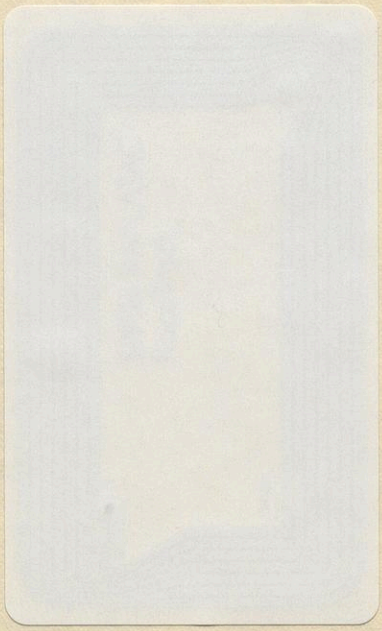


N12<514838973 021

ubTÜBINGEN

Z 67/3534

552

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XVI
LXXVIII. BAND 1967
HEFT I/II

W. KOHLHAMMER VERLAG

U.-B. TÜB.
28. NOV. 67

gh 2554

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 Freudenberger: Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius 1

Horst Fuhrmann: Pseudoisidor in Rom vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum. Eine Skizze 15

Hans Volz: Die Urfassung von Luthers 95 Thesen 67

Adam Wandruszka: Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich 94

Joachim Mehlhausen: Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers 102

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines 130

Alte Kirche 132

Mittelalter 148

Reformation 182

Neuzeit 194

Notizen 212

Zeitschriftenschau 215

Beilagenhinweis: Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlags R. Oldenbourg, München/Wien bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE XVI
LXXVIII. BAND 1967

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 Freudenberger: Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius 1

Horst Fuhrmann: Pseudoisidor in Rom vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum. Eine Skizze 15

Hans Volz: Die Urfassung von Luthers 95 Thesen 67

Adam Wandruszka: Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich 94

Joachim Mehlhausen: Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers 102

Literarische Berichte und Anzeigen 130

Drittes und viertes Heft

Arthur Vööbus: Neuerschlossene einzigartige Urkunden syrischer Kirchengeschichte 219

Heiko A. Oberman: Wir sein pettler. Hoc est verum. Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation 232

Ernst Otto Reichert: In tanta ecclesiarum mestitia . . . Eine Antwort Nikolaus von Amsdorffs an Philipp Melanchthon 253

Rudolf Reinhardt: Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. (1730–1740). Das Motu proprio „Quamquam invaluerit" vom 5. Januar 1731 271

Gerhard Müller: Die unbefleckte Empfängnis Mariens im Urteil päpstlicher Ratgeber 1848–1852 300

Klaus Ganzer: Zur Frage der sogenannten „geborenen" Kardinäle von Vendôme 340

Literarische Berichte und Anzeigen 346

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gk 2554

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Alle origini del modernismo Italiano. Note critiche di Francesco Sciuto. (Valdo Vinay): 434.

Althaus, Paul, Die Ethik Martin Luthers. (Karl Gerhard Steck): 393.

Altkirchliche Apologeten. Herausgegeben von Gerhard Ruhbach, (Knut Schäferdiek): 393.

von Arnim, Hans, siehe: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. 41. Jahrgang.

Aurelius Augustinus. Ausgewählte Briefe. Nach der Auswahl und Übersetzung von Alfred Hoffmann zusammengestellt von Hans-Joachim Diesner. (Knut Schäferdiek): 431.

Barbian, Karl-Josef, Die altdeutschen Symbola. Beiträge zur Quellenfrage. (Knut Schäferdiek): 383.

Bauer, Walter, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. (M. Simon): 352.

Baumstark, Anton, Die Vorlage des althochdeutschen Tatian, herausgegeben, überarbeitet, mit einem Vorwort und Anmerkungen versehen von Johannes Rathofer. (Maria Therese Sünger): 157.

Becker-Donner, Etta, (Hrsg.), siehe: Zwettler-Codex 420 . . .

Benrath, Gustav Adolf, Wyclifs Bibelkommentar. (Beryl Smalley): 175.

Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. Herausgegeben von Carl Adolf Cornelius. (W. Neuser): 433.

Beza, Theodor, De iure magistratum, hrsg. v. Klaus Sturm. (W. Neuser): 412.

Birkner, Hans-Joachim / Liebing, Heinz / Scholder, Klaus, Das konfessionelle Problem in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts. (Hans Geißer): 202.

Bizer, Ernst (Hrsg.), siehe: Paul Schempp. Briefe.

Borchardt, C. F. A., Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle. (Smulders): 361.

Botte, Bernard, siehe: Mossay, J.

Braubach, Max, Die erste Bonner Hochschule . . . (Adam Wandruszka): 416.

Brazzale, Felice M., La dottrina del miracolo in S. Agostino. (Aurelio de Santos Otero): 213.

Brecher, August, Oberpfarrer L. A. Nellessen (1783–1859) und der Aachener Priesterkreis. (Eduard Hegel): 205.

Brecht, Martin, Die frühe Theologie des Johannes Brenz. (Theodor Mahlmann): 401.

Bucher, Erwin, Die Geschichte des Sonderbundskrieges. (Peter Stadler): 204.

Burley, Walter, De sensibus. Hrsg. v. Herman Shapiro und Frederick Scott. (Knut Schäferdiek): 214.

Caspar, Benedikt, Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung... (Hansgeorg Molitor): 187.

Césaire d' Arles. Introduction et choix de textes par Cyrille Vogel. (Knut Schäferdiek): 213.

Conrad Mel. Gedenkschrift zu seinem 300. Geburtstag mit Vorträgen von W. Zeller, F. W. Schluckebier und R. Kempe. (Knut Schäferdiek): 433.

Conzemius, Victor (Bearb.), siehe: Ignaz Döllinger...

Cornelius, Carl Adolf, siehe: Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich.

Dahlerup, Troels, Studier i senmiddelalderlig dansk Kirkeorganisation. (Andrea Boockmann): 171.

Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues 1964. Die wissenschaftlichen Referate. Herausgegeben von Rudolf Haubst. (P. Classen): 179.

Delius, Walter, siehe: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. 41. Jahrgang.

Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien. Herausgegeben und bearbeitet von Heinz Scheible. (Knut Schäferdiek): 212.

Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom. Herausgegeben von Heinrich Karpp. (Ulrich Fabricius): 366.

Die Matrikel der Geistlichkeit des Bistums Bamberg 1400 bis 1556. Zusammengestellt und mit biographischen Angaben versehen von Johannes Kist. (Georg Schwaiger): 392.

Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. Band I: Papst, Kaiser und Reich 1521 bis 1644. Teil 2: Analekten und Register. Herausgegeben von Konrad Repgen. (Robert Stupperich): 433.

Diesner, Hans-Joachim, siehe: Aurelius Augustinus. Ausgewählte Briefe.

Diesner, Hans-Joachim, Das Vandalenreich. (Knut Schäferdiek): 365.

Die Urkunden der Karolinger. 3. Band. Die Urkunden Lothars I. und Lothars II., bearbeitet von Theodor Schieffer. (Reinhard Schneider): 154.

Dinkler, Erich, Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. (J. Engemann): 140.

Diplomata Regum Germaniae ex Stirpe Carolinorum. Band IV: Die Urkunden Zwentibolds – Die Urkunden Ludwigs des Kindes, bearbeitet von Theodor Schieffer. (Reinhard Schneider): 154.

Dipper, Theodor, Die Evangelische Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg 1933–1945. (Karl Kupisch): 427.

Droz, Eugenie, Frère Gabriel du Puyherbault l'aggresseur de François Rabelais. Estratto da Studi Francesi N. 30–1966. (Knut Schäferdiek): 432.

Duggan, Charles (Hrsg.), siehe: Studies in Church History. Volume I.

Dugmore, C. W. (Hrsg.) siehe: Studies in Church History. Volume I.

Elm, Kaspar, Die Bulle „Ea quae iudicio" Clemens IV. 30. VIII. 1266. Vorgeschichte, Überlieferung, Text und Bedeutung. (P.-G. Gieraths): 389.

Erneuerung der Einen Kirche. Festschrift für Heinrich Bornkamm. Herausgegeben von Joachim Lell. (Gerhard Müller): 131.

Esser, Kajetan, Der Laie im ursprünglichen Minderbrüderorden. (K.-V. Selge): 432.

Fleckenstein, Josef, Die Hofkapelle der deutschen Könige. I. Teil: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle. II. Teil: Die Hofkapelle im Rahmen der Ottonisch-Salischen Reichskirche. (Reinhard Schneider): 385.

Florian Pauke, S. J., siehe: Zwettler-Codex 420 . . .

Führkötter, Adelgundis (Hrsg): siehe: Hildegard von Bingen . . .

Funkenstein, Amos, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters. (Taxacher): 388.

Gasnault, Pierre (Hrsg.), siehe: Urbain V. (1362–1370).

Gaustad, Edwin Scott, A Religious History of America. (Peter Kawerau): 194.

Geisendorf, Paul-F., Bibliographie raisonnée de l'histoire de Genève des origines à 1798. (Jean Courvoisier): 348.

Geyer, Hans Georg, Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons. (Martin Brecht): 398.

Γεωργιάδης, Ἐλ. Δ., Ὁ ἐν Λουγδούνῳ καὶ Βιέννῃ Διωγμός. (Knut Schäferdiek): 213

Gigon, Olof, Die antike Kultur und das Christentum. (Alfred Stuiber): 351.

Girgensohn, Dieter, Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches. (Dietrich Kurze): 178.

Grégoire XI (1370–1378). Lettres secrètes et curiales intéressant les pays autres que l'France, publiées ou analysées d'après les registres du Vatican. Fascicule II. Herausgegeben von G. Mollat. (Karl August Fink): 170.

Handbuch der Kirchengeschichte. Band III: Die mittelalterliche Kirche. I. Halbband: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform. Herausgegeben von Hubert Jedin. (G. Haendler): 367.

Haubst, Rudolf (Hrsg.), siehe: Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues 1964. – Siehe: Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft 3.

Hefner, Philip, Faith and the Vitalities of History. A Theological Study on the Work of Albrecht Ritschl. (Erdmann Schott): 422.

Helbling, Hanno, Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht. (Werner Küppers): 428.

Henkys, Jürgen, Bibelarbeit. Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den evangelischen Jugendverbänden nach dem ersten Weltkrieg. (Karl Kupisch): 207.

Hildegard von Bingen: Briefwechsel. Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter (F.-J. Schmale): 163.

Hoffmann, Alfred (Hrsg.), siehe: Aurelius Augustinus. Ausgewählte Briefe.

Holstein, H., siehe: Wolter, H. und Holstein, H., Lyon I et Lyon II.

Holze, Henry, Kirche und Mission bei Ludwig Adolf Petri. (W. Holsten): 418.

Ignaz Döllinger. Briefwechsel mit Lord Acton 1869/1870. Band 2. Bearbeitet von Victor Conzemius. (Werner Küppers): 423.

Ive, Anthony, M. A. (Oxon), The Church of England in South Africa. (W .Holsten): 414.

Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte. 41. Jahrgang. Herausgegeben im Auftrage der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte von Hans von Arnim und Walter Delius. (Knut Schäferdiek): 431.

Jedin, Hubert (Hrsg.), siehe: Handbuch der Kirchengeschichte.

Kantorowicz, Ernst H., Selected Studies. (Reinhard Schneider): 148.

Karpp, Heinrich, (Hrsg.), siehe: Die frühchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken . . .

Karrer, Otto, Das Zweite Vatikanische Konzil. (Wolfgang Dietzfelbinger): 428.

Kettler, Franz Heinrich, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. (Manfred Hornschuh): 134.

Kist, Johannes (Bearb.), siehe: Die Matrikel der Geistlichkeit . . .

Klein, Franz-Norbert, Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. (Heinrich Kraft): 349.

Konstantinou, Evangelos G., Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition. (E. Schendel): 363.

Kraft, Heinrich, Clavis Patrum Apostolicorum. Konkordanz zu den Schriften der Apostolischen Väter. (Heinrich Karpp): 133.

Kummer, Gertrude, Die Leopoldinen-Stiftung. (1829–1914). (W. Holsten): 203.

Landau, Peter, Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa ordinaria. (Charles Munier): 168.

Leder, Klaus, Universität Altdorf. Zur Theologie der Aufklärung in Franken. Die theologische Fakultät in Altdorf 1750–1809. (Konrad Kreßel): 201.

Lell, Joachim (Hrsg.), siehe: Erneuerung der Einen Kirche.

Liebing, Heinz, siehe: Birkner, Hans-Joachim / Liebing, Heinz / Scholder, Klaus, Das konfessionelle Problem ...

Loretz, Oswald, Galilei und der Irrtum der Inquisition. (Gerhard Hennemann): 196.

Ludat, Herbert, Das Lebuser Stiftsregister von 1405. Studien zu den Sozial- und Wirtschaftsverhältnissen im mittleren Oderraum zu Beginn des 15. Jahrhunderts. Teil I. (Hans K. Schulze): 214.

Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken. Herausgegeben von Adolar Zumkeller. (J. Autenrieth): 181.

Martínez Díez, Gonzalo, La colección canónica Hispana I: Estudio. (Knut Schäferdiek): 144.

Masser, Achim, Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters. (Hans Eggers): 379.

Meyer Schapiro, The Parma Ildefonsus a Romanesque illuminated Manuscript from Cluny and related works. (Wolfgang Hörmann): 377.

Miccoli, Giovanni, Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI. (Hartmut Hoffmann): 161.

Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft 3. Herausgegeben von Rudolf Haubst. (P. Classen): 179.

Mohr, Hubert, Katholische Orden und deutscher Imperialismus. (A. K. Huber): 205.

Mollat, G. (Hrsg.), siehe: Grégoire XI (1370–1378).

Mossay, Justin, Les fêtes de Noël et d'Epiphanie d'après les soucres littéraires Cappadociennes du IVe siècle. Préface par Dom Bernard Botte. (W. Rordorf): 139.

Müller, Johannes, Martin Bucers Hermeneutik. (Gerhard Krause): 182.

Otruba, Gustav (Hrsg.), siehe: Zwettler-Codex 420 ...

Paschke, Franz, Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. (Ilona Opelt): 360.

Paul Schempp. Briefe. Ausgewählt und herausgegeben von Ernst Bizer. (Herwart Vorländer): 211.

Peters, Victor, All Things Common. The Hutterian Way of Life. (Grete Mecenseffy): 195.

Pieszczoch, Szczepan, Patrologia. (Aurelio de Santos Otero): 132.

Ptolémée, „Lettre à Flora". Analyse, texte critique, traduction et commentaire de Gilles Quispel. 2e édition. Revue, corrigée et augmentée d'un index des mots grecs. (Manfred Hornschuh): 354

Quispel, Gilles (Hrsg.), siehe: Ptolémée . . .

Rammstedt, Ottheim, Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster 1534/35. (Ernst-Wilhelm Kohls): 395.

Rapisarda, Grazia, La tradizione manoscritta di un commentarius in apocalypsin. (Knut Schäferdiek): 214.

Rathofer, Johannes, siehe: Baumstark, A.

Reinhard, Wolfgang, Die Reform der Diözese Carpentras unter den Bischöfen . . . (Gerhard Müller): 185.

Repgen, Konrad (Hrsg.), siehe: Die römische Kurie und der Westfälische Friede . . .

Ritschl, Albrecht, Unterricht in der christlichen Religion, Nachdruck der 1. Aufl. von 1875, hrsg. v. G. Ruhbach. (Knut Schäferdiek): 212.

Rozemond, Keetje, Archimandrite Hierotheos Abbatios (1599–1664). Robert Stupperich): 412.

Rürup, Reinhard, Johann Jakob Moser. Pietismus und Reform. (Gottfried Hornig): 199.

Ruhbach, Gerhard (Hrsg.), siehe: Altkirchliche Apologeten.

Ruhbach, Gerhard (Hrsg. und Bearb.), siehe: Ritschl, A.

Runciman, Steven, Die Eroberung von Konstantinopel 1453. (Karl Kupisch): 390.

Runes, Dagobert D., The Jew and the Cross. (Aurelio de Santos Otero): 349.

Santifaller, Leo, Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. 2. Auflage. (Reinhard Schneider): 160.

Sarkissian, Karkekin, The council of Chalcedon and the Armenien Church. (Peter Kawerau): 139.

Schaer, André, Le clergé paroissial catholique en haute Alsace sous l'ancien régime. 1648–1789. (Charles Munier): 413.

Scheible, Heinz (Hrsg. und Bearb.), siehe: Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung.

Scheible, Heinz, Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. (Knut Schäferdiek): 214.

Schieffer, Theodor, siehe: Diplomata Regum Germaniae . . .; siehe: Die Urkunden der Karolinger.

Schiller, Gertrud, Ikonographie der christlichen Kunst. Band I (Alfred Weckwerth): 130.

Schöne, Jobst, Um Christi sakramentale Gegenwart. Der Saligerscher Abendmahlsstreit 1568/69. (Albrecht Peters): 411.

Scholder, Klaus, siehe: Birkner, Hans-Joachim / Liebing, Heinz / Scholder, Klaus, Das konfessionelle Problem . . .

Schulze, Hans K. / Specht, Reinhold / Vorbrodt, Günter W., Das Stift Gernrode. (Ernst Reiter): 374.

Sciuto, Francesco (Hrsg.), siehe: Alle origini del modernismo Italiano.

Scott, Frederick (Hrsg.), siehe: Burley, W.

Seibt, Ferdinand, Hussitica. Zur Struktur einer Revolution. (Arno Borst): 176.

Shapiro, Herman / Scott, Frederick (Hrsg.), siehe: Burley, W.

Soder, Josef, siehe: Suárez, Francisco, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht.

Sommer, Johannes, Das Deckenbild der Michaelskirche zu Hildesheim. (Alfred Weckwerth): 164.

Specht, Reinhold, siehe: Schulze. Hans K. / Specht, Reinhold / Vorbrodt, Günter W., Das Stift Gernrode.

Stauffer, Richard, Le catholicisme à la découverte de Luther. (Erwin Iserloh): 425.

Stelzenberger, Johannes, Syneidesis bei Origenes. (Manfred Hornschuh): 360.

Stiller, Erhard, Die Unabhängigkeit des Klosters Loccum von Staat und Kirche nach der Reformation. (Anneliese Sprengler-Ruppenthal): 189.

Studies in Church History. Volume I. Papers read at the first winter and summer meetings of Ecclesiastical History Society. Herausgegeben von C. W. Dugmore und Charles Duggan. (Knut Schäferdiek): 429.

Sturm, Klaus, siehe: Theodor Beza, De iure magistratum.

Suárez, Francisco, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht. Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung von Josef de Vries. Einleitung von Josef Soder. (Rainer Specht): 197.

Szövérffy, Josef, Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Ein Handbuch. I: Die lateinischen Hymnen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. II: Die lateinischen Hymnen bis zum Ausgang des Mittelalters. (Markus Jenny): 150.

Szövérffy, Josef, A Mirror of Medieval Culture. Saint Peter Hymns of the Middle Ages. (Brian Scott): 152.

Teresa von Avila. Die innere Burg. Castillo interior. Herausgegeben und übersetzt von Fritz Vogelsang. (Suitbert H. Siedl): 215.

Tschirch, Fritz, Spiegelungen. Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie. (Siegfried Hajek): 346.

Ullmann, Walter, Papst und König. (Kurt-Ulrich Jäschke): 373.

Urbain V (1362–1370). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican. Tome II, Fascicule I. Herausgegeben von Pierre Gasnault. (Karl-August Fink): 170.

Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt ... Bearbeitet von Adolar Zumkeller. (H. Tüchle): 391.

Völker, Walther, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. (Rudolf Riedinger): 141.

Vogel, Cyrille (Hrsg.), siehe: Césaire d'Arles.

Vorbrodt, Günter W., siehe: Schulze, Hans / Specht, Reinhold / Vorbrodt, Günter W., Das Stift Gernrode.

de Vries, Josef (Hrsg.), siehe: Suárez, Francisco, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht.

Wagner, Johannes Volker, Graf Wilhelm von Fürstenberg 1491–1549 und die politisch-geistigen Mächte seiner Zeit. (van Roosbroek): 396.

Weidenhiller, P. Egino, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. (B. Klaus): 173.

Wendehorst, Alfred, Das Bistum Würzburg 1803–1957. (Georg Schwaiger): 417.

Wolter, H. und Holstein, H., Lyon I et Lyon II. (Wilhelm de Vries): 166.

Wrede, Gösta, Kyrkosynen i Einar Billings Teologie. (Per-Olov Ahrén): 208.

Zumkeller, Adolar (Hrsg.), siehe: Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens ...

Zumkeller, Adolar (Bearb.), siehe: Urkunden und Regesten ...

Zwettler-Codex 420 von P. Florian Paucke S. J. Jesuitenmission in Paraguay 1748–1769 II. Teil. Herausgegeben von Etta Becker-Donner und Gustav Otruba. (W. Holsten): 415.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Ahrén, Per-Olov: 208
Autenrieth, J.: 181
Boockmann, Andrea: 171
Borst, Arno: 176
Brecht, Martin: 398
Classen, P.: 179
Courvoisier, Jean: 348
Dietzfelbinger, Wolfgang: 428
Eggers, Hans: 379
Engemann, J.: 140
Fabricius, Ulrich: 366
Fink, Karl August: 170
Geißer, Hans: 202
Gieraths, P.-G.: 389
Haendler, G.: 367
Hajek, Siegfried: 346
Hegel, Eduard: 205
Hennemann, Gerhard: 196
Hörmann, Wolfgang: 377
Hoffmann, Hartmut: 161
Holsten, W.: 203, 414, 415, 418
Hornig, Gottfried: 199
Hornschuh, Manfred: 134, 354, 360
Huber, A. K.: 205
Iserloh, Erwin: 425
Jäschke, Kurt-Ulrich: 373
Jenny, Markus: 150
Karpp, Heinrich: 133
Kawerau: Peter: 139, 194
Klaus, B.: 173
Kohls, Ernst-Wilhelm: 395
Kraft, Heinrich: 349
Krause, Gerhard: 182
Kreßel, Konrad: 201
Küppers, Werner: 423, 428
Kupisch, Karl: 207, 390, 427
Kurze, Dietrich: 178
Mahlmann, Theodor: 401
Mecenseffy, Grete: 195
Molitor, Hansgeorg: 187
Müller, Gerhard: 131, 185
Munier, Charles: 168, 413
Neuser, W.: 412, 433
Opelt, Ilona: 360
Peters, Albrecht: 411
Reiter, Ernst: 374
Riedinger, Rudolf: 141
Rordorf, Willy: 139
van Roosbroek: 396
De Santos Otero, A.: 132, 213, 349
Schäferdiek, Knut: 144, 212, 213, 214, 215, 365, 383, 429, 431, 432, 433
Schendel, E.: 363
Schmale, F.-J.: 163
Schneider, Reinhard: 148, 154, 160, 385
Schott, Erdmann: 422
Schulze, Hans K.: 214
Schwaiger, Georg: 392, 417
Scott, Brian: 152
Selge: K.-V.: 432
Siedl, Suitbert: 215
Simon, M.: 352
Smalley, Beryl: 175
Smulders: 361
Specht, Rainer: 197
Sprengler-Ruppenthal: A.: 189
Stadler, Peter: 204
Steck, Karl Gerhard: 393
Stuiber, Alfred: 351
Stupperich, Robert: 412, 433
Sünger, M. Th.: 157
Taxacher: 388
Tüchle, H.: 391
Vinay, Valdo: 434
Vorländer, Herwart: 211
De Vries, Wilhelm: 166
Wandruszka, Adam: 416
Weckwerth, Alfred: 130, 164

UNTERSUCHUNGEN

Christenreskript

Ein umstrittenes Reskript des Antoninus Pius

Von Rudolf Freudenberger

Von Hadrians Nachfolger Antoninus Pius ist ein Christenreskript überliefert. Dieses sehr lange Reskript, das in schwer verständlichem Griechisch abgefaßt ist, findet sich bei Euseb h. e. 4, 13, 1–7, in erweiterter Fassung im Codex Parisinus Graecus 450 nach den Apologien Justins.[1] Schließlich findet es sich auf Lateinisch mit bedeutenden Varianten gegenüber dem griechischen Text in der Kirchengeschichte Rufins.[2] Der Text im Cod. Par. Gr. 450 sowie die lateinische Version Rufins sind christliche Umformungen und Erweiterungen des von Euseb gebotenen Textes und von ihm abhängig; diese Abhängigkeitsverhältnisse sind ausführlich und m. E. erschöpfend durch A. Harnack, Das Edict des Antoninus Pius, TU 13,4, Leipzig 1895, S 1–24 behandelt.

Das Reskript selbst wird von den meisten Gelehrten als eine christliche Fälschung angesehen.[3] In der Tat läßt sich das Reskript in seiner heutigen Form kaum als ein, wenn auch ins Griechische übersetztes, Original erklären. Die Absenderangabe ist verwirrt. Das Reskript selbst datiert die Abfassung auf das erste Halbjahr der Regierung Mark Aurels (7. 3. – 9. 12. 161), wobei die Titulatur Armenius für dieses Jahr sprachlich und sachlich nicht paßt.[4] Euseb aber nennt im vorhergehenden Abschnitt, der Einführung, die er dem Reskript widmet (h. e. 4,12b), Antoninus Pius als Absender; nach dieser Angabe hat dann der Schreiber des Justinkodex seinen Text korrigiert.[5] Das Schreiben selbst hat einen für eine Kaiserkonstitution der Antoninenzeit außergewöhnlich langatmigen und verworrenen Satzbau. Schließlich enthält es Aussagen, die einem heidnischen Kaiser des 2. Jh. nicht zugemutet werden können. § 3 z. B. setzt die stoisch-christliche

---

[1] Bequem zugänglich im Apparat der Schwartz'schen Ausgabe der eusebischen Kirchengeschichte Bd I S 328, sonst im Corpus apologetarum Graecorum ed. von *Otto* I,1, Jena 1876, S 244–247.

[2] Rec. *Th. Mommsen* in der großen Schwartz'schen Ausgabe von Eusebs Kirchengeschichte.

[3] Vgl. etwa *Schwartz* zur Stelle Bd I S 326 Z 17: ‚Ich halte dies ganze Edikt für die Übersetzung einer lateinischen Fälschung'; ähnlich *J. Geffcken*, Die Acta Apollonii (Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1904 Heft 3), S 262–284, hier S 278f.

[4] Schwartz Apparat ad loc.

[5] Harnack o. c. S 56–59; Schwartz Bd III S CLVII.

Auffassung vom Martyrium voraus, wenn vom Sieg der Christen durch ihr Martyrium gesprochen wird. Auch die Anakoluthe von § 4f, in denen die Christen so viel besser als die Heiden abschneiden, ja schließlich sogar als eifrige Verehrer des ἀθάνατος gerühmt werden, stammen kaum von Antoninus Pius selbst.

In § 8 berichtet Euseb, daß Melito von Sardes dieses Reskript kannte und in seiner Apologie an Mark Aurel anführte. Auf unser Reskript spielt Melito wohl an, wenn er in der Apologie auf die milden Reskripte der Vorgänger Mark Aurels, Hadrian und Pius, hinweist und hinsichtlich des letzteren schreibt (h. e. 4,26,10): γράφων φαίνεται ὁ δὲ πατήρ σου, καὶ σοῦ τὰ σύμπαντα διοικοῦντος αὐτῷ, ταῖς πόλεσι περὶ τοῦ μηδὲν νεωτερίζειν περὶ ἡμῶν ἔγραψεν, ἐν οἷς καὶ πρὸς Λαρισαίους καὶ πρὸς Θεσσαλονικεῖς καὶ Ἀθηναίους καὶ πρὸς πάντας Ἕλληνας. Daß der Kleinasiate Melito mit πρὸς πάντας Ἕλληνας das κοινὸν τῆς Ἀσίας meint, macht W. Hüttl[6] sehr wahrscheinlich. Gerade von Antoninus Pius sind uns mehrere Reskripte an die politischen und administrativen Körperschaften des Griechisch sprechenden Ostens überliefert.[7] Diese Reskripte sind alle griechisch abgefaßt.[8] Seit Hadrian erhielt zwar der Bund der Panhellenen neue Würde und Pracht[9]; diese Institution hatte aber keine praktischen Funktionen, deshalb ist von den vielen griechischen Reskripten, die direkt oder indirekt überliefert sind und die sich mit der Regelung juristischer und administrativer Fragen befassen, keines an die Panhellenen gerichtet. Manchmal nannte sich auch der Landtag der Provinz Achaja Panhellenes[10]; es ist aber mehr als zweifelhaft, ob ein Asiate diesen Anspruch je anerkannt hat. Der Landtag der römischen Provinz Asien selbst hieß entweder τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας oder τὸ κοινὸν τῶν ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἑλλήνων bzw. οἱ ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἕλληνες.[11] Daß Melito diesen letzten Ausdruck mit πάντες Ἕλληνες wiedergibt, ist nicht unmöglich, besonders wenn es sich um ein Reskript handelt, das von vorneherein Aussicht auf überprovinziale Geltung hatte.[12] Mit dieser Bezeugung des Reskriptes durch Melito kommen wir nahe an die Regierungszeit des Pius heran.[13] Wenn es also zwar nicht sicher, ja sehr

[6] Antoninus Pius I, Prag 1936, S 210f A 351; Harnack S 53 A1 ist vorsichtiger.

[7] Es handelt sich um Landtage und Stadtgemeinden.

[8] CIL III 411, die einzige für Antoninus Pius belegte Ausnahme, ist an einen griechischen Privatmann in Smyrna gerichtet, berührt also meine Feststellung nicht unmittelbar; vgl. die Ausführungen und Belege bei *Lafoscade*, De epistulis imperatorum magistratuumque Romanorum, Lille 1902, S 70–72 und die Besprechung dieses Werkes durch P. Viereck, Philologische Wochenschrift 1903, Sp. 145.

[9] *Ziebarth* PW 18,3 Sp. 583f.

[10] *Ziebarth* l. c.; J. Deininger, Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit, Vestigia 6, München 1965, S 90

[11] *Hüttl* I A 351.

[12] Vgl. Modestin D 27,1,6,2, der von einem Reskript des Antoninus Pius an eben diesen asiatischen Landtag sagt: γραφεῖσα μὲν τῷ κοινῷ τῆς Ἀσίας, παντὶ δὲ τῷ κόσμῳ διαφέρουσα.

[13] Die Apologie Melitos dürfte um 170 verfaßt sein; vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, die Chronologie 1, Leipzig 1897, S 358; ferner *Altaner*, Patrologie[5], S 106 und *J. Quasten*, Patrology I, Utrecht-Antwerpen [3]1962, S 242.

unwahrscheinlich ist, daß Melito das Reskript in seiner von Euseb vorgefundenen Fassung gekannt hat, so ist es doch wahrscheinlich, daß es ihm in einer noch nicht interpolierten Form vorlag, so daß es mir[14] glaubhaft erscheint, daß im überlieferten Reskripttext mindestens Teile stecken, die wirklich einst zur epistula divi Pii an den Landtag Asiens gehörten. Harnack gibt auf S 35f den Text seines rekonstruierten Ediktes, muß aber in den §§ 2–5 sehr viele Eingriffe vornehmen, um zu einem Text zu gelangen, der als Reskript eines römischen Kaisers vorstellbar ist (S 24–32). Doch selbst für diese Rekonstruktion bleiben berechtigte Zweifel an der behaupteten Verfasserschaft des Antoninus Pius bestehen.[15]

§ 2 spricht in gewundenen Wendungen aus, was Tiberius nach Tac. ann. 1,73,4 kurz faßt: deorum iniurias dis curae. Dieser Gedanke ist an sich in Rom nicht neu[16], noch Alexander Severus C 4,1,2 verfügt im Jahr 223: iusiurandi contempta religio satis deum ultorem habet. R. Syme, Tacitus, Oxford 1963, II S 523 will die Tacitusstelle als eine Äußerung des ‚Zynikers' Tiberius verstehen[17]; andererseits war aber gerade Tiberius in fast pedantischer Weise auf die Ausführung der Riten des römischen Staatskultes bedacht[18], so daß auch diese Äußerung nur den aufgezeigten römischen Grundsatz prägnant ausspricht und wohl nicht als ‚zynisch' gedeutet werden muß, besonders da die Äußerung auch bei Tacitus im Rahmen eines Meineidsprozesses fällt! Obwohl seit Act. 5,38f dieses Argument auch der christlichen Apologetik wohl vertraut ist, darf man den Gedanken an sich nicht sofort als Interpolation verwerfen; bedenklich stimmen allerdings die unbeholfene sprachliche Form[19] und der Umstand, daß an unserer Stelle, im Gegensatz zu den bereits zitierten Stellen, kein Zusammenhang mit der Frage nach der Bestrafung eines Meineides besteht. Allerdings ist dieser Einwand m. E. nicht entscheidend. Ich möchte deshalb annehmen, daß eine ursprünglich in die angedeutete Richtung weisende Bemerkung des Kaisers später von christlicher Hand stark erweitert wurde.

Von § 3, der den Hellenen Asiens die Christen als Vorbilder einer eifrigen Gottesverehrung hinstellt, muß Harnack den zweiten Teil als Interpolation tilgen.[20] Aber selbst der verbliebene Satz klingt reichlich frivol: »Ihr selbst

[14] Im Anschluß an Harnack und Hüttl I S 206–212; vgl. auch *Beaujeu*, La religion romaine à l'apogée de l'empire I, Paris 1955, S 328, bes. A 5, und Stier, s. v. Antoninus Pius RAC I Sp. 477–480, bes. Sp. 479.

[15] Geffcken l. c.; Hüttl I Anm. 351.

[16] Vgl. etwa Cicero de leg. 2,19: ad divos adeunto caste, pietatem adhibento, opes amovento. qui secus faxit, deus ipse vindex erit. ibid. 2,22: periurii poena divina exitium, humana dedecus; 2,25: quod autem non iudex, sed deus ipse vindex constituitur, praesentis poenae metu religio confirmari videtur; 2,41: poena vero violatae religionis iustam recusationem non habet. Diese Haltung ist nicht nur der skeptischen Generation am Ausgang der Republik eigentümlich.

[17] Vgl. Sueton Tiberius 69, Plinius n. h. 15,135; 16,194; 28,23.

[18] Belege bei *Syme* Tacitus I S 281.

[19] Doppelt verdächtig bei einem Meister der prägnanten Gesetzestexte, wie es Pius war; Hüttl I S 55ff.

[20] *F. Scheidweiler*, Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia, ZNW 49, 1958, S 123–129, will auf S 125 Änderungen zum besseren Verständnis vor-

gebt den Christen ja Gelegenheit, den eigenen Starrsinn zu verhärten und das ersehnte Martyrium zu gewinnen, indem ihr sie in ταραχή stürzt.«[21] Daß heidnische Behörden von der christlichen Sehnsucht nach dem Martyrium Kenntnis hatten, bezeugt Tert. ad Scap. 5,1: Unter der Überschrift crudelitas vestra gloria est nostra[22] wird folgende Episode erzählt: Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis Christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt. Tum ille, paucis duci iussis, reliquis ait: Ὦ δεῖλοι, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.[23] Doch dürfen wir solchen Äußerungen, die entweder aus der Situation verständlich sind oder zu den Argumenten einer christenfeindlichen Polemik gehören, doch wohl keinen Platz im Reskript eines Antoninus Pius einräumen.

In § 4 ist der Hinweis auf den Anlaß der Petition des Landtages wohl genuin; Erdbeben zerstörten in den Jahren 144 und nach 150 weite Teile Kleinasiens.[24] Derartige Katastrophen lösten meist heftigen Christenhaß aus. Diese Gefahr schildert Tertullian sehr eindrücklich: . . . quod existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi a primordio temporum Christianos esse in causa. § 2: si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in rura, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim »Christianos ad leonem« (ap. 40,1f). Ähnlich schreibt noch Arnobius adv. nationes 1,1[25] . . . comperi nonnullos . . . insanire, bacchari et velut quiddam promptum ex oraculo dicere: postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites derelictis curis sollemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum a regionibus exterminatos . . . § 4 . . . nam quod nobis obiectare consuestis bellorum frequentium causas, vasta-

---

schlagen, was ich für überflüssig halte, da die Überlieferungsgeschichte dieses Textes vor Euseb so verwickelt zu sein scheint, daß ihn schon dieser nicht mehr verstanden hat. Dasselbe gilt für die Verbesserungen Harnacks, Scheidweilers S 126f und W. Schmids (Eusebianum, Rhein. Museum 97, 1954, S 190f) für die folgenden Paragraphen 4 und 5; vgl. dazu schon Geffcken l. c. in diesem Sinne.

[21] Hier steht das Substantiv für das bereits im hadrianischen Reskript vorkommende ταραχή (h. e. 4,9,1). Pius nennt also die Wirkung, die das Vorgehen des asiatischen Landtages auf die Christen macht, ταραχή, d. h. einen Zustand der Rechtsunsicherheit, der der kaiserlichen Rechtspolitik der Antoninenzeit zuwiderläuft.

[22] Das wäre wohl eine prägnante lat. Fassung für den gewundenen Satz unseres Reskriptes, § 3a.

[23] Vgl. ferner Justin apol. 2,4,1ff und Celsus bei Origenes c. Cels. 8,55.

[24] Die Angaben bei Hüttl II (1933), S 38–40 und S 48 stimmen kaum; vgl. *A. Hermann*, s. v., Erdbeben, RAC V Sp. 1105 mit genauen Quellenbelegen. Besonders das Erdbeben von 144 scheint weite Gebiete im westlichen Kleinasien verheert zu haben; vgl. Vita Pii 9,1: Adversa eius temporibus haec provenerunt: . . . terrae motus, quo Rhodiorum et Asiae oppida conciderunt; Pausanias perihegeseis 8,43,4; Ps. Aristides 25,19ff (ed. B. Keil, Berlin 1898, S 77f; für Rhodos); *R. Cagnat*, Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes Bd III, Paris 1906, Nr. 739 (Inschriften auf dem Grabmonument des lycischen Millionärs Opramoas in Rhodiopolis).

[25] Ed. *Reifferscheid* CSEL IV, S 3, Z 1ff; S 7, Z 8ff; S 11, Z 12.

tiones urbium, Germanorum et Scythicas inruptiones . . . § 13 . . . Christianorum, inquunt, causa mala omnia di ingerunt et interitus comparatur a superis frugibus; vgl. ferner die Kapitel 2 und 3 der Schrift Cyprians ad Demetrianum.[26] Daß hier die Apologeten nicht einfach unter ungerechtfertigtem Verfolgungswahn leiden, zeigt z. B. die bei Euseb h. e. 9,7,3 ff überlieferte Inschrift einer tyrischen Stele, die ein Reskript des Kaisers Maximinus Daza darstellt, in dem er die Christen für alle eingetretenen Katastrophen verantwortlich machte; vgl. bes. § 9: καὶ ταῦτα σύμπαντα διὰ τὴν ὀλέθριον πλάνην τῆς ὑποκένου ματαιότητος τῶν ἀθεμίτων ἐκείνων ἀνθρώπων ἐγίνετο, ἡνίκα κατὰ τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐπεπόλαζεν καὶ σχεδὸν εἰπεῖν τὰ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης αἰσχύναις ἐπίεζεν. Die nächsten Erdbeben, von denen wir aus Asien wissen, ereigneten sich erst 165 und 178, d. h. in der Regierungszeit Mark Aurels.[27] Wenn Geffcken in der Erwähnung der Erdbeben als Anlaß der Verfolgungen einen apologetischen Topos sieht und auf den ganz anderen Ton des erhaltenen Maximinreskriptes hinweist, so läßt sich das mindestens ebensogut aus der zugunsten der Christen veränderten Lage unter Maximin erklären. Hüttls Annahme, daß wir hier den tatsächlichen Grund für die Eingabe des asiatischen Landtages noch erkennen können, ist doch wohl die näherliegende Erklärung.

Der Text in § 4f ist so dunkel, daß selbst Harnack mit Streichungen nicht mehr auskommt und korrigieren muß, ohne doch zu einem klaren Text zu kommen.[28] Ich verzichte deshalb darauf, diese Abschnitte im einzelnen zu erklären.

Anders steht es mit § 6.[29] Im ersten Teil verweist Pius auf die Regelung, die Hadrian in mehreren Reskripten getroffen hatte, von denen uns leider nur das an Minicius Fundanus bekannt ist; diese Regelung gibt Antoninus in eigenen Worten wieder: μηδὲν ἐνοχλεῖν τοῖς τοιούτοις. ἐνοχλεῖν ist ein bei den Rednern des 4. Jh. v. Chr. gängiges Wort und bezeichnet alle Arten von Belästigung.[30] In einigen Papyri und sonstigen Koinédokumen-

[26] Weitere Belege stehen bei A. Hermann, s. v. Erdbeben RAC V, Sp. 1096 und bei *G. de Sainte Croix*, Why were the early Christians persecuted (Past and Present 26), 1963, Anm. 136; vgl. dazu noch Origenes Comm. ser. 39 in Matth. (zitiert bei Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes II, TU 42,4, Leipzig 1919, S 107f).

[27] Hermann art. cit. Sp. 1105; beide Male soll Smyrna zerstört worden sein, das Beben vom Jahr 165 wird allerdings nur in byzantinischen Quellen erwähnt. Während Aristides in der Monodie über das zerstörte Smyrna (Or. 18, Keil S 8–11) und in der Bittschrift an die regierenden Kaiser Mark Aurel und Commodus zugunsten der zerstörten Stadt (Or. 19, Keil S 12–16) nur das schwere Erdbeben von 178 erwähnt.

[28] Ist ein solcher Text, den selbst so entschiedene Verfechter der Fälschungshypothese wie Scheidweiler und Schmid energischen Konjekturen unterwerfen müssen, wirklich das Werk eines zielbewußten Fälschers mit apologetischen Absichten? Läßt sich das alles nicht sehr viel besser als das Ergebnis ständigen Verbesserns und Hinzufügens bzw. Streichens an einem ursprünglich echten Text erklären, den man später den Bedürfnissen der eigenen Zeit, ihren Anschauungen und Lieblingsideen angepaßt hat?

[29] Vgl. Harnack S 33f und Hüttl I S 207f A 352.

[30] *Liddell-Scott* s. v. S 572.

ten scheint dieses Wort auch in dem engeren Sinn gebraucht zu sein: ‚Jemand mit Prozessen u. ä. behelligen'[31], z. B. in der bekannten Petition der Dionysia, P. Ox. 237 VI, 2–4: καθὰ ἠθέλησεν ὁ λαμπρότατος ἡγεμὼν . . . μηδὲν νεωτερίζεσθαι . . . τὸν πατέρα μετὰ τοσαῦτα γράμματα τὴν ἡσυχίαν ἄγειν καὶ μήτε τῷ κυρίῳ ἐνοχλεῖν. Von solcher überflüssiger Inanspruchnahme richterlichen Vorgehens spricht z. B. auch P. Tebt. 1286, 8, wo sich Hadrian unnötige Petitionen verbittet. Dagegen wird in P. Ox. 1100,13[32] διασείεσθαι (= Erpressung) mit ἐνοχλεῖσθαι gleichgesetzt; ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich in der Skatoparainschrift[33]. Pius legt demnach das Hadrianreskript so aus, als sei dort verboten, die Christen mit ungerechtfertigten, praktisch auf Erpressung hinauslaufenden und wohl den Umtrieben der delatores entstammenden Strafanträgen zu belästigen.[34] Der gehäufte Gebrauch des Pronomens οἱ τοιοῦτοι für die Christen[35] erscheint mir mit Geffcken l. c. allerdings verdächtig. Ich nehme an, daß dieses Wort aus § 7, wo es natürlicher wirkt, in § 6 eingedrungen ist und die dort ursprünglich gebrauchten Appellative (etwa Christiani) verdrängt hat.

Die Wendung παρὰ τοὺς νόμους πράττειν (τι) des hadrianischen Reskriptes wird hier präzisiert: περὶ τὴν Ῥωμαίων ἡγεμονίαν ἐγχειρεῖν τι. Ἡγεμονία ist das griechische Synonym des lat. imperium.[36] Für viele Belege stehe der eine aus der griechischen Version der res gestae des Augustus (15,1 = 27): Αἴγυπτον δήμου Ῥωμαίων ἡγεμονίᾳ προσέθηκα = Aegyptum imperio populi Romani adieci. Ἐγχειρεῖν[37] = zuwiderhandeln, vgl. etwa P. Ox. 105,7 aus einem Testament der Zeit Hadrians: μὴ ἐξέστω ἐγχειρεῖν τοῖς ὑπ' ἐμοῦ διατεταγμένοις, ferner Ox. 472,27ff. Ἐγχειρεῖν in diesem Sinn mit περί + acc. verbunden ist mir mit keinem Beleg bekannt, die Präposition muß hier etwa durch ‚in bezug auf' übersetzt werden.[38] Ἐμφαίνειν ist wahrscheinlich identisch mit dem t. t. der Papyri für die ordnungsgemäße delatio ἐμφανίζειν[39]; apologetische Änderungen von ἐμφανίζοιντο zu ἐμφαίνοιντο sind leicht erklärbar[40], besonders da die Tendenz der Textüberlieferung erkenntlich ist: das nächste Stadium des Textes im Anhang zu Justins Apologie hat bereits φαίνοιντο.

Der ganze Satz ist demnach so zu interpretieren: Strafanträge, die schon durch die Nichtbeachtung der Formen des geordneten Anklageprozesses ihren erpresserischen, das Delatorenunwesen kennzeichnenden Charakter zeigen, sollen gegen die Christen nicht zugelassen werden, nur delationes

---

31 *Preisigke* I s. v. Sp. 495.
32 Ein Edikt des praefectus Aegypti aus dem Jahr 206.
33 *Dittenberger*, Sylloge Nr. 888, Z 60 und 140.
34 Das deckt sich übrigens mit meiner Erklärung dieses Reskriptes Hadrians, Das Verhalten der römischen Behörden zu den Christen im 2. Jh., München 1967, S 217ff.
35 Zweimal in § 6; dreimal in § 7.
36 L-Scott s. v. IIb S 763.
37 Preisigke I Sp. 415 s. v. 5. 38 L-Scott s. v. I,3 S 1366.
39 *Taubenschlag*, Opera minora II Il delatore e la sua responsabilità, S 729, Belege A 1–3.
40 ἐμφαίνω = vor Gericht beweisen, vgl. etwa P. Flor 176,9.

eines verantwortlichen und haftbaren Klägers sind zu berücksichtigen. Der Gegenstand derartiger Strafanträge soll etwaiges Zuwiderhandeln hinsichtlich der Belange des römischen Imperium sein, die sich in den Provinzen ja konkret in der Macht des Statthalters und den kaiserlichen Verordnungen zeigten. Was dieser Satz eigentlich meint, ist uns durch den Umstand mehr oder weniger verhüllt, daß Pius Hadrians Wendung contra leges agere in seinen Worten wiedergibt, Hadrian aber mit den leges[41] Verfügungen wie die Trajans meint. Praktisch heißt das, daß Pius die Regelung seines Vorgängers bestätigt, indem er sie in dessen Sinn auslegt.[42] Es ist zu beachten, daß Antoninus Pius, der hier ja an Landtage und civitates, die die Kapitalgerichtsbarkeit nicht besaßen, schreibt, nur auf das nomen recipere, nicht auf die zu fällende sententia eingeht, da dies Aufgabe und Vorrecht des die Kapitalgerichtsbarkeit ausübenden praeses war. Antoninus Pius interpretiert hier also nur den für den Landtag und die Gemeinden belangreichen Teil des hadrianischen Reskriptes.

Im Schlußabschnitt (§ 7) findet selbst Harnack, der hier noch Authentisches findet, eine Reihe von sprachlichen ‚Ungewöhnlichkeiten' (S 34); mir fällt besonders die schwerfällige doppelte Umschreibung für Christiani durch τοιοῦτος und ἐκεῖνος ὁ καταφερόμενος auf. Καταφέρειν ist in der Bedeutung von deferre (2x in § 7) im Griechischen sonst nicht üblich.[43] Weitaus technischer ist der Gebrauch im Edikt des Tiberius Julius Alexander[44]: ἐὰν δὲ ἰδίῳ ὀνόματι κατενεγκὼν τρεῖς ὑποθέσεις μὴ ἀποδείξῃ, μηκέτι ἐξεῖναι αὐτῷ κατηγορεῖν. Wie in unserem Fall scheint auch im Edikt des ägyptischen Präfekten die genaue Wiedergabe des lat. t. t. ‚deferre = einen Strafantrag stellen' angestrebt zu sein. Recht seltsam ist die Wendung εἰ ἐπιμένοι εἰς πράγματα φέρων. Ἐπιμένειν + Partizip ist im Griechisch der klassischen wie der hellenistisch-römischen Zeit sehr selten.[45] Εἰς πράγματα φέρειν bedeutet wohl soviel wie ‚vor Gericht bringen'.[46]

§ 7 besagt demnach etwa folgendes: ‚Wenn aber einer beharrt, irgend jemanden unter den Genannten (sc. Christen) in seiner Eigenschaft als Christ vor Gericht zu ziehen, so soll jener Angeklagte von der Beschuldigung freigesprochen werden, selbst wenn er überführt ist, ein solcher (sc. Christ) zu sein; der Ankläger aber soll seiner Strafe verfallen.' Wenn die-

[41] Diese leges wurden eben durch das imperium Romanum in allen seinen Ausprägungen durchgesetzt und garantiert.

[42] Schon vor diesem Reskript hatte er ja Schreiben ähnlichen Inhalts an die civitates Larisa, Thessalonich und Athen gerichtet, wie Melito h. e. 4,26,10 zeigt. Der Inhalt all dieser Schreiben, die sicher dem untersuchten geglichen haben, ist von Melito mit Recht auf die Formel μηδὲν νεωτερίζεσθαι καθ' ἡμῶν gebracht worden.

[43] L-Scott s. v. IV S 919 führt einen Beleg aus Aristoteles (Rhet. Al. 1437a 19) an, wo es heißt: διότι τὴν διαβολὴν ψευδοῦς ἡμῶν κατήνεγκον vgl. Act. 25,7: οἱ ἀπὸ Ἱερουσαλήμων καταβεβηκότες καὶ βαρέα αἰτιώματα καταφέροντες (gegen Paulus).

[44] Ditt. OGIS Nr. 669,42 im Zusammenhang mit den bereits zitierten Verordnungen gegen das Denunziantenunwesen.

[45] Preisigke I Sp. 564 bringt erst aus der byz. Zeit Belege.

[46] Zu τὰ πράγματα in der Bedeutung ‚lawbusiness' vgl. L-Scott s. v. III S 1457.

ser Satz echt wäre, wären die Forderungen der Apologeten seit Justin erfüllt, die ja eben die Anklage nominis causa als Sykophantie wissen und nur für Verbrechen des ordo iudiciorum publicorum bestraft werden wollen.[47] Es bleibt dann aber erstaunlich, daß Justin, der seine Apologien kurz nach diesem Reskript verfaßt hat und über gute Verbindungen nach Kleinasien, wo er ja bekehrt worden war (Ephesus), verfügte, dieses Reskript seinem Verfasser, an den er die Apologie richtete, nicht ebenso vorhielt, wie er es mit der sehr viel weniger weitgehenden Verfügung Hadrians getan hatte. Selbst Melito weiß nichts davon, daß seine Forderungen schon einmal durch ein kaiserliches Reskript vollkommen erfüllt worden waren. Es ist also wahrscheinlich, daß der § 7 bedeutenden apologetischen Interpolationen ausgesetzt war, bevor ihn Euseb in die Hand bekam. Die Entscheidung darüber hat wohl in einer Einzeluntersuchung der Umschreibungen für Christianus gerade in § 7 zu fallen, die ja auf jeden Fall etwas seltsam anmutet.

Nun ist es auffällig, daß die Apologeten gerade in forensischen Zusammenhängen es gerne vermeiden, den Christennamen auszusprechen, vielmehr Umschreibungen wählen; vgl. etwa den Bericht, den Justin über den Prozeß vor dem Stadtpräfekten Lollius Urbicus gibt. Dort fragt der Präfekt den Christen Lucius, der sich durch eine Art Selbstanzeige zu Fall bringt: δοκεῖς μοι καὶ σὺ εἶναι τοιοῦτος (ap. 2,2,17). In ap. 2,3,3 überlegt Justin, was seinen eingefleischten Gegner Crescens zu seinem Handeln treibt; er erwägt drei Möglichkeiten: Crescens kennt die christliche Lehre nicht und verfolgt sie nur auf Grund dieser Unkenntnis; er kennt die Lehre, versteht sie aber nicht und verfolgt uns deshalb; er versteht sie, verfolgt uns aber trotzdem πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι τοιοῦτος ταῦτα ποιεῖ. Auch Melito sprach in seiner Apologie ähnlich (h. e. 4,26,9): Nur Nero und Domitian waren Christenverfolger, ἀφ' ὧν καὶ τὸ τῆς συκοφαντίας ἀλόγῳ συνηθείᾳ περὶ τοὺς τοιούτους ῥυῆναι συμβέβηκεν ψεῦδος. Wichtig ist, daß Melito diese Umschreibung im Zusammenhang mit der apologetischen Uminterpretation des Begriffes Sykophantia bringt. Noch interessanter ist allerdings eine Stelle, an der Euseb die Acta Apollonii in eigenen Worten wiedergibt (h. e. 5,21,3). Er berichtet von der am Ankläger dieses Christen vollzogenen Todesstrafe mit der Begründung: ὅτι μὴ ζῆν ἐξὸν ἦν κατὰ βασιλικὸν ὅρον τοὺς τῶν τοιῶνδε μηνυτάς. Den historischen Gehalt dieser Stelle werde ich an anderer Stelle untersuchen, hier interessiert uns wieder die eusebische Wendung an sich. Euseb gebraucht in der Erzählung vom Prozeß des Apollonius nie das Wort Christiani, das er offensichtlich vermeiden will; er rechnet aber damit, daß seine Leser unter den τοιοίδε ohne Schwierigkeit die Christen erkennen werden. Eine merkwürdige Parallele zu dieser apologetischen Scheu, die Christen direkt beim Namen zu nennen, bietet das bereits zitierte Reskript des Maximinus Daza, das – obwohl ständig auf die Christen anspielend – diese nie beim

[47] Belege finden sich in einem demnächst erscheinenden Aufsatz über die confessio als jur. t. t. in der apologetischen Literatur.

Namen nennt.[48] M. E. verraten die Umschreibungen des Christennamens durch grundsätzlich schillernde, für Eingeweihte aber durchaus eindeutige Ausdrücke an unserer Stelle Korrekturen oder gar Abfassung in apologetischer Absicht. Da ich bereit bin, dem Reskript einen authentischen Kern zuzubilligen, kann ich höchstens annehmen, daß Antoninus Pius an dieser Stelle ursprünglich auf die Gefahr einer Kalumnienklage für nicht ordnungsgemäße Anklagen hinwies, was aber den christlichen Lesern zu wenig war, so daß sie ein Toleranzedikt in unsere Stelle hineinkorrigierten. Den Wortlaut wiederzugewinnen, ist unmöglich; Antoninus Pius als ‚guter Kaiser', von dem im Gegensatz zu seinem Nachfolger eine den Christen nicht ungünstige Verordnung bekannt war, durfte eben Christen nicht wegen ihres Christseins verfolgt haben. Ich halte deshalb den Schlußsatz für ebenso durch christliche Interpolationen entstellt wie den ganzen ersten Teil. Hinzu kommt, daß wohl schon der erste Verwerter dieses Reskriptes, ähnlich wie Justin im Reskript Hadrians, in der Kalumniadrohung des § 7 das generelle Verbot einer delatio nominis causa gesehen hat. Durch die ungesicherte Überlieferung des Reskriptes wurde aber nicht nur Uminterpretationen, sondern massiven Textveränderungen die Türe geöffnet. Dieser Überlieferungsgeschichte wende ich mich jetzt zu; das völlige Fehlen von anderweitigen Bezeugungen läßt allerdings Hypothesen in dieser Hinsicht immer als ziemlich unsichere Spekulationen erscheinen.

Euseb kannte das Reskript nur in seiner gegenwärtigen, stark verfälschten Form; er hielt wohl das Griechische für die Ursprungssprache des Schriftstückes, da er bei Texten, die er als lateinische Originale kennt, dies mitzuteilen pflegt.[49] Im einzigen, m. E. genuinen, Teil (§ 6) spricht sprachlich nichts gegen ein griechisches Original, mehrere Wendungen dagegen dafür, da sich für sie nur schwer lateinische Äquivalente finden lassen. Das Epitheton θειότατος, das Antoninus auch sonst seinem Adoptivvater gibt[50], ferner Wendungen wie ἐνοχλεῖν und ἐμφανίζεσθαι ἐγχειροῦντες[51] sprechen für die griechische Abfassung. Mit dieser Beobachtung steht im Einklang, daß alle in den Digesten überlieferten Reskripte des Pius an politische Körperschaften des Ostens[52] zumindest ursprünglich in griechischer Sprache verfaßt waren; ähnlich steht es bei den von Lafoscade gesammelten epistulae Antonini (Nr. 37–61). Lafoscade selbst bemerkt dazu (S 72), daß er keine Übersetzungen aus dem Lateinischen unter seinen

---

[48] H. e. 9,7,3–14. In der innerchristlichen Polemik gibt es ein ähnliches Phänomen: Von theologischen Gegnern spricht man meist unter Verschweigen des Namens als von τινες, Euseb h. e. 6,46,3 in einem Referat über den Brief des Dionys von Alexandrien an Cornelius von Rom hinsichtlich der Novatian zuneigenden Gruppe um Fabius von Antiochien. Weitere patristische Belege für diesen Sprachgebrauch hat *P. Nautin*, Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles, Paris 1960, S 153 Anm. 1 gesammelt.

[49] Vgl. etwa h. e. 3,33,3; 4,8,8 u. ä.

[50] Belege bei Hüttl I A 351 S 211.

[51] Wie der letzte Gedanke in einer guten Übersetzung eines lat. Originals aussieht, zeigt z. B. h. e. 4,9,3: δείκνυσίν τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας.

[52] D 27,1,6,2; D 48,8,5; D 49,1,1,1.

Beispielen ausmachen konnte. Der Brief scheint also von Anfang an in der griechischen Abteilung des kaiserlichen Amtes ab epistulis verfaßt worden zu sein[53], d. h. eine lateinische Abfassung, wie sie Harnack (als echtes Reskript des Pius) und Schwartz (als christliche Fälschung) angenommen hatten, ist nicht zu begründen.

In den §§ 2–5 ist vieles überladen und ungeschickt, besondere Übersetzungsfehler oder Latinismen lassen sich aber nicht nachweisen. Wenn Scheidweiler l. c. in § 3 τῷ δοκεῖν als eine Übersetzung des lat. ‚specie' erklärt, so ist das reine Willkür. Auch in § 7 sind keine eigentlichen Latinismen zu entdecken, wohl aber das Bestreben, lat. jur. Terminologie genau wiederzugeben.[54] Ich bin der Ansicht, daß wir – grob gesprochen – zwei Schichten von voreusebischen Interpolationen anzunehmen haben: Die ersten Veränderungen wurden aus apologetischen Gesichtspunkten vorgenommen.[55] Das Ergebnis dieser Arbeit war ein Reskript, das den Forderungen der Apologeten bis Tertullian entsprach: Keine delationes nominis causa mehr, d. h. Erfüllung des Kampfes gegen die Sykophanten! Die zweite Schicht ist der Folgezeit zuzuschreiben (etwa ab 220) und entspringt mehr hagiographischem Interesse.[56] Diese zweite Einwirkung hört auch nach der Fixierung des Textes bei Euseb nicht auf. Die prochristlichen Zusätze des Cod. Par. Graec. 450 über den Text von h. e. 4,13 hinaus sind nur Fortführung der in § 2–5 eingedrungenen Abänderungen.

Ein besonderes Problem stellt die Absenderangabe unseres Reskriptes dar. Euseb, der den historischen Absender aus der Apologie Melitos kannte, fand in der Sammlung von Schriftstücken apologetischen Charakters, in der ihm auch die Schriften Justins überliefert wurden, schon die korrumpierte Überschrift unseres Textes vor. Als gewissenhafter Berichterstatter gab er den Wortlaut des erhaltenen Textes, stellte aber den erkannten Fehler in der eigenen Einleitung stillschweigend richtig. In seiner Chronik übergeht er das Reskript ganz.[57] Erst Cod. Par. Graec. 450 korrigiert die Absenderangabe. Nun ist schon seit langem bekannt, daß die Absender- und Adressatenangaben der griechischen apologetischen Literatur unheilbar verwirrt sind. Unser Reskript teilt dieses Los mit den Apologien Justins, der des Aristides und der des Athenagoras; an den Briefköpfen aller dieser Texte ist dermaßen oft korrigiert worden, daß die Entstehungsgeschichte der meisten falschen Angaben ungeklärt bleiben muß.[58] Besonders in der alten Kirche des griechischen Ostens scheint die Fähigkeit wie die Bereitschaft, genaue Angaben chronologischer Art zu machen und zu überliefern, sehr gering gewesen zu sein; erst spätere Zeiten holten das nach, allerdings oft

[53] Hüttl l. c.

[54] καταφέρειν für deferre.

[55] § 7 und die Retouchen in § 6.

[56] Bewunderung der heldenhaften Märtyrer, Abwertung der heidnischen Religiosität und ihres kultischen Eifers etc.

[57] Ob es ihm damals noch nicht bekannt war?

[58] Vgl. *Harnack*, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jh. in der alten Kirche und im Mittelalter (TU 1), Leipzig 1882, S 130–190; *J. Geffcken*, Zwei griechische Apologeten, Leipzig-Berlin 1907, S 28–31 und S 155–158.

ohne zuverlässige Quelle.[59] Die falsche Absenderangabe beweist also nur, daß das Reskript in einer Sammlung apologetischer Schriften überliefert war; für die Echtheitsfrage ist sie schwerlich bedeutsam. Im Laufe des 3. Jahrhunderts wurde diese Schrift wohl in die Sammlung der Apologien Justins aufgenommen; wieweit sie damals schon verfälscht war, bleibt natürlich ungewiß. Der Absender scheint bereits gefehlt zu haben, da er bei der Einreihung in die Sammlung neu hinzugefügt wurde; der neue Absender trägt den durchaus willkürlichen Charakter all der schon Euseb vorliegenden Widmungen zu Beginn der Apologien.[60] Melito dagegen kannte unser Reskript noch aus einer christlichen Sammlung von den Christen günstigen kaiserlichen Reskripten (h. e. 4,26,10). Darin waren alle namentlich zitierten Reskripte nach Kleinasien und Griechenland gerichtet; die dem Melito bekannte Sammlung war also wohl eine von kleinasiatischen oder achäischen Christen verfertigte Zusammenstellung mit apologetisch-praktischer Abzweckung.

Solche private Sammlungen von Statthaltererlassen oder Kaiserkonstitutionen[61] waren im römischen Reich, besonders in den Advokatenbüros recht oft zu finden.[62] Daß wir eine derartige Sammlung der auf die Christen bezüglichen Konstitutionen nur für den griechisch-kleinasiatischen Raum besitzen, muß neben der besonders starken Verbreitung des Christentums in diesem Raum[63] noch andere Gründe haben. Auf Asien beschränkt ist z. B. auch die Überlieferung der sechs echten Ignatianen an fünf asiatische Gemeinden und an den smyrnäischen Bischof Polykarp im Cod. Mediceus Laurentianus Pl. LVII Nr. 7 fol. 242a–252b.[64] Dabei ist auffällig, daß von diesem schreibfreudigen Bischof nicht einmal ein Brief an seine Heimatgemeinde Antiochien erhalten ist, ebensowenig wie ein Martyrium; beides wurde im 4./5. Jh. als Mangel empfunden, so daß die entsprechenden Fäl-

---

[59] Zu dieser Gruppe gehört wohl auch die Angabe von Datum und richtendem Prokonsul im Martyrium Polykarps, die erst der redaktionelle Zusatz Kap. 21 nachholt, während das eig. Briefcorpus davon schweigt; Euseb kennt für das Polykarpmartyrium ein anderes Datum als der Anhang des selbständig überlieferten Martyriums.

[60] Vgl. h. e. 4,12, wo eine umstrittene Überschrift für die 1. Apologie Justins wiedergegeben wird.

[61] Sie wurden allerdings nicht immer unverändert überliefert; vgl. etwa die Bemerkungen des Plinius zu einer solchen ihm vorgelegten Privatsammlung von kaiserlichen Konstitutionen zur Threptoifrage, ep. 10,65,3: quia et parum emendata et non certae fidei videbantur.

[62] Vgl. dazu *F. von Schwind*, Zur Frage der Publikation im römischen Recht (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte), München 1940, S 90; zum Sammelbedürfnis auf Grund des ‚Verordnungsrechtes' des römischen Prinzipats vgl. o. c. S 182–184.

[63] Das träfe z. B. auch auf Syrien zu!

[64] Der 7. echte Ignatiusbrief nach Rom ist im Cod. Par. Graec. 1451 = Cod. Colbertinus 460 zusammen mit dem sogenannten Martyrium Colbertinum separat überliefert; vgl. zum Ganzen Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I: Überlieferung und Bestand S 76–79; *Funk-Bihlmeyer*, Die apostolischen Väter I, Tübingen ^{2}1956, S XXXII–XXXVII.

schungen entstanden.[65] Mit Kleinasien berühren wir auch das früheste Zentrum der altkirchlichen Martyrienliteratur.[66] Die Sammlung altkirchlicher Martyrien, die Euseb zusammengestellt hatte, scheint nach all den uns bekannten Hinweisen mit Ausnahme des Martyriums des Apollonius in Rom (h. e. 5,21), das aber auch schon bald nach Asien verlegt wurde[67], sich also dort einer besonderen Popularität erfreute, nur kleinasiatische Martyrien bzw. den nach Kleinasien gerichteten Brief der südgallischen Gemeinden enthalten zu haben: Das Martyrium Polykarps (h. e. 4,15), das des Pionius und des Marcioniten Metrodorus (h. e. 4,15,46f), das des Karpus, des Papylus und der Agathonike.[68] In h. e. 4,23 berichtet Euseb ausführlich von einem anderen Briefwechsel, der im Raum um die Ägäis aufbewahrt worden war, dem Briefwechsel des korinthischen Bischofs Dionysius; auch diese Briefe sind Euseb wohl durch asiatische Vermittlung bekannt geworden.[69]

Ein Grund für diese ausgedehnte Sammlertätigkeit gerade der kleinasiatischen Gemeinden ist wohl der starke und andauernde Einfluß, den das Judentum auf diese Gemeinden ausübte.[70] Nun sind gerade für das asiatische Judentum eine Fülle römischer Verordnungen vom zweiten vorchristlichen Jh. bis zur Zeit des Augustus in den Büchern 14 und 16 der jüdischen Altertümer des Josephus erhalten.[71] Niese (S 470f) hat nachgewiesen, daß Josephus seit dem Regierungsantritt Simons (ant. 13,201) eine andere Quelle als das 1. Makkabäerbuch benutzte; ihr war er auch zu Beginn des Bellum Judaicum gefolgt. Nun weist die Darstellung der Antiquitates vier Arten von Zusätzen gegenüber der des Bellum Judaicum auf, die alle ziemlich willkürlich in den Ablauf der Erzählung eingestreut sind, ja manchmal den Zusammenhang der Erzählung geradezu sprengen. Die weitaus wertvollsten dieser Einschübe sind die Dekrete, die Josephus nach seinen eige-

---

[65] Funk-Bihlmeyer S XXXIII A 1.

[66] *H. Delehaye*, Les passions des martyrs et les genres littéraires, Brüssel 1921, S 11–59.

[67] Vgl. die Angaben der griechischen Akten Acta Apol. praef. (*Knopf-Krüger*, Ausgewählte Märtyrerakten, Tübingen [4]1965, S 30 Z 4ff).

[68] H. e. 4,15,48, wahrscheinlich stand dieses Martyrium allerdings nicht in der Sammlung Eusebs, obwohl er es kannte.

[69] Vgl. dazu die wichtigen Untersuchungen von P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens, S 13–32.

[70] Einige Beispiele: Nach dem Galaterbrief stehen schon um 50 n. Chr. die jungen galatischen Gemeinden unter starker jüdischer Ausstrahlung. Die ebenfalls stark jüdisch beeinflußte Apokalypse ist in Kleinasien entstanden. Für das 2. Jh. weisen die ‚jüdische Passahfeier' der Quartadezimaner und der Montanismus, beides kleinasiatische Phänomene, auf den fortdauernden Einfluß des Judentums hin.

[71] Vgl. dazu *B. Niese*, Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus, Archäologie Bd. XIII, XIV, XVI (Hermes 11), 1876, S 466–488; *J. Juster*, Les juifs dans l'empire romain I, S 132–158 (Les actes officiels dans Josephe); *R. Laqueur*, Der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus, Gießen 1920, S 221–223 (die Aktenstücke des Josephus); *H. J. Thackeray*, Josephus, The man and the historian, New York 1929, bes. S 70–72.

nen Worten zu apologetischen Zwecken in seine Darstellung aufnahm (ant. 16,174). Diese Dokumente zerfallen praktisch in zwei Klassen:

1. Verträge mit den jeweiligen Fürsten bzw. mit dem Volk der Juden, z. B. ant. 13,259–266; 14,247–255[72]; 14,190–222[73].

2. Bestimmungen römischer Beamter oder asiatischer civitates unter römischem Druck zugunsten der Juden, z. B. ant. 14,225–240[74]; ant. 16, 167f[75]; die vollständige Liste findet sich bei Juster l. c., grundlegend sind die Bemerkungen Nieses art. cit. S 477ff.

Diese Aktenstücke sind Josephus aus einer kleinasiatischen Sammlung bekannt geworden, wenn sie auch wohl nicht aus dem Plädoyer des Nikolaos von Damaskus für die jonischen Juden im Prozeß vor Agrippa stammen, so daß sie diesem von seinen Klienten überreicht worden wären.[76] Nach ant. 14,144 hat Josephus die Akten selbst beigebracht, wobei er die Senatusconsulta und die Verträge sowie die Kaiserkonstitutionen aus der von Vespasian im Jahre 69 wiederaufgebauten kapitolinischen Bibliothek[77] abschreiben ließ, während die kleinasiatischen Stücke wohl nicht von dort stammten[78], sondern wahrscheinlich aus einer Sammlung, die ihm kleinasiatische Juden zur Verfügung gestellt hatten, da diese als imperiumstreue Juden an der Arbeit des Josephus besonders interessiert waren.

In Analogie zu dieser und ähnlichen Sammlungen haben wir uns wohl auch die dem Melito vorliegende vorzustellen. Auch sie diente demselben praktischen und apologetischen Zweck, enthielt also z. B. das Reskript Trajans nicht und bestand wohl ähnlich der dem Josephus zur Verfügung gestellten Sammlung aus z. T. verstümmelten, ab und zu wohl auch bereits ‚verbesserten' Dokumenten. Das Reskript an Minicius Fundanus entging dem weiteren Schicksal unseres Schriftstückes durch die frühzeitig erfolgte Aufnahme in die 1. Apologie Justins[79]; die drei anderen namentlich genannten Reskripte des Pius gingen nach der praktischen Außerkurssetzung des bisherigen Verhaltens der römischen Obrigkeit gegen die Christen seit Maximinus Thrax und Decius verloren, nur unserem Dokument war in der Sammlung alter Apologien eine weitere Textgeschichte beschieden, deren Stadien wir allerdings nur hypothetisch verfolgen können.

Nach meiner Auslegung dessen, was ich dem authentischen Kern dieses umstrittenen Reskriptes zuschreiben möchte, bestand unter Antoninus Pius grundsätzlich der Rechtszustand für die Christen fort, der durch das in der

---

[72] Nur teilweise in einem verstümmelten Psephisma der Pergamener erhalten.

[73] Eine bunt zusammengewürfelte, meist verstümmelte Sammlung von Dekreten und Senatsbeschlüssen aus der Zeit Cäsars.

[74] Der Konsul Lentulus Crus befreit bei seinen Rekrutierungen im Jahr 49 v. Chr. in Kleinasien die Juden vom Militärdienst.

[75] Ein Brief Agrippas an die Epheser zugunsten der dortigen Juden.

[76] Dagegen wenden sich Juster S 154 A 5 und, mit besseren Gründen, Laqueur S 221–226, der nachweist, daß die Rede des Nikolaos in ant. 16,52ff völlig ohne Akten konzipiert ist, diese also erst von Josephus hinzugesetzt wurden.

[77] Vgl. Sueton, Vespasian 8.

[78] Thackeray l. c.

[79] Als Christ muß Justin wohl zu den Asiaten gerechnet werden.

Frage der Prozeßeinleitung durch das Reskript Hadrians präzisierte Reskript Trajans gekennzeichnet ist. Dieser Zustand bot einerseits Sicherheit vor den Ausbrüchen des Christenhasses der Volksmassen, so daß die Reskripte den Christen sammelnswert erschienen, andererseits aber galt das nomen Christianum weiterhin als hinreichender Grund zur Verurteilung; ein Tatbestand, der die Apologeten zu immer neuen Protesten trieb und der den Gedanken nahelegte, daß zumindest die beiden besonders milden Herrscher Hadrian und Antoninus Pius die Anklage nominis causa schon einmal verboten hätten. Bei dem hadrianischen Reskript wurde diese Auslegung durch eine Uminterpretation[80] erreicht, die isolierte Überlieferung des anderen Dokumentes machte viel weitergehendere und deutlichere Eingriffe möglich.

[80] Vielleicht wurde in § 3 auch das Wörtchen τι hinzugefügt, vgl. meine Arbeit: Das Verhalten etc. S 228 f.

Pseudoisidor in Rom

vom Ende der Karolingerzeit bis zum Reformpapsttum

Eine Skizze

Von Horst Fuhrmann

Meinem Lehrer Karl Jordan zum 26. Juli 1967

Sehr verehrter Herr Jordan,

daß Sie schon ins Jubelalter treten, darauf war ich nicht gefaßt, und vom Datum überrascht kann ich Ihnen nur einen Beitrag widmen, der wesentlich weiter ausgebaut werden sollte und ursprünglich auch darauf angelegt war. Aber nicht nur die Form: auch der Inhalt bittet um Nachsicht. Es geht nicht um Begriff und Einrichtung der Kurie, nicht um Petrus Crassus und den Ravennater Kreis, nicht um die Zeit der klassischen Kanonistik, sondern um die etwas tumultuarische Frühzeit, als das kirchenrechtliche Schrifttum, die Rechtsauslegung und -anwendung in den Händen juristisch nicht eigens geschulter Männer lag, ein Gegenstand also, der einem Historiker um so eher zukommt, als auch er sich beim Umgang mit der strengen Jurisprudenz in die Rolle des Dilettanten versetzt fühlt. –

Was auf den nächsten Seiten beschrieben wird, ist vor dem Hintergrund der Frage zu begreifen: Was hat die Reform des 11. Jahrhunderts ausgelöst? Die meisten der von ihr erörterten Themen waren nicht neu, und dennoch hörte man auf die Stimme der Tradition und der urkirchlichen Zeugnisse, als habe man sie vorher nicht vernommen. Aus dem neuen Ernst erwuchs eine Spannung zur Umwelt: den Geistlichen war – gemäß den Worten der Bergpredigt (Matth. 5, 33–37) – das Schwören seit altersher verboten, und gerade die Schwurbindung eines Geistlichen an einen Laien war auf frühmittelalterlichen Konzilien wiederholt mißbilligt worden. Dennoch fanden Bischöfe, zumal seit der Ottonenzeit, nichts dabei, dem König den Treueid vor der Investierung zu leisten. – 1046 verweigerte der neue Erzbischof von Lyon Halinard, bis zu seiner Erhebung Mönch von St. Bénigne in Dijon, die Eidesleistung; es könnte scheinen, als wandte sich ein Reichsbischof, indem er jegliches Schwören ablehnte, gegen das ottonisch-salische Reichskirchensystem. Heinrich III. dachte offenbar nicht so streng, obschon er die Grundlagen seiner Herrschaft kaum hat aufgeben wollen; er hat Halinards Weigerung hingenommen. Vielleicht respektierte er die Überzeugung, daß der Schwur das Wesen des Geistlichen verletze, ebenso wie er es mit dem Wesen eines christlichen Königs für unvereinbar hielt, die Simonie in der Form des munus a manu auszuüben, mag sie auch von seinen Vorgängern mit Bedacht vorgenommen und ausgebaut worden sein. Dieses Innewerden einer wahren Bestimmung, das Suchen nach einer heiligmäßigen Lebensform nahm die Überlieferung unter einen neuen, prüfenden Blick, und Distinktionen kündigten sich an in der Reihe der auctoritates, in der strengeren Scheidung von Jus divinum und Jus humanum, in dem Aussondern von Schädlichem. Von seinem Auftrag her mußte hier dem Bischof von Rom das verbindliche Wort zukommen. Und er konnte es in verschiedener Weise einsetzen, in dem Bewußtsein verpflichtender Bindung an die Tradition oder mehr mit dem Blick auf das Wesentliche christlicher Lebensfüh-

rung. Von daher erhielt die traditionsgebundene Reform zugleich einen ahistorischen Zug. Es ist bezeichnend, daß der Papst, der sein Amt am stärksten von innen, von der Substanz her begriff, daß Gregor VII. das Wort Cyprians zitierte: „Christus hat nicht gesagt, ich bin die Gewohnheit, sondern ich bin die Wahrheit." –

In diesem Kräftefeld ist den pseudoisidorischen Dekretalen (die übrigen Fälschungen aus derselben Werkstatt spielen im Vergleich zu ihnen eine untergeordnete Rolle) eine sehr verschiedene Wirkung zugeschrieben worden. Freilich ist die Frage eingebettet in jene umfassendere nach dem Einfluß Pseudoisidors überhaupt, und in Zeiten, da man über Pseudoisidors Wirkung auf die päpstliche Jurisdiktion aus aktuellem Anlaß diskutierte, ist unser Gegenstand häufig mitbehandelt worden. Wissenschaftlich haben diese kirchenpolitisch gefärbten Kontroversen wenig eingebracht, zumal etwa bei der vom Geiste des Febronius getragenen Emser Punktation (1786) das Argument als Mittel zum Zweck offen zutage lag: „. . . alle . . . Vorzüge und Reservationen, die . . . aus den nachherigen Isidorianischen Decretalen zum offenbaren Nachtheile der Bischöfe geflossen sind, können jetzt, wo die Unterschiebung und Falschheit derselben hinreichend erprobt und allgemein anerkannt ist, in den Umfang dieser Jurisdiction nicht gezogen werden." Nicht der Gesamtumfang und die ganze Zeit der Rezeption Pseudoisidors sollen im folgenden behandelt werden, sondern nur der Eindruck, den er in Rom bis zur Reform gemacht hat. Daß, wenn nicht von Papst Nikolaus I. (858–867), so gewiß von Hadrian II. (867–872) und von Johannes VIII. (872–882) Pseudoisidor herangezogen worden ist, darf heute als allgemeine Überzeugung gelten. Unsicher bleibt die anschließende Zeit bis in den Pontifikat Leos IX. (1049–1054), und hier gibt es die Deutung, daß die kirchlichen Reformer um Bruno von Toul – Leo IX. den in Rom „verschollenen" Pseudoisidor an den Sitz des Papstes befördert hätten. Die Rechnung scheint aufzugehen: Die Päpste vor der Reformzeit kannten Pseudoisidor nicht; daher waren sie außerstande, seine Lehren zu übernehmen; das Wissen um Pseudoisidor und der reformerische Impuls hängen – so scheint es – eng miteinander zusammen. Das Bild wird ergänzt durch die vor allem in der älteren Forschung mit schwarzem Strich gezeichneten Tuskulanerpäpste, denen eine besondere Kenntnis kirchlicher Rechtsquellen kaum zuzutrauen ist.

Das also ist die zugespitzte Frage: Ist es wirklich so, daß Pseudoisidor in Rom erst wieder mit der Reform bekannt geworden ist? Ich begrenze die Untersuchung nach vorn, indem ich die Pontifikate von Nikolaus I. bis Johannes VIII. beiseite lasse: Sie erfordern eine eigene Untersuchung, bei der Art und Maß pseudoisidorischer Aufnahme analysiert werden müßten. Am Ende steht die Regierungszeit Papst Leos IX. Nach seinem Pontifikat gilt Pseudoisidor als in Rom bekannt, bereitgestellt für die Reform. – Daß der Beitrag nur ein Teilstück ist, verargen Sie bitte nicht Ihrem

sehr ergebenen

Horst Fuhrmann.

Ein Fortsetzer der Fuldaer Annalen meldet, daß Papst Johannes VIII. in Rom ermordet worden sei. Mit seinem Tod, 882, gleitet die Geschichte des Papsttums über in jene düstere Epoche, für die Cesare Baronio den Namen des „Saeculum obscurum" angemessen fand. Johannes' unmittelbarer Nachfolger Marinus (882–884) kam *contra statuta canonum* ins Amt, wie außerhalb Roms, wiederum in einer Fortsetzung der Fuldaer Annalen, festgehalten worden ist, denn er war, vorher Bischof von Caere (= Cerveteri), mit seiner Wahl auf den römischen Sitz hinübergewechselt.[1] Altkirchliche

[1] Annales Fuldenses, MG. SS. rer. Germ. rec. F. *Kurze* S. 99. Für diese Anschauung des Chronisten spielt es keine Rolle, ob Marinus in der Tat als Bischof von

Vorschriften, vor allem das Konzil von Nikäa, widersprachen dem Bistumstausch, Pseudoisidor erlaubt ihn *causa utilitatis vel necessitatis*;[2] daß sich sein Einfluß hier verrate, ist nicht zu beweisen. Aber immerhin hatte 871 ein Satz der Fälschung zu den Argumenten Hadrians II. gehört, mit denen er die Translation Bischof Aktards von Nantes nach Tours billigte,[3] und als rund zwei Jahrzehnte später die Legitimität des Papsttums des Formosus verteidigt wurde, der Bischof von Porto gewesen war, sind ebenfalls pseudoisidorische Sentenzen aufgegriffen worden.[4]

Was ist das weitere Schicksal der pseudoisidorischen Fälschungen in Rom? Die Antwort Johannes Hallers kann für viele stehen:[5] „Um Pseudoisidor hatte man sich in Rom seit dem Ende des neunten Jahrhunderts nicht mehr

---

Caere resigniert hat und zur Zeit der Wahl nur Archidiakon der Römischen Kirche gewesen ist, oder ob er gleichzeitig Bischof und Archidiakon war; die eine Ansicht wurde von J. *Duhr*, in: Recherches de Science Religieuse 24 (1934) S. 203, die andere von M. *Andrieu*, in: Revue des Sciences Religieuses 21 (1947) S. 111 vertreten, vgl. auch die Übersicht bei *H. Zimmermann*, in: MIÖG 69 (1961) S. 51 f. Anm. 15. Im Streit um die Gültigkeit der formosianischen Weihen zu Beginn des 10. Jahrhunderts (s. unten S. 32 f.) galt die Papsterhebung des Marinus als das Beispiel einer Bischofstranslation, die durch pseudoisidorische Sätze gerechtfertigt werden konnte.

[2] Die Möglichkeit des Bistumswechsels ist ausführlich in vier Dekretalen erörtert: Ps.-Euarist c. 4, Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni, rec. P. *Hinschius* S. 90; Ps.-Calixt c. 14 f. Hinschius S. 139 f.; Ps.-Anterus c. 2, c. 4 Hinschius S. 152 f.; Ps.-Pelagius II pp. ep. 2 S. 726. Bei den ersten beiden Stellen ist vornehmlich über die mystische Ehe des Bischofs mit seiner Kirche gehandelt, die beiden anderen sind die Hauptzeugnisse für die Translation. Pseudoisidor hat dabei die Wahlvorschriften Coelestins I. JK. 369 u. Leos I. JK. 544 beachtet: Wahl, Einladung der Brüder, Wunsch des Kirchenvolkes der neuen Gemeinde sind vorausgesetzt. – Zur Frage des Bistumswechsels bei Pseudoisidor vgl. L. *Ober*, Die Translation der Bischöfe im Altertum, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 88 (1908) S. 228, über den auch J. *Trummer*, Mystisches im alten Kirchenrecht. Die geistige Ehe zwischen Bischof und Diözese, in: Österr. Archiv für Kirchenrecht 2 (1951) S. 62 ff. nicht hinausführt, und die unten S. 32 f. Anm. 41 genannte Literatur.

[3] JE. 2945. – MG. Epp. VI S. 739, 1 ff. Mit der Translation Bischof Aktards von Nantes und dem Brief JE. 2945 soll nach S. *Lindemans*, Auxilius et le manuscrit Vallicellian Tome XVIII, in: Revue d'histoire ecclésiastique 57 (1962) bes. S. 472 jene Teilsammlung in 44 Kapiteln *De episcoporum transmigratione* im Cod. Vallicell. T. XVIII zusammenhängen, in der die pseudoisidorischen Kardinalstellen der Bischofstranslation angeführt sind. P. *Fournier* – G. *Le Bras*, Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien 1 (1931) S. 339 f. hatten die Sammlung in den formosianischen Streit zwischen 910 und 920 gesetzt. Ihr Herausgeber J. P. *Pozzi* (in: Apollinaris XXXI [1958] S. 313 ff.) denkt an einen Zeitgenossen Nikolaus' I. als Verfasser und zieht Anastasius Bibliothecarius († 879) in Betracht, was Lindemans aufnimmt.

[4] S. unten S. 32 f.

[5] *Haller*, Das Papsttum 2 [2](1951) S. 320. Haller korrigierte sich in den Anmerkungen zur zweiten Auflage (S. 589): Gregor V. habe sich 997 aus Pseudo-Julius berufen, aber: „Die Stelle, auf die er sich beruft, wird ihm von französischen oder deutschen Verfechtern der einen Partei an die Hand gegeben sein". Hallers Stellungnahme ist Deutsches Archiv 22 (1966) S. 151 f. behandelt. Ähnlich wie Haller äußerten sich z. B. T. G. *Jalland*, The Church and the Papacy (1949) S. 378 und P. *Viollet*, Histoire du droit Français[3] (1905) S. 62.

gekümmert, kein Papst hat sich seiner bedient, er muß dort völlig verschollen gewesen sein. Erst die Franzosen und Lothringer, die mit Leo IX. herüberkamen, brachten ihn aus ihrer Heimat mit und sorgten dafür, daß er bekannt wurde." Hallers Urteil, durch eigene Forschungen gefestigt, stützte sich vornehmlich auf einen 1870 publizierten Aufsatz des Jesuiten Charles De Smedt (1831–1911),[6] späteren Président de la Société des Bollandistes. Das Erscheinungsdatum ist bedeutsam: De Smedt veröffentlichte seinen Beitrag zu einem Zeitpunkt, als im Zusammenhang mit dem ersten Vatikanischen Konzil von 1869/70 die Frage des pseudoisidorischen Anteils an der Entwicklung des päpstlichen Primats leidenschaftlich erörtert wurde. Es genügt, an die Protagonisten im Streit zu erinnern: Ignaz von Döllinger hatte in den Janusbriefen seine Meinung kundgetan, daß Pseudoisidor die „Grundsteine zum Gebäude der päpstlichen Unfehlbarkeit" geliefert habe und in Rom sofort „begierig" aufgenommen worden sei, um fortan die Stütze der Primatialansprüche zu bilden. In Frankreich war der Oratorianer A. Gratry mit ähnlichen Behauptungen hervorgetreten und auf den Widerspruch des Philosophieprofessors an der Universität Nancy A. de Margerie gestoßen. De Smedt setzte den „Verdächtigungen" seinen Aufsatz „Les fausses décrétales, l'épiscopat franc et la cour de Rome du IX^{ème} au XI^{ème} siècle" entgegen.[7] Er hebt die Aktualität des Themas nicht hervor und geht auf die mit den Namen Döllinger, Gratry, de Margerie verbundene Diskussion nicht näher ein; zunächst hält er fest, daß die pseudoisidorischen Fälschungen nicht eine römische Schöpfung seien, und formuliert seine Frage:[8] „Mais le Saint-Siège ne s'est-il pas empressé au moins d'en facie son profit?" De Smedt verneint die Frage:[9] „Il est certain, au contraire, comme nous le disions ici même il y a quelques mois, que les Papes ne firent rien pendant près de deux siècles pour établir l'authenticité des fausses décrétales, et qu'ils manifestèrent plutôt une défiance bien marquée à leur endroit, tandis qu'elles jouissaient d'une autorité incontestée dans les pays de domination franque." Die sich anschließende Erörterung stellt ihrem Verfasser, der sich auch mit Fragen der historischen Methode und Kritik beschäftigt hat, ein gutes Zeugnis aus: Unter Verzicht auf jede Polemik hebt De Smedt die wenigen von ihm ermittelten Hinweise einer römischen Benutzung Pseudoisidors hervor und glaubt eine gewisse Voreingenommenheit der Päpste gegenüber der Fälschung registrieren zu können, zumal in seinen Augen eine Rezeptionspause zwischen Hadrian II. (867–872) und Leo IX. (1049–1054) liegt. Auf jeden

---

[6] Zu Ch. *De Smedt:* P. *Peeters,* L'Oeuvre des Bollandistes, Subsidia Hagiographica 24 (1942) S. 112 ff. und H. *Delehaye,* Analecta Bollandiana 30 (1911) S. I–X; *ders.,* L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615–1915, Subsidia Hagiographica 13 A ^{2}(1959) S. 149; H. *Leclercq,* in: Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie 15, 1 (1950) S. 1516 ff.; Biogr. Nat. Belge XXX (1962) S. 667 ff.

[7] Veröffentlicht in den: Etudes religieuses, historiques et littéraires par des pères de la Compagnie de Jésus, IV. ser. 6 (1870) 77–101, der Zeitschrift der französischen Jesuiten, deren Mitarbeiter *De Smedt* ein Jahr vorher geworden war.

[8] Etudes religieuses IV, 6 S. 78.

[9] Etudes religieuses IV, 6 S. 79.

Fall:[10] „Il fallut, s'il est permis de parler ainsi, que la tradition romaine fût brisée et qu'un prélat de nation franque, Brunon de Toul (saint Léon IX), apportant avec lui les traditions des églises dans lesquelles l'autorité de la collection pseudo-isidorienne ne faisait l'objet d'aucun doute, vînt s'asseoir sur le trône pontifical, pour que cette collection pût enfin s'accréditer à Rome." Spätere Entdeckungen pseudoisidorischen Gutes in päpstlichen Schreiben fürchtete De Smedt nicht:[11] „Nos conclusions n'en seraient pas le moins du monde ébranlées".

De Smedt überzeugte. Paul Fournier, der 1907 eigens dem „Einfluß des (Pseudo-) Isidor in Rom und Italien vom Tode Nikolaus' I. bis zum Ende des 10. Jahrhunderts" nachging, fand die Frage durch De Smedts Artikel „singulièrement élucidé" und bewunderte die geduldige Durchsicht der Quellen. Fournier brachte nur Nachträge aus Schriften, die – nach Fournier – noch nicht „im Umlauf waren", als de Smedt geschrieben hat. Seine Korrekturen waren gering. Auch er glaubte eine „äußerste Zurückhaltung" der Päpste im endenden 9. und im 10. Jahrhundert wahrnehmen zu können, „mögen sie das Werk Pseudoisidors auch nicht zurückgewiesen haben".[12]

Vor allem die Autorität Fourniers war es, die diese Anschauung weithin durchsetzte. E. Voosen sah dementsprechend in Leo IX. – Bruno von Toul den Vermittler Pseudoisidors nach Rom, H. L. Mikoletzky hielt die Fälschung für in Rom vergessen. J. J. Ryan konnte jüngst zusammenfassen: „In short, it is generally agreed that a new direct contact with the Pseudo-Isidorian corpus was established from the time of Leo IX.".[13]

Trotz der weiten Anerkennung, die diese Ansicht gefunden hat, blieb eine gewisse Unsicherheit. G. Tellenbach[14] forderte zu dem Versuch auf, „nach und nach die Lücke" über die Pseudoisidorkenntnis vom 9. bis zum 11. Jahrhundert „zu schließen, namentlich wenn man den Beginn der großen historischen Wirksamkeit Pseudoisidors ergründen will", und H. Beumann[15] sieht

[10] Etudes religieuses IV, 6 S. 100.

[11] Etudes religieuses IV, 6 S. 101 Anm. 1.

[12] P. *Fournier*, Etude sur les Fausses Décrétales, in: Revue d'histoire ecclésiastique 8 (1907) S. 49 ff., bes. S. 56; knapp wiederaufgenommen: P. *Fournier* – G. *Le Bras*, Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au décret de Gratien 1 (1931) S. 228 ff.

[13] E. *Voosen*, Papauté et pouvoir civil à l'époque de Grégoire VII: contribution à l'histoire du droit public (Uni. Cath. Lovaniense; Ser. 2, XX; 1927) S. 32 Anm. 107; H. L. *Mikoletzky*, Bemerkungen zu einer Vorgeschichte des Investiturstreites, in: Studi Gregoriani III (1948) S. 265; J. J. *Ryan*, S. Peter Damiani and his Canonical Sources, Pontifical Institute of Medieval Studies. Studies and Texts 2 (1956) S. 12. Ryan selbst neigt dieser Meinung zu: S. 165.

[14] G. *Tellenbach*, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte hg. von E. Seeberg, E. Caspar, W. Weber 7 (1936), in einem besonderen Exkurs: Zur Kenntnis Pseudoisidors im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert S. 220 ff., wo die meisten Hinweise für die Kenntnis der pseudoisidorischen Fälschungen in dieser Zeit zusammengetragen sind.

[15] H. *Beumann*, Das Kaisertum Ottos des Großen, in: Historische Zeitschrift 195 (1962) S. 570 f.; zusammen mit einem Aufsatz H. *Büttners*, abgedruckt in einer Separatausgabe: Das Kaisertum Ottos des Großen (1963) S. 48 f.

in den Sätzen Tellenbachs „wohl mit Recht" Bedenken gegen die Auffassung der Forschung angemeldet, daß „die Bedeutung der pseudoisidorischen Dekretalen ... für das 10. Jahrhundert" gering einzuschätzen sei. Vorbehalte sind schon insofern am Platze, als das Resultat einer geringen Benutzung Pseudoisidors durch die Päpste vom endenden 9. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts an sich noch recht wenig besagt. Denn die schwache Wirksamkeit Pseudoisidors braucht durchaus nicht mit einer „réserve extrême" der Päpste eigens gegenüber den pseudoisidorischen Fälschungen zusammengehangen zu haben: Wo das Kirchenrecht allgemein wenig beachtet wurde, konnte die Benutzung Pseudoisidors auch nicht reichlich sein, und P. Schmid[16] darf für seine Behauptung zumindest Interesse beanspruchen, daß in jener dunklen Zeit „selbst in Rom die kanonistische Tradition" abgerissen sei.

Um die Frage zu entscheiden, bedarf es zunächst einer nochmaligen Überprüfung des Quellenmaterials: Wie häufig, in welchem Zusammenhang und in welcher Absicht ist in päpstlichen Texten, vor allem in Papstbriefen oder in der Umgebung des Papsttums, vom Ende des 9. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts Pseudoisidor angeführt oder auf ihn hingewiesen? Aber pseudoisidorische Einschübe in Papstbriefen aufzuspüren, kann seine Schwierigkeiten haben; sind die Zitate angekündigt, so sind sie klar erkennbar. Doch „es gehört", um mit Hinkmar von Reims zu sprechen,[17] „zur Sitte der Bischöfe des apostolischen Stuhles, daß sie Wendungen ihrer Vorgänger wie eigene in ihre Briefe setzen." Wie andere Papstbriefe können auch die von Pseudoisidor den frühen Päpsten unterschobenen in späteren ohne Kennzeichnung zitiert sein. Die Möglichkeit solcher Übernahmen ist auch einer der Gründe, weshalb die mittelalterliche Kritik an den Falschen Dekretalen nichts Verdächtiges fand, wenn zum Beispiel der Ausschnitt aus einem Brief Gregors I. († 604) in einer pseudoisidorischen Dekretale des Papstes Calixt I. († 222) auftauchte. An diesem Punkte hat später die radikale Kritik an den pseudoisidorischen Dekretalen, wie sie David Blondel vorgetragen hat (1628), eingesetzt; eine seiner Hauptleistungen bestand eben darin, daß er die Ableitung der angeblich frühkirchlichen Briefe Isidor Mercators von späteren Zeugnissen erwies. Mittelalterliche Benutzer sahen es fast durchweg umgekehrt; für sie hatte der spätere Papst das Wort eines früheren aufgenommen.

---

[16] P. *Schmid*, Der Begriff der kanonischen Wahl (1926) S. 3 f. Anm. 6.

[17] Hinkmar von Reims in c. 20 seiner Schrift in LV Kapiteln *(Migne*, Patrologia Latina [künftig: PL.] 126, 363 C–D), als er auf die Beziehungen der pseudoisidorischen Julius- und Felix-Dekretalen zu sprechen kam (s. unten S. 21 Anm. 18): *Hic enim est mos apostolicae sedis pontificibus ut verba decessorum suorum quasi propria in suis ponant epistolis.* Dieser Brauch des apostolischen Stuhles war Gegenstand einer Diskussion zwischen Hinkmar von Reims und seinem widerspenstigen Neffen Hinkmar von Laon, der in diesem Punkte seinen Onkel bestätigte, vgl. H. *Schrörs*, Hinkmar. Erzbischof von Reims (1884) S. 505 und E. *Perels*, Die Briefe Papst Nikolaus' I., in: Neues Archiv 39 (1914) S. 89 f. Als Fragment der Britischen Sammlung ist der Passus unter die Briefe Nikolaus' I. geraten. MG. Epp. VI S. 683 nr. 160, dazu die Korrektur von Perels a.a.O. und MG. Epp. VI S. 811. Zur Aufnahme früherer Papstbriefe in späteren vgl. E. *Caspar*, Gregor VII. in seinen Briefen, in: Historische Zeitschrift 130 (1924) S. 2 f.

„Der heilige Gregor antwortete, was auch sein Vorgänger, der heilige Kalixt, geschrieben hatte", so urteilte Hinkmar von Reims bei einer nicht markierten Übernahme, die er klar erkannt hatte.[18] Im 11. Jahrhundert, bei Deusdedit und bei Anselm von Lucca zum Beispiel,[19] und auch später, bei Gratian und manchen Dekretisten, stoßen wir immer wieder auf diese Sicht der Zusammenhänge.

Ungekennzeichnete Einschübe auszumachen, ist häufig schwierig, und Stücke, bei denen die Mimikry einer Exzerptangleichung besonders weit getrieben ist, schlüpfen leicht durch die Maschen auch des besten Index. Obwohl Nachträge und Korrekturen unausbleiblich sind, ist eine neue Zusammenstellung um so dringlicher als die bisherigen Versuche ungemein lückenhaft und in der Auswertung unzulänglich sind.[20]

I

Es sei vorausgeschickt, daß auch in den nächsten Pontifikaten nach 884, dem Todesjahr Marinus' I., pseudoisidorische Rechtssätze durchaus nicht in geringerem Maße als früher herangezogen worden sind. Für Pseudoisidor

---

[18] In den capitula vom 1. November 852, deren Überlieferung und Gestalt allerdings noch nicht geklärt sind (Migne PL. 125, 791 A–C): *Et sanctus Gregorius, quod et praedecessor eius sanctus Callistus scripserat ... respondit.* Gemeint ist die Entsprechung Ps.-Calixt c. 20 S. 142, 11–21 zum gefälschten Teil des Briefes Gregors I. Reg. IX, 147, MG. Epp. II S. 146, 20–31. Hinkmar erkannte auch, daß manche Sätze der pseudoisidorischen Dekretalen unter den Namen verschiedener Päpste auftauchen, so zum Beispiel Teile eines Julius-Briefes (Hinschius S. 464 ff.) bei Felix II. (Hinschius S. 478 ff.): Migne PL 126, 363, vgl. H. *Schrörs*, Hinkmar (1884) S. 399. Diese Beziehungen wurden für unverdächtig angesehen wegen der von Hinkmar charakterisierten „Sitte".

[19] Pseudoisidor verwendet Ps.-Stephan c. 11 Hinschius S. 186, 9–10 ein Zitat der Synode des Symmachus vom Jahre 502, die auch in den Falschen Dekretalen aufgenommen ist (Hinschius S. 660 b, 65–661 a, 1). Deusdedit zitiert III, 47 (ed V. *Wolf von Glanvell* S. 289) die Symmachus-Synode, um einzuschieben: *ut ait martyr et pontifex Stephanus*, und IV, 54 (Wolf von Glanvell S. 426) ist derselbe Satz der Symmachus-Versammlung mit *ut ait primus papa Stephanus* kommentiert. Die Sentenzen c. 260 und Anselm von Lucca, Collectio canonum V, 10 ed. F. *Thaner* S. 235 verbinden sogar beide Zitate, das des Ps.-Stephan und das des Symmachus zu einer Inskription: *Ex epistola Stephani papae Eulalius episcopus Syracusanae ecclesiae dixit: Laicis quamvis religiosis* usw. Der Zusammenhang ist also so gesehen, als habe Bischof Eulalius von Syrakus auf der Synode von 502 einen Brief des Papstes Stephan I. († 257) vorgetragen, ohne die Quelle anzugeben.

[20] Eine Ausnahme bildet die tiefdringende Analyse von H. *Zimmermann*, Rechtstradition in Papsturkunden, in: Comité International des Sciences Historiques. XII[e] Congrès International des Sciences Historiques (Wien 29. VIII. – 5. IX. 1965), Rapports IV: Méthodologie et Histoire Contemporaine (1965) S. 131 ff.; seine Absicht, über den „älteren Rechtsstoff" in Papsturkunden zu „Rückschlüsse(n) auf die damalige kuriale Rechtsauffassung" zu gelangen, ist der dieses Beitrags verwandt. Doch ist Zimmermanns Untersuchung einesteils weiter, indem seine Aufmerksamkeit dem gesamten Rechtsstoff – nicht Pseudoisidor allein – gilt, andernteils enger begrenzt auf die Zeit von Anastasius III. bis Benedikt VIII., von 911–1024, so daß die Frage nach der Kontinuität pseudoisidorischer Kenntnis und dem Zustand vor der Reform nicht eigens berührt ist. In

gilt das Wort vom anbrechenden „dunklen Zeitalter" noch nicht. Eher das Gegenteil: Wie seine Vorgänger von Nikolaus I. bis Johannes VIII. drang auch Stephan V. auf die Einhaltung der pseuoisidorischen exceptio spolii, *quia nec nudi contendere nec inermes inimicis nos debemus opponere.*[21] Dem

der weiteren Literatur ist unsere Frage meist nebenher behandelt; Wesentliches über De Smedt, Fournier, Tellenbach und Zimmermann hinaus bringt kaum jemand, doch sind die Rückschlüsse recht verschieden. Aus der Fülle des Schrifttums verdienen Beachtung: H. *Wasserschleben,* Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen (1844) S. 87 f.; ders., in: Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche[2] 12 (1883) S. 382 ff. (s. v. Pseudoisidor); R. von *Scherer,* Handbuch des Kirchenrechts 1 (1886) § 50, IX S. 226 ff. Noch von der Apologetik um das erste Vaticanum getragen sind: C. J. M. *Bottemanne,* Over den invloed der Valsche Dekretalen op de Pauselijke magt, in: De Katholiek 77 (1880) S. 1 ff.; 65 ff.; 281 ff. und 78 (1880) S. 65 ff. und Abbé *Tilloy* aus Esternay, der auf dem internationalen Katholikenkongreß in Paris 1891 gesprochen hatte über: De l'influence des Fausses Décrétales sur le droit public ecclésiastique au point de vue apologétique (in: Compte Rendu du Congrès Scientifique international des Catholiques tenu à Paris du 1er au 6ième avril 1891. IV. Section: Sciences Juridiques et Economiques [1891] S. 35 f., bes. c. IV). – W. *Sommer,* Inhalt, Tendenz und kirchenrechtlicher Erfolg der Pseudo-Isidorischen Dekretalen-Sammlung (Theol. Diss. Jena 1902) S. 49 ff., E. *Seckel,* in: Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche[3] 16 (1905) S. 291, 3 ff., der weniger die spärliche Benutzung als den Wandel der Anschauung pointiert: „Immerhin wurden unter der Hand der Päpste des 9. und 11. Jahrhunderts die Dekretalen zu Zugkräften, die Rom vor seinen Wagen spannte"; E. H. *Davenport,* The False Decretals (1916) S. 39 ff.; A. *Michel,* Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform (1943) S. 98 Anm. 4; A. *van Hove,* Commentarium Lovaniense in Codicem Juris Canonici vol. I., Tom. I: Prolegomena[2] (1945) S. 310 f.; A. M. *Stickler,* Historia Juris Canonici Latini I: Historia Fontium (1950) S. 138 f.; U. *Blanke,* Studien zur Geschichte des Papsttums im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts. Geistige und politische Anschauungen der Nachfolger Nikolaus' des Ersten (Phil. Diss. Münster 1954, ms.) S. 52 f., 59, 89; J. J. *Ryan,* S. Peter Damiani and his canonical sources, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Studies and Texts 2 (1956) S. 165 ff. mit einer der unsrigen ähnlichen Fragestellung; im Zusammenhang mit einer Prüfung des pseudoisidorischen Anteils in vorgregorianischen Schriften und Kirchenrechtssammlungen berührt unsere Frage O. *Capitani,* Immunità vescovili ed ecclesiologia, in: Studi Medievali, 3. ser. Bd. 3, 2 (1962) S. 527 ff.; G. *Arnaldi,* Papato, arcivescovi e vescovi nell' età postcarolingia, in: Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX–XIII). Atti del II Convegno di storia della chiesa in Italia, Roma 1961 (1964), S. 28 ff., 46 f.; K.-U. *Betz,* Hinkmar von Reims, Nikolaus I., Pseudo-Isidor. Fränkisches Landeskirchentum und römischer Machtanspruch im 9. Jahrhundert (Ev.-theol. Diss. Bonn 1965) S. 238 ff., dem bei seiner Rezeptionsarbeit einige Mißverständnisse unterlaufen sind. Möglicherweise bringt das Buch von St. *Lindemans,* der sich schon mit den formosianischen Wirren beschäftigt hat (s. unten S. 32 Anm. 41), neue Aufschlüsse: La primauté du pape dans la tradition littéraire de la fin du IXe au debut du XIe siècle (Diss. Rom-Gregoriana 1959, im Druck; vgl. F. *Kempf,* in: Handbuch der Kirchengeschichte III, 1 [1966] S. 326). – Es war das Ziel, alle bei *Jaffé-Löwenfeld,* Regesta pontificum Romanorum I–II (1885–1888) für diesen Zeitraum (Marinus I. – Leo IX.; 882–1054) erfaßten und im Wortlaut erhaltenen Papstbriefe durchzusehen. Den nach Erscheinen des Regestenwerkes bekanntgemachten Stücken ist nicht systematisch nachgegangen; wo solche Briefe herangezogen wurden, sind sie nach dem Vorbild L. *Santifallers* (s. unten S. 31 Anm. 39) mit laufenden Großbuchstaben und der Regestenzahl, der sie zuzuordnen sind, zitiert.

[21] JL. 3419 an den Bischof Gerhard von Lodi, MG. Epp. VII S. 339, 22 f.; vgl. dazu Ps.-Damasus c. 13 Hinschius S. 503, 29. Dieses Brieffragment Stephans V. ist

Erzbischof Luitbert von Mainz gegenüber beteuert er, daß alle siebzig nikänischen Kanones, also auch die angehängten fünfzig pseudoisidorischen, unverdächtig seien. Hinkmar von Reims hatte ihre Echtheit einst bezweifelt, und auch Stephan nimmt den Befund nicht einfach hin: Von den siebzig Kanones würden in der römischen Tradition freilich nur zwanzig verehrt, aber es sei unklar, durch wessen Nachlässigkeit die restlichen fehlen. „Sehr viele" teilten die Meinung, diese fehlenden nikänischen Beschlüsse seien dem Konzil von Antiochien (341) einverleibt, und in der Tat gibt es Rechtssammlungen, in denen die Kanones beider Synoden zusammengeflossen sind.[22]

Um das Jahr 888, kurz bevor im Ostfrankenreich auf einer in Metz tagenden Trierer Provinzialsynode (893)[23] das Institut der Chorbischöfe mit pseudoisidorischen Waffen bekämpft wurde, entschied auch Stephan V. im Sinne und vermutlich mit den Worten der Fälschung.[24] Doch ist ihm jede

nur aus späteren kanonistischen Sammlungen bekannt. *Fournier,* Etude S. 52 und Histoire des collections 1 (s. oben S. 19 Anm. 12) S. 228 erwägt die Möglichkeit, daß Stephan den pseudoisidorischen Grundsatz der Exceptio spolii von Nikolaus I. übermittelt erhalten hat, die Fälschung selbst also nicht benutzte. Schon wegen des Wortlautes, auch wegen des an vielen Stellen der Dekretalen, nicht aber von Nikolaus I. zitierten *nudus* für den Exspoliierten (vgl. Hinschius S. 50; 113; *nudatus* S. 109; 237) ist dieser Umweg der Kenntnis nicht recht wahrscheinlich. Doch selbst wenn hier eine direkte Benutzung ausscheiden sollte, liefert Stephan V. andere Anzeichen einer Kenntnis Pseudoisidors. Mit Fournier und De Smedt sei auch auf den Brief Stephans V. 885/6 an Kaiser Basilius I. verzichtet (JL. 3403; MG. Epp. VII S. 374 nr. 1), in dem der Satz von der Unabsetzbarkeit des Papstes im Zusammenhang mit Silvester ausgespielt ist, der zwar in die pseudoisidorischen Dekretalen inkorporiert (Hinschius S. 449), aber vorher in den symmachianischen Fälschungen formuliert worden ist, vgl. H. *Zimmermann,* in: MIÖG. 69 (1961) S. 52 Anm. 15. – Zu unentschieden ist das Urteil U. *Blankes* (s. oben S. 22 Anm. 20) S. 89: Pseudoisidor „scheint Stephan zum mindesten bekannt gewesen zu sein, wenn er ihn auch nicht wörtlich zitiert."

[22] JL. 3443 aus den Jahren 887–888, MG. Epp. VII S. 347, 11 ff.: *Capitula Nicaeni concilii testimonio Athanasii LXX in figuram septuaginta discipulorum scripta non dubitamus. E quibus XX tantum in sancta Romana habentur ecclesia, sed quo neglectu reliqua defecerint, ambiguum est. Arbitrantur enim plurimi ea Antiocheno inserta concilio.* Daß antiochen. Beschlüsse als nikänische bezeichnet wurden, zeigt z. B. die Sammlung des Cod. Sangermanensis Paris. lat. 12444, vgl. F. *Maassen,* Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts (1870) S. 100 ff., 836 ff., 939 ff. Auch auf karolingischen Konzilien wurden antiochenische Kanones für nikänische gehalten: MG. Conc. II S. 718, 34 ff., S. 57, 15. Zwar geht das Urteil der *plurimi* in die Irre, aber es zeugt doch von Nachdenken und Quellenkenntnis; zur Überlieferung der Kanones des Konzils von Antiochien 341 vgl. E. *Schwartz,* Zur Geschichte des Athanasius, in: Nachrichten der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1911 S. 389 ff.

[23] S. unten S. 24 Anm. 25.

[24] JL. 3443 auch an Luitbert von Mainz gerichtet und ähnlich wie das S. 23 Anm. 22 erörterte Fragment überliefert: MG. Epp. VII. S. 347, 16 f. *Caspar* verweist auf c. 6 des Konzils von Serdica. Schon dem Wortlaute nach ließe sich an Ps.-Clemens c. 29 S. 39, 32 ff.; Ps.-Anaclet c. 28 S. 82, 18 ff.; Ps.-Damasus S. 512, 7 ff. denken; für die Herkunft von Pseudoisidor spricht, daß der Satz nicht wie im Serdicensischen Kanon auf den Bischof, sondern mit Pseudoisidor (Damasus) auf den Chorbischof geht. Aus diesem Grunde scheidet auch der Zachariasbrief JE. 2264 (MG. Epp sel. I. ed. M. *Tangl* S. 87, 2 f.) als Vorlage aus. Zum Rechtssatz, daß es verboten sei, *in villulis* Bischöfe zu ordinieren, s. unten S. 41 mit Anm. 66.

fanatische Feindseligkeit gegenüber den Landbischöfen, wie sie die Pseudoisidorianer hegten, fern; er räumt dem Empfänger des Bescheides, Erzbischof Luitbert von Mainz, ein, daß die von dessen Vorgängern übernommene Einrichtung des Chorepiskopats wegen der Größe der Diözese bis zu einem klärenden Synodalbeschluß beibehalten werden dürfe.[25]

Und noch einem anderen ostfränkischen Bischof kann zu jener Zeit, 891, mit Pseudoisidor geantwortet worden sein: Egilmar von Osnabrück (vor 889 bis spätestens 918). Durch Egilmars „Querimonia" werden wir unterrichtet, daß er Papst Stephan V. gebeten habe, ihn in dem Kampf um den Kirchenzehnten zu unterstützen, der der Osnabrücker Kirche entwunden worden sei.[26] Der Kampf ging vor allem gegen die Klöster Corvey und Herford, die zwar unter der Diözesanhoheit des Osnabrücker Bischofs standen, aber über ihre Missions- und Taufkirchen den Kirchenzehnten an sich gezogen hatten. Wenn die „Querimonia" das ist, was sie zu sein vorgibt, eine dem Papst eingereichte Eingabe, so hatte man in Osnabrück, das im 11. Jahrhundert einem Autor Gelegenheit zu einer ausführlichen Pseudoisidorbenutzung bieten sollte,[27] schon um 890 Kenntnis von der von Pseudoisidor herausgestellten Forderung, daß bei einem ordnungsgemäßen Prozeß die Kläger anwesend

---

[25] Vgl. Th. *Gottlob*, Der abendländische Chorepiskopat (1928) S. 137; V. *Fuchs*, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. (1930) S. 229. A. *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands[6] 2(1952) S. 748 Anm. 2 findet, daß bei diesem Schreiben „die Beziehung auf die Metzer Synode zutage liegt", auf der gleichfalls Pseudoisidor angerufen worden ist. Allerdings übersieht Hauck, daß die Datierung der Metzer Versammlung auf 888 schlecht möglich ist und ein späterer Termin (893) den Vorzug verdient, vgl. E. *Dümmler*, Geschichte des ostfränkischen Reiches [2]3(1888) S. 360 Anm. 1; A. *Werminghoff*, Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843–918, in: Neues Archiv 26(1901) S. 661; C. *De Clercq*, La législation religieuse franque II: De Louis le Pieux à la fin du IX[e] siècle (1958) S. 337 Anm. 5.

[26] MG. Epp. VII S. 359 ff. nr. 3. Über den Osnabrücker Zehntstreit gibt es eine eigene Literatur; grundlegend war seinerzeit M. *Tangl*, Forschungen zu Karolinger Diplomen II: Die Osnabrücker Fälschungen, in: Archiv für Urkundenforschung 2(1909) S. 223 ff. und: Zum Osnabrücker Zehntstreit, in: Historische Aufsätze Karl *Zeumer* dargebracht (1910) S. 639, 644 ff. Die letzte ausführliche Analyse D. *von Gladiß*' in seiner Gießener Habilitationsschrift (Die Kanzlei und die Urkunden Heinrichs IV.; maschinenschriftlich 1938; Kap. B V,3 S. 333 ff.), deren die Osnabrücker Fälschungen betreffender Teil im Niedersächsischen Jahrbuch für Landesgeschichte 16(1939) S. 59 ff. publiziert ist, geht auf die Querimonia Egilmari nur nebenbei ein. Es stehen noch aus die Forschungen von H. *Büttner* im Rahmen der Vorarbeiten zur Germania pontificia, vgl. den Bericht Th. *Schieffers*, in: Deutsches Archiv 19 (1963) S. 564. Die Stichworte zum Osnabrücker Zehntstreit gibt J. *König*, in: Lexikon für Theologie und Kirche[2] Bd. 10 (1965) Sp. 1317 f.

[27] Zur Pseudoisidorbenutzung in der gegen 1080 in der Umgebung Bischof Bennos II. von Osnabrück entstandenen Papstgeschichte des sogenannten Pseudo-Liudprand vgl. W. *Levison*, in: Neues Archiv 36(1911) S. 427 ff. und H. *Fuhrmann*, Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 41(1955) S. 132 Anm. 117. Zum Pseudo-Liudprand allgemein vgl. H. *Löwe*, in Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger IV. Heft (1963) S. 459. Neue Aufschlüsse sind von der Arbeit meines Schülers D. *Jasper* zu erwarten.

sein müssen.[28] Auch manch anderer Rechtsverweis, vornehmlich auf das Prozeßrecht, hat seine Entsprechungen in den pseudoisidorischen Dekretalen, aber es ist zu bedenken, daß das Zehntwesen und das Verhältnis von Bischof und Kloster in der Fälschung kaum berührt sind.[29] Soweit sich aus dem erhaltenen Teil der päpstlichen Antwort entnehmen läßt – ihr Ende fehlt –, hat Stephan V. sich für Egilmar ausgesprochen (JL. 3464), obwohl, so ist berichtet, auch die klösterliche Gegenpartei in Rom vorstellig geworden war, und Stephan versichert dem Osnabrücker Bischof, daß „ihr Wehklagen über dich nicht geringer war". Welche Unterstützung der Papst dem hilfesuchenden Egilmar gegen seine mächtigen Gegner geboten hat, läßt sich nicht mehr ermitteln, und ist für uns auch weniger interessant als die Form des Briefes: Denn der erhaltene Teil des Schreibens ist ganz aus pseudoisidorischen Sätzen zusammengefügt oder abgeleitet.[30] Es dürfte mit dem pastoralen Ton

---

[28] Pseudoisidor fordert, daß Kläger und Angeklagte anwesend sein müssen; schriftliche Anklagen sind nicht erlaubt: Ps.-Felix I pp. c. 13 Hinschius S. 202, 14 ff.; Ps.-Marcellus c. 9 Hinschius S. 227, 27 ff.; Ps.-Stephan c. 7 Hinschius S. 185, 5 ff.; etwa gleichzeitig wird Pseudoisidor in Köln (887), Mainz (888) und Metz (893) auf Bischofsversammlungen zitiert.

[29] Vgl. G. *Constable*, Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century (1964) S. 45 f.; S. 73 f. behandelt Constable den Osnabrücker Zehntstreit im Zusammenhang mit ähnlichen Auseinandersetzungen zwischen Diözesanbischöfen und Klöstern.

[30] In dem kurzen Brief sind mehrere pseudoisidorische Exzerpte höchst kunstvoll verarbeitet:

JL. 3464 MG. Epp. VII S. 362, 25–27	Pseudoisidorische Entsprechungen:
Bonorum operum et spiritualium studiorum Deum auctorem esse non dubium est. Unde laetari me fecerunt scripturae tuae ex bono studio et ex integritate fidei et devotionis tuae, sed ex afflictione tua magna ex parte tristari,	Ps.-Felix I pp. c. 8 S. 200, 16–19 (der Anfang übereinstimmend mit Ps.-Annic. c. 1 S. 120, 13–14) *Bonorum operum et spiritalium studiorum deum autorem esse non dubium est, qui eorum incitat mentes et adiuvat actiones (qui-actiones* fehlt in manchen A 2-Handschriften). *Unde laetari me fecerunt scripta vestra* (einige A 2-Handschriften: *scripturae vestrae) ex bono studio et ex integritate fidei devotionis vestrae, sed ex afflictione et contritione vestra magna ex parte tristari.*
S. 362, 27–30 *super qua tu conquestus es et crebrior ad nos sermo commeantium prolatus est. Non oportuit quidem ab illis, a* (fehlt in der Überlieferung) *quibus sustentari et portari atque honorari debuisti, tot ac tantas, innocens ut credimus, oppressiones perpeti.*	Ps.-Stephan c. 4 S. 183, 23–26 *(... nimis affligimur ... de vestra oppressione) super qua craebrior commeantium usque ad nos fratrum sermo perlatus est. Non oportuerat quidem ab illis a* (fehlt in einigen A 2-Handschr.) *quibus sustentari et portari atque honorari debueratis, tantis vos oppressionibus concuti.*
S. 362, 30–36 *Mandasti enim nobis sanctitatem tuam ... infamari, ecclesiam tuam suis doti-*	Ps.-Lucius c. 1 S. 175, 15–23 *Significastis enim vos ... infamari, atque vestras aecclesias suis dotibus et*

und einigen scheinbar situationsgebundenen Wendungen zusammenhängen, daß dieser pseudoisidorische Cento bislang nicht erkannt worden ist, selbst nicht in der letzten Monumenta-Edition G. Laehrs und in den Untersuchungen M. Tangls zum Osnabrücker Zehntstreit. Das Schreiben wirkt nahtlos geschlossen, ist auch in den Übernahmen auf einen eigenen Stil durchgeformt, und hier können wir auf ein eindringliches Beispiel jener „Sitte des apostolischen Stuhles" stoßen, von der Hinkmar von Reims sprach (s. oben S. 20) und die eine Analyse so schwierig und unsicher macht. Kaum etwas in dem Stück deutet auf Pseudoisidor, und selbst die Vokabel „expoliari", häufig ein auf die Fälschungen hindeutendes Leitwort, steht hier nicht im Zusammenhang mit der exceptio spolii. Wer in den pseudoisidorischen Dekretalen

---

bus et fidelium oblationibus expoliari. Inde, frater, noli mirari, si te membrum malivoli et impii persequuntur, cum ipsum Christum caput nostrum sint persecuti, sicut ipsa veritas ait: Si patrem familias Beelzebuc vocaverunt, quanto magis domesticos eius (Matth. 10, 25)

S. 362, 36–42
Noli multum vexari, noli turbari, sed confortare in Domino et in potentia eius (Vgl. Eph. 6, 10).

Nos vero ad supplementum fratres et coepiscopos nostros amplius quam quinquaginta vocavimus, cum quibus regulariter tractando decrevimus ... Hiis enim epistolis in omnium audientia perlectis multas, ut nosti, querimonias et oppressiones super illorum temeritate tua continebat in se ...

S. 363,1–5
Quapropter necessarium esse duximus, ut remotis tergiversationibus veritatis elucubratione adminiculum tibi a nobis impendatur atque ab apostolica sede suffragetur, ne in totius ecclesiae perturbationem haec impudens procedat intentio et ea, quae a sanctis praedecessoribus nostris dudum prohibita fuerant, denuo reviviscant.

fidelium oblationibus expoliari ... Nolite mirari, fratres, si vos malivoli et impii persecuntur, cum ipsum Christum caput nostrum sint persecuti, unde et consolatricem ipsam habetis veritatem, quae ait: Si patrem familias Beelzebuth vocaverunt, quanto magis domesticos eius (Matth. 10, 25)

Ps.-Felix I. pp. c. 16 S. 203,14–16
... nolite multum turbari, nolite vexari, sed confortamini in domino et in potentia claritatis (der Cod. Mutinensis I. 4 und alle von Hinschius herangezogenen A 2-Handschriften: *virtutis) eius.*

Ps.-Felix I. pp. c. 8 S. 200, 27–31
Nos vero ad supplementum vestrum fratres et coepiscopos nostros vocavimus amplius quam septuaginta cum quibus ... regulariter tractando decrevimus. Vestris enim epistolis in omnium audientia perlectis, quae multas, ut nostis, querimonias et oppressiones in se continebant vestras.

Ps.-Stephan c. 4 S. 183, 26–32 (unmittelbar an das obige Stephan-Exzerpt anschließend):
Quapropter necessarium est, ut remotis talium tergiversacionibus ... adminiculum non modicum vobis a fidelibus inpendatur, atque ab ac (fehlt im Cod. Mut. I. 4 und in einigen A 2-Handschriften) *apostolica sede suffragetur ..., ne in totius aecclesiae perturbationem inprudens procedat intentio et ea quae a sanctis praedecessoribus nostris et reliquis sanctis patribus dudum fuerant prohibita, denuo reviviscant* (ausführlicher ist dieser Abschnitt in JL. 4114 aufgenommen worden, s. unten S. 53 f.).

nur ein Rechtswerk sieht, darf an den Texten vorübergehen: Juristisch sind sie wenig erheblich.

Jedoch noch in einem weiteren Bezug fordert der Brief Beachtung. Was wir vor uns haben, ist nach dem bisherigen Wissensstand das dichteste pseudoisidorische Zitatengewebe in einem mittelalterlichen Papstbrief, gefolgt von dem Primatsprivileg Gregors VII. für Lyon (1079), bei dem wenigstens Anfang und Schluß – ein knappes Drittel – frei stilisiert sind.[31] Ungewöhnlich ist auch die Vielzahl kurzer Exzerpte, und die pseudoisidorische Fülle wird zudem beängstigend, wenn man die Möglichkeit einräumt, daß sogar die Intitulatio und die Salutatio des Briefes nach der Fälschung ausgerichtet sind. Nicht nur das in anderen Stephanbriefen übliche *servus servorum Dei* ist weggelassen; es ist gleichsam eingetauscht gegen *sanctae apostolicae et universalis Romanae ecclesiae episcopus*, eine Analogie zu einer Form der Falschen Dekretalen, wie sie sich zum Beispiel an der Spitze jenes Pseudo-Stephanbriefes findet, aus dem der Schreiber der Antwort an Egilmar umfangreiche Zitate entnommen hat.[32] An der starken Umformung der pseudoisidorischen Vorlage wird man keinen Anstoß zu nehmen brauchen; verschiedene Wendungen in anderen Stephanbriefen fallen durch ihre Nähe zur Sprache Pseudoisidors auf, ohne daß sich freilich diese Herkunft zwingend beweisen ließe.[33]

Die in erdrückendem Maße abgeleitete Form des päpstlichen Antwortbriefes läßt Zweifel an seiner Echtheit aufkommen, und hier versagt eine sich

---

[31] JL. 5126; Reg. Gregors VII. hg. von E. *Caspar* MG. Epp. sel. II, 2 (1923) VI, 35. Pseudoisidorisch ist: S. 450, 22–452, 2, vgl. Zeitschr. für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 40 (1954) S. 65 ff.; an Umfang ist die Pseudoisidorpartie größer als im Stephanbrief, jedoch handelt es sich nur um zwei Exzerpte, die nicht umgeformt sind.

[32]

Stephan V. (MG. Epp. VII S. 362, 23 f.)	Ps.-Stephan c. 4 Hinschius S. 183, 19 f.
Stephanus sanctae apostolicae et universalis Romanae ecclesiae episcopus (Egilmaro venerabili Osnaburgensis ecclesiae episcopo) in domino salutem	*Stephanus sanctae apostolicae et universalis Romanae ecclesiae episcopus (omnibus per diversas provintias constitutis episcopis) in domino salutem.*

Daß der Titel bei Stephan V. freilich nicht ganz singulär zu sein braucht, zeigt JL. 3408 (MG. Epp. VII S. 352, 24 f.), wo es im Text heißt: *Stephanus sanctissimus pontifex sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae et universalis papa.*

[33] Z. B. JL. 3472 (Migne PL. 129, 816 D): *Cum nostro apostolatui incumbat omnium Ecclesiarum sollicitudinem gerere* und Ps.-Melchiades c. 12 Hinschius S. 248, 22 ff.: *(Ideo magister gentium protestatur et) cui sollicitudo omnium ecclesiarum incumbebat* (vgl. auch Ps.-Clemens c. 61 Hinschius S. 54, 5). – JL. 3470 (MG. Epp. VII S. 365, 11 ff.): *Nefas quippe est, si hi, qui in specula positi sunt et ... debent ... ducatum (que) praebere ad iustitiam* und Ps.-Clemens c. 56 Hinschius S. 52, 28 ff.; ... *vobis ergo, qui ... in specula estis positi ... ad regna caelorum ducatum praebere ... valeatis.* – JL. 3458 (MG. Epp. VII S. 358, 18–27): *commissam vobis Dei ecclesiam mundanae tempestatis turbine ... opprimi querimini ... Nam cum diversis tribulationum fluctibus hinc inde vos mergi et diversarum calamitatum opprobriis arceri fatemini* und Ps.-Clemens c. 14 Hinschius S. 34, 35–37: *ventorum vero varietates et turbinum* (Köln 114: *turbines mundi) diversis temptationibus conferantur: persecutiones, tribulationes sive pericula fluctibus exequentur.* Ps.-Fabian c. 16 S. 163, 12–13: *obprobriis et calamitatibus ... locum*

durch die Papstbriefe tastende Textanalyse. Vielleicht kann eine Untersuchung, die noch einmal den ganzen Komplex der Osnabrücker Zehntfälschungen überprüft, die Frage lösen;[33a] wer den Brief Stephans V. an Egilmar von Osnabrück verwirft, hat dies allerdings einzuschätzen angesichts einer ähnlichen, wenn auch nicht so krassen Spielerei mit pseudoisidorischen Zitaten wenige Jahre später. In Stephans V. Responsio sind in beinahe arti-

non praebeatis; allerdings ist die Schiffsparabel für die Kirche weit vorbereitet: vgl. H. *Rahner,* Symbole der Kirche (1964) S. 477 ff. Jede Phrase für sich genommen und neben Pseudoisidor gehalten besagt noch nicht viel; erst in der Häufung wird sichtbar, daß in gleichem Stil pseudoisidorische Sentenzen verarbeitet sein können. Die Art der Einschmelzung erscheint ähnlich wie in der Stephan-Antwort an Egilmar, doch unter den anderen erhaltenen Stephan-Briefen sind nirgendwo die Anspielungen in solcher Fülle aneinandergereiht.

[33a] Schneller als gedacht ist dieses Desiderat erfüllt worden; soeben erschien: K.-U. *Jäschke,* Studien zu Quellen und Geschichte des Osnabrücker Zehntstreits unter Heinrich IV., in: Archiv für Diplomatik 9/10 (1963/64; erschienen 1966) S. 112 ff., bes. S. 134 ff. Auch Jäschke ist auf die Abhängigkeit der Antwort Stephans von Pseudoisidor aufmerksam geworden, doch versteift er seinen Beweisgang auf die Ableitung von einer einzigen Falschen Dekretale: von Ps.-Felix I pp. ep. 1 Hinschius S. 200 ff. Denn ihm ist verborgen geblieben, daß nicht nur ein Stück, sondern fast der ganze Brief sich auf die Falschen Dekretalen zurückführen läßt und daß außer der Pseudo-Felix-Dekretale in dem größeren Teil andere Pseudoisidorpartien verarbeitet sind (vgl. den Paralleldruck oben S. 25 f. Anm. 30). So entging ihm die umfangreichste und auffälligste Übereinstimmung zur Dekretale Ps.-Stephan ep. 2 Hinschius S. 183 ff., die vielleicht in der Namengleichheit der Päpste ihren Grund hat und die den Fälschungsverdacht besonders kraß aufkommen läßt. Jäschke ist hier weitgehend Opfer der registerlosen und irreführenden Ausgabe von Hinschius, ebenso in seinen Behauptungen, daß der Sangallensis 670 „zu den vier ältesten Handschriften der Klasse" A 2 gehöre, was allerdings auch Seckel (s. oben Anm. 20) S. 268 behauptete. Immerhin: der Vorschlag, eine A 2 – Handschrift als Vorlage zu vermuten, läßt sich hören, doch würde ich mich nicht auf den höchst eigenwilligen Sangall. 670 festlegen, den Jäschke letztlich offenbar nur deshalb bevorzugt, weil er glaubt, den Darmstadtensis (heute wieder: Köln) 114 wegen *tristor* (Hinschius S. 200 Note 14) statt des passenden *tristari* ausscheiden zu müssen; *tristari* haben aber auch folgende von mir eingesehene Handschriften: Ivrea 83, Lucca 123, Pistoia 130, Vercelli LXXX, Brescia B II 13, Monza h 3. 151, Livorno 10, Vat. 3788 und vor allem Vall. D 38. Jäschke erklärt die „Responsio" Stephans V. für eine Fälschung. Durch den oben S. 25 f. geführten Nachweis, daß der ganze Brief auf Pseudoisidor sich stützt, sind nun allerdings manche Argumente Jäschkes kraftlos: was er als „Arbeitsweise", als „Zitatänderung" (S. 137) ansieht, ist pseudoisidorischer Einschub, und was noch schwerwiegender ist: „Teil II der Querimonia" kann nicht „geradezu das negative Gegenbild zu Pseudo-Felix" darstellen, denn „Pseudo-Felix" besitzt gar nicht die von Jäschke behauptete Ausschließlichkeit. Nun müßte man behaupten: die Querimonia bilde den negativen Gegenpart zu „Pseudo-Stephan" oder „Pseudo-Lucius" oder „Pseudo-Annicius". Doch bei solcher Art Beweis bestehen ohnehin schwere Bedenken, denn Jäschke leitet sein „negatives Gegenbild" von etwas ab, was gar nicht dasteht; der Verfasser der Querimonia habe die von ihm gerügten Verstöße gegen das Kirchenrecht notiert, indem er gleichsam die Pseudo-Felix-Dekretale oder (wie wir jetzt sagen müssen) den Pseudoisidor in den Teilen weiterlas, aus denen kein Wort zitiert ist. Damit behauptet Jäschke eine Vertrautheit des Autors der Querimonia mit Pseudoisidor, die er nicht beweist und die aufzuspüren mir nicht gelang. Manches muß Jäschke zurechtrücken, so zum Beispiel die hierarchische Stufe des pseudoisidorischen Primas-Patriarch. In der Fälschung Pseudoisidors ist darunter präzise der Metropolit ver-

stischer Weise Pseudoisidorexzerpte herbeigebracht, die nur wenig anderes besagen als die Fortsetzung des Auszugs, den man eben abbricht.[34] Ähnlich jongleurhaft verfährt 899 der Notar Samuel (s. unten S. 30 f.).

Zwischen Stephan V. († 891) und dem Papst der nächsten Pseudoisidorbenutzung, Johannes IX. (898–900), liegt der Pontifikat des Formosus (891–896). Obwohl sein Fall (er war Bischof von Porto, als er auf den Stuhl Petri erhoben wurde) später in der literarischen Diskussion mit pseudoisidorischen Rechtssätzen gestützt worden ist, findet sich in seinen erhaltenen Brie-

---

standen, der der ersten Kirchenprovinz unter solchen gleichen Namens vorstand *(primas est qui primam civitatem tenet);* zum Beispiel der Erzbischof von Lyon, Metropolit der Lugdunensis prima, konnte einen Primat ableiten über die Lugdunensischen Provinzen Rouen, Tours und Sens (Lugdunensis secunda, tertia, quarta); der Erzbischof von Trier, Metropolit der Belgica prima, einen solchen über die Kirchenprovinz Reims (Belgica secunda) usf. Im 9. und dann im 11. und 12. Jahrhundert sind in Frankreich und Italien mehrere Primate nach pseudoisidorischem Muster beansprucht oder gegründet worden, und ich versuchte, in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. 40 (1954) S. 14–84; 41 (1955) 95–120; 170–183 unter Berufung auf die Korrespondenz zur Notitia Galliarum deutlich zu machen, daß dies und nicht eine vage zwischen Metropoliten und Papst stehende Zwischenstufe der primas-patriarcha Pseudoisidors ist. Wenn nun Jäschke S. 139 ff. einen Primas für Osnabrück einführt (der in der Querimonia gar nicht vorausgesetzt ist), so fragt man sich, wo er sitzen soll. Denn die pseudoisidorische Primatenkonstruktion läßt sich im 9. und 10. Jahrhundert weder für Mainz noch für Köln nachweisen; und wenn man experiendi causa den pseudoisidorischen Primas des Osnabrücker Bischofs konstruiert, so wäre es Mainz als Metropole der Germania prima gegenüber Köln und seiner Kirchenprovinz, das den Primat-Patriarchat beanspruchen könnte. Wie das System Pseudoisidors – hypothetisch – auf die deutschen Kirchenprovinzen übertragen werden kann, hat E. *Ewig* (Trierer Zeitschrift 24–26 (1956/58) S. 178 Anm. 158 (abgedruckt in dem Band: Aus der Schatzkammer des antiken Trier [2][1959] S. 138 Anm. 158) vorgeführt. „Auf diesem Hintergrund" Pseudoisidors kann Hraban nicht als „Oberhirt einer anderen Kirchenprovinz" gescholten werden, wenn man in gleichem Atemzug sagt, daß gegen das unkanonische Unterdrücken der nach Pseudoisidor erlaubten Appellation an den Primas polemisiert werde; Hraban wäre dann gleichsam Primas. Auch anderes wird nicht recht verständlich: in der Querimonia sei auf die vermittelnde Stellung des Primats kein Wert gelegt; „dessen Funktionen sind deshalb umso stärker für den Papst in Anspruch zu nehmen" (S. 139 Anm. 155). Ist denn der Papst ein pseudoisidorischer Primas-Patriarch? Und was sind die „späteren Umdeutungen" des pseudoisidorischen Primats (S. 139 Anm. 156)? Jäschkes interessante Vorschläge bedürfen der Modifizierung von Inhalt und Form der pseudoisidorischen Dekretalen her, und vielleicht hilft der vorliegende Beitrag, Jäschkes methodischen Ansatz zu klären, der es S. 135 verdächtig findet, daß „Pseudo-Felix ... auch die Aufgabe eines Formularbehelfs übernommen" hat; aus den Beispielen JL. 3520 (s. unten S. 30 f.) und JL. 3798 (s. unten S. 42) und aus den unten S. 64 f. verzeichneten Parallelfällen wird hinreichend deutlich, daß dies nicht unüblich war. Von daher kann ein Fälschungsverdacht gewiß nicht aufkommen. Wer der Meinung ist, daß formularartige Übernahmen von Papstbriefen – und um anderes handelt es sich bei den pseudoisidorischen Dekretalen nicht – auf Fälschungen deuten, wird Jaffés Papstregesten dutzendweise mit Spurienkreuzen versehen müssen.

[34] Man vgl. den Wechsel von der ersten Ps.-Felix- zu der ersten Ps.-Stephan-Vorlage oben S. 25 Anm. 30. Bemerkenswert sind manche Wendungen in den freien Formulierungen von JL. 3464: *plus aequo* anscheinend in der Bedeutung „inique".

fen keine greifbare Übernahme. Erst 899 taucht Pseudoisidor wieder auf. Die Exzerpte des Johannesbriefes JL. 3520 – ähnlich angeglichen und unerkannt wie die Auszüge der Stephanantwort JL. 3464 – entstammen jenen Partien der Falschen Dekretalen, in denen die Organisation der frühen Kirche beschrieben ist.[35] Isidor Mercator hat mit seiner Fiktion ein Bedürfnis ausnützen können; es fehlte der karolingischen Zeit an Nachrichten über den hierarchischen Aufbau der Urkirche, und im 11. Jahrhundert, als der Wunsch nach Rückkehr zu den Formen der Ecclesia primitiva besonders stark wurde,[36] fanden gerade diese Schilderungen Pseudoisidors besonderen An-

[35] JL. 3520 (M. *Bouquet*, Recueil des historiens des Gaules et de la France IX S. 208 D–F; Migne PL. 131, 30 B–C ist fehlerhaft bis zur Unbrauchbarkeit):

Tantam a Domino huius sanctae sedis et Apostolicae Ecclesiae fundatore, et beato Petro Apostolorum Principe accepimus fiduciam, ut pro universali Christi sanguine redempta Ecclesia impigro laboremus affectu, et omnibus Domino famulantibus succurramus; et cunctis pie viventibus Apostolica auctoritate opem feramus;

et quidquid nocivum est, auxiliante Domino, corrigere et emendare non differamus. Ad hoc enim divinae dispensationis provisio gradus et diversos constituit ordines esse distinctos; ut dum reverentiam minores potioribus exhiberent, et potiores minoribus dilectionem et adiutorium impenderent, una concordiae fieret ex diversitate connexio, et recte officiorum gereretur administratio singulorum.

Ps.-Zeph. c. 10 Hinschius S. 133, 9–12 (aufgrund des Einsatzes und der Lesarten scheiden die konkordierenden Stellen aus: Ps.-Dionys. c. 2 S. 195, 35–36; Ps.-Bonifatius II pp. S. 703, 15–16; Ps.-Liberius c. 1 S. 476, 29 ff.):

Tantam a domino huius sanctae sedis et apostolicae ecclaesiae fundatore et beatro Petro principe apostolorum accepimus fidutiam, ut pro universali Christi sanguine redempta aecclesia inpigro laboremus effectu (einige A 2-Handschr.: affectu) *et omnibus domino famulantibus succurramus et cunctis pie viventibus apostolica auctoritate opem feramus.*

Ps.-Dionys. c. 2 S. 195, 36–196,3 (oder Ps.-Bonifatius II pp. S. 703, 16-21):

. . . auxiliante domino subvenire et quicquid nocivum est auctoritate apostolica corrigere et emendare.
Ad hoc enim divinae dispensationis provisio gradus et diversos constituit ordines esse distinctos, ut dum reverentiam minores potioribus exhiberent, et potiores minoribus dilectionem impenderent, una concordiae fieret ex diversitate contextio, et recte officiorum genereturr (bzw. *gereretur*) *administratio singulorum.*

Pseudoisidor hat für das erste Stück den Brief Leos I. JK. 437 (E. *Schwartz*, Acta conciliorum oecumenicorum II, 4 [1932] S. 26, 7 ff. nr. 25), herangezogen, für das zweite Gregor I. JE. 1375 (Reg. V, 59; MG Epp. I S. 371, 12 ff.).

[36] Man vergl. etwa die Hinweise Urbans II. auf die Vita communis der Urkirche, wie sie Pseudoisidor beschreibt: JL. 5459, 5482, 5496, 5761, 5763. Ein gutes Beispiel für die Vorstellung von der Urkirche, wenn sie von Pseudoisidor geformt ist, bringt innerhalb des von uns behandelten Zeitraums der Dialogus de statu sanctae ecclesiae, den H. *Löwe*, in: Deutsches Archiv 17 (1961) bes. S. 37 ff. dem Bischof Rorico von Laon und den sechzigern Jahren des 10. Jahrhunderts zuweisen konnte; vgl. Löwes Edition S. 72 ff. Atto von Vercelli († 960) beachtet Pseudoisidor mehr von einem ekklesiologischen (vgl. sein Capitulare, seine Schrift *De pressuris* und die Briefe 5 und 9: Migne PL. 134), Rather von Verona († 974) mehr von einem rechtlichen als organisatorischen Aspekt (vgl. seine Schrift über die Verachtung der Kanones: Die Briefe des Bischofs Rather von Verona, hg. von F. *Weigle*, MG. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit I S. 72 ff. nr. 16).

klang. Den Abschnitt, den Johannes IX. zitiert, hat später Gregor VII. für so grundlegend gehalten, daß er ihn 1079 zur Begründung einer einschneidenden kirchenorganisatorischen Maßnahme ins Feld führte.[37]

Auch hier irritiert die Zitatbehandlung. Es mutet wie eine Spielerei an, wenn man den Text mit Pseudoisidor vergleicht, denn das zweite der Fälschung entnommene Zitat hat einen ganz ähnlichen Anfang wie das erste:

Ps.-Dionys. S. 195 (bzw. Ps.-Bonif. II. S. 703):	Ps.-Zeph. S. 133:
Olim et ab initio tantam percepimus a beato Petro apostolorum principae fidutiam usw. (vom anschließenden *auxiliante domino ... et quicquid nocivum est – singulorum* Vorlage von JL. 3520, s. oben S. 30, Anm. 35).	*Tantam a domino huius sanctae sedis et apostolicae ecclaesiae fundatore et beato Petro principe apostolorum accepimus fidutiam.*

Beide Pseudoisidorstellen haben denselben Ursprung in einem Brief Leos I. vom Jahre 449.[38] Sachlich wäre kaum ein Verlust eingetreten, wenn der Notar Samuel, der Schreiber von JL. 3520,[39] sogleich mit dem im weiteren Verlauf ohnehin herangezogenen Ps.-Dionys. (bzw. Bonif. II.) – Brief eingesetzt hätte (linke Spalte). Aber er hat sich den Luxus geleistet, eine um wenige Worte vermehrte Parallelstelle zu zitieren (rechte Spalte) und sie mit einer anderen Fortsetzung zu kontaminieren, statt ein einziges, im Vorspann etwas kürzeres Exzerpt anzuführen. Ein tieferer Grund ist nicht zu ersehen: Notar Samuel scheint Freude daran gehabt zu haben, Arengen mit Pseudoisidorzitaten kunstvoll zu schmücken. Daß Papst Johannes IX. an den Künsteleien seines Notars Anteil genommen oder sie gar veranlaßt hat, ist nicht nur wegen der Situation der päpstlichen Kanzlei wenig wahrscheinlich: Johannes IX. war seiner Herkunft nach Mönch, Abt aus Tivoli, gehörte also einem Personenkreis an, den die pseudoisidorischen Dekretalen kaum beachten. Nun scheint Samuel auch wieder kein unbedeutender Mann gewesen zu sein, denn er war in einer Verbindung, die erst im 11. Jahrhundert häufiger wird, zugleich Schreiber und Datar, war also höherer päpstlicher Beamter.

Pseudoisidorische Sätze mögen sich im Falle des Briefes JL. 3520 auch aus einem besonderen Grunde angeboten haben. Empfänger waren Geistlichkeit und Kirchenvolk von Langres. Hier hatten sich jahrelang zwei Kandidaten um die Würde eines Bischofs gestritten: Theutbald und Algrim.[40] Langres

---

[37] Bei der Einrichtung des Primats von Lyon: JL. 5126, s. oben S. 27 Anm. 31.

[38] S. oben S. 30 Anm. 35 am Ende.

[39] In den beiden anderen Briefen, die von ihm erhalten sind (JL. 3514, 3521); vgl. L. *Santifaller*, Saggio di un Elenco dei funzionarii, impiegati et scrittori della Cancelleria Pontificia dall'inizio all'anno 1099, in: Bull. dell'Ist. stor. Italiano 56 [1940] S. 70 ff.), läßt sich nichts Pseudoisidorisches erkennen.

[40] Zum Folgenden vgl. L. *Duchesne*, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 2 ^{2}(1910) S. 190 f.; H. *Leclercq*, in: Dict. d'archéol. chrétienne et de liturgie VIII,1 (1928) Sp. 1273 f.; Gallia christiana IV (1728) Sp. 540 ff.

war Suffragan von Lyon, und Algrim war der Kandidat des Erzbischofs Aurelian von Lyon, von dem er vorschriftsmäßig geweiht worden war, aber es ist bezeichnend für den weitreichenden Einfluß des Metropoliten Fulco von Reims (883–900), daß dieser, ebenso Stütze wie Nutznießer des Königtums Karls des Einfältigen und ein Mann, dem ein primatus Galliarum eingeräumt war, jenen Theutbald zumindest vorübergehend durchzusetzen verstand. Erst nach Theutbalds Ermordung und auch dann noch nach Jahren der Unsicherheit konnte Algrim den Bischofssitz von Langres unangefochten einnehmen, obwohl die Geistlichkeit nicht weniger als drei Eingaben nach Rom geschickt und um Bestätigung des von ihr einmütig gewählten Algrim gebeten hatte. Stephan VI., berüchtigt als Richter über den toten Papst Formosus, hatte gegen Algrim entschieden und ihn 896 abgesetzt, denn ihm war von Stephans Feind Formosus das Pallium zugegangen. Johannes IX. hob das Urteil Stephans VI. auf, ohne es zu tadeln: Des Nutzens und der Notwendigkeit wegen wende er den Richtspruch kanonisch zum Besseren, „wie unsere Vorfahren offenkundig bei vielen Angelegenheiten gehandelt haben" (JL. 3521). Auf die Situation vorzüglich abgestimmt, rückt Johannes IX. das Pseudoisidorzitat in die Arenga: *quidquid nocivum est, auxiliante Domino, corrigere et emendare non differamus.* Pseudoisidor paßt um so mehr, als die „Verbesserung" einen Bischof betraf. Gestützt auf Pseudoisidor wird das Privileg eines Vorgängers korrigiert, obwohl es zu den Formeln damaliger Papsturkunden gehörte, die Amtsnachfolger an die Entscheidung zu binden.

II

In Papstbriefen der nächsten Jahrzehnte bis in die sechziger Jahre hat sich kein Zitat, auch keine sachliche Einwirkung Pseudoisidors, finden lassen. Der Streit um die Gültigkeit der Weihen des Papstes Formosus ließ in Mittelitalien zwar kirchenpolitische Kampfschriften entstehen, in denen die Fälschungen an tragendem Ort in die Argumentation eingebaut sind,[41] doch

[41] Nicht in Rom, sondern in Neapel oder seiner Umgebung dürften die meisten, wenn nicht alle Schriften zwischen ca. 907 und ca. 920 entstanden sein. Mindestens zwei ihrer Verfasser: Auxilius und Eugenius Vulgarius, beide wahrscheinlich Lehrer an der Neapolitaner Domschule, hatten von Papst Formosus die Weihen empfangen und verteidigten mit der Gültigkeit der Papstweihe des Formosus auch die eigene Konsekration. Zu ihren Werken vgl. H. *Löwe*, in: Wattenbach-Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Heft IV: Die Karolinger vom Vertrag von Verdun bis zum Herrschaftsantritt der Herrscher aus dem sächsischen Hause. Italien und das Papsttum (1963) S. 446 f. Während Auxilius, auf dessen Pseudoisidorbenutzung H. *Zimmermann* (in: MIÖG 69 [1961] S. 69 f. mit Anm. 95) eingeht, seine Argumentation stark auf die Ps.-Anterus-Dekretale stützt, beruft sich Vulgarius mehr auf das Vorbild des Papstes Marinus; beide Autoren haben nach *Pozzi* (s. oben S. 17 Anm. 3) S. 325 und *Lindemans* (s. oben S. 17 Anm. 3) S. 474 ff. die im zweiten Teil des Codex Vallicellianus T. XVIII enthaltene Sammlung in 452 Kapiteln benutzt und innerhalb dieser wiederum besonders die Zusammenstellung: *De episcoporum transmigratione et quod non temere iudicentur. Regule quadraginta quattuor* (fol. 143 ff.), die zu einem großen Teil aus pseudoisidorischen Exzerpten besteht, unter denen sich auch die immer wieder erwähnte Anterus-Dekretale befin-

auf die Briefe, die damals die römische Kanzlei verlassen haben, scheint diese Benutzung Pseudoisidors nicht abgefärbt zu haben. Dennoch ist es schwer zu glauben, daß die pseudoisidorischen Fälschungen völlig und den ganzen Zeitraum hindurch aus dem Gesichtskreis der römischen Bischöfe verschwunden sein sollen,[42] zumal die Päpste des beginnenden 10. Jahrhunderts allesamt in den Streit um die Gültigkeit der von Papst Formosus gespendeten Weihen hineingezogen waren.

Was uns als Rezeptionspause erscheint, kann mancherlei Gründe haben: die Lückenhaftigkeit der Überlieferung etwa, denn Jaffé-Löwenfeld verzeichnen für die Pontifikate von Benedikt IV. (900–903) bis Leo VIII. (963–965) nur wenig über hundert im Wortlaut bekannte echte Briefe; das ist die am dünnsten mit Papstbriefen bestückte Periode seit dem ausgehenden 8. Jahrhundert. Weitaus die meisten dieser Stücke sind Besitzbestätigungen. Bei ihnen bestand gar kein Bedürfnis, Pseudoisidor um Rat zu fragen. Briefe von Dekretalencharakter fehlen so gut wie ganz – Gratian hat bezeichnenderweise von hier kein einziges Kapitel bezogen –, mögen auch Rechtsverweise vorkommen: auf die *canonum volumina Apostolicaque etiam praecepta* und die *sacri Auctores* (JL. 3571); auf das Römische Recht (JL. 3603); auf Entscheidungen früherer Päpste (JL. 3527, 3612; auf Gregor I.: JL. 3568; auf Gregor I. [?]: JL. 3572);[43] auf das Konzil von Neocaesarea (JL. 3557), auf Coelestin I., das Konzil von Serdika und das von Chalkedon (JL. 3628).[44] Manche Poenformel droht das Anathem der vier (JL. 3563) oder sieben ökumenischen Konzile (JL. 3628) an. Daß Rechtssammlungen eingesehen wurden, ist naheliegend und überdies durch den Verweis auf die „Kanonesbände und die apostolischen Vorschriften" aus-

---

det (fol. 143[v]), vgl. *Pozzi* S. 331. Den Verfasser des jüngsten für die Gültigkeit der formosianischen Weihen streitenden Werks, der *Invectiva in Romam*, wohl aus den ersten Jahren des Pontifikats Johannes' X. (914–928), kennen wir nicht; Auxilius und Vulgarius kommen kaum in Betracht. Auch hier haben manche kirchenrechtlichen Argumente ihre Entsprechungen in der Sammlung von 452 Kapiteln im Codex Vallicellianus T. XVIII (vgl. *Lindemans* S. 476), und hier findet sich auch wiederum die Ps.-Anterus Dekretale, vgl. E. *Dümmler*, Gesta Berengarii Imperatoris (1871) S. 150 f. und 68 Anm. 1. Neben dem Fall des Papstes Formosus hat die Einsetzung des Bischofs Stephan in Neapel (901), der von den Sarazenen aus Sorrent vertrieben war, Verteidigungsschriften hervorgebracht: einen Libellus des Auxilius, kurz nach dem vor 907 erfolgten Tode Stephans verfaßt, und einen Brief des Mönches Rodelgrimus und des Diakons Guiselgardus. Von diesen beiden zusammen überlieferten Stücken, dem Libellus und dem Brief, enthält das erstere Pseudoisidorzitate, vgl. E. *Dümmler*, Auxilius und Vulgarius (1866) S. 96 ff. und 105.

[42] Daß in JL. 3571 *(in fidei robore soliditatem, non habentem maculum aut rugam)* auf Ps.-Fabian c. 29 S. 168, 18 ff., und in JL. 3572 auf einige pseudoisidorische Wendungen angespielt ist, wage ich nicht zu behaupten.

[43] In JL. 3572 ist verwiesen auf die Sachsenmission und eine Entscheidung *novo tempore a nostro antecessore piae memoriae Gregorio papa;* welcher Gregor mit Sicherheit gemeint ist, wäre noch zu bestimmen, vgl. *Zimmermann*, Rechtstradition in Papsturkunden (s. oben S. 21 Anm. 20) S. 133 mit S. 142 Anm. 10.

[44] In JL. 3628 sind neben JK. 371 die Kanones von Chalkedon c. 24 und – unter der Ankündigung *Chalcedonensis concilii capitulo octavo* – von Serdika c. 8 und 9 zitiert.

drücklich bezeugt. Jedoch bei der wenig spezifischen Benutzung läßt sich die Form der Vorlage schwer bestimmen. Auf die Dionysio-Hadriana ist in JL. 3579 möglicherweise zurückgegriffen, bei anderem ist die Hispana und damit Pseudoisidor nicht auszuschließen (JL. 3628; a. 942-944).

Wie immer man bereit ist, bei manchem Papstbrief aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts eine Belehrung nach einem Pseudoisidorexemplar anzunehmen: Zumindest darin haben wir Gewißheit, daß päpstliche Legaten Synoden beiwohnten, auf denen Pseudoisidor konsultiert wurde. Nach Kirchen außerhalb Italiens reisten zu jener Zeit der lockeren Verbindung mit Rom päpstliche Abgesandte sehr selten, und nur auf den großen deutschen Synoden von Hohenaltheim 916 und von Ingelheim 948 finden wir sie als Vorsitzende:[45] Auf beiden Versammlungen wurde aus den pseudoisidorischen Dekretalen zitiert. Daß die zwei Legaten, die Bischöfe Petrus von Orte und Marinus von Bomarzo, 916 und 948 die Benutzung Pseudoisidors auf den Synoden veranlaßt hätten, läßt sich nicht beweisen. Die päpstlichen Abgesandten werden kaum die unhandlichen Rechtsbücher in ihrem Reisegepäck über die Alpen mitgeführt haben. Ein solcher Transport war lästig, und Regino von Prüm widmete kurz nach 906 sein Sendhandbuch dem Erzbischof Hatto von Mainz, um ihm eben die Last von *plurima conciliorum volumina*, wenn er in öffentlichen Diensten tätig sei, zu nehmen; ihm sollte das Büchlein zur Hand sein, wenn ihm die Fülle der Mainzer Bibliothek nicht präsent war, die in der Tat damals gut ausgestattet gewesen zu sein scheint.[46] Sie dürfte fähig gewesen sein, die Bände zu stellen, aus denen

[45] In Hohenaltheim ist der Vorsitz des Legaten wahrscheinlich, in Ingelheim ist er ausdrücklich erwähnt, vgl. O. *Engelmann*, Die päpstlichen Legaten in Deutschland bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts (Diss. Marburg 1913) S. 92 ff.

[46] Vgl. die grundsätzlichen Bemerkungen über Büchersammlungen an Metropolen von J. *Fleckenstein*, Die Hofkapelle der deutschen Könige 1 (1959) Exkurs II S. 231 ff. – Fußend vor allem auf F. *Falk*, Die ehemalige Dombibliothek zu Mainz, Centralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 18 (1897) nenne ich einige kirchenrechtliche Handschriften, die sich bis ca. in die Mitte des 11. Jahrhunderts in Mainz befunden haben dürften: die Konziliensammlung des Dionysius in ihrer ersten Redaktion nebst einigen karolingischen Kapitularien- und Konzilsstücken (Cod. Vat. Pal. 577); die Dionysio-Hadriana (Cod. Vat. Pal. 578); die Hispana (Cod. Vat. Pal. 575); Karolingische Kapitularien und Konzilsbeschlüsse, zusammen mit der Kapitulariensammlung des Ansegis von Fontanelle (Cod. Vat. Pal. 582); die Kapitulariensammlung des Ansegis samt der Fortsetzung des Benedictus Levita (Cod. Vat. Pal. 583; Gotha, Landesbibliothek Cod. M. I. 84); verschiedene Karolingische Konzilsbeschlüsse (Cod. Vat. Pal. 576, 577); an gängigen systematischen Sammlungen waren vorhanden: die Concordia Canonum des Cresconius (Cod. Vat. Pal. 579); Regino von Prüm, De synodalibus causis (Cod. Vat. Pal. 582); die Collectio Anselmo dedicata (Cod. Vat. Pal. 580; 581); die Collectio XII partium (Cod. Vat. Pal. 584); Burchard von Worms, Dekret (Cod. Vat. Pal. 585–586). Nach Angabe von Herrn cand. phil. D. *Stratenwerth* (Berlin) gehört möglicherweise eine Coll. Dacheriana (?) der Mainzer Stadtbibliothek (II, 4 saec. XI) auch hierher. Daß die kanonistische Ausstattung in Mainz nicht schlecht gewesen sein dürfte, zeigt die Quellenbenutzung des um 950 entstandenen und von M. *Andrieu* sogenannten Pontificale Romano-Germanicum (vgl. Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, hgg. von C. *Vogel* und R. *Elze*, Studi e Testi 226 und 227 [1963]). Sehr wahrscheinlich besaß man in Mainz eine Pseudoisidor-Handschrift, auch wenn

falsche Kapitularien, spanische Konzilskanones und pseudoisidorische Dekretalen ausgeschrieben werden konnten. Wer die Rechtskenntnis in Hohenaltheim auf pseudoisidorischen Boden gestellt hat, wissen wir nicht;[47] für Ingelheim berichtet der Tagungsteilnehmer Flodoard, daß der päpstliche Legat Marinus darauf gedrungen habe, eine Rechtsbelehrung einzuholen. Nach dem Vortrag der einschlägigen Kapitel sei die Exkommunikation des pervasor Hugo vorgenommen worden „gemäß der Dekrete der heiligen Väter Sixtus, Alexander, Innozenz, Zosimus, Bonifatius, Coelestin, Leo und Symmachus."[48] Das besagt noch nicht, daß der päpstliche Legat Marinus von Bomarzo ein ihm wohlvertrautes Rechtsbuch hat aufschlagen und rezitieren lassen. Aus der Synodalpraxis und aus dem Ordo de celebrando concilio wissen wir, daß ein Codex canonum bei Konzilseröffnung feierlich bereitgelegt wurde, den man bei Rechtsdiskussionen heranzog. Wie weit Marinus daran beteiligt war, daß gerade ein Pseudoisidorexemplar zur Verfügung stand, muß offen bleiben, mag er auch bei seiner Eingangsrede betont haben, daß er geschickt worden sei, um *in omni ecclesiasticarum legum discussione* als Stellvertreter des Papstes anwesend zu sein, und mag es nach Flodoard auch nicht ausgeschlossen sein, daß Marinus aufgefordert hatte, aus Pseudoisidor vorzutragen.

Wie über die römischen Legaten, so kann auch auf anderem indirektem Wege das Papsttum der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts mit Pseudoisidor

---

sich bislang keine direkt hat fassen lassen. Eindeutig wäre der Sachverhalt, wenn man mit der älteren Forschung eine Mainzer Beteiligung an der pseudoisidorischen Fälschung annähme und in Benedictus Levita einen Mainzer Geistlichen sähe. Aber diese These ist so gut wie haltlos. Seit Erzbischof Luitbert (863–889) wird in Mainz immer wieder Pseudoisidorisches angeführt, auf der Synode von 888, in den Anfragen an den Papst 887/888 (s. oben S. 22 f.), in dem Brief des Priesters Gerhard an Erzbischof Friedrich aus den Jahren 937–939 (vgl. H. *Schrörs*, in: Neues Archiv 40 [1916] S. 419 ff.). Auszuscheiden ist wahrscheinlich ein mit ungekennzeichneten Pseudoisidorzitaten angereicherter Brief Hattos von Mainz an Johannes IX.;nach H. *Bresslau*, in: Festschrift Karl Zeumer (1910) S. 9 ff. handelt es sich um eine in der Kirchenprovinz Salzburg entstandene Fälschung aus den vierziger Jahren des 12. Jahrhunderts.

[47] Vgl. M. *Hellmann*, Die Synode von Hohenaltheim (916), in: Historisches Jahrbuch 73 (1954) S. 127 ff. (abgedruckt in: Wege der Forschung I Die Entstehung des deutschen Reiches, hg. von H. *Kämpf* [1956] S. 289 ff.); speziell über die herangezogenen Rechtssammlungen aus dem Umkreis des Isidor Mercator: H. *Fuhrmann*, Die pseudoisidorischen Fälschungen und die Synode von Hohenaltheim (916), in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 20 (1957) S. 136 ff. Aufgenommen sind (vgl. S. 147): Pseudoisidorische Dekretalen vermutlich nach einem A 2-Exemplar, Pseudo-Kapitularien des Benedictus Levita vielleicht zusammen mit der Sammlung des Ansegis von Fontanelle, spanische Konzilssätze möglicherweise nach einer Hispana, jedenfalls nicht nach Pseudoisidor, was zu dem anderen Ergebnis paßt, daß die Falschen Dekretalen in die A 2-Version weisen.

[48] MG. SS. XIII S. 589, 10 ff. Durch Alexander und damit auch durch Sixtus wird deutlich, daß eine Dekretalenfolge nach einem Pseudoisidorexemplar vorliegt. Sie wäre technisch am einfachsten aus einer Handschrift der A 2-Version zu gewinnen, was aber noch nicht viel besagt. Zu den Vorgängen auf der Ingelheimer Synode von 948 vgl. H. *Fuhrmann*, Die Synoden von Ingelheim, in: Ingelheim am Rhein, hg. von J. *Autenrieth* (1964) S. 159 ff.

in Berührung gekommen sein. In dem Capitulare des französischen Königs Karl des Einfältigen von 920, das die Absetzung des gegnerischen Kandidaten für den Lütticher Bischofsstuhl rechtfertigen sollte, scheint Pseudoisidor über die Collectio de raptoribus ecclesiae des Hinkmar von Reims aufgenommen zu sein.[49] Den Lütticher Streitfall hat Papst Johannes X. an sich gezogen und Ende Oktober 921 im Sinne des französischen Königs entschieden (JL. 3464, 3465); an Pseudoisidor ist in diesen Briefen nicht gedacht, im Gegenteil: Während Pseudoisidor ein energischer Gegner staatlicher Eingriffe ist, nannte es Johannes X. eine alte und einzuhaltende Gewohnheit, daß dem König allein das Recht der Bischofsübertragung vorbehalten sei.[50]

III

962 wurde das Kaisertum neu begründet. Das Papsttum, bis dahin den stadtrömischen und italienischen Angelegenheiten eng verhaftet, empfing zwangsläufig neue, weiterreichende Aufgaben, und der Bischof von Rom trat wieder stärker in das Bewußtsein der abendländischen Kirche. Gewiß wäre es zu kühn, mit dem neuen Kaisertum unbesehen auch einen Aufschwung kirchlicher Disziplin und kirchlichen Rechts anzunehmen, zumal eine Geschichte des Kirchenrechts in der päpstlichen Kanzlei noch nicht geschrieben ist. Doch wer die Papstbriefe der anschließenden Zeit durchgeht, wird feststellen, daß die Themen weiter geworden sind und nicht in so

---

[49] Die knappe Sammlung über die Kirchenräuber hat V. *Krause* analysiert und ihren Verfasser Hinkmar von Reims ermittelt: Neues Archiv 18 (1893) S. 303 ff. Innerhalb des Schrifttums des Reimser Erzbischofs ist diese Collectio weiter verbreitet, als Krause angibt, nämlich: Capit. von Quierzy 857; Synodalschreiben von Tusey 860; sogenannte Admonitio contra ecclesiasticarum rerum raptores et pauperum oppressores 860; Quaterniones 868; Synodalschreiben von Fîmes 881; Brief an Ludwig III. 881; Schreiben an Klerus und Gemeinde von Beauvais 881; Brief wegen eines Teufrid 852–882. Auch unter den Werken Hinkmars von Laon findet sich die Reihe. Im 10. Jahrhundert blieb Frankreich ihr Hauptverbreitungsgebiet: Synode von Troslé 909, sodann im *Dialogus de statu sanctae ecclesiae* (s. oben S. 30 Anm. 36). Über Regino von Prüm. De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis II, 283–288 gelangte sie in die Tradition vorgratianischer Kirchenrechtssammlungen. Aus dieser Reihe scheint im Capit. Karls III., des Einfältigen (MG. Capit. II S. 379, 36 ff.), Ps.-Anaclet c. 14 Hinschius S. 73 entnommen zu sein. Auch das Exzerpt aus Augustins Johannestraktat (MG. Capit. II S. 380, 8 ff.; vgl. Corpus Christianorum. Series latina 36 [1954] S. 437 c. 10, 14–17) steht zwar unter den Sätzen über die Kirchenräuber, doch ist, worauf schon H. *Zimmermann,* Der Streit um das Lütticher Bistum vom Jahre 920/921, in: MIÖG. 65 (1957) S. 43 hinwies, Benedictus Levita II, 404 als Quelle wahrscheinlicher. Und Benedictus Levita, ohnehin in Capitularien nicht selten zitiert, kommt schon 899 in einem Präzept Karls III. für Arnust von Narbonne vor: Recueil des Actes de Charles III le Simple (893–923) ed. Ph. *Lauer* (1949) nr. 24 S. 50. H. *Fichtenau,* Arenga, MIÖG. Erg. bd. XVIII (1957) S. 117 hält es für möglich, daß der berühmte Gelasiusbrief JK. 632 über Pseudoisidor der Kanzlei Karls III. zur Kenntnis gelangt ist.

[50] Zur ganzen Streitgeschichte und zur höchst aufschlußreichen päpstlichen Antwort ist der in der vorigen Anmerkung zitierte Aufsatz von H. Zimmermann grundlegend.

erdrückender Zahl aus stumpfen Bestätigungen von Klosterbesitz bestehen. Auch die kirchenrechtliche Orientierung nimmt zu.

Es ist vermutet worden, daß im Zusammenhang mit dem Kaisertum Ottos des Großen Pseudoisidor an bevorzugter Stelle eingesetzt worden sei: Aus einer Urkunde Ottos III. (MG. DO III 389) wissen wir, daß damals, gegen 962, von einem Kardinaldiakon Johannes ein Constitutum Constantini in der Form angefertigt wurde, daß Kaiser Konstantin als ihr Aussteller auftrat: *Johannes diaconus . . . sub titulo magni Constantini longi mendacii tempora finxit.*[51] Jener Kardinal Johannes hat offenbar die auf die kaiserliche Subscriptio hinweisende Kopialnotiz, die in der Normalfassung des Constitutum steht, in eine eigenhändige Unterschrift des Kaisers umgefälscht und so eine Art Original-Constitutum hergestellt.[52] Diese „Veroriginalisierung" hängt wahrscheinlich mit dem Privileg Ottos I. für die römische Kirche, dem sogenannten Privilegium Ottonianum, zusammen; die auf alt zurechtgemachte Konstantinische Schenkung sollte Otto dem Großen einen starken Eindruck von Konstantin als dem ersten Aussteller eines Kaiserprivilegs für die römische Kirche vermitteln, damit er sich leichter zu einem Kaiserpactum bereit fände.

Woher hatte der Kardinaldiakon Johannes die Vorlage für seine Konstantinische Schenkung? Schramm[53] und Petrucci[54] dachten an einen pseudoisidorischen Codex, aus dem der Kardinal die Schenkung ausgeschrieben habe. Nachdem die Version des Johannes in einer Bamberger Handschrift nachgewiesen werden konnte, ist dieser Vorschlag nachprüfbar. Es läßt sich zeigen, daß Johannes einen nichtpseudoisidorischen und vor die Redaktion der Falschen Dekretalen zurückreichenden Text verwendet hat:[55] Im Zusammenhang mit der Begründung des Kaisertums ist Pseudoisidor also nicht nachweisbar.

Johannes XIII. (965–972) ist nach der Rezeptionspause der Papst der ersten sicheren Pseudoisidorbenutzung. Bevor wir jedoch in einem Brief des Jahres 969 auf ein wörtliches Zitat stoßen, deuten sich schon pseudoisidorische Vorstellungen an.[56] 967 verkündete eine von Papst und Kaiser gemeinsam gefeierte Synode von Ravenna, daß Magdeburg „als Metropole gegründet und genannt werden soll nach der Autorität des seligen Apostelfürsten Petrus", und sie soll sein „nicht später als die übrigen Metropolitanstädte, sondern mit den ersten die erste und alt mit den alten" (JL. 3715). Vielleicht ist hier an jenen Clemensbrief gedacht, der vorgibt, daß Glaubensboten ad

[51] Auszugehen ist hier von P. E. *Schramm,* Kaiser, Rom und Renovatio 1 (1929) S. 71 f., 161 ff.; den Text hat in sinngemäßer Gliederung Schramm ebda. 2 (1929) S. 66 f. ediert. Zur Textgestalt: H. *Fuhrmann,* in: Deutsches Archiv 22 (1966) S. 129 Anm. 177; zur Interpretation: S. 128 ff.

[52] Vgl. Deutsches Archiv 22 (1966) S. 137 ff.

[53] P. E. *Schramm,* Kaiser, Rom und Renovatio 1 (1929) S. 72, bes. S. 164 f.

[54] E. *Petrucci,* I rapporti tra le redazioni latine e greche del Costituto di Costantino, in: Bulletino dell'Ist. stor. Italiano 74 (1962) S. 53 Anm. 1.

[55] Die Version des Johannes steht im Bamberger Codex Can. 4, vgl. Deutsches Archiv 22 (1966) S. 143 ff.; die Version ist ebda. S. 151 ff. geprüft.

[56] Zum folgenden vgl. Deutsches Archiv 22 (1966) S. 165 ff.

Germaniam ausgeschickt worden seien und daß Petrus angewiesen habe: *archiepiscopos institui.* Offenbar ging Johannes XIII. von der Überzeugung aus, daß mit Magdeburg als Metropole ein untergegangener urkirchlicher Zustand wiederhergestellt würde, „die erste mit den ersten und alt mit den alten Metropolitanorten", wie es eine verbreitete Ansicht war, daß eine weitausgebaute Organisation in kirchlicher Frühzeit bestanden habe, die „wegen der Sünden der Einwohner" zusammengebrochen sei. Gerade die pseudoisidorischen Dekretalen als Zeugnisse frühen Papsttums erweckten den Anschein einer blühenden und hierarchisch hervorragend durchgeformten Urkirche, die, weil nicht vorhanden, nur untergegangen sein konnte. Chronisten schrieben ihre Kirchengeschichte unter dem Eindruck dieses pseudoisidorischen Bildes, und Päpste „restaurierten" danach die kirchliche Organisation (s. unten S. 49 ff.). Wenn es im päpstlichen Privileg für Magdeburg heißt, man sei verfahren *secundum statuta canonum et decreta antecessorum nostrorum,* so ist es nicht unwahrscheinlich, daß man Pseudoisidor zu Rate gezogen hat.[57]

Das Privileg für Magdeburg hat ein gewisser Stephan, Notar und Skriniar, geschrieben, und von gleichem Titel und Namen ist auch der Schreiber der Primats-Urkunde für den Erzbischof Theoderich von Trier vom Jahre 969 (JL. 3736), in die ein Zitat aus dem vierten pseudoisidorischen Clemensbrief eingerückt ist: die erste wörtliche Aufnahme nach genau siebzig Jahren.[58] Das Exzerpt ermahnt Geistliche und Laien, den Bischöfen zu gehorchen, sonst würden sie sich aus der Kirche ausschließen, ein Pseudoisidorauszug von rechtlich geringem Belang also, ebenso wie der in der Urkunde erteilte Primat der Trierer Kirche.[59] Das Privileg für Trier ist von den beiden nächsten Päpsten innerhalb kurzer Zeit bestätigt worden, von Benedikt VI. (JL. 3768; a. 973) und von Benedikt VII. (JL. 3783; a. 975): Beide Male ist der Schreiber ein Notar und Skriniar Stephan.[60]

Das Kirchenrecht zu befragen hatte man in jenen Jahren verschiedentlich

---

[57] Vielleicht war auch die Gliederung des 969 begründeten Erzbistums Benevent (JL. 3738) von einem pseudoisidorischen Vorbild abgeleitet s. unten S. 51 Anm. 107

[58] Urkundenbuch z. Gesch. der . . . mittelrheinischen Territorien, hg. v. H. *Beyer* 1 (1860) S. 288 f. nr. 232. Der Pseudoisidor-Passus Clemens c. 56 S. 53, 3–10 ist etwas verkürzt. *De Smedt* (s. oben S. 18 Anm. 7) S. 97 hat es für möglich gehalten, daß der Privilegienschreiber den Pseudo-Clemens-Brief an anderem Ort als den Falschen Dekretalen gefunden hat, so daß Pseudoisidor gleichsam umgangen ist. Das ist aufgrund der Überlieferung und der Ankündigung *(decreto beati Clementis papae)* ganz unwahrscheinlich, und schon *Fournier,* Revue d'histoire ecclés. 8, S. 52 Anm. 5, hat diese Vermutung abgelehnt.

[59] Vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 129 f. und bes. E. *Ewig,* Kaiserliche und apostolische Tradition im mittelalterlichen Trier, in: Trierer Zeitschrift 24–26 (1956/58) S. 148 f.; 175 ff. (in dem Abdruck: Aus der Schatzkammer des antiken Trier [2][1959] S. 111 f.; 136 ff.; Exkurs: S. 143 f.), der in einem Exkurs S. 183 f. die Echtheit des Trierer Privilegs JL. 3736 gegen O. *Oppermann,* Rheinische Urkundenstudien II (1951) S. 139 ff. beweist. Oppermann hatte es als Merkmal der Unechtheit angesehen, daß im Privileg die Falschen Dekretalen zitiert sind, denn in Trier habe wahrscheinlich eine Pseudoisidor-Handschrift gelegen.

[60] Zu Stephan s. unten S. 42 Anm. 68.

Anlaß. So war zum Beispiel der Markgraf Borell von Barcelona 970 in Rom mit dem Ersuchen vorstellig geworden, daß der Kirche Ausona-Vich der Rang eines Erzbistums von Katalanien zuerkannt würde.[61] Es gab jedoch bereits eine katalanische Metropole seit altersher: Tarragona, war sie auch an die Araber verlorengegangen, und im Recht der alten Kirche war eine Bistumsverlegung verpönt. Doch schon Gregor I. hatte die Transferierung eines Sitzes oder die Vereinigung zweier Sitze in gewissen Fällen zugelassen, und in dem Privileg, das Ausona-Vich 971 zum Erzbistum erhob (JL. 3746), sind einschlägige Texte Gregors I. angeführt, vielleicht aus dessen Register gezogen, jedenfalls nicht aus den pseudoisidorischen Dekretalen.[62] Wer hier der Rechtskundige war, ist unbekannt, zumal in dem noch erhaltenen Original der Name des Notars fehlt.[63]

[61] Zur politischen Situation vgl. P. *Kehr*, Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon, Abh. Berlin 1926 phil. hist. Kl. nr. 1 S. 12 ff.; J. L. *de Moncada*, Episcopologio de Vich 1 (1891) S. 159 ff.

[62] Kehr a.a.O. S. 13 f. bemerkt, daß die Zitate Gregors I. in JL. 3746 „offenbar aus dessen Register genommen" seien. Die Frage ist nicht einfach zu entscheiden, und es sind die beiden wenig jüngeren Briefe, JL. 3808 (s. unten S. 41 Anm. 66) und der unter JL. 3810 A (s. unten S. 42 Anm. 67) einzuordnende, heranzuziehen, in denen gleichfalls Bistumsübertragungen, jedoch mit pseudoisidorischem Hintergrund, behandelt sind. Das legt die Möglichkeit nahe, daß die beiden Gregorexzerpte in JL. 3746 aus Reg. Greg. I. II, 44 (MG. Epp. I S. 143, 6–15) und Reg. Greg. I. II, 17 (MG. Epp I S. 114, 8–10) aus einer mit Pseudoisidor kombinierten Handschrift genommen sind, zumal sie Lesarten zeigen, die *Ewald-Hartmann* für die handschriftliche Registertradition nicht angeben, wohl aber für die Drucke von *de Goussanville* und der Mauriner (S. 143, 7;: *intervallo] spatio)*, die auch jüngere Überlieferungen herangezogen haben. Zu denken wäre etwa an jene Gruppe von 36 Gregorbriefen, die in manchen A 2-Codices mit Pseudoisidor zusammenstehen (vgl. MG. Epp. II, Einl. S. X zu R 3), wie in den Handschriften Sangallensis 670, Stuttgart HB. VI. 105, Köln 114 und in der Vorlage zur sogenannten Kanonessammlung des Remedius (vgl. Deutsches Archiv 18 S. 233 f.); auch die Handschrift des Merseburger Domstifts 104 beruht auf dieser Zusammenstellung. An diese Herkunft läßt sich umso eher denken, als nicht nur Reg. II, 44 und II, 17 in der Reihe vorkommen, sondern auch IX, 218, aus dem ein langer Auszug in dem vom selben Schreiber geschriebenen Brief JL. 3750 aufgenommen ist (MG. Epp. II S. 207, 28–208, 14). Aber in JL. 3746 ist in der Überleitung zum zweiten Exzerpt auf andere Gregorbriefe hingewiesen: *Similiter episcopo Veliternensi atque Fundano et Squilaceno ita iniunxit*, d. h. neben dem wörtlich gebrachten Ausschnitt aus Reg. II, 17 an Johann von Velletri auf den Brief an den Bischof von Fondi und die Geistlichkeit von Terracina (Reg. III, 13; III, 14), wo Gregor den vertriebenen Bischof von Fondi als Kardinalpriester mit dem Recht auf Nachfolge einsetzte, und auf das Schreiben an den Bischof von Alessio (Albanien), den er auf den freien Stuhl von Squillace brachte (II, 37). Diese Briefe stehen nicht in der Gregor-Appendix der obengenannten A 2-Gruppe. Der Schreiber von JL. 3746, der ‚nicht viel konnte und wohl kaum als Repräsentant der damaligen Kanzlei gelten kann' (Kehr), dürfte keine Pseudoisidor-Überlieferung benutzt haben, während der Schreiber von JL. 3808 und 3810 A, der Notar und Skriniar Stephan, für die summarischen Angaben über das Vorbild Gregors I. ohne ein Nachschlagen in den Gregorbriefen ausgekommen sein kann. Dafür ist Pseudoisidor einbezogen, an den wiederum in JL. 3746 nicht gedacht ist. Unsere Distinktion von JL. 3746 und 3750 einerseits und JL. 3808 und 3810 A andererseits geriete durcheinander, wenn JL. 3746 tatsächlich ein Zitat aus den pseudoisidorischen Dekretalen des Papstes Pontianus enthielte, das Kehr in der Kopie des *Liber dotationum antiquarum ecclesiae Vicensis* fol. 5 des Petrus de

Mit der Verlegung von Bistümern, beziehungsweise dem Übergang eines Bischofs auf einen anderen Sitz, hatte sich auch Johannes' Nachfolger Papst Benedikt VII. (974–983) zu befassen. Auf der Lateransynode vom 10. September 981 genehmigte Benedikt, der im Frühjahr desselben Jahres auf einem gemeinsam mit Otto II. abgehaltenen Konzil das Simonieverbot nach alten Bestimmungen eingeschärft hatte (JL. 3804), die Aufhebung des wenig früher, 968, eingerichteten Bistums Merseburg und die Wahl seines bisherigen Bischofs Giselher zum Oberhirten von Magdeburg.[64] Wieder ist auf das Vorbild Gregors I., zugleich jedoch auf das „ziemlich vieler anderer Vorgänger" verwiesen, die die Übertragung der einen Kirche auf die andere genehmigt haben, *ne nomen pontificale ministeriumque vilesceret;* das Bistum Merseburg wurde aufgelassen, „damit der bischöfliche Name und das Amt nicht geschmälert würden." Kommt dieser Satz einer pseudoisidorischen Phrase sehr nahe, so tritt dann mit direktem Zitat die Mustersentenz für Bischofs-Translationen aus dem Ps.-Anterus-Brief hervor. Und wenn weiter hervorgehoben wird, daß Giselher *petitione filiorum,* auf Wunsch der Geistlichkeit, nach Magdeburg hinüberwechselte, so ist damit einer Forderung entsprochen, die sich für einen Bistumswechsel nur hier findet.[65] Mit dem Anterus-Exzerpt hatte 871 die wörtliche Rezeption Pseudoisidors in Papst-

---

Madrigara (saec. XIII) im Archivo de la Catedral von Vich gefunden hat, vgl. *Kehr,* Die ältesten Papsturkunden Spaniens, Abh. Berlin 1926 phil.-hist. Kl. Nr. 2 S. 16 Anm. 3; S. 41 und dens., Papsturkunden in Spanien Abh. Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. XVIII, 2 (1926) S. 117 f. Aber das Original von JL. 3746 enthält diesen Einschub nicht, und das Zitat kommt in den Falschen Dekretalen gar nicht vor: *Item ex decreto Ponciani papae. Quanta enim vicariis beatissimi Petri apostoli iudicabitur esse reverencia, si quae in sacerdocio precipiunt, eisdem transeuntibus dissolvantur, quia ad ipsam sacrosanctam religionem pertinere credimus, cuius omnis potestas infringitur, nisi universa perpetua sint, que semel a domini sacerdotibus statuuntur. Quod itaque contingere poterit, si successor decessoribus actibus non tribuerit firmitatem et non roborando, que gesta sunt, faciat rata esse, que gesserit.* Zu den Gregorzitaten in JL. 3746 und 3750 vgl. auch *Zimmermann,* Rechtstradition in Papsturkunden (s. oben S. 21 Anm. 20) S. 133 mit Anm. 13 und 14. Auf die kanonistische Tradition dieser Gregorbriefe gehen Ch. *Munier,* Les sources patristiques du droit de l'église du VIII^e au XIII^e siècle (1957) und R. *Wasselynck,* Présence de saint Grégoire le Grand dans le recueils canoniques (X^e–XII^e siècle), in: Mélanges de science religieuse 22 (1965) S. 205 ff. nicht ein.

[63] Der Name eines Skriniars Georgius ist erst später in die Überlieferung geraten, im Original steht er nicht, vgl. *Kehr,* Die ältesten Papsturkunden Spaniens, Abh. Berlin 1926 phil.-hist. Kl. Nr. 2 S. 16 Anm. 3; jedenfalls ist der Anonymus von dem Skriniar Stephan zu unterscheiden, der JL. 3714 geschrieben hat (vgl. P. *Rabikauskas,* Die römische Kuriale in der päpstlichen Kanzlei [1958] S. 83) und wahrscheinlich wiederum von einem Notar und Skriniar Stephan zu trennen ist: s. auch unten S. 42 Anm. 68).

[64] JL. 3807; Urkundenbuch des Hochstifts Merseburg I hg. von P. *Kehr* (1899) S. 19 ff. nr. 22; vgl. R. *Holtzmann,* Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums Merseburg, in: Sachsen und Anhalt 2 (1926) S. 41 ff. (in dessen gesammelten Aufsätzen zur Deutschen Geschichte im Mittelelberaum, hg. von A. *Timm* [1962] S. 94 ff.) und vor allem W. *Schlesinger,* Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter 1 (1962) S. 63 f.

[65] S. oben S. 17 Anm. 2.

briefen eingesetzt, damals schon kombiniert mit historischen Zeugnissen, und in dieser Verbindung trat es im Formosianischen Streit in den Schriften des Auxilius auf. Auch der Lateranbeschluß von 981 verwies neben Anterus auf die Kirchengeschichte und andere Väteredikte in einer Weise, daß eine Rechtsbelehrung aus einer Quelle, die Entsprechungen zu Schriften des Auxilius aufwies, nicht ausgeschlossen erscheint.[66]

Die Urkunde, die den Beschluß verkündete, hat ein Stephan geschrieben, Notar und Skriniar, und derselbe Name steht auch unter einer Urkunde Benedikts VIII., die 982 (JL. 3810 A) einen schon 969 von Kaiser, Papst und Synode gefaßten Beschluß über das Schicksal zweier piemontesischer Bistümer bestätigte: das von den Sarazenen aus Fraxinetum (Garde-Freinet) verwüstet und durch sie entvölkerte Bistum Alba nach dem Tode seines Bischofs aufzuheben und mit dem benachbarten Asti zusammenzufassen, eingedenk der Mahnung der Väter *in locis vilioribus episcopos minime constitui propter celebre episcoporum nomen,* wie es schon in den ottonischen Genehmigungsdiplomen hieß.[67]

[66] Die Warnung, Bischofssitze in zu kleinen Orten einzurichten, sprach schon Papst Leo I. aus (JK. 410; Migne PL. 54, 654 B–C): *cum ... episcopalia ... gubernacula nonnisi maioribus populis et frequentioribus civitatibus oporteat praesidere, ne ... honor ... ipsa sui numerositate vilescat.* Schule machten die Briefe Gregors III. und Zacharias' (JE. 2264: *ut minime in villulas vel in modicas civitates episcopos ordinemus, ne vilescat nomen episcopi;* ähnlich JE. 2239), die Pseudoisidor Clemens c. 29 Hinschius S. 39 und Anaclet c. 28 Hinschius S. 82 in ähnlicher Form aufnahm. Die letzte Stelle dürfte sich im Synodaldekret andeuten; man vgl. *ne nomen pontificale ... vilesceret ... titulo pontificali sublato* (Synode) und *ne vilescat nomen episcopi, ... sed in honorabilem urbem titulandus* (Anaclet). Zur weiteren Verbreitung des Satzes, daß das bischöfliche Ansehen nicht geschmälert werden dürfe, indem Sitze an kleinen Orten eingerichtet würden vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 159. Das Anteruszitat (c. 2 Hinschius S. 152) ist neben Beispiele aus der Kirchengeschichte gestellt, wie ähnlich schon bei Hadrian II. (JE. 2945; MG. Epp. VI. S. 739), wo Cassiodor, Historia tripartita XII, 8, 7 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 71 hgg. von W. *Jacob* – R. *Hanslik* S. 674, 32) anschließt. Doch scheiden Hadrian II. und Cassiodor als Vorlagen für das Laterankonzil aus; bei jenem fehlt der Hinweis auf das Schicksal Bischof Gregors von Nazianz, und bei Cassiodor ist die Translation Gregors nach Konstantinopel fortgelassen. Dieses Nebeneinander findet sich auch nicht in Cod. Vall. T. XVIII pars IV fol. 143^{v}, wo diese Exempel der Bischofstranslation angeführt sind, wohl aber in Auxilius' Abhandlung über die von Formosus erteilten Weihen (Migne PL. 129, 1061 C–D): (Nach dem Anterus-Zitat) *Nam cum prius unius civitatis Cappadociae . . . fuisset episcopus, . . . Nazianzo constitutus est. Deinde Constantinopolim demigravit* (ähnlich Auxilius, *In defensionem sacrae ordinationis Papae Formosi,* hg. von E. *Dümmler,* Auxilius und Vulgarius [1866] S. 67); Synode von 981 (*Kehr* S. 21): Nach dem paraphrasierten Anterus-Zitat) *Gregorius relicta Capadocię civitate primum Nanciacum, deinde Constantinopolim demigravit.* Doch bestehen auch Unterschiede: Formosus setzt mit dem Pseudoisidor-Auszug später ein und stellt um. In der von Stephan geschriebenen Urkunde JL. 3808 (Urkundenbuch des Erzstifts Magdeburg, hgg. von F. *Israël* und W. *Möllenberg* 1 [1937] S. 137 nr. 95) erinnert ... *sanctissimus papa Gregorius, ecclesiarum honori consulens, ne paupertate vilesceret, unius ecclesię culmen pre pontificatus titulo consistentis ad aliam transtulit ecclesiam* an Gregor I. Reg. I, 8 und Pseudoisidor.

[67] Der Vorgang trat ganz erst zutage, als C. *Cipolla* ein Paveser Placitum von

Wo Pseudoisidor sich hier andeutet oder klar hervortritt, wird ein Stephanus, *notarius et scriniarius sanctae Romanae Ecclesiae*, sichtbar;[68] ob es sich um ein und dieselbe Persönlichkeit handelt, läßt sich bei dem Fehlen von Originalen nicht sicher behaupten. Aber die Aufgeschlossenheit für Pseudoisidor fällt bei diesem Namen auf, und es fügt sich gut in das Bild, daß ein Stephan die Korroboration und die Pön des Constitutum Constantini als Formular für eine Urkunde verwendet hat, die Benedikt VII. und dem Datum 979, April zugesprochen wird: Der Papst bestätigt dem Bischof Hildesindus von Elne, zugleich Abt des Klosters San Pedro de Roda (Diözese Gerona), Besitzungen und Exemtion.[69] Woher jener Stephan den Text der Konstantinischen Schenkung bezog, läßt sich wegen der starken Umstilisierung nicht sagen. Immerhin hat das Constitutum Constantini die weiteste Verbreitung als Stück der pseudoisidorischen Dekretalen gefunden; dort war es am bequemsten greifbar.[70]

Pseudoisidor scheint während der Pontifikate von Johannes XIII. bis Benedikt VII., von der zweiten Hälfte der sechziger bis in die achtziger Jahre, kein Unbekannter in Rom gewesen zu sein, aber wo er auftaucht, hat er für die rechtliche Argumentation nur bedingt Gewicht; die Zitate dienen teilweise einem stilistischen Aufputzen, wie etwa die wenig später gehäuft auftretende Anrufung der 318 Väter von Nikäa in den Poenformeln (JL. 3826; 3864; 3882).

Von anderem Geiste ist die nächste pseudoisidorische Rezeption in einem päpstlichen Dokument: In den Beschlüssen der unter Vorsitz Papst Gregors V. (996–999) tagenden Synode von Pavia (997 Februar) ist mit der Dekretale des Julius festgehalten, daß derjenige unschuldig verurteilt sei, den

---

985 fand, in das die Urkunden DO I 374 a, DO I 380 a, DO II 280 a JL. 3759, JL. 3810 A und das Protokoll einer Mailänder Synode von 969 inseriert sind (Di Rozone vescovo di Asti e di alcuni documenti inediti che lo riguardano, in: Memorie della R. Accad. delle scienze di Torino, Ser. II t. XLII [1891] S. 33 ff.); C. *Manaresi*, I placiti del „*Regnum Italiae*", Fonti per la Storia d'Italia 96, 1 (1957) S. 240 ff. nr. 206). Auf der Mailänder Synode „wurde gesucht und gefunden" das Vorbild Gregors I: Reg. I, 8 (JE. 1075); Reg. II, 44 (JE. 1197); die letzte Stelle ist auch in JL. 3746 herangezogen (s. oben S. 39 Anm. 62). Die Formulierung *in vilioribus locis* etc. taucht zuerst in DO I 380 a auf und ist in der Nachurkunde DO II 280 a und in JL. 3810 A übernommen. Zur Überlieferung vgl. *Kehr*, Italia Pontificia VI, 2 (1914), S. 172 f. nr. 2 und 3; zum historischen Zusammenhang: C. G. *Mor*, L'età feudale 1 (1952) S. 345.

[68] Vgl. die Übersicht bei *Santifaller*, Saggio di un Elenco (s. oben S. 31 Anm. 39) S. 95 ff.; in römischen Privaturkunden der Zeit findet sich ebenfalls ein *Stephanus scriniarius sanctae Romanae ecclesiae:* Santifaller S. 101 Anm. 1; 105 Anm. 1 mit S. 91 f. Anm. 3. – S. auch R. *Elze*, Das „Sacrum Palatium Lateranense" im 10. und 11. Jahrhundert, in: Studi Gregoriani IV (1952) S. 37 und oben S. 38.

[69] Über diese Urkunde und ihre Beziehungen zum Constitutum Constantini vgl. Deutsches Archiv 22 (1966) S. 172ff. Im sachlichen Zusammenhang ist die Urkunde JL. 3798 jetzt ausführlich behandelt von J. J. *Bauer*, Rechtsverhältnisse der katalanischen Klöster von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zur Einführung der Kirchenreform, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 22 (1965) S. 18 ff., bes. 24 ff.

[70] Vgl. Deutsches Archiv 22 (1966) S. 98 ff.

man ohne Zustimmung des apostolischen Stuhles abgesetzt habe.[71] Die Anspielung ist geschickt gewählt: Die Empfänger jenes Juliusbriefes haben es, so nach Pseudoisidor, abgelehnt, vor dem Papst Rechenschaft abzulegen, und auch die in die Absetzung Arnulfs von Reims verwickelten französischen Bischöfe waren nicht erschienen.[72] Denn Arnulf von Reims war 991 in einem stark von der Politik diktierten Prozeß wegen Hochverrats an König Hugo Capet auf der Synode von St. Bâle beim Reims abgesetzt und der damalige Reimser Domscholaster Gerbert von Aurillac an seiner Stelle erhoben worden.[73] Aber die Anhänger Arnulfs wehrten sich, und Pseudoisidor konnte ihnen hier von Nutzen sein. Schon auf der Synode von St. Bâle selbst hatten sie nicht weniger als zwei Pseudoisidorexemplare vorgeführt.[74] Zunächst hatten die Äbte Abbo von Fleury und Romulf von Sens, Männer cluniazensischer Reformgesinnung, und der Bischof Johannes von Auxerre neben anderem den pseudoisidorischen Damasus-Briefwechsel (Hinschius S. 501–508) zitiert, dann war Bischof Ratbod von Noyon mit einem Codex aufgetreten, den er eigens zu diesem Zweck aus Lothringen mitgebracht hatte.[75] Ratbod zitierte knappe Auszüge zum Beweis, daß Arnulf wiedereingesetzt werden müsse, um im vollen Besitz seiner Rechte sich zu verantworten (exceptio spolii), und daß dem Papst die letzte Entscheidung zustände. Es

---

[71] Diese Stelle ist schon von H. *Wasserschleben*, Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen (1839) S. 189 für die Geschichte des pseudoisidorischen Einflusses herangezogen worden und von manchen Autoren schlechthin zum Beweis einer römischen Pseudoisidorkenntnis in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts angeführt, vgl. *Fournier*, Etude (s. oben S. 19 Anm. 12) S. 53; P. E. *Schramm*, Kaiser, Rom und Renovatio 1 (1929) S. 164 Anm. 1.

[72] Über die Beschlüsse der Synode unterrichtet uns ein Brief an Erzbischof Willigis von Mainz (JL. 3876). Angespielt ist auf den langen Brief Julius', der die pseudonikänischen Kanones interpretiert, doch schlägt in den Beschlüssen punktuell eine Stelle durch:

MG. Const. I nr. 381 S. 536, 30–33:	Ps.-Julius c. 15 S. 472, 11–17
Auctoritate Julii papae sancitum est, qui etiam orientales episcopos ad sinodum venire spernentes depositionis reos iudicavit, illos vero absque apostolica auctoritate depositos innocentes remanere.	*... nihil ... absque huius sanctae sedis auctoritate fieri debere. Non recte egistis quod regulariter a nobis ad concilium vocati venire distulistis. ... His ergo omnibus perpensis manifestum est vos reos existere et illos innocentes remanere ...*

[73] Zu den Vorgängen auf der Synode von St. Bâle vgl. M. *Uhlirz*, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III.; Bd. 2: Otto III. (1954) S. 143 ff.; H. *Zimmermann*, Ottonische Studien I: Frankreich und Reims in der Politik der Ottonenzeit, in: MIÖG. Erg. Bd. XX (1962) S. 143 ff.

[74] Vgl. MG. SS. III S. 666, 34 ff. und 668, 64 ff.

[75] *Uhlirz* S. 144 Anm. 58 vermutet, daß Ratbod den Codex von Bischof Notker von Lüttich erhalten hat, doch geht diese Kombination offenbar von der für uns schwer faßbaren Lütticher Domschule aus, der man ein besondere kanonistische Vertrautheit nachsagt, vgl. Ch. *Dereine*, L'école canonique liègeoise et la réforme grégorienne, in: Miscellanea Tornacensia. Annales du 33e congrès de la fédération archéologique et historique de Belgique, Tournai 1949, hg. von J. *Cassait* Bd. 1 (1951) S. 79 ff.

wird auch aus jenem Juliusdekret zitiert, auf das sich später Gregor V. beruft. Und noch an einem dritten Orte taucht Pseudoisidor im Kampf um die Absetzung Arnulfs von Reims auf, als der päpstliche Legat Abt Leo aus dem römischen Reformkloster S. Bonifacio ed Alessio wohl im Juni 993 an Hugo Capet und seinen Sohn Robert, Könige von Frankreich, einen Brief schickt,[76] in dem ihnen mit Beispielen aus der Kirchengeschichte und pseudoisidorischen Grundsätzen die Unrechtmäßigkeit der Absetzung Arnulfs vor Augen geführt werden soll.[77]

Fraglos dürften französische Parteigänger des Karolingers Arnulf in jenen Jahren zur Verbreitung Pseudoisidors beigetragen haben, hatten sie doch auf der Synode von St. Bâle ausgiebig und in der Auswahl geschickt mit seinen Sätzen operiert. Von ihnen könnte der Legat Leo seine Information haben, zumal er Verbindung hielt zum Reformabt Abbo von Fleury, einem der Pseudoisidorianer des Konzils von St. Bâle;[78] ob freilich auch dem Papste Gregor V. von dieser Seite Kenntnisse vermittelt wurden, ist höchst ungewiß, denn unter den Unterschreibenden der Paveser Synode von 997 ist kein Franzose.[79]

IV

Gregors V. Nachfolger, Silvester II. (999–1003), kannte Pseudoisidor aus persönlicher Erfahrung; zugunsten seines Gegners, durch dessen Absetzung er profitieren sollte, waren auf der Synode von St. Bâle Falsche Dekretalen zitiert worden (s. oben S. 43 f.), und durch ihn als Hauptberichterstatter wissen wir um die große Rolle, die die Fälschung bei jenem Synodalprozeß gespielt hatte.[80] Wie hat er, gegen den als Gerbert Pseudoisidor eingesetzt

---

[76] MG. SS. III S. 686 ff. Zu diesem Brief zuletzt ausführlich: H. *Zimmermann*, Abt Leo an König Hugo Capet. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts, in: Festschrift Karl Pivec. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft Bd. 12 (1966) S. 327 ff. Wichtig ist sein hauptsächlich an den Zitaten von Bonifaz I. (JK. 365, nur in der Sammlung von Thessalonich überliefert) und Gelasius I. (JK. 622) aufgehängter Nachweis, daß Leo den von Anastasius Bibliothecarius konzipierten Brief Nikolaus' I. JE. 2796 zur Hand hatte, vgl. MG. SS. III S. 688, 4 ff. und 19 ff. mit MG. Epp. VI S. 480, 27 ff.; allerdings möchte ich nicht ausschließen, daß auch noch an andere Briefe gedacht ist, z. B. an JE. 2785.

[77] Auf diese Pseudoisidorbenutzung war schon *De Smedt* (s. oben S. 18 Anm. 7) S. 97 aufmerksam geworden, setzte sie jedoch mit dem von ihm nicht als Pilgrimfälschung erkannten Schreiben † JL. 3614 in Parallele. Zu der etwas linkischen und lateinisch unkorrekten Umschreibung der pseudoisidorischen Sammlung im Brief vgl. *Fournier*, Etude (s. oben S. 19 Anm. 12) S. 52 Anm. 6.

[78] Vgl. Th. *Schieffer*, Die päpstlichen Legaten in Frankreich (1935) S. 37; *Zimmermann* S. 355 vermutet, daß Leo ohne Pseudoisidorcodex aus seinem Gedächtnis geschöpft habe.

[79] *Haller* vermutete (s. oben S. 17 Anm. 5) S. 589, daß Gregor V. die Kenntnis dieser Stelle von französischen Prälaten habe. Aber wie JL. 3888 zeigt, ließ Gregor bei Bedarf die Kanones nach einschlägigen Quellen durchsuchen (vgl. Deutsches Archiv 22 S. 171 mit Anm. 291), warum in diesem Zusammenhang nicht auch die pseudoisidorischen Dekretalen?

[80] Wenn Gerbert in der Einleitung zu den acta schreibt, er werde an anderer Stelle ausführlicher *(prolixius)* disputieren: *de propriis, communibus et differentiis*

worden war, sich als Papst Silvester II. verhalten? Daß Papst Silvester II. ein besonderes Verhältnis zu Pseudoisidor besessen habe, ist wiederholt, am phantasievollsten von August Friedrich Gfrörer, behauptet worden: Silvester II. habe „die Einheit des deutschen Reiches zu zertrümmern" gesucht, um im Sinne Pseudoisidors als „Endziel" „die Metropolitanhoheit der Alleinherrschaft des Papstes zum Opfer zu bringen", und der Bischof Burchard von Worms sei mit seinem Dekret ein typischer „Sylvestrianer" gewesen. Selbst der besonnene Siegmund Hellmann hat sich ein merkwürdiges Urteil zurechtgelegt. Silvester II. habe eine von Gregor V. eingeschlagen universalistische Linie des Papsttums fortgesetzt: „Die Ideen Pseudo-Isidors erschienen als Programm der päpstlichen Politik."[81] Das ist gewiß nicht wörtlich zu nehmen, denn nirgendwo finden sich Hinweise, daß Silvester Regierungshandlungen ausdrücklich mit Pseudoisidor begründet hat. Doch bekennt sich Hellmann mit seinem Urteil anscheinend zu der Meinung, daß Silvester – übereinstimmend mit Pseudoisidor – über die Stellung des Papstes umfassender als die Päpste vor Gregor V. und damit anders gedacht hat als Gerbert von Aurillac.[82] Denn auf der Synode von Chelles (994) hatte er Beschlüsse veranlaßt, daß die Absetzung Arnulfs rechtens sei und „das von einem Konzil Beschlossene von keinem leichtfertig ins Wanken gebracht werden dürfe;"[83] als Papst dagegen betonte er, daß allein mit päpstlichem

episcoporum, archiepiscoporum vel metropolitanorum, patriarcharum seu primatum vel etiam Romani episcopi potestate (MG. SS. III S. 658), so ist eine hierarchische Stufung skizziert, wie Pseudoisidor sie vertreten hat; er ist der eigentliche Schöpfer der Synonymität von *primas* und *patriarcha* für eine episkopale Würde zwischen Metropoliten und Papst, vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 40 (1954) S. 31 ff. Daß *prolix(us)* zu den Lieblingsausdrücken Pseudoisidors zählt (vgl. B. *Simson*, Die Entstehung der pseudo-isidorischen Fälschungen in Le Mans [1886] S. 62 ff.), dürfte nicht viel besagen.

[81] Vgl. A. F. *Gfrörer*, Untersuchungen über Alter, Ursprung, Zweck der Dekretalen des falschen Isidorus (1848) S. 213; Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter Bd. 6 (1860) S. 16 f. und Allgemeine Kirchengeschichte IV, 1: Geschichte der christlichen Kirche vom Anfange des elften Jahrhunderts bis zum Beginn des vierzehnten (1846) S. 177 f. S. *Hellmann*, Das Mittelalter bis zum Ausgang der Kreuzzüge (1920) S. 105; zu seinem Urteil über Odilo von Cluny und Pseudoisidor vgl. H. *Fuhrmann*, in: Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, Boston 1963 (1965) S. 17 Anm. 3.

[82] In die Frage, ob über die episkopale und die päpstliche Juridiktion Gerbert anders geurteilt habe als Silvester II., ist Pseudoisidor eigens nicht einbezogen worden, vgl. die Bemerkungen von F. *Eichengrün*, Gerbert (Silvester II.) als Persönlichkeit (1928) S. 46 ff., 56 ff.; J. *Haller*, Das Papsttum² 2 (1951) S. 250 ff., 255 ff.; C. *Erdmann*, Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (1951) S. 47. Bei W. *Ullmann*, The Growth of the Papal Government in the Middle Ages ² (1962) S. 245 f. steht Gerbert-Silvester ganz im Banne Ottos III., so daß die Frage gar nicht sichtbar wird. Allein H. M. *Klinkenberg*, Der römische Primat im 10. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 30 ff. streift das Thema kurz im Zusammenhang mit der Rechtsanschauung Gerbert-Silvesters. Die kritische Einstellung Gerbert-Silvesters zu den Päpsten seiner Zeit ist nicht singulär, vgl. Deutsches Archiv 22 (1966) S. 135 f. Anm. 197.

[83] Vgl. M. *Uhlirz*, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III. Bd. 2: Otto III. (1954) S. 484 f. Dieselbe Gesinnung tritt zutage im Brief Gerberts an Bischof Wilderod von Straßburg (ed. *Havet* nr. 217).

Konsens eine Bischofsabsetzung gültig sei (JL. 3908), und diese Maxime kommt ebenso in die Nähe pseudoisidorischer Grundsätze, wie die Forderung eines letztinstanzlichen Papstkonzils (JL. 3938 A; 3938 B).[84] Als Bischof Bernward von Hildesheim den Streit um die Zugehörigkeit des Nonnenklosters Gandersheim nach Rom trug, legte Papst Silvester einem gemeinsam mit Kaiser Otto Januar 1001 in San Sebastiano gefeierten Konzil die Frage vor, ob eine auf einer Metropolitansynode über eine Diözese der Provinz gefällte Entscheidung gültig sei, „besonders wenn der Suffraganbischof selbst gefehlt und wegen der Angelegenheiten zum Römischen Stuhl seine Zuflucht genommen habe."[85] Es ist ein von Pseudoisidor vertretener Gedanke, in jedem Stadium eines Prozesses, nicht erst nach Abschluß, nach Rom appellieren zu dürfen. Das Konzil von San Sebastiano entschied: Jene Metropolitansynode sei ungültig, denn sie sei u. a. in einer dem Metropolitan fremden Diözese abgehalten worden, deren Bischof fehlte. Daß aus der Sentenz Pseudoisidor spricht, ist möglich, aber nicht sicher.[86]

Silvester II., der Pseudoisidor kannte, hat in den uns erhaltenen Zeugnissen sein Wissen in direktem Zitat nicht eingesetzt und ist für Ideen Pseudoisidors nachdrücklich nicht sichtbar eingetreten. Vielleicht sollte man bedenken, daß seine Erlebnisse mit Pseudoisidor im Kampf um den Reimser Erzstuhl dazu angetan sein konnten, in dem Papst der Fälschung vornehmlich den Schutzvogt exspoliierter Bischöfe zu sehen – wie es wohl in der Absicht der Dekretalen lag. Die Jurisdiktion des Papstes ist dort auf diesen Zweck zugeordnet, und es bedurfte eines eigenen und von den Intentionen der Fälschung losgelösten Rechtsverständnisses, um den römischen Bischof aus solcher Funktionsgebundenheit zu befreien. Zu dieser Einsicht ist Silvester nicht durchgestoßen.

Auf welche Rechtssammlungen Papst Silvester II. verfallen ist, darüber gibt uns eine Erneuerungsurkunde Sergius' IV. (1009–1012) vom Jahre 1010 Auskunft,[87] in der die Rechtsorientierung Silvesters II. übernommen ist.

---

[84] Die beiden Briefe hat H. *Omont*, in: Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 50 (1889) S. 567 ff. herausgegeben.

[85] Vgl. den Bericht Thangmars in seiner Vita Bernwardi c. 22, MG. SS. IV S. 768 f. Die Frage Silvesters lautete nach Thangmar: *si synodus habenda et vocanda esset, quam archiepiscopus collegisset . . ., praecipue cum episcopus defuerit et ad Romanam sedem pro eisdem causis confugerit.* Dazu einer von den vielen einschlägigen Sätzen Pseudoisidors: *quotiens necesse fuerit, libere apostolicam appellent sedem atque ad eam quasi ad matrem confugiant* (Sixtus II. pp. c. 2 Hinschius S. 190, 21 ff.). Allerdings taucht dieser Satz meist im Zusammenhang mit Bischofsprozessen auf. Daß mit der Frage Silvesters Pseudoisidor zutage trete, meint A. *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands[6] Bd. 3 (1952) S. 269.

[86] Man vgl. zum Beispiel Calixt c. 12 Hinschius S. 138, 30 ff. mit Conc. Carthag. III. c. 20: Hinschius S. 298: . . . *nec aliquis episcoporum supergrediatur in dioecesim collegae sui;* Ben. Lev. II, 301 und III, 151 mit Conc. Carthag. I c. 10 samt rubr.; Calixt c. 13 Hinschius S. 139, 5 f.: *Nullus . . . metropolitanus diocesiani aecclaesiam vel parochiam aut aliquid de eius parochia praesumat excommunicare vel diiudicare aliquid vel agere absque eius consilio vel iuditio* mit Conc. Antioch. c. 9.

[87] JL. 3966. P. F. *Kehr*, Italia Pontificia VII, 2 (1925) S. 232 nr. 6, daraus ist der Silvesterbrief JL. 3923 nr. 5 zu erschließen.

Um die Jahrtausendwende hatte der Patriarch Johannes IV. von Aquileja dem Bischof von Parenzo (Poreč) die Kirche von Rovigno und zwei Kastelle entfremden wollen; Papst Silvester, an den der Bischof von Parenzo appelliert hatte, suchte zunächst die Hilfe des Herzogs Heinrich von Bayern, des späteren deutschen Königs. Als eine spontane Unterstützung ausblieb, befragte Silvester die Rechtsbücher, die kirchlichen wie die weltlichen. Er fand Aufklärung *in LXXXVII titulo Affricani Concilii* und *Ex mundana ... lege ... in octavo libro Institutionum.*[88] Der „Titel des afrikanischen Konzils" weist der Zahl nach auf eine Überlieferung des karthagischen Konzils von 419, wie wir sie in der Dionysio-Hadriana[89] und in der Concordia canonum des Cresconius finden; der Ausdruck „Titel" statt Kanon spricht deutlich für die Concordia, und das um so mehr als auffällige Übereinstimmungen zum Cresconius der Vallicelliana-Handschrift T. XVIII bestehen,[90] deren Nähe zum Papsttum in anderen Teilen für die Zeit vor 900 schon beobachtet worden ist.[91] Für das römischrechtliche Zitat sind nicht etwa die Institutionen herangezogen,[92] auch nicht eine aus ihnen gefertigte Epitome, sondern eine Lex legum von wenigen Kapiteln, in der langobardisches, ostgotisches und Iustinianisches Recht zusammengepreßt ist, eine „Spielerei",

---

[88] F. *Ughelli,* Italia Sacra ² V (1720) Sp. 403; Migne PL. 139, 1501 A–B.

[89] Sie schlägt *Zimmermann,* Rechtstradition in Papsturkunden (s. oben S. 21 Anm. 20) S. 136 mit Anm. 37 als Vorlage Silvesters II. vor.

[90] Im Unterschied zur Dionysiana sind bei der Dionysio-Hadriana die afrikanischen Kanones nicht durchgezählt, sondern mit den Rezeptionsbeschlüssen des Carthaginense von 419 neu numeriert; dieselbe Zählweise bringt Cresconius, so daß bei beiden Sammlungen mit c. 87 derselbe Beschluß erfaßt ist (vgl. J. *Hartzheim,* Concilia Germaniae I [1759] S. 227 und Migne, PL. 88, 935). *Titulus* für Kanon ist Eigentümlichkeit des Cresconius und des Fulgentius Ferrandus. Der Kanon 87 ist im Cresconius des Codex Vallicellianus T. XVIII fol. 45ᵛ in folgender Weise eingeführt: *Concilium Africanum Titulus LXXXVII. Item placet ut quicumque episcopi plebes quas ad suam cathedram existimant* (wie JL. 3966) *pertinere* usw. Der folgende Text von JL. 3966 mit seinem *remittere meruerint* statt *retinente irruerint* ist gewiß verderbt. Die Concordia des Cresconius war in Italien weit verbreitet und benützt, was jedoch seinen Grund sicher nicht in einer von W. *Peitz* vermuteten Verfasserschaft des Dionysius Exiguus hatte. Über die handschriftliche Verbreitung des Cresconius vgl. den lehrreichen Überblick von R. *Kottje,* Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit, in: Zeitschr. für Kirchengeschichte 76 (1965) S. 339 f.

[91] S. oben S. 17 Anm. 3 und S. 32 Anm. 41.

[92] Obwohl es sich bei P. E. *Schramm,* Kaiser, Rom und Renovatio 1 (1929) S. 278 wie eine Tatsache ausnimmt: „Silvester II. hat sich als Beleg ‚ex mundana lege' einmal ausdrücklich auf die Institutionen berufen". *Zimmermann,* Rechtstradition in Papsturkunden (s. oben S. 21 Anm. 20) S. 146 Anm. 54 verwies auf Inst. IV, 2 § 1, wo tatsächlich von entfremdetem Gut die Rede ist. Vgl. auch die Literatur, die Schramm in einem Nachtrag zur 2. Auflage seines Werkes (1957) S. 359 verzeichnet (P. L. *Leicht;* P. *Rasi);* alle diese Vorschläge erledigen sich mit der Verifizierung der wahren Vorlage. Von den Päpsten vom 9. bis beginnenden 11. Jahrhundert nennt M. *Conrat (Cohn),* Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts (1891) S. 17, 25, 57 nur Nikolaus I. und Benedikt VIII. (JL. 3773, nicht Benedikt VI., sondern Benedikt VIII. zuzuweisen: *Kehr,* Italia Pontificia VII, 2 S. 51 nr. 70, ca. 1012) als Kenner der Institutionen.

bei der „ein vernünftiger Zweck ... nicht erfindlich" ist.[93] Was Silvester sich dort ausgesucht hat, ist ein Kapitel des Codex Iustinianus in der Gestalt der Summa Perusina,[94] einer italienischen Kurzform von Justinians Codex, die von Mißverständnissen wimmelt,[95] jedoch auf einem Felde vorzüglich beschlagen ist: dem des byzantinischen Staats- und Verwaltungsrechts.[96] In den Jahren vor und nach 1000, so in einem 999 in Anwesenheit Ottos III. durchgeführten Prozeß, ist die Summa Perusina in Rom herangezogen worden.[97]

Man hat den Eindruck: Papst Silvester II. ging hier vom Angebot aus; er, beziehungsweise seine Kanzlei, benutzte eine gerade greifbare Kirchenrechtssammlung, die Concordia canonum des Cresconius, die eigentlich schon außer Kurs war, und für das „weltliche Recht" verfiel man auf ein kümmerliches

---

[93] So M. *Conrat* (Cohn), Geschichte der Quellen und Literatur des Römischen Rechts (1891) S. 273 über die in der folgenden Anmerkung verglichene Lex legum im Codex Vallicellianus B. 32.

[94] Als Vorlage kommen entweder Summa Perusina VIII, 4, 7 oder die *Lectio legum brebiter facta* des Codex Vallicellianus B. 32 in Frage; der Vergleich entscheidet für den Text des Vallicellianus:

JL. 3966 (*JL. 3923) F. *Ughelli*, Italia Sacra ^{2}V (1720) Sp. 403:	Summa Perusina VIII, 4,7 ed F. *Patetta*, Bull. dell' Instituto di Diritto Romano 12 (1900) S. 259:	Lectio legum c. 2 aus Cod. Vall. B. 32 ed. Patetta a.a.O. S. 295:
Si quis ausus propriam rem occupavit, si sua est amittat, si aliena, ipsam aestimationem rei reddat.	*Si quis ausu proprio rem occupavit, si suam est, amittit; alienam ipsam et aestimationem rei reddet.*	*Si quis ausus proprio rem occupavit, si sua est amittit, aliena et ipsam estimationem rei retdet.*

Für die Herkunft von der Vallicellianus-Version spricht neben der größeren Textnähe auch die päpstliche Behauptung, der Satz sei dem achten Buch der „Institutionen" entnommen, denn jene Zusammenstellung ist mit dem Phantasietitel angekündigt *Lectio legum brebiter facta a leone sanctisimo papa et constantino sapientissimo et piisimo Imperatore. ab instutoribus* usw. A. *Gaudenzi* (vgl. *Conrat*, Geschichte der Quellen S. 273 Anm. 3) hat bei dem letzten Wort an die Institutionen gedacht, eine Assoziation, die auch Silvester II. zu seiner irrigen Zitation geführt haben könnte. Auch die Inskription des Vallicellianus leitet leicht auf den Silvesterentscheid: *Incipit liber VIII codicus Justiniani augusti.*

[95] Vgl. *Conrat*, Geschichte der Quellen S. 182 ff. und E. *Genzmer*, Die Justinianische Kodifikation und die Glossatoren, in: Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano, Bologna I (1934) S. 359 Anm. 51. In unserem Falle hat die Summa Perusina den differenzierteren Sinn des Codex (Cod. VIII, 4, 7 ed. P. *Krüger* [1869] S. 332), wo zunächst von einer Besitzaneignung vor Ende eines schwebenden Prozesses die Rede ist (vgl. zudem Justinians Vorlage: Cod. Theod. IV, 22, 3 ed. *Mommsen* S. 207 f.), vereinfacht. Dennoch ist deutlich, daß der Okkupator einer erwiesen fremden Sache die Sache selbst rückerstatten und überdies den Schätzwert entrichten muß. Bei Silvester ist der Sinn möglich, daß er nur den Schätzwert zu erstatten hat, doch scheint die Rückgabe des fremden Gutes – was von der Vallicellianus-Version her noch deutlicher wird – als selbstverständlich angesehen zu sein: Er hat nun „sogar den Schätzwert" abzuführen. Ob freilich *Ughelli-Coleti* den Text von JL. 3966 richtig wiedergegeben haben, bleibt fraglich.

[96] Vgl. *Conrat*, Geschichte der Quellen S. 185.

[97] Vgl. *Conrat*, Geschichte der Quellen S. 56 Anm. 1. Daß allerdings Otto III. den Eid der Judices auf die Summa Perusina leisten ließ, weist Patetta, Bull. dell' Ist. di Diritto Romano 12 S. XLIII f., zurück.

mittelitalienisches Florileg, ohne Physiognomie und Geist. Selbständigen Willen nach Benutzung einer spezifischen Sammlung zeigt Silvester hier nicht, und zwingende Autoritäten standen ihm ebensowenig zu Gebote wie klare kanonische Maßstäbe. Es überrascht nicht, daß ein solcher Mann, obwohl er Pseudoisidor kannte, einen Blick für die Möglichkeiten nicht besaß, die die Fälschung bot.

V

Ungewiß muß bleiben, woher Benedikt VIII. (1012–1024), der erste Papst aus dem Hause der Tuskulaner, der immerhin wohl einen Grundsatz der Institutionen kannte, sein – rechtlich belangloses – Cölestin-Zitat, mit dem er 1016/17 einen Brief einleitet, genommen hat (JL. 4015 A), vielleicht aus der Hispana oder ihrer pseudoisidorischen Erweiterung;[98] bei seinem Bruder und Nachfolger Johannes XIX. (1024–1032) kommt eindeutig wieder Pseudoisidor zum Zuge. Es ist ein Fall so recht nach dem Organisationsmuster der Falschen Dekretalen. Der Bischof von Canosa (Apulien), der in dem damals noch griechischen Bari residierte, trug den Metropolitentitel: Die Griechen vermutlich hatten seinen Sitz zur Metropole erhoben, denn „Byzanz umwarb mit diesem Anerbieten die Bareser Kirche, ohne daß der Titel im Sprengel selbst vollständig durchdrang."[99] Den ärgerlichen Zustand einer Metropole ohne Suffragane wollte Papst Johannes XIX. beenden, und er verfügte 1025,[100] daß dem Erzbischof Bisantius zwölf Bistümer unterstellt würden, wie es in der in einem barbarischen Latein geschriebenen Urkunde heißt: *Videlicet duodecim episcopatus. Quem admodum abolitana*

[98] Die Urkunde, gerichtet an den Bischof Borell von Ausona-Vich und an den Abt Oliva von Ripoll (Ende 1016/Anfang 1017), druckt P. *Kehr*, Papsturkunden in Spanien I: Katalanien (1926) S. 259. Zitiert ist die Einleitung des Briefes Coelestins I. JK. 369 (Migne PL. 56, 576 A–B), der vielfache Aufnahme gefunden hat, doch in der Hadriana fehlt, vgl. *Maassen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts (1870) S. 252 § 279 nr. 2. Über die Hispana kam der Brief JK. 369 auch zu Pseudoisidor, dessen Dekretalen von allen als Vorlage in Frage kommenden Sammlungen mit Abstand am meisten verbreitet war. Den Brief hat Pseudoisidor zugleich für seine Fälschungen ausgebeutet (Ps.-Fabian c. 11 S. 161, 24 schließt wie Benedikt VIII.). Die Varianten und Zitatenkürzung in der Urkunde Benedikts VIII. habe ich weder innerhalb noch außerhalb der pseudoisidorischen Dekretalen nachweisen können. Mit einer Hispana – bzw. Pseudoisidor-Benutzung stimmte überein das zeitlich benachbarte Zitat von Conc. Tolet. III c. 4 in JL. 4020 (J. *Pflugk-Harttung*, Acta pontificum Romanorum inedita III [1886] S. 5 nr. 6); auch hier scheidet die Hadriana als Vorlage aus. Weshalb Pflugk-Harttung „die Art der Erwähnung des Toletanischen Konzils" für ein Unechtheitsindiz hielt, ist mir nicht recht erfindlich.

[99] Zur Reorganisation der Bareser Kirche im 11. Jahrhundert vgl. E. *Caspar*, Kritische Untersuchungen zu den älteren Papsturkunden für Apulien, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 6 (1904) S. 236 ff. und 250 ff.; der zitierte Satz: S. 259; zu den späteren Kopien und zu den von JL. 4068 (s. unten nächste Anm. 100) sich ableitenden Bareser Fälschungen, vgl. H.-W. *Klewitz*, Zur Geschichte der Bistumsorganisation Campaniens und Apuliens, ebda. 24 (1932–33) S. 29 ff. und 41.

[100] JL. 4068. *Kehr-Holtzmann*, Italia Pontificia IX (1962) S. 317 f. nr. 2.

tempora scilicet nostris antecessoribus sancte memorie decreverunt. Ut archiepiscopos (!) *duodecim sub se ordinaret episcopos.*[101] Als Rechtsgrundlage sind Beschlüsse päpstlicher Vorgänger längst vergangener Zeiten genannt, die für ein Erzbitum zwölf Bistümer vorschrieben. Der Sprung von der Suffraganlosigkeit bis zur hohen Zahl von zwölf Bistümern, um den Metropolitenrang des Erzbischofs Bisantius von Canosa zu legitimieren, ist erstaunlich und aus politischen oder organisatorischen Gründen kaum zu erklären. Eine Kirchenprovinz ist schon mit Metropolit und drei Suffraganen autark, so daß, wenn ein Bischof ausfällt, die übrigen die Weihe dem neuen Bischof erteilen können. Wie sehr an eine formale Erfüllung gedacht war, zeigt die Wendung, daß die Zuweisungen geschehen, *donec impleatur duodecim episcopis.*

Woher die Zwölfzahl? In der Urkunde ist auf die vergangenen Zeiten verwiesen, in denen die päpstlichen Vorgänger diese Vorschrift erlassen hätten. Sie steht bei Pseudoisidor:[102] „Wisset, daß sicher eine Kirchenprovinz bildet, die zehn oder elf Suffragane und einen Metropoliten besitzt." Erzbischof Hinkmar von Reims hat 870 mit diesem Satz seinem widerspenstigen Neffen, dem Bischof Hinkmar von Laon, die Vorschriftsmäßigkeit seines aus zwölf Diözesen bestehenden Metropolitanbezirkes vor Augen führen wollen und zugleich an die Notitia Galliarum erinnert, wo Reims an der Spitze der zweiten belgischen Provinz mit zwölf Orten verzeichnet stand. Nach diesem Muster konnte Ademar von Chabannes († 1034) in einer idealisierenden Schau vermuten, daß Irlands Metropolitanprovinz über *XII civitates cum amplissimis episcopatibus* verfüge.[103] Die Kirchenrechtssammlungen der Reform verbreiteten das pseudoisidorische Modell, dem Bonizo von Sutri nach 1089 in seinem Liber de vita christiana III, 2 die Zuspitzung gab: *Provincia habet XII civitates et totidem iudices et totidem episcopos et unum metropolitanum et unum regem.*[104] Die pseudoisidorische Beschreibung hat zuweilen geradezu als Organisationsschema gedient, mag auch die Wirklichkeit dann anders ausgefallen sein.[105]

Von Stephan I. von Ungarn (997–1038) wird berichtet, daß es sein Wille gewesen sei, in seinem Reiche zwölf Bistümer einzurichten: *voluntatis mee*

---

[101] Codice diplomatico Barese, hgg. von G. B. *Nitto de Rossi* und F. *Nitti di Vito* I (1897) S. 22 f. nr. 13. Der Anfang geht nach Liber-Diurnus-Formular nr. 64 (ed. Th. *Sickel* [1889] S. 59 f.); vgl. L. *Santifaller*, Die Verwendung des Liber Diurnus in den Privilegien der Päpste von den Anfängen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts, in: MIÖG. 49 (1935) S. 327.

[102] Ps.-Pelagius II pp. Hinschius S. 724, 22 ff.

[103] Zu Hinkmar und Ademar vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 151 f. Die Zwölfzahl der Bistümer in der Reimser Kirchenprovinz hat Hinkmar auch in der Vita Remigii c. 20 (MG. SS. rer. Merov. III S. 311, 34 ff.) erwähnt.

[104] Vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 S. 123 Anm. 93 und den in der nächsten Anmerkung genannten Aufsatz.

[105] Zum Folgenden vgl. H. *Fuhrmann, Provincia constat duodecim episcopatibus* – Zum Patriarchatsplan Adalberts von Hamburg-Bremen, in: Collectanea Stephan Kuttner (1967) S. 391 ff.

fuit, ut duodecim episcopatus, quos in regno meo statuere decreveram, episcopis implerem. Wie weit das Papsttum an einem solchen Plan beteiligt war, muß freilich offen bleiben, mag es auch an anderer Stelle heißen, die Metropole Gran sei *per consensum et supscriptionem Romanae sedis apostolici* geschaffen worden. Es ist möglich, daß man im Ungarn Stephans I. aus eigener Kenntnis um die Bestimmung Pseudoisidors wußte, sind doch Falsche Dekretalen auch in die „Gesetze Stephans" übernommen. – Auf das Ende seiner Regierungszeit hin trug sich Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen (1043–1072) mit dem Gedanken, seine Kirchenprovinz mit zwölf Bistümern auszustatten: Vorstufe eines Patriarchats über ein vom dänischen König gefordertes eigenes Erzbistum. Auch hier – an dem nicht durchgeführten „Patriarchatsplan" – läßt sich Pseudoisidor erschließen.[106] Und Papst Urban II. löste März 1094 (JL. 5512) Arras aus der Diözese Cambrai, und lieferte in der Restitutionsbulle, indem er Arras der Kirchenprovinz Reims zuwies, folgende Begründung: *Liquet sanctorum canonum institutis integram esse provinciam, et metropolitanum proprium debere sortiri, quae duodecim constat episcopatibus.*

Die „kanonischen Einrichtungen", an die Urban II. erinnert, zielen auf denselben Grundsatz wie die Beschlüsse der Vorgänger seligen Angedenkens, die Johannes XIX. 1025 Leitschnur waren: die pseudoisidorische Umschreibung einer musterhaften Kirchenprovinz.[107]

VI

Die Zahl der Briefe und Urkunden Johannes' XIX. ist gering: In Jaffé-Löwenfelds Regesten sind nur 34 im Wortlaut erhaltene Stücke angegeben, und wenige von ihnen betreffen kirchenrechtliche Entscheidungen. Als Bischof Hildeward seinen Sitz von Zeitz nach Naumburg verlegen wollte, wurde es Ende 1028 genehmigt, *quod enim sancti canones cogente necessitate non contradicunt et quod sepe factum fuisse legimus.* Auch Pseudoisidor läßt es zu und beschreibt Translationen.[108]

---

[106] Vgl. den in der vorigen Anmerkung genannten Aufsatz und Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 149 ff. und 168 f.

[107] Ich vermute, daß auch Johannes XIII. an Pseudoisidor gedacht hat, als er Benevent 969 zum Erzbistum erhob und den neuen Metropoliten anwies, zehn Bischöfe an Orten zu weihen, *quibus olim fuerant* (JL. 3738). Hier ist anscheinend ein früherer Musterzustand von elf Diözesen, wie ihn die Falschen Dekretalen suggerierten, erschlossen worden; so erklärt sich das etwas überspannte Projekt, das Orte einbezog, die nie einen eigenen Bischof besessen hatten, vgl. Deutsches Archiv 22 S. 171. Geschrieben ist die Urkunde von einem Skriniar Stephan, ein Name, der in jener Zeit im Zusammenhang mit Urkunden auftaucht, die Pseudoisidorisches verwerten, s. oben S. 41 f. – Auch in den Nachurkunden ist der Charakter der Restauration Benevents betont, besonders von Leo IX. 1053 (JL. 4299).

[108] Urkundenbuch des Hochstifts Naumburg I, hg. von F. *Rosenfeld* (1925) S. 20 nr. 24. Der Anklang an Pseudoisidor reicht bis in einzelne Worte, vgl. Anterus c. 2 Hinschius S. 152, 18; c. 4 S. 153, 4 ff. bes. Rubrik IV. – Zur Sache vgl. W. *Schlesinger*, Kirchengeschichte Sachsens im Mittelalter 1 (1962) S. 92 f. und 310 f.

Noch dünner wird das Material bei Papst Benedikt IX. (1033–1045), den die reformbewußte Geschichtsschreibung des 11. Jahrhunderts und in ihrem Gefolge moderne Darstellungen als Ausbund der Sittenlosigkeit schildern. Die jüngste Forschung hat das Bild zurechtgerückt: Daß er zwölf- oder gar zehnjährig den Stuhl Petri bestiegen habe, ist gewiß übertrieben und daß während seines Pontifikats der Mißbrauch der Simonie ins Unermeßliche gestiegen sei, dürfte aus der Retrospektive der Reformrigoristen geurteilt sein: „Gewiß war Benedikt IX. alles andere als ein Musterpapst, aber wir haben keinen Grund zu der Annahme, in Rom sei im Vergleich zu den Jahren Heinrichs II. eine so schreiende Verschlimmerung der Zustände eingetreten."[109] Die Diplomatik der Papsturkunden kennt Benedikt IX. als den Papst, in dessen Pontifikat das Amt des Bibliothecarius mit dem des Cancellarius vereinigt worden ist, eine Zentralisierung, die sich in der Zukunft bewährt hat, denn der Inhaber des neuen Amtes, später meist ein Kleriker niederen Ranges, konnte „sich den Geschäften mit mehr Hingebung und zugleich in größerer Abhängigkeit vom Papste widmen."[110]

Ebenso wirksam wie auf dem Gebiet des Kanzleiwesens war Benedikt IX. mit einer Entscheidung in einem lang währenden Streit:[111] 1027 hatte sich der kriegerische Patriarch Poppo von Aquileja dank der Fürsprache Kaiser Konrads II. ein Privileg verschaffen können, das ihm die legitime Nachfolge auf dem Sitz der heiligen Markus und Hermagoras bestätigte, denn seit dem beginnenden 7. Jahrhundert hatte Aquileja-Friaul mit Grado über diese Frage im Streit gelegen. Dem Patriarchen Poppo von Aquileja und seinen Nachfolgern wurde zusammen mit allem Besitz die Insel Grado unterstellt, ‚die der Kirche von Aquileja durch Barbareneinfall entwunden worden sei und fälschlich den Patriarchennamen trage.' Bald nach Poppos Tod († 1042) holte Grado zusammen mit Venedig, mit dem es seit dem 9. Jahrhundert verbunden war und das die meisten seiner Patriarchen stellte, zu einem Gegenschlag aus. Eine venezianische Gesandtschaft trug die Klage vor, und

---

[109] So Th. *Schieffer*, Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, in: Deutsches Archiv 8 (1951) S. 433; die Revision des Urteils (vgl. *Schieffer* S. 425 Anm. 4) wurde eingeleitet von R. L. *Poole*, Benedict IX and Gregory VI, in: Proceedings of the British Academy 1917/18 S. 199 ff., der sich vor allem auf Nachrichten aus Farfa und in den Römischen Annalen stützt. S. *Messina*, Benedetto IX, Pontefice Romano 1032–1048 (1922) bes. S. 68 ff. versuchte darzulegen, daß die Rechtshandlungen Benedikts durchaus nicht – wie Rudolf Glaber will – die eines leichtfertigen Knaben gewesen seien.

[110] Grundlegend ist immer noch P. *Kehr*, Scrinium und Palatium. Zur Geschichte des päpstlichen Kanzleiwesens im XI. Jahrhundert, in MIÖG. Erg. Bd. VI (1901) S. 74 ff., der allerdings stark von institutionellen Vorstellungen ausgegangen ist, was R. *Elze*, Das «sacrum Palatium Lateranense», in: Studi Gregoriani, hg. von G. B. Borino IV (1952) S. 36 ff. deutlich gemacht und P. *Rabikauskas*, Die römische Kuriale in der päpstlichen Kanzlei, Miscellanea Historiae Pontificiae XX (1958) S. 91 ff., bestätigt hat; das Zitat im Text: S. 92.

[111] Zum Folgenden vgl. P. *Kehr*, Rom und Venedig bis ins XII. Jahrhundert, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 19 (1927) S. 85 ff.

auf einer Synode vom April 1044 ließ Papst Benedikt IX. über das „abscheuliche Unrecht zur Zeit unseres Vorgängers Johannes" verhandeln, das „von Poppo, dem Vorsteher der Kirche von Friaul, gegen den Patriarchen der Kirche von Grado Ursus Orseolo verübt worden" sei.[112] Mit diesem Synodalprivileg 1044 war der Streit für die Zukunft zugunsten Grado-Venedigs entschieden: Grado, nicht Aquileja-Friaul, bewahrte die Tradition des Apostelsitzes, und es versteht sich, daß sein Patriarch in die ihm 1027 abgesprochenen Besitzrechte seiner Kirche wiedereingesetzt worden ist. „Benedikt IX.", so beurteilte Paul Kehr die Restauration Grados im Jahre 1044,[113] „bedeutet gewiß nicht einen Höhepunkt in der Geschichte des Papsttums. Aber die Haltung, die er in der Streitfrage Aquileja-Grado, die zuletzt zu einer solchen zwischen Imperium und der Republik Venedig ausgewachsen war, einnahm, läßt ihn oder den, der ihn beriet, als einen Politiker von einer großen Entschlußkraft erscheinen."

Von den nicht einmal ein Dutzend ausmachenden Briefen und Urkunden Benedikts IX., die im Wortlaut auf uns gekommen sind, ist das Privileg für den Patriarchen von Grado das wichtigste. Es ist eingeleitet mit einem langen Pseudoisidorexzerpt des Inhalts, daß der Heilige Stuhl zur Hilfeleistung gegenüber Kirchen verpflichtet sei, ein juristisch zwar unbedeutendes, inhaltlich aber auf die Situation passendes Stück.[114] Im Jahre 1044 also, zwei Jahre

[112] JL. 4114; F. *Ughelli,* Italia Sacra² V (1720) Sp. 1113 ff.

[113] Kehr, a.a.O S. 93.

[114] JL. 4114; Zur Überlieferung: P. Kehr, Italia Pontificia VII, 2 (1925) nr. 87 S. 54 f. – Ughelli, Italia Sacra² V Sp. 1113 C–1114 A:

Sicut plurimum gaudemus in Domino, et in dono gratiae ipsius gloriamur, si sancta Ecclesia per bona opera crescit magnifice, et dilatatur amplissime, ita nimium affligimur, et tribulamur de eius oppressione, super quam crebrior lamentationum sermo perlatus est. Non oportuerat quidem ab illis, quibus sustentari, atque honorari debuerat, tantis eam oppressionibus concuti, ideoque necessarium est, ut remotis talium tergiversationibus, quibus venenosa malitia revelari, et obscurari bonitas et veritas solet, adminiculum non modicum lamentantibus iuste impendatur, atque ab Apostolica sede suffragetur, quos per divinam gratiam Christi auxilio dignum est adiuvari, neve totius Ecclesiae perturbatione imprudens praecedat intentio, et ea, quae a sanctis praedecessoribus nostris, et reliquis sanctis dudum fuerant prohibita, denuo reviviscant. Sedis namque nostrae consideratione compellimur ea, quae ad notionem nostram emendando pervenerunt, prop-

Ps.-Stephan c. 4 Hinschius S. 183, 21–184, 4:

... plurimum gaudemus in domino et in dono gratiae ipsius gloriamur, quod fides vestra per bona opera crescit magnifice et dilatatur amplissime. Sed nimis affligimur et tribulamur de vestra oppressione super qua craebrior commeantium usque ad nos fratrum sermo perlatus est. Non oportuerat quidem ab illis a quibus sustentari et portari atque honorari debueratis, tantis vos oppressionibus concuti. Quapropter necessarium est, ut remotis talium tergiversacionibus, quibus malitia venenosa revelari et obscurari bonitas et veritas solet, adminiculum non modicum vobis a fidelibus inpendatur, atque ab ac apostolica sede suffragetur, quos per divinam gratiam Christi auxilio dignum est adiuvari, ne in totius aecclesiae perturbationem inprudens procedat intentio et ea quae a sanctis praedecessoribus nostris et reliquis sanctis patribus dudum fuerant prohibita, denuo reviviscant. Loci namque nostri consideratione conpellimur ea quae ad notitiam nostram

vor dem Eingreifen Heinrichs III. in Sutri und Rom, ist in einer Urkunde durchaus nicht ohne Umsicht Pseudoisidor zitiert.

VII

Und das weitere Schicksal Pseudoisidors? Wie in der Verwaltung, in der Liturgie, im Aufbau der Hofgeistlichkeit, so zeigt sich auch in der Art und Weise, wie Pseudoisidor herangezogen wurde, durch und nach Sutri (1046) zunächst kein Wandel.[115] An Pseudoisidor ist nicht häufiger und nicht intensiver als vorher gedacht.[116] Als der Bischof Johannes von Paestum, das damals schon in einem kümmerlichen Zustand sich befunden haben muß, auf den Erzsitz von Salerno überwechselte, billigte es Clemens II. 1047, wie es in analogen Fällen vor ihm Hadrian II. (s. oben S. 17), Benedikt VII (s. oben S. 40) und Johannes XIX. (s. oben S. 51) getan hatten: Die einmütige Wahl auf den größeren Sitz sei erfolgt nicht *ambitionis causa*, sondern *maioris utilitatis necessitate*.[117] Schreiber der Urkunde war Johannes, *scriniarius et notarius sacri Lateranensis Palatii*, offenbar derselbe, der die Urkunden Gregors VI. bis zu dessen Absetzung geschrieben hatte.

1049 wurde Leo IX. Papst, vorher Bischof des lothringischen Toul. Mit ihm kamen sofort nach Rom der Kanoniker und Primicerius Udo aus Toul, Azelin, wohl Kanoniker aus St. Corneille de Compiègne (Diözese Soissons),

---

ter Deum non relinquere, sed digna emendatione corrigere. Et si secularibus officiis ordo suus, et tradita a maioribus disciplina servanda est, quis ferat Ecclesiasticos ordines temerari, ac praesumptione confundi? aut ita negligere, et emendanda non opem ferendo postponere? *emendanda pervenerunt, propter deum non relinquere, sed digna emendatione corrigere. Et si secularibus offitiis ordo suus et tradita a maioribus disciplina servanda est, quis ferat aecclesiasticos ordines temeraria praesumptione confundi, audita neglegere et emendanda non opem ferendo postponere?*

Es spricht einiges dafür, daß dem Brief JL. 4114 eine Pseudoisidor-Handschrift der A2-Version zugrunde lag, erkennbar an dem Beginn, wo *Primum vel* fehlt (S. 183, 21, jedoch auch Modena I. 4), an dem Ausfall von *patribus* (S. 183, 11) und *notitiam*]*notionem* (S. 184, 1).

[115] Vgl. K. *Jordan*, Die päpstliche Verwaltung im Zeitalter Gregors VII., in: Studi Gregoriani I (1947) S. 120, der bei Beginn des Reformpapsttums wohl einen „personellen Wandel", jedoch keinen Bruch „in verwaltungsmäßiger Hinsicht" feststellte; auf ihn verwies *Elze*, Studi Gregoriani IV S. 53, um selbst fortzufahren: „Zu zeigen, daß damals auch sonst in Rom nicht strikt mit der Vergangenheit gebrochen worden ist, sollte hier (d. h.: bei der Untersuchung von Ausbau und Gliederung der römischen Hofgeistlichkeit) versucht werden."

[116] Die pseudoisidorischen Verschrobenheiten, die man in JL. 4147 finden könnte, erledigen sich dadurch, daß H. *Meinert*, in: Archiv für Urkundenforschung 10 (1928) S. 261 ff. die Urkunde als Fälschung erwiesen hat.

[117] JL. 4143; Kehr, Italia pontificia VIII S. 349 nr. 18. Migne PL. 142, 586 D: . . . *diligenter discussimus, ne tuae ambitionis causa, et non maioris utilitatis necessitate electus fuisses.* Dazu zum Beispiel Ps.-Anterus c. 4 S. 153, 12 f.: *Alia est quoque causa utilitatis et necessitatis et alia avaritiae* . . . c. 2 S. 152, 14 f.: . . . *transit de civitate ad civitatem, qui non suo* . . . *ambitu* . . ., *sed utilitate quadam aut necessitate, aliorum hortatu et consilio potiorum transfertur.* Vgl. auch Ps.-Calixt c. 15 S. 140, 3 ff.

Humbert aus dem Kloster Moyenmoutier (Diözese Toul) und Hugo aus dem Kloster Remiremont (Diözese Toul); zu ihnen stieß vermutlich 1050 Friedrich von Lothringen, Archidiakon aus Lüttich. Das sind die Hauptvertreter jenes Personenkreises, den Haller als den der Wiederentdecker und Wiedererwecker Pseudoisidors in Rom apostrophiert hatte: „.... die Franzosen und Lothringer, die mit Leo IX. herüberkamen, brachten (den seit dem Ende des 9. Jahrhunderts in Rom verschollenen Pseudoisidor) aus ihrer Heimat mit und sorgten dafür, daß er bekannt wurde" (s. oben S. 17 f.). Daß die pseudoisidorischen Dekretalen in Rom nicht „verschollen" gewesen waren, bedarf nach den bisherigen Ausführungen keines Wortes mehr, und doch kann Hallers apodiktisches Urteil in der Weise den Teil einer Wahrheit enthalten, als nun nach ca. 1050 in „römischen", das heißt päpstlichen Dokumenten Leos IX. den Sätzen und dem Recht Pseudoisidors besondere Beachtung eingeräumt wurde, hat doch Leo selbst peinlich darauf geachtet, kanonischen Bestimmungen gemäß – wie sie sich auch bei Pseudoisidor finden – „mit Billigung des Klerus und Volkes von Rom" ins Amt zu kommen, und hat er doch auf seinem ersten römischen Konzil April 1049 verkündet, daß „die Erlasse aller seiner päpstlichen Vorgänger gehalten werden müssen." Zu ihnen sind billigerweise auch die Dekrete Pseudoisidors zu zählen.

Vom Vorleben jener „Franzosen und Lothringer" her gesehen, ist ein stärkerer Akzent auf den Falschen Dekretalen nicht ohne weiteres anzunehmen. Denn das Werk Pseudoisidors ist angefüllt mit Bestimmungen über die Hierarchie und die Organisation der Kirche, über das Prozeßrecht und die Sakramentenlehre usw., hauptsächlich Fragen der Weltgeistlichkeit: Es fehlt fast ganz der monastische Bereich. Und Humbert und Hugo kamen aus Benediktinerklöstern, während Friedrich, zuletzt Archidiakon am Domstift St. Lambert, im Lüttich eines Bischof Wazo (1042–1048) mit Pseudoisidor immerhin in Berührung gekommen sein konnte.[118] Im Sinne der These eines auf die Verbreitung Pseudoisidors hinarbeitenden Eifers der „lothringischen" Neuankömmlinge ist uns Friedrichs Avancement zum Kanzler-Bibliothekar besonders wertvoll.[119] Aber obwohl Leo IX. sich mit einem neuen, offenbar weitgehend nichtrömischen Mitarbeiterstab umgeben hat, Römer selbst als Urkundenschreiber verschwinden und nach dem Tode des Petrus (1050), des langjährigen Kanzleichefs seit Benedikt IX., erst Udo von Toul und dann seit Anfang 1051 Friedrich von Lothringen dessen Nachfolge antreten, ändert sich wenig. Mit Vorurkunden wird Pseudoisidorisches aufgenommen, ohne daß das Dekretalengut besonders hervorgehoben würde.[120] Unter der

[118] Über Azelin wissen wir zu wenig; vgl. Bonizo, Liber ad amicum Buch V MG. Libelli de lite I S. 588, 22 f. mit Anm. 13; E. *Steindorff*, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich III. 2 (1881) S. 77 f.

[119] Zur Bedeutung Udos, Friedrichs und Humberts für die Kanzlei vgl. *Santi faller*, Elenco (s. oben S. 31 Anm. 39) S. 150 ff. und 167 ff.

[120] JL. 4158: die Erneuerung des Trierer Primats. Neben der Aufnahme der Vorurkunden (JL. 3736, 3768, 3783), die Pseudoisidorisches enthalten, besteht die Annäherung an die Fälschung darin, daß der Primat *in galliam germaniamve* ergänzt wird durch einen Primat über die Gallia Belgica, vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 107 f. – Erzbischof Halinard von Lyon, dessen Nach-

nun angestiegenen Zahl von Privilegien und Briefen begegnen eine ganze Reihe von päpstlichen Rechtsbelehrungen und Entscheidungen, die aus Pseudoisidor gewonnen oder erhärtet sein können: die Bischofstranslation (JL. 4163), daß Bischofssitze nicht in einer *villula* angelegt werden sollen (JL. 4208),[121] die hierarchische Stufung von Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen (JL. 4166), daß dort Bischofsresidenzen einzurichten sind, wo sich früher welche befanden (JL. 4299),[122] daß die von den Vätern festgesetzten kirchlichen Grenzen gewahrt werden sollen (JL. 4318).[123] In manchen Fragen war Leos Haltung gespalten: Den Laien Zehnt und Kirchenbesitz abzusprechen, stimmt wohl mit pseudoisidorischer Tendenz überein,[124] aber die Bereitschaft, Klöster zu eximieren[125] und ihnen einen Zehnt zu überlassen, trifft auf den Widerspruch Pseudoisidors, der dem Einzelbischof eine uneingeschränkte Gütergewalt in seiner Diözese zugestehen möchte.[126] Eine besondere, Pseudoisidor anhängende Überzeugung dürfte Leo IX. und seine Mitarbeiter bei solchen Entscheidungen kaum geleitet haben, zweifellos aber haben die wechselnden Einzelfragen, der Eifer und die Unermüdlichkeit Leos IX., Fälle und Probleme zu lösen, die juridische Seite des Papsttums stärker in Erscheinung treten lassen, und hier konnten sich leicht Berührungen mit Pseudoisidor einstellen. Ebenso dürfte durch die zahlreichen Synoden, die Leo IX. abgehalten hat – mindestens zwölf – die Rechtskenntnis zugenommen haben, denn gemäß Konzilsordo hatte ein Rechtsbuch zur juristischen Belehrung der Synodalen parat zu liegen.[127] Es konnte ein

folger wenig später einen pseudoisidorischen, jedoch der Anschauung der Zeit nach alten Primat über die lugdunensischen Provinzen erhielt (JL. 5125, 5126), unterschrieb bei JL. 4158 mit dem Vorbehalt: *salva priscarum constitutionum firmitate* (vgl. a.a.O. S. 108 Anm. 45). Zu JL. 4158 gehören auch JL. 4160, 4161.

[121] Vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 149; zur kirchenrechtlichen Tradition des Satzes, daß es verboten sei, Bischöfe in kleinen Orten zu ordinieren, s. oben S. 23 mit Anm. 24 und Anm. 66.

[122] Man vgl. andere Fälle der Restaurationen oben S. 37 f.

[123] Migne PL. 143, 743 C: *Decernimus itaque canonica et apostolica auctoritate, ut nulla ecclesia terminos statutos a Patribus audeat transire.* Es ist eine Eigentümlichkeit Pseudoisidors, das allgemein formulierte Bibelwort Prov. 22, 28 im Sinne kirchlicher Grenzen auszudeuten: Ps.-Calixt c. 12 Hinschius S. 139, 4 und Ps.-Alexander c. 1 S. 95, 6. Daß diese Veräußerlichung von Prov. 22, 28 auf Widerstand stieß, läßt sich am Beispiel Reginos von Prüm zeigen.

[124] Vgl. G. *Constable,* Monastic Tithes from their Origins to the Twelfth Century (1964) S. 165 f.

[125] Zur Haltung Leos IX. den Klöstern gegenüber vgl. Raissa *Bloch,* Die Klosterpolitik Leos IX. in Deutschland, Burgund und Italien, in: Archiv für Urkundenforschung 11 (1930) S. 176 ff.; G. *Schreiber,* Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert (Kirchenrechtliche Abhandlungen hg. von U. Stutz 65–68, 1910) passim.

[126] Zehnt für Klöster: JL. 4168, 4246. Man vergleiche JL. 4194 (Migne PL. 143, 632 A: *Episcopus autem – potestatem)* mit Ps.-Urban c. 3–5 Hinschius S. 144 f. Dazu die Ausführungen von Constable, Monastic Tithes S. 45 mit Anm. 2, 3 und S. 95. – Aber auch anderen Widerspruch hat Leo IX. ertragen: JL. 4308 erklärt traditionsgemäß die Rekognitionen *(Petri apostoli itinerarium)* für apokryph; dennoch wird der erste pseudoisidorische Clemensbrief hingenommen, der zum größeren Teil ein Schreiben wiederholt, das mit den Rekognitionen kombiniert auftritt.

[127] Auf die Rechtsbelehrung ist zum Beispiel verwiesen in JL. 4163 und in 4188.

Pseudoisidorexemplar sein wie in Ingelheim oder auch ein systematisches, mit Pseudoisidor durchsetztes Werk wie das Dekret des Bischofs Burchard von Worms, das auf das Ende des 11. Jahrhunderts hin offenbar zu immer größerem Ansehen gelangt ist und auf Konzilien gern benutzt wurde.[128] Daß der Pontifikat Leos IX. in den von De Smedt und Haller verkündeten Ruf gelangt ist, Pseudoisidor wieder ans Licht gezogen zu haben, gründet sich hauptsächlich auf zwei Briefe von 1053 Dezember 17 (JL. 4304, 4305), Antwortschreiben an die afrikanische Restkirche, in der offenbar ein Streit über den Erstrang der Bischofssitze ausgebrochen war.[129] Rom war um Auskunft angegangen worden und versicherte, daß Karthago der Rang einer prima sedes gebühre. Der Schreiber – nach A. Michel der Kardinal Humbert von Silva Candida[130] – ist in den einschlägigen Partien Pseudoisidors vorzüglich informiert, kennt Parallelen innerhalb der Falschen Dekretalen[131] und zeigt selbst in scheinbar freien Formulierungen seine Vertrautheit mit Pseudoisidor.[132] Hier auch findet sich, was die frühere Zeit vermissen ließ: Die Primatialrechte des römischen Bischofs in den pseudoisidorischen Dekretalen sind nicht in dem Zusammenhang des Schutzes für Bischöfe begriffen, sondern für sich genommen als Wesenheit ebenso päpstlicher Stellung wie der Gesamtkirche. Die Freude des Schreibers über die

[128] Zu Kanoneswerken auf Konzilien s. oben S. 34 f. und Deutsches Archiv 22 S. 171 Anm. 291. Daß in Rechtssammlungen nachgeschlagen wurde, ist von folgenden Synoden berichtet: Ingelheim 948, Rom 967, Mailand 969, Ingelheim 972, Rom 981, St. Bâle 991, Rom 998, Rom 1039, Mainz 1049, Rom 1049. Bei mehreren von ihnen waren es die Falschen Dekretalen. Doch läßt sich zeigen, daß Burchards Dekret bereits 1025 für eine Urkunde benutzt wurde, von da ab also in Umlauf war, und von Sigebert von Gembloux erfahren wir, daß Konzilsbeschlüsse mit Hilfe von Burchards Werk „autorisiert" wurden (Migne PL. 160, 579 A).

[129] Zur Lage der afrikanischen Kirche in damaliger Zeit: Ch. *Courtois*, Grégoire VII et l'Afrique du Nord, in: Revue Historique 195 (1945) S. 97 ff.; 193 ff.

[130] A. *Michel*, Die Sentenzen des Kardinals Humbert (1943) Exkurs I S. 185 ff. Zu diesen Briefen vgl. auch Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 39 (1953) S. 139 Anm. 92, S. 142 Anm. 100; Kan. Abt. 41 (1955) S. 131 mit Anm. 116. Nach *Michel* sei Pseudoisidor eine der Hauptquellen Humberts gewesen: „Das Palladium des Kardinals ist Pseudoisidor", vgl. dessen Übersichtsartikel: Humbert von Silva Candida († 1061) bei Gratian. Eine Zusammenfassung, in: Studia Gratiana, hgg. von G. *Forchielli* und A. M. *Stickler* I (1953) S. 85 ff. bes. S. 109 f. Freilich geht *Michel* von seinen verwirrenden Zuschreibungen aus.

[131] Zum Beispiel JL. 4305, Migne PL. 143, 730 B–C: *Nunc, quia de archiepiscopis et metropolitanis sententiam nostram requiritis, venerabilium antecessorum nostrorum dicta aperte demonstrant, id est Clementis, Anacleti, Aniceti et aliorum, ubi ita legitur: Sacerdotum ordo bipartitus* usw. Es sind zusammengetan Annicius c. 1–4 S. 120 f. mit Anaclet c. 28–29 S. 82 f., wo auf die Ausführungen Clemens c. 27–29 S. 39 verwiesen ist, die auszugsweise folgen.

[132] Vgl. JL. 4305, Migne PL. 143, 729 C: *membra vero sui capitis salutem sine intermissione quaerant et optent;* vgl. dazu Clemens c. 4 S. 32, 25–27. – JL. 4304, Migne PL. 143, 728 C: *exceptis his quae ad propriam parochiam pertinent;* vgl. dazu Julius c. 12 S. 470, 5–6 und Annicius c. 4 S. 121, 17–18. Ganz dicht ist das Gewebe bei den in beiden Briefen miteinander korrespondierenden Stellen: *Hoc autem nolo vos lateat* usw. (Migne PL. 143, 728 C) und *Sed hoc vos non lateat* usw. (Migne PL. 143, 730 A); vgl. etwa Melchiades c. 2 S. 243, 19–22; Marcellus c. 10 S. 228, 5–8; Victor c. 5 S. 128, 18–26. S. auch die folgende Anm. 133.

Anfrage, die die Spur dorthin zurücklenke, „woher Ihr den Anfang der ganzen christlichen Lebensführung bezogen habt",[133] ist Zeichen einer Genugtuung, daß dem römischen Stuhl die für ein gesundes Kirchenwesen nötige Wertschätzung entgegengebracht worden ist. Die Formulierung hat einen pseudoisidorischen Kern, ist aber doch weitergeführt. Und so offen wie in unseren beiden Papstbriefen und in einem etwa gleichzeitigen Schreiben an den Patriarchen Petrus III. von Antiochien[134] war vorher die pseudoisidorische Forderung nicht erhoben worden, daß „die größeren und schwierigeren Angelegenheiten durch den heiligen Erststuhl des seligen Petrus von seinen Nachfolgern entschieden werden müssen."[135] Mit der Hochschätzung des römischen Stuhles verbindet sich die seiner Dekrete: Durch das Konzil des Cyprian, aus den Synoden des Augustin, aus allen afrikanischen Konzilien werde Karthagos Vorrang offen bewiesen und „was größer ist": *ex venerabilium praedecessorum nostrorum Romanorum praesulum decretis.*[136] An diesem Punkt, wo der autoritative Wert päpstlicher Dekrete hervorgehoben wird, mußte den Falschen Dekretalen besondere Aufmerksamkeit zukommen, und der Autor der afrikanischen Briefe baute seine Belehrung aus ihnen auf. Dennoch ist bemerkenswert, daß die Pseudoisidorkenntnis dem Verfasser nicht den Blick für die Besonderheiten der afrikanischen Kirche genommen hatte, die von der Konstruktion der Fälschung abwich. Die Falschen Dekretalen kannten nur einen Primat, der fest mit einem Metropolitensitz verbunden war; in der frühen afrikanischen Kirche jedoch bekleidete der *episcopus primae sedis* das Amt dank seines Ordinationsalters, und die Würde wechselte nach der Dienstanciennität. Der Verfasser unterscheidet: Die afrikanischen Primaten müsse man anders begreifen; dort seien sie eingesetzt *non secundum potentiam alicuius civitatis sed secundum tempus suae ordinationis.*[137]

---

[133] JL. 4304, Migne PL. 143, 728 B: . . . *ut inde resumatis directionis vestigium, unde sumpsistis totius Christianae religionis exordium;* vgl. dazu Felix IV. pp. S. 698, 20–21: . . . *unde omnis ecclesia totius religionis sumpsit exordium* . . .

[134] JL. 4297, C. *Will,* Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae extant (1861) S. 168 ff. A. *Michel,* Die Friedensbotschaft Grados an Antiocheia im Schisma des Kerullarios (1053–54) und ihr Widerhall, in: Studi Gregoriani II (1947) S. 163 ff., hat die Situation ausführlich behandelt, geht aber auf unseren Brief nicht ein.

[135] JL. 4304, Migne PL. 143, 728 D (wortgleich: JL. 4305, Migne PL. 143, 730 B): *Scilicet quia omnium Ecclesiarum maiores et difficiliores causae per sanctam et principalem B. Petri sedem a successoribus eius sunt diffiniendae* (ähnlich JL. 4297, Will, Acta et scripta S. 169: *ad quam* [scil. apostolicam sedem] *maiores et difficiliores causae omnium ecclesiarum definiendae referantur).* Der Satz kehrt in den Falschen Dekretalen formelhaft wieder, vgl. zum Beispiel Zepherinus c. 6 S. 132, 5–6 und 11–13; Anaclet c. 17 S. 74, 9 ff.; Anaclet c. 34 S. 84, 10 ff.; Gaius c. 7 S. 218, 30 ff. und die bei Hinschius als konkordierend angegebenen Stellen. Zu diesem Rechtssatz Pseudoisidors vgl. G. *Hartmann,* Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor (1930) S. 59 f.

[136] JL. 4305, Migne PL. 143, 729 D.

[137] JL. 4305; Migne PL. 143, 731 A; vgl. Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 39 (1953) S. 142 Anm. 100.

Aus der Überzeugung einer der römischen Kirche übertragenen gesamtkirchlichen Verantwortung werden die Belege angeführt. Sie mußten gewiß dort angebracht erscheinen, wo von außen Fragen römischer Geltung an den Papst herangetragen wurden, und ähnlich wie bei der afrikanischen Recherche sind bei der Primatdiskussion mit Konstantinopel und der Ostkirche die Fundamente des römischen Kirchenprinzips erörtert worden.[138] Damit erschöpfte sich die Hinwendung Leos IX. und seiner Mitarbeiter zu Pseudoisidor; aus dem Werk des Isidor Mercator wurde nicht deduziert: Der päpstliche Primat wurde nicht verkündet, weil er in den Falschen Dekretalen stand, sondern als Ausdruck übereinstimmender Gesinnung sind die Sätze der Fälschung angeführt, belehrend und mit Selbstbewußtsein, jedoch ohne Nachdruck.

* * *

Das Fazit: Wer diese Beobachtungen über Pseudoisidor in der Hand der Päpste ordnen will, wird differenzieren müssen; denn wenig ist gewonnen, wenn man Hallers drastische Vergröberung in ihr Gegenteil verkehrt: Pseudoisidor sei eben nicht vom endenden 9. Jahrhundert bis in den Pontifikat Leos IX. hinein in Rom „verschollen" gewesen. Die Form des Bekanntseins kann sich durch die Zeiten unterscheiden nach Art, Tiefe und Wirkung. Jahrhundertelang war kein Bischof Papst geworden. Jedoch von Marinus I. (882–884) bis Johannes IX. (898–900) finden wir nicht weniger als drei Päpste, die von einem Bischofssitz nach Rom transferiert wurden: Marinus I., Formosus (891–896), Stephan VI. (896–897) und den Gegenpapst Sergius (897), den späteren Sergius III. (904–911). Und Pseudoisidor billigte, im Widerspruch zum alten Kirchenrecht, unter gewissen Voraussetzungen den Bistumswechsel;[139] das erste bislang nachgewiesene Zitat Pseudoisidors in einem Papstbrief (871) betraf diesen Sachbereich; sein befürwortendes Zeugnis ist in der Umgebung des Papsttums im Formosianischen Streit wiederholt ausgespielt worden.[140] Wie weit die Päpste selbst mit der pseudoisidorischen Lizenz vertraut waren, muß freilich offen bleiben. Unverwechselbar jedoch sind Sätze der Fälschung in Briefe Papst Stephans V.

[138] Es handelt sich um JL. 4302 und im weiteren Bereich um JL. 4297 und 4332, 4333; am bedeutendsten ist JL. 4302, wo auf den pseudoisidorischen Traktat *De primitiva ecclesia* zurückgegriffen und das Constitutum Constantini in einem von der Fälschung vertretenen Sinne verändert ist. In der Konstantinischen Schenkung ist die Reihenfolge der Patriarchensitze mit Antiochien, Alexandrien, Konstantinopel und Jerusalem angegeben, bei Pseudoisidor: Rom, Alexandrien, Antiochien; in dem in JL. 4302 zitierten Constitutum Constantini heißt es: Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Konstantinopel, vgl. Deutsches Archiv 22 S. 79 Anm. 35 und 110 f. Zur Überlieferung des Briefes und zur Herkunft des Constitutum Constantini, das nur indirekt aus Pseudoisidor genommen sein kann, ausführlich ebda. S. 100 ff. – Auch was die Arengen betrifft, so konnte H. *Fichtenau* (s. oben S. 36 Anm. 49) S. 101 ff. einen „Wille(n) zur Neugestaltung" unter Leo IX. beobachten; Fichtenau denkt an die Möglichkeit, daß manche Privilegien rezitiert wurden.

[139] S. oben S. 17 mit Anm. 2.

[140] S. oben S. 32 f. mit Anm. 41.

(885–891)[141] und Johannes' IX. (898–900)[142] eingebaut. Daß in den anschließenden Jahrzehnten, im Rom eines Theophylakt und eines Alberich II., eine gezielte Abneigung gegen Pseudoisidor aufgekommen sei, wird man gewiß nicht annehmen können, zumal päpstliche Gesandte in Hohenaltheim 916 und in Ingelheim 948 Synoden vorgestanden haben, auf denen die pseudoisidorischen Fälschungen berücksichtigt wurden.[143] Im Westfrankenreich hatte sich 920 Karl III. der Einfältige, dessen Kanzlei auch die Pseudo-Kapitularien des Benedictus Levita kannte, bei einem nach Rom getragenen Bistumsstreit auf die Autorität der Falschen Dekretalen berufen.[144] Welchen Grund man immer anführen mag, die Brüchigkeit der Überlieferung oder den provinziellen Charakter des Papsttums: Es war still um Pseudoisidor in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, und nicht einmal der Kardinaldiakon Johannes, dem später der Beiname „der Stummelfingrige" gegeben worden ist, damals noch Helfer Papst Johannes' XII., holte ihn gegen 962 hervor, als er eine Konstantinische Schenkung „fingierte", die der große Förderer der Römischen Kirche Konstantin propria manu unterschrieben zu haben schien.[145]

Jedoch nach der Begründung des neuen Kaisertums wird Pseudoisidor während des Pontifikats Johannes' XIII. (965–972) sichtbar, erst mit sachlichen Andeutungen (JL. 3715, 3738),[146] dann in vollem Wortlaut im Primatsprivileg für Trier (JL. 3736).[147] Dort, wo in jenen Jahren Pseudoisidor beachtet wird, findet sich der Name eines Notars und Skriniars Stephan. So heißt der Schreiber des Primatsprivilegs für Trier und der Bestätigungsurkunden Benedikts VI. (973–974) und Benedikts VII. (974–983), die den Pseudoisidorpassus des Vordiploms übernehmen.[148] Ein Stephan hat Korroboration und Pön des Constitutum Constantini in das Privileg für das katalanische Benediktinerkloster San Pedro de Roda (Diözese Gerona) eingeschoben (JL. 3798),[149] und denselben Namen trägt der Schreiber der Urkunde Benedikts VII., die den mit Pseudoisidor gefaßten Synodalbeschluß verkündete, daß das Bistum Merseburg aufzulassen sei und Bischof Giselher nach Magdeburg übergehen dürfe (981).[150] Wie der Streit um die Translation und die Weihen des Formosus, so hat der Kampf um die Absetzung des Erzbischofs Arnulf von Reims hundert Jahre später Berufungen auf Pseudoisidor veranlaßt, waren doch auch die Falschen Dekretalen in beiden Fällen

[141] JL. 3419, 3443, 3464 (?); s. oben S. 22 ff.
[142] JL. 3520; s. oben S. 30 f.
[143] S. oben S. 34 f.
[144] S. oben S. 35 f.
[145] S. oben S. 42.
[146] S. oben S. 37 f. und S. 51 Anm. 107.
[147] S. oben S. 38.
[148] S. oben S. 38 und 41 f.; auch JL. 3715 für Magdeburg und JL. 3738 für Benevent hat ein Stephan geschrieben: s. oben S. 37 f. und 51 mit Anm. 107.
[149] S. oben S. 42.
[150] S. oben S. 40 f.; in sachlicher und zeitlicher Nähe zu diesem Beschluß steht die gleichfalls von einem Stephan geschriebene Urkunde JL. 3810 A über Zusammenlegung der Bistümer Alba und Asti: s. oben S. 41 f.

einschlägig. Auf dem Konzil von St. Bâle 991 paradierte Pseudoisidor geradezu, denn nirgendwo war die Absetzbarkeit eines Bischofs so hartnäckig erschwert wie bei ihm, ein sich anbietendes Arsenal von Argumenten für die Verteidiger Arnulfs;[151] der päpstliche Legat Abt Leo vom römischen Reformkloster S. Bonifacio ed Alessio griff die Fälschung 993 in einem Brief an den französischen König Hugo Capet auf,[152] und 997 stützte Papst Gregor V. den Synodalentscheid, der Arnulf Recht in einem pseudoisidorischen Sinne widerfahren ließ, auf eine Falsche Dekretale Julius' I., zugleich eine Betonung der Bischofsabsetzung als eines päpstlichen Reservatrechtes.[153] Gregors Nachfolger Silvester II. – als Gerbert der Rivale Arnulfs im Kampf um Reims und unser Hauptberichterstatter des Konzils von St. Bâle – hat fraglos die pseudoisidorischen Dekretalen gekannt; als Erzbischof von Reims hatte er sich für die Autarkie der französischen Kirche in der Frage der Absetzung Arnulfs eingesetzt, als Papst aber galt ihm eine Bischofsdeposition nur mit Zustimmung Roms für rechtens: ein Bekenntnis zu einem auch von Pseudoisidor in immer wiederholten Wendungen vertretenen Grundsatz. Wörtlich zeigt Silvester II. in keinem uns bekannten Papstbrief seine Kenntnis der Falschen Dekretalen, mag er auch auf einem Konzil 1001 eine Rechtsbelehrung möglicherweise von Pseudoisidor haben einholen lassen. Seine Reserviertheit als Papst gegenüber Isidor Mercator lag vielleicht in seinem persönlichen Erlebnis begründet. Ihm konnten die Dekretalen, gemäß ihrer Verwendung im Arnulfschen Streit, als Verteidigungsschriften für Bischöfe erscheinen, deren Schutzvogt der Papst hauptsächlich war.[154] Von einem in rechtlichen Fragen nicht ungebildeten Literaten wie Gerbert-Silvester, der gewiß auch die mancherlei Rechtsstoff traktierenden Grammatikschulen Italiens kennengelernt hatte,[155] möchte man eine bedachtvolle Benutzung von Rechtsbüchern erwarten. Doch als in seinem Pontifikat ein Streit um Bistumsgrenzen entschieden werden sollte, wurde offenbar in einer verunstalteten römischrechtlichen Epitome und in der nicht gerade einschlägigen

[151] S. oben S. 43 f.
[152] S. oben S. 44.
[153] S. oben S. 42 f.
[154] S. oben S. 44 ff.
[155] Man denke an seinen Aufenthalt in Pavia und Ravenna. Zu den damaligen Domschulen Norditaliens allgemein: D. A. *Bullough,* Le scuole cattedrali e la cultura dell'Italia settentrionale prima dei Comuni, in: Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX–XIII), Atti del secondo Convegno di storia della chiesa in Italia, Roma 1961 (1964), S. 111 ff., 125, 141. Speziell zum juristischen Charakter der Schule von Pavia: C. G. *Mor, Pavia* (Scuola di), in: Novissimo Digesto Italiano [um 1965]; vgl. auch dessen L'età feudale 2 (1952) S. 427 f. mit den Anm. S. 442 f. *Mor* S. 448 meint in Zuspitzung von Andeutungen L. *Chiapellis,* daß zum Beispiel in Pistoia ein Pseudoisidor-Exemplar und eine Epitome des Codex Iustinianus deutlich die Existenz einer Domschule bezeugen. Zum juristischen Betrieb auf den Schulen: E. *Genzmer,* Die justinianische Kodifikation und die Glossatoren, in: Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano 1933, Bologna Bd. 1 (1934) S. 361 ff. Den Forschungsstand skizziert knapp J. *Gaudemet,* Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux XI^e^ et XII^e^ siècles, in: Cahiers de Civilisation Médiévale VIII (1965) bes. S. 370 f.

Concordia des Cresconius nachgesehen;[156] die Stellen erwecken den Vordacht, als sei man auf sie mehr durch Zufall gestoßen. Dieser Vorgang macht schlaglichtartig klar, wie sehr wir die Päpste jener Zeit und ihre Mitarbeiter überfordern, wenn wir von ihnen eine souveräne Übersicht über das Rechtsschrifttum annehmen und ihre Zitate als Auswahl aus einer Fülle ihnen gegenwärtiger Möglichkeiten einschätzen, ohne den Zufall zu bedenken, der seine Hand im Spiel gehabt haben könnte. Noch gab es kein authentisches Rechtsbuch und keine Juristen, und es fehlte noch ein gutes Stück kanonistischer Wegstrecke bis zu dem Theorem, daß im Brustschrein des Papstes alle Rechte geborgen seien.

Wer am Leitseil pseudoisidorischer Rezeption durch die Papstgeschichte geht, kann in der Periode der Tuskulanerpäpste keinen Niedergang finden. Johannes XIX. (1024–1032) baute nach einer Anweisung Pseudoisidors das süditalienische Bistum Canosa-Bari aus,[157] und vielleicht hat damals König Stephan I. von Ungarn (997–1038) sein Reich in gleicher Weise ausstatten wollen: zwölf Bistümer in einer Kirchenprovinz unter einem König. So sah es eine Falsche Dekretale Pelagius' II. vor, und so plante auch Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen (1043–1072) eine Hamburger Kirchenprovinz als Vorstufe eines Patriarchats. Das pseudoisidorische Muster blieb im Bewußtsein; 1094 berief sich Papst Urban II. (1088–1099) darauf, als er die Gründung des Bistums Arras freigab.[158] Johannes XIX. stand also in einer Kontinuität, die in die Reform hineinreicht. Sein Neffe und Nachfolger Benedikt IX. (1032–1045) erklärte 1044 seine päpstliche Schutzpflicht nach Pseudoisidor und traf im Falle des Streites zwischen Grado und Aquileja eine Entscheidung zugunsten des ersteren, die auch die Reformpäpste übernahmen.[159] Hinter manchen Andeutungen in päpstlichen Schreiben damaliger Zeit mag Pseudoisidor stecken, so bei den Translationen von Zeitz nach Naumburg (1028) und von Paestum nach Salerno (1047). Dann stehen wir vor dem Pontifikat Leos IX. (1049–1054) mit seinen „Franzosen und Lothringern", die Pseudoisidor über die Alpen gebracht und bekannt gemacht hätten (s. oben S. 17 f.).

Mit Ausnahme der ersten sechzig Jahre des 10. Jahrhunderts gab es kaum ein Jahrzehnt, in dem nicht nach Pseudoisidor zitiert oder gehandelt worden ist: Von einer „réserve extrême" (De Smedt, Fournier; s. oben S. 18 f.) kann keine Rede sein. Dabei ist zu bedenken, daß unter den auf uns gekommenen Briefen und Urkunden die Zahl derjenigen nicht groß ist, bei deren Abfassung füglich an Pseudoisidor hat gedacht werden können. Aus der Zeit von Marinus I. (882–884) bis Clemens II. (1046–1047) sind von Jaffé-Löwenfeld rund fünfhundert Nummern verzeichnet, die im Text erhalten sind: Zu ihrem größten Teil – gegen 210 – betreffen sie Klosterangelegenheiten (Besitzbestätigungen, Schenkungen, Exemtionen usw.); an zweiter Stelle mit rund 120 stehen Besitzkonfirmationen, Pallienverleihungen usw. für bischöf-

[156] S. oben S. 47 ff.
[157] S. oben S. 49 ff.
[158] S. oben S. 50 f. und den S. 50 Anm. 105 zitierten Aufsatz.
[159] S. oben S. 52 ff.

liche Empfänger; und nicht einmal 90 beschäftigen sich mit kirchenrechtlichen, etwas über 60 mit organisatorischen Fragen.[160] Diese Zeit ist mit dem 12. Jahrhundert nicht zu vergleichen, für das allein man über tausend Dekretalen gezählt hat. Vor dem Hintergrund einer minderen potentiellen Wirksamkeit ist die pseudoisidorische Rezeption zu begreifen. Die pseudoisidorischen Dekretalen lagen nicht weniger griffbereit als andere Kirchenrechtsquellen auch, und nicht nur ihre Kurzform ist zur Hand genommen worden, die nach der Zahl der Handschriften in Italien wie in keinem anderen Land verbreitet gewesen war;[161] auch die Vollform stand zumindest in der späteren Zeit den Päpsten zu Gebote.[162] Der Gebrauch einer systematischen Sammlung, in die Pseudoisidorisches eingegangen war, hätte nahegelegen, läßt sich aber nicht nachweisen.[163]

Die pseudoisidorischen Dekretalen – mit den echten Teilen gegen 750 Oktavseiten in der Ausgabe von Hinschius – haben einem Benützer vieles zu bieten: Das Appellationsrecht ist ebenso behandelt wie der Altardienst und die Segnung des mit Salz versetzten Weihwassers. Der Schwerpunkt liegt fraglos auf den Gebieten des Prozeßrechtes, der Hierarchie und der kirchlichen Organisation, wo auch die starke und vornehmlich auf den Schutz der Bischöfe ausgerichtete römisch-zentralistische Tendenz der Fälschung sichtbar wird. Was haben die Päpste oder ihre Mitarbeiter sich ausgesucht? Am häufigsten sind Fragen der Bischofstranslation und der Kirchenorganisation

---

[160] Von Marinus I. bis Clemens II. verzeichnen JL. ohne Nachträge 765 Nummern; Fälschungen, textlose oder nicht wortgetreue Überlieferungen abgezogen, bleiben nach dem Stand von *Jaffé-Loewenfeld* rund 500 Nummern. Daß sie alle ausnahmslos eingesehen werden konnten, verdanke ich vornehmlich Herrn Dr. J. *Semmler* (Paris) und meinem Schüler Herrn H. *Mordek* (Rom), die mir in geduldiger Hilfsbereitschaft die in Deutschland nicht greifbaren Texte mitteilten. Dennoch fehlt der Zusammenstellung die Vollständigkeit, die etwa *Santifaller*, Saggio di un Elenco (s. oben S. 31 Anm. 39) bietet, denn es ist den Funden nach der zweiten Auflage von Jaffés Papstregesten nicht systematisch nachgegangen. Gleichwohl darf hier gelten, was De Smedt von seinen Beobachtungen glaubte behaupten zu können (s. oben S. 19 Anm. 11): „Nos conclusions n'en seraient pas le moins du monde ébranlées." Wenn in den ausgelassenen Texten noch Pseudoisidorisches steht, so dürfte sich an dem ohnehin vorhandenen Bild der weitgehenden Kontinuität in der Benutzung Pseudoisidors wenig ändern.

[161] Es gibt mindestens acht heute erhaltene Handschriften saec. IX oder X der Klasse A 2 italienischer Provenienz, und vielleicht war damals auch schon der Cod. Vallicell. D. 38 (saec. IX) in Rom: vgl. Deutsches Archiv 22 S. 87 Anm. 62. – Das Handschriftenverhältnis war schon Hinschius, Decretales Pseudo-Isid. Einleitung S. LVII aufgefallen, und er vermutete, daß noch unter Nikolaus I. die Teilsammlung A 2 nach Italien gekommen sei und dort mit der Kapiteleinteilung ihre Standardform empfangen habe.

[162] Für die Form A 2 sprechen Lesarten und Sachanspielungen in den Briefen JL. 3419, 3464 (?), 3520, 4114; für A 1 möglicherweise JL. 3443, JL. 3798 nur, wenn sich erweisen ließe, daß die Falschen Dekretalen Vorlage bildeten, auf jeden Fall aber JL. 4068.

[163] Geprüft wurden: Collectio Anselmo dedicata; Pseudo-Remedius; Regino von Prüm, De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis; Burchard von Worms, Dekret; Sammlung in fünf Büchern Cod. Vat. lat. 1339; Sammlung in neun Büchern Cod. Vat. lat. 1349; Collectio XII partium.

berührt; das übrige ist singulär: die Zahl der pseudonikänischen Kanones, die Exceptio spolii, der Chorepiskopat, und nur einmal – von Gregor V. im Falle Arnulfs von Reims – ist ein Primatialrecht herausgekehrt, weniger um die päpstliche Sonderstellung zu betonen als um eine Wiedergutmachung an einem abgesetzten Bischof zu begründen (s. oben S. 42 f.). Die umfangreichsten Zitate besagen sachlich und rechtlich am wenigsten. Als Arengenschmuck und volltönend zur Umschreibung des päpstlichen Auftrages eingebaut zu werden, war allerdings ein Schicksal, das die pseudoisidorischen Dekretalen mit anderen Papstbriefen teilen: „bemerkenswert" fand Kehr,[164] daß der Anfang einer Urkunde Benedikts VIII. (1016–1017) „wörtlich dem bekannten Schreiben Papst Celestins I. an die Bischöfe der Provinzen von Vienne und Narbonne vom J(ahre) 428 (JK. 369) entnommen ist." Das ist kein Sonderfall:[165] Hadrian I. zitierte 775 und kurz nach 785 die Initia Gregors I. (a. 598) und Bonifatius' I. (a. 422);[166] Nikolaus I. (a. 863), Johannes VIII. (a. 876 und 878) und Leo IX. (a. 1053) greifen einen von Gregor I. mehrfach formulierten Anfang auf (a. 602);[167] Viktor II. beginnt gegen 1055 mit Gregor I. (a. 598),[168] Kalixt II. 1121 und 1122 mit Gelasius I. (a. 496).[169] Und nicht nur in der Urkunde Benedikts VIII. erscheint unsere Zeit mit der benachbarten verklammert:[170] Gregor V. nimmt 998 Nikolaus' I. grund-

[164] P. *Kehr*, Papsturkunden in Spanien, Abhandlungen Göttingen, phil.-hist. Klasse N.F. XVIII, 2 (1926) S. 258 ff. nr. 7.

[165] Selbstverständlich ist von den Entsprechungen zwischen Vor- und Nachurkunden abzusehen, ebenso von Arengen, die innerhalb eines Pontifikats besonders bevorzugt und nicht über längere Zeit hinweg aus einem anderen Papstbrief gezogen sein müssen. Bei den hier vorgebrachten Andeutungen geht es darum, die Verklammerung der Papstbriefe unserer Periode mit früheren und späteren zu zeigen und zu verdeutlichen, daß die pseudoisidorischen Dekretalen in diesen „Brauch des apostolischen Stuhles" ohne Vorbehalte einbezogen waren. Zum Traditionalismus vornehmlich der Eingangsformeln in Papsturkunden vgl. M. *Kopczynski*, Die Arengen der Papsturkunden nach ihrer Bedeutung und Verwendung bis zu Gregor VII. (Phil. Diss. Berlin 1936) bes. S. 60 ff. und grundlegend H. *Fichtenau*, Arenga, MIÖG. Erg. Bd. XVIII (1957).

[166] In JE. 2413 ist JE. 1537, in JE. 2479 JK. 364 aufgenommen.

[167] Man vergleiche: JE. 2718, 3052, 3186, JL. 4296 mit JE. 1875–1877. Aus der Sanctio dieser Gregorprivilegien hat sich von der Zeit Gregors VII. an die entsprechende Formel für feierliche Papstprivilegien entwickelt, vgl. die Feststellungen L. *Santifallers*, Beiträge zur Geschichte der Kontextschlußformeln der Papsturkunden, in: Hist. Jahrb. 57 (1937) S. 240 ff. und die Andeutungen J. *Studtmanns*, Die Pönformel der mittelalterlichen Urkunde, in: Archiv für Urkundenforschung 12 (1932) S. 268 f. Eine Teilübersicht über „das Vorkommen von Arengen aus dem Register Gregors I." gibt *Kopczynski*, Die Arengen der Papsturkunden S. 86.

[168] JL. 4353; die Vorlage bei Gregor I. JE. 1578.

[169] JL. 6935 und 6955; die Vorlage bei Gelasius I. JK. 717, A.*Thiel*, Epistolae Romanorum pontificum genuinae (1868) S. 499 frgmt. 25.

[170] Die Frage bleibe außer Betracht, wie weit und in welcher Form der Primatsgedanke in den Papstbriefen jener Zeit ausgebildet ist, eine Frage, die H. M. *Klinkenberg*, Der römische Primat im 10. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 41 (1955) S. 1–57 beiseite gelassen hat, da Papstbriefe jener Zeit wegen der „erstarrten und durchaus vieldeutigen Formeln" „eine gefährliche, weil unzuverlässige Quelle" darstellten (S. 12, S. 56); angesichts einiger individueller Formulierungen, um in Klinkenbergs Begriffssprache (vgl. Deutsches Archiv 13 [1957] S.

legendes Schreiben von 862 an Photius auf,[171] und Johannes XIX. fand Formulierungen, die Alexander II. zu wiederholen für wert hielt.[172] Die Feststellung Hinkmars von Reims, daß frühere Papstbriefe in späteren ohne Kennzeichnung aufgenommen seien (s. oben S. 20), findet sich vielfach bestätigt, und die Dekretalen des Isidor Mercator sind offensichtlich ohne Vorbehalt – ohne „réserve extrême" – mit von dieser Übung erfaßt.

Verglichen mit der Art, wie in Papstbriefen von Stephan V. (885–891) bis Benedikt IX. (1033–1045) mit Pseudoisidor umgegangen ist, offenbaren die beiden Schreiben Leos IX. nach Afrika vom Jahre 1053, als deren Verfasser Kardinal Humbert vermutet wird, einen anderen Geist (s. oben S. 57 f.). An die Stelle des zuweilen spielerisch gehandhabten Zitats tritt ein lehrhaftes Exposé, und aus zahlreichen Pseudoisidorstellen ist nur der Sinn gezogen, die Vorlage nur angedeutet. Die Belege sind gruppiert um das „Privileg des römischen Stuhles". Über seinen Vorrang, den die Empfänger mit ihrer Bitte um Rechtsauskunft zu bestätigen schienen, wird auf der ganzen Strecke der Briefe gehandelt, ausführlicher als zur Antwort nötig war. Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Zurschaustellung der Falschen Dekretalen zur gleichen Zeit geschah, als zum erstenmal in einem apostolischen Schreiben zum Beweis der päpstlichen Herrschaftsrechte auch die Konstantinische Schenkung wörtlich eingesetzt wurde, rund siebzig Jahre, nachdem sie rechtlich bedeutungslos als Schmuck des Eschatokolls einer Papsturkunde unauffällig zitiert worden war. Dennoch sollte man dieses etwas lärmende Hervorheben päpst-

280 f.) zu reden: geradezu „leonischen Prinzips" hätte besser auf sie, was schon A. *Nitschke* (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 36 [1956] S. 324) anmerkte, nicht verzichtet werden sollen; am häufigsten ist die *cura* oder *sollicitudo pastoralis* des päpstlichen Amtes apostrophiert, doch zuweilen auch die von Petrus ausgehende Hirtengewalt: JL. 3538, 3571, 3607, 3610 und 3611 (Petrus und Paulus), 3674, 3716, 3882 (übernommen aus JE. 2691); zu dem von Klinkenberg S. 40 herangezogenen Silvesterbrief JL. 3908 ist JL. 3940 zu stellen: Dort steht die vermißte Berufung auf Matth. 16, 18. – M. *Kopczynski*, Die Arengen der Papsturkunden S. 61 ff. hat zwar „Primatarengen" auch unseres Zeitraumes geprüft, doch ohne sich näher um Sinn und Gewicht der jeweiligen Aussage zu kümmern.

[171] JL. 3882; die Vorlage bei Nikolaus I. JE. 2691.

[172] Alexander II. JL. 4525; die Vorlage bei Johannes XIX. JL. 4081, Migne PL. 141, 1145 C–D: . . *ignorantes utique miseri quod huius sanctae sedis decreta pia fide a filiis matris Ecclesiae accipienda sunt et veneranda, ut tanquam regulae canonum ab eisdem absque ullo scrupulo admittantur, utpote quae de omni Ecclesiae fas habeat iudicandi, neque cuiquam liceat de eius garrire decreto nec iudicare iudicio. Cuius iudicii sententiam eo magis oportet a nemine dissolvi, quo certius apostoli constat illam Petri firmitate et auctoritate solidari. Ait enim quodam in loco Leo papa venerabilis et sanctae institutionis doctor admirabilis: „Non parvae insaniae est contra eum aliquem mutire, qui clavigerum regni coelestis habet tutorem et patronum; quin eo magis si hic multa verba tumentis spiritus relaxentur, ne forte Petri vindicta in posterum reservetur."* Das Leo-Zitat habe ich ebensowenig wie Ewald und Loewenfeld nachweisen können, weder in echten noch in unechten von JK. verzeichneten Briefen Leos des Großen, der wohl am ehesten in Frage kommt. – Manchen Übernahmen fehlt die letzte Sicherheit. Von Alexander II. ist in JL. 4569 (a. 1065) eher der Brief Hadrians I. JE. 2435 (a. 781) als der Johannes' XIX. JL. 4087 (a. 1028) aufgenommen.

licher Rechte nicht in dem Sinne einer gezielten Propaganda verstehen; denn diese Briefe waren an Empfänger außerhalb der abendländischen Kirche gerichtet und trugen anscheinend keinen Enzyklikencharakter, „sorgten" also nicht dafür, daß Pseudoisidor im Westen „bekannt wurde" (s. oben S. 17 f.). Gratian hat denn auch die afrikanischen Briefe nicht aufgenommen und das Constitutum Constantini von anderer Seite bezogen. Die beiden Leo-Briefe sind Ausdruck eines veränderten Selbstverständnisses, das in einem neuen Ernst die gesamtkirchliche Verantwortung des Bischofs von Rom wahrnahm und bald in Spannung treten sollte zu manchen Teilkirchen, die sich – so schien es – wesensfremd arrangiert hatten. Pseudoisidor, den noch der Tuskulanerpapst Benedikt IX. 1044 ausführlich und ohne Nachdruck und Kennzeichnung zitierte, wurde in das neue Selbstverständnis einbezogen. Das ‚general agreement' der Forschung vom neuen, durch Leo IX. und seine Mitarbeiter gestifteten Kontakt Roms mit der Fälschung (s. oben S. 19) trifft den Sachverhalt nicht. Nicht Pseudoisidor: die Kirche wurde neu entdeckt.

Die Urfassung von Luthers 95 Thesen

Von Hans Volz

Die bisher als unumstößlich geltende und noch niemals angefochtene wissenschaftliche Auffassung, daß die drei gegen Ende des Jahres 1517 außerhalb Wittenbergs hergestellten Drucke die Ur- und zugleich einzige Fassung von Martin Luthers 95 Ablaßthesen wiedergäben, glaubt Klemens Honselmann, der wie vor ihm schon Erwin Iserloh[1] den Thesenanschlag bestreitet, – zunächst in einem Vortrag[2] und dann in einem kürzlich erschienenen Buche[3] – als irrig erweisen zu können. Da er auf diesem Resultat seine von den bisherigen Forschungsergebnissen völlig abweichende Auffassung vom Beginn des Ablaßstreites aufbaut, ist es unbedingt notwendig, die Frage nach der Urfassung und einer eventuellen nachträglichen Überarbeitung der 95 Thesen kritisch zu untersuchen und die Abhängigkeitsverhältnisse aller in Frage kommenden Drucke genau zu überprüfen.

1. Die Überlieferung

Luthers 95 Thesen sind in fünf annähernd gleichzeitigen und mehreren späteren Drucken (seit 1530)[4] überliefert. Die fünf ziemlich gleichzeitigen bestehen aus den drei in Nürnberg, Leipzig und Basel Ende 1517 erschienenen Einzelausgaben (A–C) sowie aus zwei von Luther selbst (R) bzw. vom Italiener Silvester Prierias (P) mit einem Kommentar bzw. einer Entgegnung verbundenen Veröffentlichungen von 1518. Von den späteren Editionen besitzen textgeschichtlichen Wert allein die beiden in den 1530 von Melanchthon (M) bzw. 1538 vom Reformator selbst (L) herausgegebenen Lutherthesen-Sammlungen enthaltenen Abdrucke,[5] deren textkritische Untersuchung wir jedoch zunächst zurückstellen. Verschollen ist dagegen das Exemplar der Ablaßthesen, das Luther mit seinem Schreiben vom 31. Oktober 1517 dem Mainz-Magdeburger Erzbischof Albrecht übersandt hatte.[6]

Die Sigelauflösungen vgl. unten S. 93.

[1] Seit 1961. Vgl. seine neueste Veröffentlichung: Luther zwischen Reform und Reformation (Münster 1966).

[2] Die Veröffentlichung der Ablaßthesen Martin Luthers 1517: Theologie und Glaube Bd. 55 (1965), S. 1–23.

[3] Urfassung und Drucke der Ablaßthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung (Paderborn 1966) (zitiert: Honselmann).

[4] Über diese vgl. WA Bd. 1, S. 232 (und 222 f.: B–F); *J. Benzing*, Lutherbibliographie (Wiesbaden 1966), S. 12 Nr. 60–64.

[5] Vgl. dazu unten S. 88–91.

[6] „Si t[uae] R[everendissimae] p[aternitati] placet, poterit has meas disputationes videre" (WA Briefe Bd. 1, S. 112, 66 f.).

Überschaut man nun die fünf Drucke von 1517/18, so gliedern sie sich auf Grund dreier (bzw. zweier) Lesarten in zwei Gruppen – mag auch jede einzelne dieser Varianten an und für sich sehr geringfügig sein, so gewinnen sie doch dadurch an kritischem Wert, daß sie stets geschlossen auftreten. Es handelt sich um:

These 52: impignoraret	= B P R	impigneraret	= A C
76: possunt	= B P	possint	= A C (R)[7]
86: tantum	= B P R	tantummodo	= A C.

Nach der hervorstechendsten Lesart bezeichnen wir in unserer nachfolgenden Untersuchung die beiden Gruppen als „tantum"- und als „tantummodo"-Gruppe.

Da zur ersten Gruppe auch zwei Textzeugen gehören, die unmittelbar auf Luther selbst zurückführen – Prierias benutzte nämlich in seinem „Dialogus" den vom Reformator an Erzbischof Albrecht übersandten Thesentext, und die „Resolutiones" mit den eingefügten Thesen stammen aus Luthers eigener Feder –, repräsentieren jene wenigstens in ihrem Kern (P und R sind nachträglich überarbeitet bzw. umgestaltet) eine originale Fassung. Dagegen muß die Frage nach der Entstehung der nur geringfügig differierenden „tantummodo"-Gruppe und nach ihrer Authentizität mangels jeglichen Anhaltspunktes offen bleiben.

2. Die Einzelausgaben A - C

Die älteste für uns greifbare gedruckte Überlieferung der 95 Thesen liegt in den drei (jeweils in mehreren Exemplaren erhaltenen) außerhalb Wittenbergs erschienenen Drucken A–C vor. Während über die Drucklegung des von Jakob Thanner wenig sorgfältig hergestellten Leipziger Plakatdruckes B[8], der ebenso wie A und C am Schluß die Jahreszahl 1517 trägt, und der Buchausgabe C, die – von einem unbekannten Redaktor stilistisch an sechs Stellen überarbeitet – Ende 1517 aus Adam Petris Baseler Presse hervorging,[9] keine näheren Nachrichten vorliegen, so ist bekannt, daß der Kanoniker des Wittenberger Allerheiligenstiftes und Pfarrer von Eisfeld/Thür. Ulrich von Dienstedt[10] den Thesentext dem Nürnberger Ratskonsulenten Dr. jur. Christoph Scheurl, Mitglied der „sodalitas Staupitiana", brieflich übermittelte,[11] der dann für deren Veröffentlichung (als Plakatdruck = A) durch den dortigen Drucker Hieronymus Höltzel Sorge trug[12] und bereits Ende

[7] Vgl. dazu unten S. 74 Anm. 38.

[8] Vgl. das Faksimile bei *H. Volz*, Martin Luthers Thesenanschlag und dessen Vorgeschichte (Weimar 1959), Anh. 2 Über den Leipziger Drucker Jakob Thanner vgl. *J. Benzing*, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet (Wiesbaden 1963), S. 262 Nr. 5.

[9] Vgl. die Abbildung des Titelblattes und der ersten Textseite bei Volz, Thesenanschlag, Abb. 5 und 6; über das Erscheinungsdatum vgl. ebd. S. 132 Anm. 208. Über den Baseler Drucker Adam Petri vgl. Benzing, Buchdrucker, S. 31 Nr. 8.

[10] Über ihn vgl. Germania Sacra Abt. I Bd. 3 (Berlin 1941), S. 122 f.

[11] Vgl. Scheurl an Dienstedt am 5. Januar 1518: „Conclusiones Martinianas grato animo accepi" (Volz, Thesenanschlag, S. 113 Anm. 178).

[12] Vgl. das Faksimile bei Volz, Thesenanschlag, Anh. 1. Über den Nürnberger Drucker Hieronymus Höltzel vgl. Benzing, Buchdrucker, S. 331 Nr. 4.

Dezember 1517 Exemplare nach auswärts versandte.[13] Auch der Druck A weist (ebenso wie B) die verhältnismäßig große Zahl von sieben Druckfehlern auf, während demgegenüber in C nur in der Überschrift ein ganz geringfügiger Fehler („Ordinatio" statt: „Ordinario") begegnet.

Um nun eine klare Übersicht über die Gestalt der drei Texte A–C, von denen A und C der „tantummodo"- und B der „tantum"-Gruppe angehören, zu vermitteln und dadurch eine Untersuchung über ihr Abhängigkeitsverhältnis zu ermöglichen, seien in nachfolgender Tabelle – mit Ausnahme der rein graphischen Differenzen und ganz offensichtlicher Druckfehler – die Textabweichungen von A–C zusammengestellt:[14]

	A	B	C
Überschr.	*Ordensbezeichnung fehlt*	Luther] + Eremitano Augustiniano	*Ordensbezeichnung fehlt*
Zählung	25 + 25 + 25 + 20	1–26. 17–87 (46 *sonst nicht gezählt; 75 irrig)*	25 + 25 + 25 + 20
These: 2			verbum] + poenitentia
28	in arbitrio dei solius est *(Umstellung)*		
30	est securus *(Umstellung)*		
39			doctissimis] acutissimis
45		eo] *fehlt*	
52	impigneraret	impignoraret *(Nebenform)*	impigneraret
54			illi] verbis euangelicis
55		*Thesenspaltung*	
76	possint	possunt	possint
80			licere] spargi
82			Si] Cum tamen
—			funestissimam pecuniam *(Umstellung)*
—			vt causam leuissimam] quae est causa leuissima
86	tantummodo	tantum	tantummodo

Vergleicht man nun an Hand dieser Tabelle die drei Thesendrucke miteinander, so kann, wie allgemein anerkannt,[15] keiner von einem der beiden anderen unmittelbar abhängig sein, da jeder mehrere spezielle Eigentümlichkeiten aufweist, die jeweils in den übrigen nicht erscheinen. Sieht man bei A

[13] Vgl. Volz, Thesenanschlag, S. 131 Anm. 207.

[14] Die Angabe über die Varianten in WA Bd. 1, S. 235 ff. ist nicht ganz vollständig und fehlerfrei. S. 235 App. zu Zl. 14 ergänze: „Difficilimum" A und zu Zl. 33 lies: „pecuninam" B. – S. 236 App. füge ein: 8 Mit „Euangelium" beginnt B eine neue These. – S. 237 füge ein: 14 „1. Corin: 12." B; 32 „gratuite" B; zu 38: „S. P." B. – S. 238 App. füge ein: 20 „si" A.

[15] Vgl. Volz, Thesenanschlag, S. 132–135 Anm. 209 und Honselmann, S. 29 f.

von den (doch wohl erst durch den Setzer verschuldeten) sieben Fehlern[16] und bei C von den (zweifelsohne erst vom unbekannten Redaktor dieser Baseler Ausgabe vorgenommenen) sechs stilistischen Korrekturen bzw. Zusätzen[17] ab, so stehen sich angesichts der gemeinsamen (einer Ordensbezeichnung[18] entbehrenden) Überschrift und derselben – sicher ursprünglichen[19] –

---

[16] These 15: alea; 18: agende; 35: redemptoris; 36: deditam; 39: Difficilimum; 76: Diximus; 95: si.

[17] In These 2. 39. 54. 80. 82 (zwei) (vgl. obige Tabelle). Ohne irgendeinen Beweis schreibt Honselmann (S. 65) diese „Neufassungen, die die Aussagen der Thesen etwas präzisieren", Luther selbst zu, indem er – ebenso wie auch bei A und B – als Vorlage von C eine vom Reformator persönlich angefertigte, in den entsprechenden Punkten jeweils abgeänderte Abschrift postuliert.

[18] Da sich Luther sonst nicht nur in seinen Briefen, sondern auch in seinen Veröffentlichungen (vgl. WA Bd. 1, S. 158, 19; 240; 317; 325; 379, 14; 395; 523; 636; 647, 5 [646]; 687) einschließlich der Disputationsthesen (vgl. WA Bd. 1, S. 145, 2; 224, 4; 630, 2) als „Augustinianus" oder „Augustiner" zu bezeichnen pflegte, ist das Fehlen einer solchen Bezeichnung zum mindesten auffällig. Da sie aber in B offenbar erst nachträglich von fremder Hand eingefügt wurde (vgl. unten S. 71 und Anm. 22), hat es doch den Anschein, als ob sie schon Luther selbst versehentlich ausgelassen hat.

[19] Vgl. Volz, Thesenanschlag, S. 81 f. Anm. 62. – Keinesfalls läßt sich zwischen A und C aus ihrer „abweichenden" Schreibung der Zahlen (in A durch arabische Ziffern und in C durch römische Zahlbuchstaben) ein trennendes Moment herleiten – gegen Honselmanns irrige Auffassung, der daraus den ganz unbegründeten Schluß zieht, daß bei beiden Drucken „eine gemeinsame Grundlage der Bezifferung nicht zu erkennen ist" (S. 32); denn die verschiedenartige Zahlenwiedergabe, an der H. Anstoß nimmt, ist allein durch die entsprechende Schriftart der Texte, von denen A in Fraktur und C in Antiqua gesetzt ist, bedingt (das Gleiche gilt auch für Luthers in Antiqua gesetzte „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute" [1518], deren daraus resultierende Thesenzählung mit römischen Zahlbuchstaben natürlich nicht – gegen Honselmann [S. 40]– erst durch eine solche in C hervorgerufen ist). Mit diesem Nachweis erübrigt sich auch Honselmanns negative Feststellung (S. 32): „Wenn man sich fragt, welche Zählung ursprünglich ist, kann man nicht zu einer positiven Antwort kommen. Eine Entscheidung für eine bestimmte Art der Zählung wäre möglich, wenn zwei der Drucke gegen den dritten übereinstimmten" – und das ist bei A und C tatsächlich der Fall!

Auf den einfachen Tatbestand, daß das in A dem Text jeder These (außer der Zählung) unmittelbar vorangestellte Absatzzeichen (Rubrum) lediglich den Beginn einer neuen These für den Leser deutlich markieren sollte, baut Honselmann ohne die geringste Spur eines Beweises eine höchst komplizierte und phantasievolle Behauptung auf: die Thesen seien nämlich in der Vorlage dieses Druckes „offenbar" ohne Absatz hintereinander geschrieben, die Vorlage von A habe „vermutlich" keine Zählung gehabt, die Absatzzeichen habe man eingefügt, um dem Setzer einen Absatzanfang anzuzeigen, und „möglicherweise" sei ihm dann auch aufgetragen worden, vor dem Absatz eine Zahl einzusetzen (S. 32 f.). Wie läßt sich aber nun, wenn in die absatzlos geschriebene Vorlage des Nürnberger Plakatdruckes A Kapitelzeichen und Zählung tatsächlich erst bei dieser Drucklegung von fremder Hand eingefügt wurden, eine derartige Konstruktion mit dem Umstand in Einklang bringen, daß auch der ganz unabhängig von A entstandene Baseler Druck C die gleiche (auffällige) Gruppenzählung aufweist? Allein schon an dieser Überlegung scheitert zwangsläufig Honselmanns Hypothese, aus der er dann den (zunächst noch etwas eingeschränkten) Schluß zieht: „Die sogenannten 95 Thesen haben offenbar ihre Zählung nicht von vornherein gehabt" (was er als „wichtiges Resultat" bezeichnet) (S. 33), um dann aber bereits auf der nächsten Seite seine ganze völlig

Gruppenzählung (zu dreimal 25 und einmal 20 Thesen) diese beiden der „tantummodo"-Gruppe angehörenden Texte sehr nahe. Man darf daher wohl annehmen, daß sie beide – direkt oder indirekt – auf eine gemeinsame (nicht näher bekannte) Vorlage zurückgehen. Der Annahme einer solchen engen Verwandtschaft widersprechen nicht die in beiden Drucken an unterschiedlichen Orten auftretenden Wortumstellungen (zwei in A [Th. 28 u. 30], eine in C [Th. 82]); denn sie sind eine (wie etwa die Tradition der Lutherbriefe unendlich oft zeigt) nur allzu häufige Überlieferungserscheinung.

Was nun den Leipziger Plakatdruck B anlangt, der im Gegensatz zu A und C zur „tantum"-Gruppe gehört, so ist er – ebenso wie A – nicht sehr sorgfältig hergestellt, wie aus der mehrfach falschen Zählung[20] und den gleichfalls sieben Druckfehlern[21] hervorgeht. Da die Spaltung der These 55 wie auch die fälschliche Auslassung des „eo" (Th. 45) nicht in den beiden anderen Drucken (P R) der „tantum"-Gruppe auftreten, handelt es sich hierbei offensichtlich nur um spezielle Irrtümer von B. Angesichts des Fehlens der Überschrift in P und R läßt sich zwar nicht mit Sicherheit entscheiden, ob die Ordensbezeichnung: „Eremitano Augustiniano" auch in den Vorlagen, auf denen P und R fußen, enthalten war oder ob sie erst ein (dann wohl von fremder Seite herrührender) Zusatz in B ist. Für die letztere Möglichkeit spricht aber die Tatsache, daß Luther jene Bezeichnung fast nie verwandte.[22]

Wenden wir uns nunmehr Honselmanns Untersuchung des Verhältnisses der drei Texte A–C zu,[23] so ist grundsätzlich seine (auch anderwärts zutage

---

unbewiesene Behauptung als absolut feststehende Tatsache hinzustellen: „Die Vorlagen haben zunächst einen fortlaufenden Text gehabt, der ursprünglich keine Einteilung in Einzelthesen und keine Zählung hatte. Man hat zu einem späteren Zeitpunkt einige ursprünglich zusammenhängende Sätze aufgespalten *[vgl. S. 62 f.]*; bei der Vorbereitung für die Drucke sind diese Einzelthesen dann mit Zahlen versehen worden" (S. 34). Wie verträgt sich aber – so muß man doch wohl fragen – einmal eine derartige Häufung von Hypothesen, für die Honselmann keinen Beweis erbringt, und sodann ihre alsbaldige Umfälschung in feststehende Tatsachen mit seinem als Grundprinzip für seine Untersuchungen ausgesprochenen Leitsatz, „sich nicht auf Vermutungen, sondern auf tatsächliche Gegebenheiten zu stützen" (S. 29)?

[20] Die Zahl 24 ist in 42 verdruckt; die Zählung springt von 26 auf 17 zurück; die zweite Hälfte von These 55 (B: 45) hat eine eigene Zählung: 46 erhalten; These 83 ist in B als 74 und 75 gezählt. Die (unbekannte) Vorlage von B braucht aber nicht unbedingt (wie ich früher annahm [Thesenanschlag, S. 135 Anm. 209]) einer Thesenzählung entbehrt zu haben, sondern die fehlerhafte Zählung könnte ebenso auch aus einer (allerdings völlig mißglückten) Umsetzung einer in der Vorlage enthaltenen (ursprünglichen) Gruppenzählung in eine fortlaufende Zählung aller Thesen entstanden sein.

[21] These 17: vide**t**; 27: tinn**u**erit; 48: pecuni**n**am; 60: **C**risti; 65/66: piscantur – piscabantur *(vertauscht)*; 83: **s**i; 84: gratuit**e**.

[22] Vgl. das einmalige: „Eremitanorum Augustinianorum" (Febr. 1519 [WA Briefe Bd. 1, S. 315, 1]) gegenüber dem häufigen „Augustinianus Eremita" bzw. „Eremitae Augustiniani (Augustinenses)" (1516/19 [WA Briefe Bd. 1, S. 35, 1; 37, 1 f.; 39, 1 f.; 41, 2; 46, 1 f.; 48, 2; 51, 1 f.; 90, 2; 121, 2; 154, 2; 203, 1 f.; 257, 1; 415, 1; 539, 1 f.]). Vgl. auch oben S. 70 Anm. 18.

[23] Bei der Behandlung der Lesarten sind Honselmann verschiedene Fehler unter-

tretende) rein mechanistische Auffassung zu bemängeln: Nach seiner Meinung muß nämlich jede Variante, und sei sie noch so geringfügig, durch eine entsprechende Vorlage gedeckt sein, ohne daß er auch nur die Möglichkeit in Betracht zöge, daß bei Herstellung von Abschriften (durch fremde Personen) oder von Drucken Abweichungen (wie Umstellungen) oder Fehler neu entstanden sein könnten. Daher vermag er auch nicht aus den (nach seiner Überzeugung den Drucken A–C zugrunde liegenden) Handschriften „einen einheitlichen Druck zu erschließen, da die dann vorauszusetzenden Übereinstimmungen fehlen" (S. 31), und infolgedessen bestreitet er – u. a. „die verschiedene Zählung der Thesen[24] in den drei Drucken" überbewertend (S. 31) – die Existenz eines von anderen Forschern[25] vermuteten (verschollenen) Wittenberger Urdrucks. Nach Honselmanns Vorstellung gehen daher die Ausgaben A–C (und ebenso die noch später zu behandelnden Drucke R, P, M und L) auf untereinander differierende Abschriften, die Luther selbst angefertigt hat, zurück. Dafür gibt er folgende eigenartige Begründung: „Daß Luther selbst die Abschriften vorgenommen hat, ist zwar durch seine eigenen Worte nicht zu beweisen. Der Befund legt die Annahme aber nahe. Eine technische Kraft, der Abschriften aufgetragen werden, wird sich immer genau an den Wortlaut halten[?]. Der Autor selbst fühlt sich dagegen dem von ihm gestalteten Text gegenüber völlig frei. Er ändert, wenn ihm beim Abschreiben ein anderes Wort besser zu sein scheint, er richtet die Wortfolge anders ein, wenn ihm ein Wort früher in die Feder geflossen ist, als der abzuschreibende Text es bringt. Daß Luther solche Änderungen unbedenklich vornahm, ist an der Fassung seiner ‚Resolutiones disputationum'[26] gut zu erkennen" (S. 64). Im Hinblick auf die sehr lückenhafte Überlieferung ist aber durchaus nicht einzusehen, warum die fremde rege Abschreibetätigkeit, die die Äußerung des Nürnbergers Christoph Scheurl, Luthers Thesen seien „vhilualtig vmbgeschriben" worden,[27] bezeugt, nicht bereits im Anfangsstadium eingesetzt haben könnte.

Im Gegensatz zu Honselmanns Standpunkt ist auf Grund unserer obigen Beweisführung jedoch wohl auf keinen Fall daran zu zweifeln, daß die beiden eng miteinander verwandten Drucke A und C auf irgendeiner gemeinsamen Vorlage fußen. Was aber nun den problematischen Wittenberger Urdruck anlangt, so erweist sich zwar auf Grund der neuen Erkenntnis, daß die drei Ausgaben A–C zwei verschiedenen Überlieferungssträngen angehören, die bisher verschiedentlich vertretene Auffassung, daß sie alle – sei es nun direkt oder indirekt – eventuell auf einen (verschollenen) Wittenberger

laufen. So liest B (und M) in der Überschrift richtig: „Augustiniano" und nicht: „Augustano" (S. 47) sowie in These 91 (ebenso wie alle übrigen Drucke): „predicarentur" und nicht die angeblich „grammatisch richtige" Form: „predicantur" (S. 49 und 66; auch S. 41); die Lesart: „agende" begegnet in A in These 18 und nicht in B in These 27 (S. 48).

[24] Vgl. dazu auch oben S. 70 Anm. 19.

[25] Vgl. Volz, Thesenanschlag, S. 43 f.; 115 Anm. 179; 118 Anm. 182 sowie Honselmann, S. 17–29.

[26] Vgl. dazu unten S. 74.

[27] Vgl. Volz, Thesenanschlag, S. 127 Anm. 205.

Druck als gemeinsame Quelle zurückgehen, als irrig, aber es bliebe doch immerhin noch die Möglichkeit übrig, daß B oder A und C von einem solchen Urdruck irgendwie abhängen könnten. Falls es eine derartige für die geplante, aber nicht zustande gekommene Disputation bestimmte Ausgabe, für deren Existenz nach wie vor eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht,[28] tatsächlich gegeben haben sollte – mag sie zufällig auch weder literarisch bezeugt noch bisher in einem Exemplar nachgewiesen sein –,[29] so käme für ihre Herstellung lediglich der damals einzige Wittenberger Drucker Johann Rhau-Grunenberg[30] in Frage, aus dessen Presse bislang alle von Luther selbst stammenden oder veranlaßten Veröffentlichungen hervorgegangen waren.[31] Für eine nur handschriftliche Verbreitung könnte man dagegen Christoph Scheurls allerdings auch nicht ganz zweifelfreies Zeugnis von 1528, daß die Thesen „bloslich geschriben waren",[32] ins Feld führen. Angesichts der Dürftigkeit der Quellenlage läßt sich eine klare und eindeutige Entscheidung in dieser Frage nicht fällen.

3. Der Text der 95 Thesen in Luthers „Resolutiones"

Luthers im Winter 1517/18 abgefaßte „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute"[33] stellen einen ausführlichen Kommentar zu seinen 95 Ablaßthesen dar. Unter Auslassung der für diesen speziellen Zweck garnicht verwendbaren Einleitung[34] gibt der Reformator hier fast jeder[35] der mit römischen Zahlbuchstaben[36] von 1 bis 95 durchgezählten Thesen (R) eine Erläuterung bei. Der jeweils vorangestellte Thesentext, der jedoch offensichtlich nicht – wie ein Vergleich mit der oben (S. 69) abgedruckten Tabelle lehrt – einem der drei Drucke A–C, sondern wohl einer eigenen Abschrift

[28] Vgl. ebd. S. 43 f.

[29] Für jeden bibliographisch bewanderten Reformationsforscher ist es eine ganz bekannte Tatsache, daß nicht literarisch bezeugte verschollene Kleindrucke aus jener Epoche öfters nur auf Grund anderweitiger Kriterien erschlossen werden können – erinnert sei in diesem Zusammenhang an verschiedene verschollene Wittenberger Drucke von Luthers Kleinem Katechismus oder die dort 1525 erschienene und gleichfalls verschollene zweite Auflage der Sonderausgabe von dessen Psalterübersetzung (vgl. WA Bd. 30^{I}, S. 559 f. 568. 572–579; O. Albrecht, Der Kleine Katechismus D. Mart. Luthers nach der Ausgabe v. J. 1536 [Halle 1905], S. 32–34; WA Bibel Bd. 10^{II}, S. XXXIX–XLIX).

[30] Über ihn vgl. Benzing, Buchdrucker, S. 465 Nr. 4.

[31] Vgl. Volz, Thesenanschlag, S. 119 Anm. 187.

[32] Vgl. ebd. S. 113 Anm. 178.

[33] Abgedruckt in WA Bd. 1, S. 530–628.

[34] WA Bd. 1, S. 530. Wenn Honselmann, S. 40 im Hinblick auf die „Resolutiones" meint: „Der Einleitungssatz ... war durch die Ereignisse längst überholt. So versteht man, daß Luther ihn kurzerhand ausließ", so ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß der Reformator nach wie vor an dem Gedanken einer Disputation festhielt, für die er – falls auswärts abgehalten – „freies Geleit" („fides publica" [WA Briefe Bd. 1, S. 146, 87 f.] – von Honselmann, S. 107 falsch mit „öffentlicher Glaube" übersetzt) verlangte (vgl. Volz, Thesenanschlag, S. 39 und 109 Anm. 155). Vgl. auch unten S. 76 f.

[35] Über den fehlenden Kommentar zu These 92/93 vgl. unten S. 78.

[36] Zur Verwendung römischer Zahlbuchstaben vgl. oben S. 70 Anm. 19.

Luthers[37] entstammt und – ebenso wie B und P – der „tantum"-Gruppe angehört,[38] repräsentiert indessen nicht den ursprünglichen Wortlaut, sondern dieser ist vom Reformator mit einer gewissen Freiheit behandelt.[39] Dahin gehören vor allem die Vertauschung von These 46 und 47 sowie die häufigen Wortumstellungen, ferner mehrere (aber sachlich belanglose) Wortänderungen[40] oder -auslassungen.[41] Wegen dieser vom Reformator augenscheinlich erst nachträglich vorgenommenen Korrekturen darf man die vorliegende Fassung (wie schon Knaake mit vollem Rechte betonte[42]) zwar im allgemeinen nicht als Textzeugen heranziehen, aber es gibt gelegentlich Fälle – wie etwa bei These 51,[43] wo Honselmann in den Thesendrucken A–C „einen bösen Fehler" wahrzunehmen glaubt (S. 55) –, in denen man den Text von R als Zeugen dafür verwenden kann, daß Luther selbst eine derartige Formulierung unbeanstandet dorthin übernahm und sie folglich nicht „fast unverständlich" sein dürfte. Mit Honselmann in R „Luthers Thesenausgabe letzter Hand" zu sehen (S. 35), ist angesichts der nahezu durchweg auf Zufälligkeiten beruhenden Textgestalt dieser Fassung auf keinen Fall angängig.[44]

---

[37] Über einen angeblichen Einfluß der Vorlage von P auf R vgl. unten S. 86 Anm. 74 und 75.

[38] Wenn sich im Gegensatz zu B und P hier in These 76 statt: „possunt" die Lesart: „possint" findet, so geht diese Abweichung vermutlich auf eine nachträgliche Änderung Luthers zurück (auch Melanchthon nahm 1530 in M die gleiche Korrektur vor; vgl. unten S. 90).

[39] Bei seiner Gegenüberstellung der Abweichungen zwischen den Texten A–C einerseits und R andererseits (S. 36 f.) hat Honselmann fünfzehn weitere Differenzen übersehen (vor der eckigen Klammer steht der Text von A–C, dahinter der von R):

These 2: idest] *fehlt;* 7: humiliatum in omnibus] in omnibus humiliatum; 17: ita] ita et; 19: simus] sumus; 20: impositarum] positarum; 28: dei solius] solius Dei; 34: tantum respiciunt] respiciunt tantum; 40: relaxat et] *fehlt;* 50: carne] carnibus; 51: pecuniam] pecunias; 70: sua illi] illi sua; 83: iam sit] sit iam; 84: piae et] piae ac; 86: opes hodie sunt] hodie sunt opes; tantummodo] tantum (*auch* B).

[40] These 21: indulgentiarum praedicatores] indulgentiarum Commissarii; 29: in purgatorio] a purgatorio; 46: propter venias] pro veniis *(vgl.* 45); 72: curam agit] curam habet; 84: et] ac. – Eine Numerusänderung liegt vor in These 50: carne et ossibus] carnibus et ossibus; 51: pecuniam] pecunias. – Eine Modusänderung liegt vor in These 18 (u. 19): sint] sunt; 19: simus] sumus. – Auf einem Druckfehler beruht wohl These 20: impositarum] positarum.

[41] These 2: id est; 40: relaxat et *(wohl versehentlich);* 51: de suis pecuniis *(absichtlich als Entschärfung? [Honselmann, S. 37]);* 53: ii; 68: tamen; 82: Scilicet; 83/88: Item *(vgl. dazu unten S. 86 Anm. 75).*

[42] WA Bd. 1, S. 232.

[43] Vgl. unten S. 84 f. Hier kommt auch die fehlerhafte Spaltung der These 55 in B (vgl. oben S. 71) in Betracht, die R (WA Bd. 1, S. 604, 26) nicht aufweist, sowie das von R (WA Bd. 1, S. 590, 37 f.) in These 35 in seiner Doppelbedeutung beibehaltene Verb: „redimere" (vgl. unten S. 84) sowie das „aut scripturis" in These 18 (vgl. unten S. 87).

[44] Vgl. aber auch Honselmanns eigene Ausführungen (S. 37 f.): „Alle übrigen Änderungen [abgesehen vom Wegfall von: „de suis pecuniis" = „sicherlich die Beseitigung einer Schärfe" (?)] sind wohl kaum in der Absicht geschehen, am Wortlaut des Textes eigentliche Verbesserungen vorzunehmen, sondern erklären sich ungezwungen

4. Der Thesentext im „Dialogus" des Silvester Prierias (1518)

Als Erzbischof Albrecht von Mainz, wie er seinen Magdeburger Räten am 13. Dezember 1517 mitteilte,[45] Luthers „handel ... Bepstlicher heyligkeit ylends zcwgefertigt" hat, befand sich unter diesen Schriftstücken auch ein Exemplar von dessen „position[en]" (= Thesen), das dann offenbar auf dem Dienstweg in die Hand des mit der Abfassung eines theologischen Gutachtens beauftragten päpstlichen Hoftheologen Silvester Prierias (1456–1523) gelangte. Dieser legte es seinem wohl in der zweiten Junihälfte[46] verfaßten und von Marcellus Silber in Rom[47] gedruckten „Dialogus" (= P)[48] zu-

aus der Beobachtung, daß jeder, der ein von ihm verfaßtes Manuskript abschreibt, dabei gern noch Änderungen vornimmt".

Derselbe Einwand ist auch gegen F. Lau's Vorschlag, „einer kritischen Ausgabe der Thesen den Text aus den Resolutionen zugrunde zu legen" (Luther-Jahrbuch Bd. 43 [1967], S. 54 f.), zu erheben. Seine Begründung, „alle Texte" der 95 Thesen seien „dubios", trifft keineswegs zu; denn mögen auch die einzelnen Texte mehr oder minder voneinander differieren, so zeigt doch die oben S. 69 abgedruckte tabellarische Gegenüberstellung der Drucke A–C, daß diese, wenn man sie – wie Knaake (WA Bd. 1, S. 233–238) es tat – von den jeweils nur einem Texte anhaftenden Fehlern oder offensichtlichen Willkürlichkeiten reinigt, einen bis auf drei Belanglosigkeiten (in These 52. 76. 86) völlig übereinstimmenden Text aufweisen, der überdies zu keinerlei inhaltlichen Zweifeln Anlaß gibt – gesteht doch auch Honselmann (S. 135), daß die von Knaake hergestellte Fassung „bis auf Kleinigkeiten" mit dem von Luther 1538 (L) „autorisierten" Texte übereinstimme. Abgesehen von diesem textkritischen Gesichtspunkt fällt aber auch entscheidend ins Gewicht, daß die 95 Thesen dadurch, daß sie den Anstoß zur Reformation gaben, eine wahrhaft weltgeschichtliche Bedeutung erhielten. Auch vom historischen Standpunkt ist es daher nicht angängig, die gut überlieferte ursprüngliche Fassung eines solchen Dokumentes durch eine spätere zu ersetzen, auf deren Textgestalt der Autor, wie die vielen belanglosen Abweichungen deutlich zeigen, keinerlei entscheidendes Gewicht legte. – Höchst ungerechtfertigt ist es ebenfalls, wenn Lau (S. 20 f.) der Knaakeschen Edition den Wert einer „kritischen Ausgabe" rundweg abspricht; denn dessen textkritische Erkenntnisse, aus denen er die Folgerungen für die Gestaltung seiner Edition zog, haben, wie unsere Untersuchungen zeigen (vgl. auch unten S. 80. 83 ff. 88), den Sachverhalt durchaus richtig getroffen (WA Bd. 1, S. 232).

[45] Vgl. *F. Körner*, Tezel der Ablaßprediger (Frankenberg 1880), S. 148.

Da Erzbischof Albrecht offenbar gleichzeitig (Anfang Dezember 1517) das Material (Luthers „tractat vnd conclusion[en]") an zwei Stellen sandte, nämlich (vor dem 13. Dezember) an Papst Leo X. und (am 1. Dezember) an die Mainzer Universität, die jedoch erst am 17. darauf antwortete und so lange sicherlich die Unterlagen behielt (vgl. ZKG Bd. 23 [1902], S. 266 f.), ergibt sich, daß zum mindesten eine oder aber, falls das Original bei Albrecht blieb, die beiden amtlichen Stellen Luthers „conclusion[en]" nur abschriftlich bekamen.

[46] Vgl. *L. von Pastor*, Geschichte der Päpste Bd. 4 I (8./9. Aufl. Freiburg 1925), S. 248.

[47] Nicht von Johann Besicken (vgl. WA Briefe Bd. 1, S. 187), da dieser bereits um 1510 zu drucken aufgehört hatte (nach freundlicher Mitteilung von Herrn Dr. J. Benzing/Mainz).

[48] Den Wortlaut der Lutherthesen gibt Honselmann nach dem römischen Urdruck von 1518 (= WA Bd. 1, S. 644: 1; vorh. Wien NB) auf S. 136 ff. wieder, während er, ohne jedoch auf S. 52 Anm. 3 oder anderswo auf diese Inkonsequenz hinzuweisen, dem beigegebenen Faksimile, bei dem er – unter steter Fortlassung des Sigels: „Mar." und der Prierias-Erwiderungen – nur die Lutherthesen aneinanderreiht und durch eine derartige Photomontage einen nicht existenten Druck vortäuscht,

grunde, in dem er immer (unter den Sigeln: „Mar[tinus]“ und „Sil[vester]“) eine oder mehrere Thesen des Reformators mit seiner jeweiligen Erwiderung abwechseln läßt. Den in diesem Zusammenhang bisher noch nicht verwerteten Abdruck der Lutherthesen macht Honselmann zum Kernstück seiner Untersuchung.

In mehreren Äußerlichkeiten unterscheidet sich der von Prierias abgedruckte Thesentext von dem in den drei Ausgaben A–C: Es fehlt die Einleitung und die Zählung der Thesen sowie These 92/93; außerdem sind achtmal mehrere Thesen zu je einem Absatz zusammengefaßt.

Während nun Honselmann annimmt, daß Prierias alle diese Besonderheiten bereits in seiner Vorlage, der angeblichen „Urfassung“ von Luthers Thesen, vorgefunden und von dorther unverändert übernommen habe, muß man doch erst einmal die gegenteilige Frage aufwerfen, ob nicht eventuell gewichtigere Gründe dafür sprechen, daß diese „Eigentümlichkeiten“ vielmehr von dem italienischen Theologen herrühren, und die einzelnen Punkte einer dementsprechenden Prüfung unterziehen.

a) Einleitung: Wenn Prierias in seinem an den Reformator gerichteten zweiten Vorwort seines „Dialogus“ von dessen „Worten“ spricht, „mit denen du Streiter von allen Seiten her *[hier auf Vergil, Aen. V, 369 ff. Bezug nehmend]* wie ein zweiter Dares zum Kampfe rufst“,[49] so lehnt Honselmann die Möglichkeit einer hierin liegenden Bezugnahme auf die Einleitung ab, indem er erklärt: „Sind nicht die Thesen auch ohne den Einleitungssatz mit der Aufforderung zur Disputation und zur schriftlichen Auseinandersetzung schon als Streitsätze zu erkennen, die durch Widerspruch zur Klärung der Fragen herausfordern sollen?“ (S. 53 Anm. 5); aber nach der bestimmten Formulierung: „tuis ... verbis ..., quibus undique athletas ... in certamina vocas“ (S. 156), scheint hier doch wohl eher eine unmittelbare Bezugnahme auf Luthers Disputationseinladung vorzuliegen. Honselmanns Behauptung, „die den Bischöfen am 31. Oktober zugesandten Thesen können aus sach-

---

den Leipziger Nachdruck Melchior Lotthers d. Ä. aus dem gleichen Jahr (= WA Bd. 1, S. 644: 2; vorh. Frankfurt StUB; Göttingen SUB; London, Brit. Mus.; Paderborn, Erzbisch. Akad. Bibl.) zugrunde legt. Verwechselt hat Honselmann (S. 52) die beiden Drucke auch hinsichtlich ihres Umfanges; denn der römische zählt 28 (nicht 24) und der Leipziger 24 Quartseiten. Vollständig abgedruckt ist der „Dialogus“ nach der Leipziger Ausgabe in der Erlanger Lutherausgabe, Opera varii argumenti Bd. 1, S. 344–377. – Unzutreffend sind bei Honselmann, S. 52 Anm. 3 die Angaben über die Druckfehler in der römischen und Leipziger Ausgabe; denn den Fehler: „Opinionem“ (Th. 26) statt: „Optime“ weist nur der Leipziger Nachdruck auf (danach ist auch S. 138 Anm. * zu berichtigen), während umgekehrt das falsche „necessario“ (Th. 46) statt: „necessaria“ in beiden Drucken begegnet (vgl. auch S. 142 Anm. *). Überhaupt nicht verzeichnet ist, daß der Leipziger Nachdruck die beiden Fehler der römischen Ausgabe: „quantum“ (Th. 26) statt: „quam“ und „perfundunt“ (Th. 57) statt: „profundunt“ berichtigte. – In Honselmanns Textabdruck von P (S. 136 ff.) ist nach seinen Editionsgrundsätzen (S. 135) zu lesen: These 3 (und 91): „immo“; 28: „avaritiam“; 55: „cerimoniis“ (zweimal); 64: „thesaurus“. Auf S. 137 wäre in These 9 „bene nobis“ kursiv zu setzen. S. 147 lies in These 78: „.i. Corin. 12.“

[49] Vgl. auch WA Bd. 1, S. 647, 9–15.

lichen Gründen das Vorwort nicht gehabt haben" (S. 57), wird aber noch durch weitere Argumente widerlegt; wenn nämlich in ihrem von Erzbischof Albrecht angeforderten Gutachten vom 17. Dezember die Mainzer Universität von den „conclusiones seu positiones per quendam sacrae theologiae magistrum ordinis Heremitarum divi Augustini in insigni universali gymnasio Wittenburgensi scolastice et publice disputatae et ... ad nos datae" spricht,[50] so bezieht sie sich doch ganz offensichtlich – die Disputation indessen als in der Zwischenzeit bereits erfolgt voraussetzend – auf die ihr (ebenso wie dann auch Prierias) vorliegende Einleitung der Thesen. Allerdings besteht die Möglichkeit, daß der zweite Teil der Überschrift: „Quare petit, ut, qui non possunt verbis presentes nobiscum disceptare, agant id literis absentes. In nomine domini nostri Iesu Christi. Amen" (WA Bd. 1, S. 233, 5–9) in Prierias' Vorlage gefehlt haben könnte; wenigstens haben, wenn man der Angabe des Mainzer Historikers Anton Dürr[50a] (1727–1805) in der Skizze seiner Geschichte der dortigen Universität trauen darf, diese Worte nicht in der von Erzbischof Albrecht an die Mainzer Universität gesandten Kopie (und auch schon nicht in Luthers Exemplar?) gestanden. Andererseits kann aber nach Dürrs Aussage kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß wenigstens der erste, die Disputation ankündigende Satz der Überschrift der Mainzer Universität und damit auch Prierias vorlag. Wenn dieser ihn dann nicht abdruckte, so geschah es doch wohl einzig aus dem Grunde, weil er im Rahmen der theologischen Auseinandersetzung des „Dialogus" nicht verwendbar war, ebenso wie ihn auch Luther selbst in seinen „Resolutiones" nicht berücksichtigte.[51]

b) Thesenzählung: Fehlt die in den drei Drucken A–C (wenn auch in etwas unterschiedlicher Form) begegnende Thesenzählung, auf die Honselmann auch sonst in seiner Untersuchung (S. 31–34. 43f. 49f. 62f. 131) ein dieser Äußerlichkeit nicht zukommendes übertriebenes Gewicht legt, in P, so ist ihre Auslassung sicherlich durch die literarische Gestalt des „Dialogus" – eine Art Wechselgespräch zwischen Luther und Prierias – wie auch durch die öftere Zusammenziehung mehrerer Thesen zu je einem Absatz (vgl. unten S. 79) bedingt, da hier Zahlen nicht am Platze waren und nur gestört hätten. Es spricht also eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Vorlage von P eine durch Prierias nicht übernommene Zählung enthielt.

[50] ZKG Bd. 23 (1902), S. 266 f.

[50a] Über Dürr vgl. ADB Bd. 5, S. 489 f. In Dürrs Bericht, in dem er ein Exemplar der (seiner Meinung nach in Wittenberg gedruckten) Baseler Buchausgabe („exemplar thesium Lutheri de indulgentiis impressum in 4° Wittenbergae, quod unam vel duas plagulas [= *Bogen*] effecerat") erwähnt, heißt es: „quantum recordor, fuere eaedem hae theses, quae universitati nostrae fuere transmissae ab Alberto archiepiscopo, nisi quod in fine adhuc legeretur in impresso exemplari: si quis autem non velit verbis mecum certare, faciat in litteris in nomine domini nostri Jesu Christi, quae clausula autem deficit in copia manuscripta Moguntina" (ZKG Bd. 28 [1907], S. 371 Anm. 2). Vgl. H. Bornkamm in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe für H. Rückert (Berlin 1966), S. 207 Anm. 87 (auch als Sonderdruck: Thesen und Thesenanschlag Luthers [Berlin 1967], S. 29 Anm. 87).

[51] Vgl. auch oben S. 73.

c) These 92/93: Gegen eine erst nachträgliche Einfügung der angeblich eine „kritische Antwort" auf Tetzels Gegenthesen darstellenden 92. und 93. Lutherthese, die Honselmann nur aus deren Fehlen in P erschließt und an die er dann weittragende Folgerungen in Gestalt einer von ihm behaupteten nachträglichen Bearbeitung der 95 Thesen durch den Reformator knüpft (S. 57–62), lassen sich folgende schwerwiegende Argumente ins Feld führen:

1) Prierias hat diese beiden Thesen in seinem „Dialogus" offenbar nur deswegen nicht berücksichtigt (ebenso wie sie übrigens auch Luther selbst in seinen „Resolutiones"[52] unkommentiert ließ), weil sie für eine theologische Polemik unergiebig waren – heißt es doch ausdrücklich in der Schlußbemerkung in P: „Hec ergo sunt, Martine, que ad conclusiones tuas respondenda occurrerunt posthabitis in fine quibusdam vanis, que loqueris" (Bl. c 6[a]). Gegenüber K. Aland, der angesichts der von Honselmann bereits in seinem Vortrage vertretenen Auffassung zuerst diese aufschlußreiche Äußerung des Prierias heranzog,[53] will H. eine solche Deutung aber nur als „eine der möglichen" gelten lassen (S. 60 Anm. 15). Im übrigen unterlegt er aber den Worten des Italieners durch seine falsche Übersetzung von: „vanum" als: „haltlos" (statt richtig: „leer, gehaltslos") einen ganz anderen Sinn („Der Satz ... würde bedeuten, daß Prierias am Schluß nicht auf alles eingehen wollte, was er beanstanden konnte") – Prierias meint aber vielmehr, daß er die beiden Thesen wegen ihrer Gehaltlosigkeit, die keinerlei Ansatzpunkt für eine Kritik böte, ausgelassen habe.

2) Die in seiner These 92/93 begegnenden Antithesen: „Pax, pax et non est pax" (Jer. 6, 14; 8, 11; Hes. 13, 10.16) und: „Crux, crux et non est crux" verwandte, worauf Honselmann selbst hinweist (S. 59 und Anm. 14), Luther bereits in einem Brief vom 22. Juni 1516.[54] Sollte es unter diesen Umständen nicht viel wahrscheinlicher sein, daß er sich der ihm geläufigen Wendung schon bei Niederschrift seiner Thesen bediente, zumal er auch sonst jenes Zitat öfters gebrauchte,[55] und daß es dann vielmehr Tetzel war, der diese Worte aus den Luthersthesen entlehnte und in den Schluß seiner Gegenthesen[56] übernahm, als daß der umgekehrte Fall eintrat, für den sich Honselmann als Hauptstütze für seine Hypothese entscheidet? Abgesehen von den dadurch entstehenden großen chronologischen Schwierigkeiten, die Iserloh[57] nachdrücklich hervorhebt, muß man abschließend auch noch die Frage stellen, ob Luther, wenn er überhaupt (wie Honselmann annimmt) auf Tetzels Gegenthesen Bezug nahm, darauf nichts sachlich Bedeutsameres und Durchschlagenderes zu erwidern gehabt haben sollte als bloß diese beiden wenig besagenden Thesen 92/93?

---

[52] WA Bd. 1, S. 628, 17–22.

[53] *K. Aland*, Martin Luthers 95 Thesen (Hamburg 1965), S. 101 f. (mit dem Druckfehler: „sanis" statt: „vanis").

[54] WA Briefe Bd. 1, S. 47, 34 f. (das Datum ist falsch aufgelöst).

[55] Vgl. WA Bd. 3, S. 177, 26; 307, 6; 478, 25 f. (Psalmenvorlesung); Bd. 56, S. 251, 2 (Römerbriefvorlesung); Bd. 1, S. 15, 10 (1515?).

[56] *N. Paulus*, Johann Tetzel der Ablaßprediger (Mainz 1899), S. 179 f.

d) Zusammenfassung mehrerer Thesen zu einem Absatz: Gegenüber den anderen Thesendrucken, wo nach Honselmanns Meinung die betreffenden Streitsätze des Reformators „auseinandergerissen" bzw. „aufgespalten" seien (S. 33 f. 54 f. 62), sind in P in nicht weniger als acht Fällen[58] mehrere sachlich und teilweise auch grammatisch eng zusammengehörige Lutherthesen jeweils zu einem Absatz vereinigt. In diesem „sinngemäßen Zusammenhang der Sätze", den er als auf Luther persönlich zurückgehend bereits der Vorlage von P zuschreibt, glaubt nun Honselmann (den damals allgemein üblichen Aufbau solcher Reihen völlig verkennend), ein Kriterium für die ursprüngliche Thesengestalt, die der Reformator erst bei seiner angeblichen (nach H. zuerst in den Drucken A–C in Erscheinung tretenden) Bearbeitung vom Dezember 1517 abgeändert habe (S. 62 f.), erblicken zu können. Dabei übersieht er aber, daß es bei derartigen Reihen, wie fast jede von den damals gedruckten zeigt, überhaupt keine Rolle spielte, ob die einzelne These eine in sich geschlossene syntaktische Einheit bildete, sondern daß es lediglich darauf ankam, daß jene im Hinblick auf die Disputation, der sie dienen sollte, eine (durch eine Zählung leicht zitierbare) kurze Aussage – gelegentlich sogar nur in Form eines Nebensatzes[59] – enthielt; der Sinnzusammenhang war dabei auch trotz Zerlegung in mehrere Thesen angesichts ihrer unmittelbaren Aufeinanderfolge stets erkennbar. Daher ist garnicht einzusehen, warum Luther die Thesen zunächst „ohne Absatz hintereinander geschrieben" und sie erst nachträglich „aufgespalten" haben sollte (S. 32 und 62). In unserem Falle entscheidend ist aber die (Honselmann völlig entgangene) Tatsache, daß Prierias an zwei Stellen, an denen er drei bzw. zwei Thesen zu einem Absatz vereinigte, ausdrücklich die Zahl der erst von ihm zusammengefaßten Thesen genau angibt. So heißt es in seiner Erwiderung auf These 1/3: „Hiis verbis tres conclusiones, Martine, comprehendis et verbaliter saltem quatuor falsitates" (Bl. $a3^a$) und in der auf These 14/15, wo er die 15. durch eine relativische Anknüpfung [„qui" statt: „Hic"] an die 14. angeschlossen hatte:[60] „Hiis dictis, Martine, duas conclusiones et tres falsitates comprehendis" (Bl. a 4^b).[61] Es spricht nun alles dafür, daß Prierias auch in den übrigen sechs Fällen in gleicher Weise verfuhr. Abschließend läßt sich demnach die Feststellung treffen, daß erst der Italiener, und zwar ganz offensichtlich bloß aus dem Grunde, um innerlich zusammengehörige Thesengruppen in geschlossener Beweisführung widerlegen zu können, öfters mehrere solcher Thesen zu einer größeren Einheit verband und daß diese Zusammenfassung daher nur einen auf ihn zurückgehenden eigenmächtigen Eingriff in die ursprüngliche Fassung der 95 Thesen darstellt.

---

[57] E. Iserloh, Luther zwischen Reform und Reformation (Münster 1966), S. 74.

[58] These 1/3. 14/15. 43/44. 60/61. 63/66. 69/70. 73/74. 94/95.

[59] Da Honselmann gerade diesen Punkt als ihm in grammatischer Hinsicht besonders anstößig hervorhebt (S. 33 f. und 54 f.), sei auf andere gleichartige Fälle wie etwa WA Bd. 6, S. 29 These 12 (und 13) sowie S. 31 These (4 und) 5 hingewiesen.

[60] Vgl. auch unten S. 84.

[61] Vgl. auch WA Bd. 1, S. 648, 11 f. und 661, 26.

Legt Honselmann auf die bisher behandelten Äußerlichkeiten des Textes P, auf Grund deren er zu vollständig neuen Erkenntnissen über die Urfassung der Lutherthesen gelangen zu können behauptet, ein übertriebenes und ganz ungerechtfertigtes Gewicht, so vernachlässigt er andererseits völlig eine bis ins Einzelne gehende Prüfung der von Prierias dargebotenen Thesenfassung daraufhin, ob überhaupt und wieweit diese tatsächlich einen authentischen Luthertext darstelle. Zwar betont er nachdrücklich die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung, deren Unterlassung er J. K. F. Knaake vorwirft, der die Auffassung vertrat, daß der von Prierias veröffentlichte Thesentext nicht authentisch sei, da jener „zu sehr die Neigung verrät, Luthers Latein zu meistern, als daß wir ihm trauen könnten".[62] „Man hätte (so schreibt nun Honselmann [S. 54]) doch zeigen müssen, in welchem Verhältnis der Text, den Prierias wiedergibt, zu den drei Drucken steht, worin die Unterschiede bestehen, und in eine Untersuchung eintreten müssen, ob des Prierias Fassung wirklich ‚ein authentischer Text' ist, der von dem ‚von Erzbischof Albrecht von Mainz dem Papste zugesandten Exemplar' abgedruckt ist". Eigenartig berührt es aber, daß Honselmann im Hinblick auf Knaakes Verhalten die Tatsache, „daß eine solche für eine korrekte Textgeschichte der Ablaßthesen unumgängliche Untersuchung unterblieben ist, obwohl man das Problem sah", als „merkwürdig" bezeichnet (S. 54), er indessen sich nur auf die Feststellung der – wie wir sahen – belanglosen und für die Vorlage garnicht beweiskräftigen „Eigentümlichkeiten" von P beschränkt, ohne sich selbst der von ihm geforderten genauen Nachprüfung des Wortlautes des Prierias-Textes zu unterziehen. Im übrigen druckt er lediglich im Anhang seines Buches die Fassung P ab und kennzeichnet mit typographischen Mitteln die Abweichungen, die der sonst überlieferte und im Paralleldruck wiedergegebene Text der Lutherthesen aufweist. Ohne die zahlreichen Differenzen nach ihrer Entstehung näher zu analysieren, erklärt Honselmann nur ganz summarisch: „Die Unterschiede, die sich finden, sind solche in der Wortfolge[63] oder der Gebrauch eines Adjektives statt eines Substantivs.[64] Da steht ein Demonstrativ, wo die drei Drucke das Subjekt wiederholen;[65] an anderer Stelle haben diese ein Wort mehr als der Thesendruck des Prierias"[66] (S. 54); anderwärts heißt es noch allgemeiner: „Die Thesen, die Prierias abdruckte, unterscheiden sich in vielen[!] von der Fassung der Drucke" (S. 61 Anm. 17). Unter diesen Umständen hätte nun Honselmann die selbstverständliche Pflicht gehabt, selber den Text P genau daraufhin zu untersuchen, ob Prierias wirklich „die ihm vorliegende Fassung wörtlich abgedruckt hat", anstatt es einfach „bis zum Beweis des Gegenteils anzunehmen" (S. 53 Anm. 5).

[62] WA Bd. 1, S. 232.

[63] Vgl. unten S. 81 (sub 1) die neun in P begegnenden Umstellungen.

[64] In These 11 und 56 (vgl. unten S. 82 [sub 4]).

[65] Bei dem einzigen hier in Frage kommenden Fall (Th. 63) weisen die drei Drucke A–C vielmehr das Demonstrativpronomen: „Hic" auf, an dessen Stelle in P die Substantivverbindung: „Thesaurus euangelii" steht; vgl. unten S. 84.

[66] Vgl. unten S. 81 (sub 2) die Zusammenstellung der in P an elf Stellen nicht vorhandenen Worte.

Bei den rund fünfzig textlichen Differenzen zwischen dem Druck P, der zur „tantum"-Gruppe gehört, einerseits und den sonstigen Thesendrucken andererseits handelt es sich – abgesehen von den bereits untersuchten „Eigentümlichkeiten" von P – um vier verschiedene Arten, die in nachfolgender Tabelle übersichtlich zusammengestellt sind; die jeweiligen Hinweise auf den Text der „Resolutiones" (= WA Bd. 1, S. . .) zeigen, daß dieser fast durchgängig mit den Drucken A–C gegen P zusammengeht (vor der eckigen Klammer steht jeweils der Wortlaut von A–C, dahinter der von P; in P nicht vorhandene, zusätzliche oder abweichende Worte sind durch **Fettdruck** hervorgehoben):

1. Umstellung einzelner Worte in P:

These 6: reservatos sibi] sibi reservatos
9: bene nobis facit] nobis bene facit
17: minui horrorem] horrorem minui
23: potest alicui dari] dari potest alicui
—: perfectissimis, i[d] e[st] paucissimis] paucissimis, id est perfectissimis
52: suam animam] animam suam
76: venialium peccatorum] peccatorum venialium
89: literas et venias] venias et literas
91: illa omnia] omnia illa

2. In P nicht vorhandene Worte:

These 1: **etc.** (= WA Bd. 1, S. 530, 17)] *fehlt*
14: tanto**que** (= WA Bd. 1, S. 554, 28)] tanto
19: probatum **esse** (= WA Bd. 1, S. 564, 33)] probatum
32: se**se** (= WA Bd. 1, S. 587, 16)] se
33: venias illas **Pape** donum esse **illud** dei (= WA Bd. 1, S. 589, 14 f.)] venias illas donum esse dei
46: nequaquam **propter venias** effundere (= WA Bd. 1, S. 601, 7: pro veniis)] nequaquam effundere
53: **penitus** silere (= WA Bd. 1, S. 604, 14)] silere
62: euangelium **glorie et gratie dei** (= WA Bd. 1, S. 616, 11 f.)] euangelium
83: **Item]** *fehlt*
85: **iam diu** . . . abrogati et mortui (= WA Bd. 1, S. 626, 23 f.)] abrogati et mortui
86: tantum**modo** (A C)] tantum (*auch* B *und* WA Bd. 1, S. 626, 29)

3. Zusätzliche Worte in P:

These 16: purgatorium, celum . . . prope desperatio, securitas (= WA Bd. 1, S. 558, 25 f.)] purgatorium **et** celum . . . prope desperatio **et** securitas
22: Quin nullam remittit (= WA Bd. 1, S. 571, 11)] **Papa** nullam **penam** remittit

These 36: a pena et culpa (= WA Bd. 1, S. 592, 23)] a pena et **a** culpa
51: quod Papa . . . vellet . . . dare (= WA Bd. 1, S. 603, 21 f.)] quod Papa, **si** . . . vellet, . . . dare**t**
57: Temporales certe non esse patet, quod (= WA Bd. 1, S. 605, 23)] **Thesauros** certe, **unde indulgentie dantur,** non esse temporales patet, quia
58: Nec sunt merita Christi (= WA Bd. 1, S. 605, 27)] Nec sunt **isti thesauri** merita Christi

4. Abweichende Ausdrücke und Formen in P:

These 1: dicendo (= WA Bd. 1, S. 530, 16)] dicens
10: ii] **h**ii (*auch* 21. 53. 87)
11: penam purgatorii (= WA Bd. 1, S. 550, 2 f.)] penam purgatori**am**
15: Hic (= WA Bd. 1, S. 555, 27)] **qui**
18: aut rationibus aut scripturis (= WA Bd. 1, S. 562, 2)] **auctoritatibus** aut rationibus
—: seu (= WA Bd. 1, S. 562, 3)] **aut**
26: quam] **quantum** *(in Leipz. korrig. Druckf.)*
28: cistam (= WA Bd. 1, S. 585, 11)] cist**a**
35: redempturis animas vel confessionalia (= WA Bd. 1, S. 590, 37 f.)] redempturis animas **per** confessionalia
49: in eas confidant (= WA Bd. 1, S. 601, 32)] in **e**is confidant
50: nosset (= WA Bd. 1, S. 602, 31)] nos**ce**ret
—: s. Petri (= WA Bd. 1, S. 602, 32)] **beati** Petri (*aber* 51: sancti Petri)
51: quidam concionatores (= WA Bd. 1, S. 603, 23)] quidam concionator**um**
52: impigneraret (A C)] impign**o**raret (*auch* B)
56: populum Christi (= WA Bd. 1, S. 605, 16)] populum christi**anum**
57: quod (= WA Bd. 1, S. 605, 23)] **quia**
–: profundunt (= *vergeuden*) (= WA Bd. 1, S. 605, 24)] perfundunt *(in Leipz. korrig. Druckf.)*
63: Hic autem (= WA Bd. 1, S. 617, 5)] **Thesaurus euangelii**
67: concionatores vociferantur maximas gratias (= WA Bd. 1, S. 618, 9 f.)] concionatores **vocant** maximas gratias
73: negocii veniarum (= WA Bd. 1, S. 621, 2 f.)] negotii **indulgentiarum**
76: possint (A C; = WA Bd. 1, S. 622, 33)] poss**u**nt (*auch* B)
77: maiores gratias donare (= WA Bd. 1, S. 623, 17 f.)] maiores gratias **dare**
95: per securitatem pacis (= WA Bd. 1, S. 628, 28)] **pro** securitat**e** pacis.

Während Knaake ebenso wie die seitherige Forschung den von Prierias dargebotenen Thesentext als wenig zuverlässig betrachtete und ihn daher bei den Editionen für die Herstellung eines kritischen Textes nicht heranzog, stellt sich Honselmann „bis zum Beweis des Gegenteils" auf den entgegengesetzten Standpunkt, der Italiener habe seine Vorlage „wörtlich" abgedruckt (S. 53 Anm. 5). Damit erhebt sich also nun die für die Entstehung der 95 Thesen textgeschichtlich bedeutsame Frage, welcher der beiden Gelehrten recht hat.

Bereits bei den nebensächlichen Äußerlichkeiten sowohl der Weglassung der Einleitung und der Thesenzählung und der beiden Thesen 92/93 wie der Thesenzusammenfassungen ließ sich gegenüber Honselmann, der darin „Eigentümlichkeiten" der Vorlage von P erblickt und sie dementsprechend als Stütze für seine Hypothese hoch bewertet, feststellen, daß alle diese Besonderheiten höchstwahrscheinlich erst von Prierias selbst herrühren. Sind aber nun auch wirkliche Textabweichungen in P gegenüber dem durch die Einzeldrucke überlieferten Wortlaut der Lutherthesen mit Sicherheit als das Werk des „Dialogus"-Verfassers nachweisbar, so wird man auch bei weiteren Differenzen, deren Urheber nicht eindeutig auszumachen ist, dem in P dargebotenen Texte kritisch gegenüberstehen müssen und kann ihn dann nicht (wie Honselmann es tut) ohne weiteres dem Reformator zuschreiben.

Mustert man unter diesen Gesichtspunkten die obige Variantenzusammenstellung, so hebt sich besonders die abweichende (jedoch nicht sinnändernde) Fassung der Anfänge der vier Thesen 22, 57, 58 und 63 heraus; denn kein Zweifel kann darüber bestehen, daß hier von Prierias selbständig vorgenommene Änderungen vorliegen, da der Grund für diese Korrekturen ganz deutlich erkennbar ist. Während nämlich bei den Lutherthesen im Zusammenhang der ganzen Reihe keinerlei Verständnisschwierigkeit dadurch entstehen konnte, wenn das Subjekt oder ein sonstiger Begriff der vorangehenden These in der nächstfolgenden nicht noch einmal ausdrücklich wiederholt oder aber nur durch ein Demonstrativpronomen aufgenommen wurde, so ergab sich in dem Augenblick eine ganz neue Situation, wo Prierias zwischen die einzelnen Lutherthesen seine eigenen kürzeren oder längeren Erwiderungen einschob und damit den bisherigen Sinnzusammenhang zwischen den Thesen zerriß. Den stilistischen Mangel, daß infolge dieses Verfahrens einzelne Thesen aus sich heraus nicht mehr ohne weiteres verständlich waren, behob Prierias, indem er in die betreffenden Thesen aus den jeweils vorangehenden die entsprechenden Begriffe nochmals einsetzte; es lautet also bei ihm der Anfang von These:

22 („Quin nullam remittit animabus . . ."): „**Papa** nullam **penam** remittit animabus . . ." („Papa" und „penam" unter Weglassung von: „Quin" übernommen aus Th. 21: „ . . . per **pape** indulgentias . . . ab omni **pena** solvi . . .");

57 („Temporales certe non esse patet . . ."): „**Thesauros** certe, **unde indulgentie dantur,** non esse temporales patet . . ." („**Thesauros**" und „**unde**

ind. dantur" übernommen aus Th. 56: „**Thesauri** ecclesie, **unde** papa **dat indulgentias** . . .");

58 („Nec sunt merita Christi . . ."): „Nec sunt **isti thesauri** merita Christi . . ." („**[isti] thesauri**" übernommen aus Th. 56 [s. o.]);

63 („Hic autem est . . . odiosissimus . . ."): „**Thesaurus euangelii** est . . . odiosissimus . . ." („**Thesaurus euangelii**" unter Weglassung von: „Hic autem" übernommen aus Th. 62: „Verus **thesaurus** ecclesie est . . . **euangelium**").

Ebenso geht es eindeutig auf Prierias zurück, wenn er infolge der Zusammenfassung von These 14/15 zwecks eines engeren Anschlusses an das Vorangehende das Demonstrativum: „Hic" am Anfang von These 15 in das Relativpronomen: „Qui" (= attractio relativa) verwandelte.[67]

Weiterhin läßt sich auch in These 35 ein fremder Eingriff feststellen, der offenbar eine gewisse (vom Reformator aber auch in seinen „Resolutiones"[68] beibehaltene) stilistische Unbeholfenheit beheben sollte, aber nun zu einer Textverderbnis führte. In der auf § 36 und 37 der Magdeburger Ablaßinstruktion von 1517[69] Bezug nehmenden Aussage Luthers: „docent, quod redempturis animas vel confessionalia non sit necessaria contritio", in der dieser – entsprechend dem Sprachgebrauch der „Instructio summaria" – das Verbum: „redimere" gleichzeitig in seiner Doppelbedeutung: ‚loskaufen' und ‚kaufen, erwerben' verwandte, beseitigte man nämlich in P, das „vel" durch „per" ersetzend, zwar die stilistische Härte, machte aber zugleich auch den Text durch eine solche Korrektur nunmehr sinnlos; denn einen Ablaß für Verstorbene („animae") gewann man allein durch Geldopfer, nicht aber durch Erwerb eines Beichtbriefes.

Schließlich sei hier noch eine in P bei These 51 enthaltene Textabweichung behandelt, die nach Honselmann „einen guten Sinn ergibt", während alle anderen Drucke angeblich „einen bösen Fehler" aufweisen, „da durch Wegfall eines ‚si' . . . vor dem ‚sicut' der Satz fast unverständlich geworden ist, auch wenn man den ursprünglichen Konjunktiv nachträglich in einen Infinitiv verwandelte" (S. 55; auch S. 63 f.). Es handelt sich um folgenden in den drei Drucken A–C einheitlich überlieferten Thesentext: „Docendi sunt christiani, quod Papa, [P: + si,] sicut debet, ita vellet [P: + ,] . . . de suis pecuniis dare [P: daret] illis . . ." („. . ., daß [P: +, wenn] der Papst, wie er muß, willens sei, . . . [P: + er] von seinem Geld jenen zu geben (P: gäbe], . . ."). Diese Fassung ohne „si" gibt aber nun gegen Honselmann einen durchaus guten Sinn, und da Luther sie auch unbeanstandet in seine „Resolu-

[67] Vgl. auch oben S. 79.

[68] WA Bd. 1, S. 590, 37 f.; vgl. auch Luther an Erzbischof Albrecht: „qui animas vel confessionalia redimunt" (WA Briefe Bd. 1, S. 112, 51 f.).

[69] Randglosse zu § 36: „Ad redimenda confessionalia . . . non requiruntur contritio et confessio". – § 37: „Nec opus est, quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi" *(J. E. Kapp,* Sammlung einiger zum Päbstlichen Ablaß überhaupt, Sonderlich aber zu der im Anfang der Reformation zwischen D. Martin Luther und Johann Tetzel hiervon geführten Streitigkeit gehörigen Schriften [Leipzig 1721], S. 152–154).

tiones“[70] übernahm, kann man sie nicht einfach als verderbt und nur durch eine „nachträgliche“ Korrektur des „daret“ in: „dare“ – eine Behauptung, für die H. den Beweis schuldig bleibt – als in etwa repariert bezeichnen.[71] Dabei hat H. auch völlig außer acht gelassen, daß der Text P hier nicht bloß eine stilistische Korrektur enthält, sondern zugleich auch im Sinne nicht unwesentlich verändert ist; denn die drei Drucke (und die „Resolutiones“) sprechen uneingeschränkt von des Papstes pflichtgemäßer Willensmeinung, aus seinem eigenen Vermögen Geld herzugeben, während diese in P dagegen durch jenes hinzugefügte: „wenn“ ganz erheblich eingeengt ist. Ein weiteres Argument gegen Honselmanns Behauptung bildet die in diesem Zusammenhang bedeutsame Tatsache, daß die beiden Thesen 50 („quod, si Papa nosset . . ., mallet . . . in cineres ire“) und 51 (in der Fassung von A–C) („quod Papa . . . vellet . . . (si opus sit) . . . de suis pecuniis dare“) parallel aufgebaut sind und eine gleichartige Aussage enthalten. Diese verschiedenen Gesichtspunkte legen also den Schluß nahe, daß auch hier in P eine stilistische, aber zugleich sinnändernde Korrektur von Luthers Ausführungen vorliegt.

Bereits in den im Vorhergehenden behandelten sechs Thesen ließen sich fremde Eingriffe in den Luthertext eindeutig nachweisen. An dieser Tatsache vermag auch das von Honselmann (S. 55 f.) ins Feld geführte argumentum e silentio nichts zu ändern; auf die Integrität des Textes P schließt er nämlich aus dem Umstande, daß sich Luther weder in dem von ihm veranlaßten Nachdruck des „Dialogus“ noch sonstwie gegen eine Verfälschung seiner Thesen durch Prierias gewandt habe. Ob nun der Reformator einen solchen Protest unterließ, weil er die (im ganzen gesehen) geringfügigen Veränderungen für zu unwesentlich hielt, oder aber, weil er sie überhaupt nicht entdeckte, ist nicht zu entscheiden – aber auf alle Fälle ist Honselmanns apodiktische, durch nichts bewiesene Behauptung, daß „Prierias, als er die Sätze abdruckte . . ., am Wortlaut keine Änderung vornehmen konnte“ (S. 55), eindeutig widerlegt.

Ein derartiger Tatbestand liefert aber nicht nur eine weitere Stütze für unsere Beweisführung, daß die „Eigentümlichkeiten“ von P (oben S. 76–79) auf Prierias zurückgehen, sondern er läßt auch an anderen Stellen des Thesentextes Eingriffe des Italieners vermuten. Hat es verschiedentlich[72] den

---

[70] WA Bd. 1, S. 603, 21 f.

[71] Vgl. auch oben S. 74 sowie Bornkamm, Thesen usw., S. 43 Anm. 129.

[72] These 1: dicendo] dicens; 6: reservatos sibi] sibi reservatos; 9: bene nobis facit] nobis bene facit; 11: penam purgatorii] penam purgatoriam *(ebenso* 56: populum Christi] populum christianum); 49: in eas confidunt] in eis confidunt *(im klassischen Latein nur mit dem Ablativ verbunden);* 50: nosset] nosceret; 51: quidam concionatores] quidam concionatorum; 67: vociferantur maximas gratias] vocant maximas gratias („vociferari“ *im klassischen Latein nicht in dieser Weise gebraucht);* 95: per securitatem pacis] pro securitate pacis. – „Hii“ (statt: „ii“ [Th. 10. 21. 53. 87]) ist die auch von Prierias selbst verwandte Form (vgl. oben S. 79: „Hiis“). – Bei der Änderung in Th. 73: „negocii veniarum] negotii indulgentiarum“ war wohl der Gesichtspunkt maßgebend, daß „negotium indulgentiarum“ der übliche Fachausdruck für das Ablaßgeschäft war (vgl. z. B. die Titel verschiedener Ablaßinstruktionen bei *N.*

Anschein, als ob dieser beabsichtigte, (um Knaakes Formulierung zu gebrauchen) „Luthers Latein zu meistern", so war an anderen Stellen[73] wohl mehr der Zufall am Werke, da sich hier (insbesondere bei Wortumstellungen[74]) ein triftiger Grund für derartige weder den Sinn noch den Stil ändernde Korrekturen nicht erkennen läßt.

Zieht man nun alle bisher im einzelnen oder nur summarisch behandelten Stellen von der Gesamtheit der in P begegnenden Textabweichungen ab, so bleiben zum Schluß (neben fünf ganz belanglosen Fällen[75]) noch folgende fünf wichtigere Worte oder Wortgruppen übrig, die zwar in den drei Drucken A–C nebst den „Resolutiones" enthalten sind, aber in P fehlen (die in P ausgelassenen Worte sind durch **Fettdruck** gekennzeichnet):

These 33: venias illas **Pape** donum esse **illud** dei
46: nequaquam **propter venias** (*Resolut.:* pro veniis) effundere

---

Paulus, Johann Tetzel der Ablaßprediger [Mainz 1899], S. 9 Anm. 2; 27 Anm. 2 und 5; Gutenberg-Jahrbuch 1966, S. 169: Nr. II, 1). – Daß es sich in These 26 und 57 bei: „quantum" und „perfundunt" (statt: „quam" und „profundunt") nur um Druckfehler in P handelt, zeigt deren Korrektur im Leipziger Nachdruck des „Dialogus" (vgl. oben S. 76 Anm. 48).

[73] Vgl. oben S. 81 f. (sub 3) These 16. 36 sowie S. 82 (sub 4) These 18 (2.). 50 (2.). 77.

[74] Vgl. oben S. 81 (sub 1) These 17. 23 (zweimal). 52. 76. 89. 91. Wenn P und Luthers „Resolutiones" (WA Bd. 1, S. 603, 32), die beide zur „tantum"-Gruppe gehören und daher in den beiden Lesarten: „impignoraret" (Th. 52) und „tantum" (Th. 86) übereinstimmen (zu: „possunt] possint" [Th. 76] vgl. oben S. 74 Anm. 38), sich in einer gegenüber den anderen Thesendrucken A–C veränderten Wortstellung nur ein einziges Mal berühren (Th. 52: „animam suam" statt: „suam animam"), so kann man angesichts der insgesamt *neun* geänderten Wortumstellungen in P, die zweifellos Prierias eigenmächtig vornahm, und den nicht weniger als *einundzwanzig* Umstellungen in den „Resolutiones" (vgl. dazu oben S. 74 Anm. 39) – gegen Honselmann (S. 41 f. und 65) – aus diesem *einen* Fall, wo beide Texte offensichtlich nur rein zufällig übereinstimmen, unmöglich einen Einfluß der Vorlage von P auf die „Resolutiones" erschließen (vgl. auch unten Anm. 75). Zu allem Überfluß sei hier angemerkt, daß sich bei derselben 52. These in den „Resolutiones" noch zwei weitere (in P jedoch nicht enthaltene) Umstellungen (= „ipse Papa" statt: „Papa ipse" und veränderte Stellung von „impignoraret") finden.

[75] Zu diesen fünf Stellen (vgl. oben S. 81 [sub 2]) gehört (außer These 1. 14. 19. 32) die Auslassung des einleitenden „Item" (Th. 83), die sicher nur ein Versehen von Prierias oder den Ansatz zu einer dann bei den folgenden (mit dem gleichen Wort beginnenden) Thesen 84/88 unterbliebenen Korrektur darstellt. Geradezu grotesk mutet es an und wirft ein grelles Licht auf Honselmanns textkritische Methoden, wenn er einerseits die eine Umstellung in These 52 (vgl. oben Anm. 74) und die Auslassung des „Item" (da in P begegnend) als „eindeutige Übereinstimmungen" mit der Vorlage von P betrachtet (S. 42) und andererseits annimmt, das dortige angebliche Fehlen des „Item" habe „vermutlich Luther veranlaßt, später in seinen „Resolutiones" (WA Bd. 1, S. 625–627) bei These 82–88 „alle . . . Einleitungsworte wegzulassen" (S. 42 Anm. 10) – als ob der Reformator eine derartig belanglose Entscheidung nicht auch ohne Anlehnung an ein Vorbild hätte treffen können! Will man überhaupt einen triftigen Grund für diese Freiheit Luthers suchen, so besteht er wohl einzig und allein darin, daß das einleitende „Scilicet" bzw. „Item" der Thesen 82–88 zwar im Verband der Thesenreihe bei Aufzählung der in These 81 allgemein erwähnten „argutae quaestiones laicorum" durchaus am Platze, aber dann in den „Resolutiones", wo der Abdruck der einzelnen Thesen jeweils durch Luthers Erläuterungen unterbrochen wurde, nicht mehr sinnvoll war.

53: **penitus** silere
62: euangelium **glorie et gratie dei**
85: **iam diu** . . . abrogati et mortui.

Dürfte es sich in diesen fünf Fällen höchstwahrscheinlich um irrtümliche Auslassungen – sei es schon in der von Mainz nach Rom gesandten Vorlage,[76] sei es erst bei der Drucklegung von P – handeln, so entsteht ein besonderes Problem bei der auffälligen Textdifferenz in These 18 zwischen A–C (einschl. R): „aut rationibus aut scripturis" und P: „*auctoritatibus* aut rationibus". Da man schlechterdings nicht annehmen kann, daß diese Änderung auf Prierias selbst zurückgeht – was einer sonst bei ihm nicht zu beobachtenden Fälschung gleichkäme –, er andererseits aber, worauf die dreimalige Verwendung des Ausdruckes: „auctoritas" in seiner Erwiderung (Bl. b^a) hindeutet, diesen schon in seiner Vorlage fand, ist die Fehlerquelle in dieser zu suchen (vielleicht Verlesung eines [handschriftlichen?] „aut rationibus" in „au(c)toritatibus" unter nochmaliger Wiederholung der richtigen Form und gleichzeitiger Auslassung des zweiten Begriffes: „aut scripturis"). Die in den drei Thesendrucken (und in R) enthaltene Formulierung wird auch durch Tetzels Frankfurter Gegenthesen gedeckt, wo diese Stelle in wörtlicher Übereinstimmung mit A–C zitiert ist.[77]

Welcher Art die von Prierias benutzte Vorlage war – das von Luther an Albrecht gesandte Exemplar oder eine erst in Mainz angefertigte Kopie[76] –, läßt sich nicht ausmachen. Für eine Entscheidung trägt nichts aus die Bemerkung des Prierias in seinem „Dialogus"-Vorwort: „Quoniam vero codicis abs te (ut fertur) editi fundamenta cernere non datur", die nach Honselmanns Meinung „stringent erweist . . ., daß Prierias nur eine handschriftliche Vorlage gehabt haben kann" (S. 53 Anm. 5). Bei dieser Behauptung hat er aber die Fortsetzung nicht beachtet: „nec tu conclusionibus tuis probationem ullam attulisti" (S. 156); aus der Gegenüberstellung von „codex" und „conclusiones" geht nämlich eindeutig hervor, daß „codex" etwas anderes als die 95 Thesen („conclusiones") bezeichnen muß. Offensichtlich denkt der italienische Theologe hier wie auch in seinem an Papst Leo X. gerichteten Vorwort („Ubi vero is sua fundamenta in lucem extulerit . . ." [Bl. a^b]) an die ihm noch nicht zugänglichen „Resolutiones" Luthers, von denen er bisher nur gerüchtweise („ut fertur") erfahren hatte.

Als Resultat unserer Untersuchung ergibt sich, daß in dem von Prierias dargebotenen Text der 95 Thesen unter keinen Umständen deren von Honselmann behauptete „Urfassung" zu erblicken ist. Außerdem zeigte unsere Beweisführung, daß die äußeren „Eigentümlichkeiten" von P, die Honselmann auf dessen Vorlage zurückführen will, nichts anderes als Eigenmächtigkeiten von Prierias darstellen; besonders gilt dies von dem angeblichen Fehlen der 92. und 93. These in der „Urfassung", aus dem H. höchst phantasievoll eine spätere Thesenbearbeitung folgert – da er in den beiden genannten Thesen die „kritische Antwort" des Reformators auf Tetzels erst

[76] Vgl. oben S. 75 Anm. 45.

[77] Paulus, Tetzel, S. 173 (23 [43]).

gegen Mitte Dezember 1517 entstandene Gegenthesen erblickt, gelangt er damit auch zu einer Datierung dieser von ihm postulierten Thesenbearbeitung Luthers, die er in die zweite Dezemberhälfte verlegt, weil schon Ende Dezember die auswärtigen Drucke A-C erschienen. Mit einem derartigen Verfahren, das allen Forderungen einer gründlichen quellenkritischen Forschung zuwiderläuft und einer genauen Nachprüfung im Einzelnen nicht standhält, konstruiert Honselmann, sich dabei auf die von ihm beobachteten „allgemein anerkannten textkritischen Methoden" berufend (S. 71), ein Fundament, auf dem er nun seine Schlußfolgerungen über den historischen Ablauf der Ereignisse im Anfangsstadium des Thesenstreites aufbaut. Erst nach Mitte Dezember habe Luther seine (vorher nur den Kirchenfürsten zugeleiteten und nunmehr „bearbeiteten") 95 Thesen an „seine Freunde" zur „Stellungnahme" weitergegeben; folglich könne ein Thesenanschlag garnicht stattgefunden haben. Eine kritische Auseinandersetzung auch mit dieser Hypothese würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen; eine solche Kritik ist aber zudem ganz überflüssig; denn ist das textkritische Fundament nicht tragfähig, so stürzt zwangsläufig auch das gesamte darauf errichtete historische Gebäude in sich zusammen.

5. Die Thesendrucke M und L und ihre Vorlagen

Zum Abschluß der vorliegenden Untersuchung soll nun noch die Textgestalt der beiden späteren Thesendrucke von 1530 und 1538 mit dem Ziel, über ihre Vorlagen genaue Aufschlüsse zu erhalten, kritisch überprüft werden.

Bereits Knaake[78] äußerte 1883 in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Textes der 95 Thesen die Ansicht, daß für dessen Abdruck in den von Melanchthon 1530 zusammengestellten und von Joseph Klug in Wittenberg gedruckten „Proposiciones a Marti. Luthero subinde disputatae" (Bl. A iij^{b}-8^{a}) (= M)[79] der Leipziger Plakatdruck B die Vorlage gebildet habe und daß weiterhin der Thesentext, der sich in Luthers (1538 von Hans Lufft in Wittenberg gedruckter) eigener erweiterter Sammlung seiner „Propositiones" (Bl. B iij^{a}-8^{b}) (= L)[80] findet, von M abhängig sei. Drei Jahrzehnte später (1914) modifizierte dann F. Nieländer[81] Knaakes Resultat dahin, daß man

---

[78] WA Bd. 1, S. 232.

[79] Über diese Thesensammlung vgl. WA Bd. 1, S. 222: B und *J. Benzing*, Lutherbibliographie (Wiesbaden 1966), S. 12 Nr. 60. – Das Titelblatt und der Abdruck der 95 Thesen sind faksimiliert bei Honselmann, Faks.-Beil., S. VII–XIX. Ebd. S. 42 Abs. 2 Zl. 2 lies: PROPOSICIONES. Über Lesarten, die Honselmann irrig dem Druck B zuschreibt, vgl. oben S. 71 f. Anm. 23.

[80] Über diese Thesensammlung vgl. WA Bd. 1, S. 143: A/B und Bd. 39^{I}, S. 4 f.: A/B (die beiden Ausgaben A und B unterscheiden sich lediglich im Titelblatt; vgl. WA Bd. 39^{I}, S. 5; damit erledigt sich die von Honselmann, S. 46 Anm. 11 aufgeworfene Frage); Benzing a.a.O., S. 12 Nr. 63/64. – Der Abdruck der 95 Thesen ist faksimiliert bei Honselmann, Faks.-Beil., S. XXI–XXXII. Irrig ist dessen Behauptung, Knaake habe „sich zur Frage, welchem Text die Ausgabe von 1538 folgt, nicht geäußert" (S. 46); vgl. WA Bd. 1, S. 232: „ihr [= VVitebergae 1530] folgen die übrigen" [also auch VVitenbergae 1538].

[81] ZKG Bd. 35 (1914), S. 161 f.

bei der Herstellung des Textes von M außer B auch den Nürnberger Plakatdruck A herangezogen habe. Demgegenüber vertritt nunmehr Honselmann nachdrücklich die Meinung, daß die Abdrucke in M und L auf überhaupt keiner gedruckten Vorlage beruhen, sondern vielmehr „auf alte Abschriften der Thesen zurückgehen" (S. 51; vgl. auch S. 43f. und 48f.). „Beide Abschriften, M und L (so schließt Honselmann seine diesbezügliche Untersuchung), sind sehr frühe Zeugen des Textes der Thesen; sie können nur von Luther selbst stammen" (S. 51).

Um eine übersichtliche Grundlage für eine kritische Nachprüfung dieser Behauptung zu schaffen, stellen wir im Folgenden sowohl die Abweichungen und Übereinstimmungen zwischen B und M einerseits wie auch zwischen M und L andererseits in Tabellenform zusammen:

Ia. Abweichungen zwischen B und M:

Überschrift: Wittenburge] VVittebergae
–: Ordinario] *fehlt*
Alle im Text in B stehenden Klammern und die Zählung hat M getilgt
These 17: videt *(Druckf.)*] videtur
37: habet] habebit *(Druckf.)*
45: neglecto *(Druckf.)*] neglecto eo
46: quod nisi] nisi *(Druckf.)*
65: olim piscantur *(Druckf.)*] olim piscabantur
66: nunc piscabantur *(Druckf.)*] nunc piscantur
76: possunt] possint
82: causam *(zweimal)*] caussam
83: si *(Druckf.)*] sit
84: gratuite *(Druckf.)*] gratuita
86: tantum] tantummodo
–: S. P.] S. Petri.

Ib. Übereinstimmungen zwischen B und M:

Überschrift: Ihesu (A C: Hiesu *bzw.* Iesu)
These 1: Ihesus (A C: Iesus)
52: impignoraret (A C: impigneraret)
55: *Thesenspaltung (nicht* A C*)*
78: 1. Corin.: 12. (A C: 1. Co. xij).

IIa. Abweichungen zwischen M und L:

Überschrift: Luther] Luthero
–: eiusdemque ibidem lectore] eiusdem ibidem ordinario lectori[!]
These 27: tinnuerit *(Druckf. statt:* tinniuerit)] tinnierit
28: cistam] cista
29: Paschali] Paschasio
37: habebit *(Druckf.)*] habet
41: false] falso.

IIb. Übereinstimmungen zwischen M und L: *Beide Texte ohne Klammern und Zählung*

These 46: nisi *(ohne vorhergehendes* quod [*Druckf.*]*)*
52: impignoraret *(auch* B)
55: Thesenspaltung *(auch* B)
78: i. Corin. XII. (L: 12.) *(auch* B)
82: caussam *(zweimal).*

Bei den elf nicht bloß graphischen Abweichungen im Thesentext von B und M handelt es sich in sechs Fällen (Th. 17.45.65/66.83.84) bei M um nichts anderes als nur eine Richtigstellung ganz offensichtlicher und leicht erkennbarer Druckfehler, die – entgegen Nieländers Vermutung[81] – Melanchthon doch wohl auch ohne Heranziehung eines anderen Druckes (nämlich A) korrigieren konnte, während sich andererseits in M ein neuer Druckfehler (Th. 37: „habebit") einschlich sowie in der Überschrift („Ordinario") und in These 46 („quod") je ein Wort unbeabsichtigt ausfiel; außerdem ist die in B (Th. 86) zwecks Raumersparnis verwandte Abkürzung: „S. P." wieder in: „S. Petri" aufgelöst und der Ortsname (in der Überschrift) in das gebräuchlichere „VVittebergae" umgesetzt. Daß in M sowohl die Thesenzählung wie auch die Klammern innerhalb des Textes fehlen, geht allein auf eine grundsätzliche Entscheidung Melanchthons zurück; denn beides tilgte er auch in sämtlichen anderen in seine Ausgabe von 1530 aufgenommenen Lutherschen Thesenreihen. Die zweimal in These 82 begegnende Schreibung: „caussam" (statt: „causam" in B) rührt nachweislich gleichfalls von ihm her, da sie auch in seiner Vorrede zu dieser Thesensammlung erscheint.[82] Keinerlei Gewicht kommt ferner den beiden unbedeutenden Änderungen in These 76 („possint" statt: „possunt") und 86 („tantummodo" statt gleichwertigem „tantum")[83] zu, die beide wohl nur aus stilistischen Gründen entstanden sein mögen – finden sich beide Lesarten von M doch auch in A und C! Unter keinen Umständen ist es jedoch – gegen Honselmann (S. 43) – angängig, sie ebenso wie die von ihm wiederum überbewertete fehlende Thesenzählung als Beweis für Melanchthons Vorlage in Gestalt einer weiteren Abschrift, die angeblich „nur von Luther selbst stammen kann" (S. 51), ins Feld zu führen; denn allen diesen in ihrer Entstehung meist leicht erklärbaren Differenzen stehen drei Stellen gegenüber, in denen M allein mit B übereinstimmt und die eine dementsprechende (bereits von Knaake[78] angenommene) Abhängigkeit nahelegen. Charakteristisch für eine solche sind vorher sonst nirgends begegnende Eigenheiten wie vor allem die Spaltung der These 55, aber auch der gemeinsame Druckfehler: „tinnuerit" (Th. 27) sowie die Abkürzung:

[81] Die Anmerkung vgl. oben S. 88.
[82] WA Bd. 39I, S. 1, 4.
[83] Die verschiedenen Thesentexte schwanken zwischen den Formen: „tantummodo" (= ACML) und „tantum" (BPR) (vgl. oben S. 68). Wenn nun Melanchthon von „tantum" zur gleichbedeutenden, aber volleren Form überging, so geschah es vielleicht einfach nur aus dem Grunde, weil er die in der Wendung: „unam tantum Basilicam" aufeinanderfolgenden drei Endungen: „–am –um –am" als sprachliche Härte empfand. – Zu „possit" vgl. auch oben S. 74 Anm. 38.

„Corin." (Th. 78 [gegenüber sonstigem „Co."]). An einer Abhängigkeit des Textes M von B ist daher nicht zu zweifeln.

Wenden wir uns nunmehr schließlich der Frage nach der Abhängigkeit des Druckes L zu, den Honselmann auf eine weitere „Abschrift" zurückführen will (S. 47) und – ebenso wie M – als „sehr frühen Zeugen des Textes" betrachtet (S. 51), so begegnen hier mehrere bereits für M kennzeichnende Besonderheiten; erwähnt sei vor allem das Fehlen der Zählung und Klammern und die (zuerst in B aufgetretene) Spaltung der These 55, ferner aber auch die versehentliche Auslassung des „quod" (Th. 46) und die Melanchthonsche Schreibung des Wortes: „caussam" (Th. 82). Während diese Übereinstimmungen für L einwandfrei eine Abhängigkeit von M bezeugen,[84] sind demgegenüber fast alle sonstigen Änderungen – in der Überschrift die Flexion: „Luthero" (statt: „Luther") und die Wiederherstellung seines eigenen, in M durch Auslassung des „Ordinario" versehentlich verstümmelten amtlichen akademischen Titels sowie in These 27 und 37 die Beseitigung der beiden Druckfehler: „tinnuerit" und „habebit" – so geringfügig, daß der Reformator als einstiger Verfasser der Thesen diese Korrekturen auch von sich aus durchführen konnte. Völlig bedeutungslos und für das Abhängigkeitsverhältnis ganz unerheblich sind die für „cistam" (Th. 28) und „false" (Th. 41) eingetretenen gleichwertigen Formen: „cista" und „falso" sowie das in der Überschrift fortgefallene „-que". Sachlich gewichtig, aber bisher völlig unbeachtet ist in L eine Korrektur, durch die Luther seinen alten, in alle bisherigen Drucke übergegangenen Irrtum beseitigte, indem er nämlich in These 29 nunmehr den Namen: „Paschalis" durch den hier gemeinten Heiligennamen: „Paschasius" ersetzte.[85]

6. Gesamtergebnis

Das wichtigste Resultat unserer detaillierten textkritischen Untersuchung, die aber durch die Bedeutung des Gegenstandes wohl gerechtfertigt ist, bildet die Widerlegung der Honselmann-These von P als der „Urfassung" der 95 Thesen und von ihrer angeblichen späteren Dezember-Bearbeitung durch Luther, deren Ergebnis dann in den Drucken A–C, M, L (und R) vorliegen soll. Ebensowenig vermag aber auch die von Honselmann vertretene Auf-

[84] Wenn Honselmann diese Abhängigkeit ebenso wie die des Textes M von B abstreitet und sich dafür auf ganz belanglose Differenzen beruft (S. 42–51), so verstößt er mit einer solchen Beweisführung gegen seinen eigenen, anderwärts (S. 40 Anm. 7) aufgestellten textkritischen Grundsatz: „Die Übernahme von Fehlern oder eigentümlichen Schreibungen beweist die Abhängigkeit".

[85] Vgl. dazu *W. Köhler*, Luthers 95 Thesen (Leipzig 1903), S. 107 Anm. 4. – Wenn im ersten lateinischen Band der Wittenberger Gesamtausgabe von Luthers Werken von 1545 bei dem Abdruck der 95 Thesen (ebenso wie auch der übrigen Thesenreihen) des Reformators Edition von 1538 zugrunde gelegt ist, so darf dieser Umstand – gegen Honselmann – keineswegs „als Beweis für die Korrektheit des Druckes gewertet werden" (S. 51); denn ganz abgesehen davon, daß der damaligen Zeit solche (erst modernen Anschauungen entstammenden) kritischen Bewertungsmaßstäbe überhaupt noch fern lagen, benutzte man bei der Redaktion der Wittenberger Ausgabe, die bei der Materialbeschaffung mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, stets die jeweils am leichtesten beschaffbaren Texte.

fassung von der Selbständigkeit eines jeden dieser Drucke, welche jeweils verschiedene Abschriften des Reformators benutzt haben sollen, einer genauen kritischen Nachprüfung standzuhalten; denn es gehen nicht nur die beiden Spätdrucke M und L nachweislich teils direkt, teils indirekt auf B zurück und fallen dementsprechend als Textzeugen völlig aus,[86] sondern es sind auch A und C so eng miteinander verwandt, daß man für beide wohl eine gemeinsame (jedoch unbekannte) Vorlage annehmen darf. Infolgedessen ist nur mit insgesamt vier (statt der von Honselmann vorausgesetzten sieben) Vorlagen zu rechnen: der Thesentext R geht auf Luthers (verschollene) eigene Niederschrift zurück, und die (gleichfalls nicht erhaltene) Vorlage von P bestand entweder in dem von Luther an Erzbischof Albrecht gesandten Exemplar oder in einer davon angefertigten Kopie,[87] während Art und Herkunft der unbekannten Vorlagen von B und A/C nicht näher bestimmbar sind. Die uns vorliegende, aber infolge der Dürftigkeit der Quellen nicht immer ganz durchsichtige Überlieferung, die aus fünf annähernd gleichzeitigen (1517/18 entstandenen) Drucken besteht und sich in zwei Gruppen, die „tantum"- (B P R) und die „tantummodo"- Gruppe (A C) gliedert, weist, wenn man von den zahlreichen Druckfehlern sowie von Luthers zufallsbedingten späteren Textänderungen in R und den nachträglichen fremden Bearbeitungen in P und C absieht, nur geringfügige Differenzen im Einzelnen auf; sie bietet daher einen ziemlich einheitlichen Text der Lutherthesen dar, der von Anbeginn die Einleitung sowie die volle Zahl der 95 Thesen samt deren Einteilung und Zählung enthielt. Was nun schließlich die eigentliche Textgestalt der Thesen anlangt, so ist sie zuverlässig überliefert und gibt zu keinerlei sachlichen Zweifeln Anlaß. Daß der vom Reformator dem Erzbischof Albrecht übermittelte Text wohl an keiner Stelle von der sonst (aus den Drucken A–C) bekannten Fassung abwich, dürfte nach unserer Untersuchung kaum zu bezweifeln sein. Die „Urfassung" von Luthers 95 Thesen war also zugleich auch deren einzige Fassung.[88]

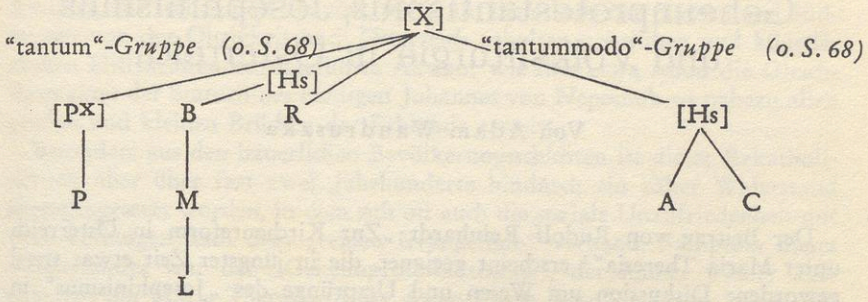
[86] Diese Abhängigkeit ändert zwar nichts an der Tatsache, daß L einen fast fehlerlosen Thesentext darbietet. Aus methodischen Gründen ist jedoch zu beanstanden, daß Honselmann dem im Anhang (S. 137 ff.) (parallel mit dem Thesentext P) abgedruckten Wortlaut der angeblichen „Dezemberbearbeitung", in dem er die Abweichungen gegenüber P mit typographischen Mitteln kennzeichnet, nicht – wie Knaake (WA Bd. 1, S. 233–238) – einen von Druckfehlern in A–C und den fremden Zutaten in C gereinigten Text, sondern die späte Fassung L von 1538 zugrundelegt, in der Luther selbst erst damals nachträglich entgegen allen anderen Drucken in These 29 einen alten Irrtum (vgl. oben S. 91 und Anm. 85) und den in der Vorlage M enthaltenen fehlerhaften Text der Überschrift berichtigt hatte.

[87] Vgl. oben S. 75 Anm. 45.

[88] Bei einer künftigen kritischen Neuausgabe von Luthers 95 Thesen wäre es zweckmäßig, unter Zugrundelegung des von Knaake in WA Bd. 1, S. 233–238 dargebotenen Textabdruckes in einem Hauptapparat die Einzellesarten oder Fehler der Drucke A–C sowie der Melanchthon- und Lutherausgabe von 1530 bzw. 1538 (M und L) zu verzeichnen, während man die Varianten, die einerseits in Luthers „Resolutiones" (R) und andererseits im römischen Urdruck von Prierias' „Dialogus" (P) begegnen, als Lesarten nachträglicher Bearbeitungen in zwei getrennten Sonderapparaten zusammenstellen müßte. Zu dieser Frage vgl. auch oben S. 74 f. und Anm. 44.

Unser Forschungsergebnis möge nachfolgendes Stemma veranschaulichen:

Die Drucküberlieferung von Luthers 95 Thesen



Ob und wo [W] *einzusetzen ist, bleibt fraglich.*

Auflösung der Sigel:

A = Nürnberger Plakatdruck (H. Höltzel) 1517.
B = Leipziger Plakatdruck (J. Thanner) 1517.
C = Baseler Buchausgabe (A. Petri) 1517.
[Hs] = Verlorene handschriftliche Vorlage.
L = Abdruck in Luthers Thesensammlung 1538.
M = Abdruck in der von Melanchthon hrsg. Lutherschen Thesensammlung 1530.
P = Abdruck in S. Prierias' „Dialogus" 1518.
[Px] = Verlorene handschriftliche Vorlage von P.
R = Abdruck in Luthers „Resolutiones" 1518.
[W] = Verschollener Wittenberger Urdruck (fraglich).
[X] = Luthers verlorene Niederschrift.

Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich

Von Adam Wandruszka

Der Beitrag von Rudolf Reinhardt „Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia“[1] erscheint geeignet, die in jüngster Zeit etwas steril gewordene Diskussion um Wesen und Ursprünge des „Josephinismus“ in Österreich zu beleben und auf eine neue Grundlage zu stellen. Allerdings ist zu befürchten, daß diese bedeutsame Studie, nicht zuletzt wegen ihres allzu bescheidenen Titels, nicht die ihr gebührende Beachtung findet. Es sei mir daher gestattet, aus eigener Beschäftigung mit dem Thema einige die Darlegungen Reinhardts ergänzende und bestätigende Gedanken anzufügen und zugleich zu versuchen, die Ergebnisse der Forschungen des Verfassers in einen größeren Rahmen einzuordnen.

Bei der Beurteilung der österreichischen Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts geht man meist, bewußt oder unbewußt, von der Annahme aus, daß der Rekatholisierung der österreichischen Erblande in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein nahezu vollständiger Erfolg beschieden gewesen sei und daß die Epoche des barocken Katholizismus, etwa von der Mitte des 17. bis zu der des 18. Jahrhunderts, tatsächlich jene „Blütezeit des kirchlichen Lebens“ dargestellt habe, als die sie in der Überschrift des ihr gewidmeten Kapitels im dritten, 1959 nach dem Tod des Verfassers erschienenen Teil der großen „Kirchengeschichte Österreichs“ von Ernst Tomek bezeichnet wird.[2] Dieses Bild ist gewiß nicht falsch, gibt aber doch nur eine und zwar die äußerliche Seite der geschichtlichen Wirklichkeit wieder, auf die sich Tomek auch vor allem beruft und die sogleich vor das geistige Auge tritt, wenn vom „österreichischen Barockkatholizismus“ die Rede ist; die rege kirchliche Bautätigkeit, der „steingewordene Jubel“ der nach dem Sieg über Protestantismus, Ständetum und Türkengefahr triumphierenden barocken Staatskirche, die dem ganzen Land mit dem Bau von „Klösterschlössern“[3] und Wallfahrtskirchen, mit der Errichtung von Dreifaltigkeits- und Mariensäulen ,Kreuzwegstationen, Wegkreuzen und Heiligenstatuen das bis heute erhaltene barocke Antlitz gab, sowie das Aufblühen des Wallfahrts- und Bruderschaftswesens. Dabei vergißt man aber meist, daß es sich hier nicht

---

[1] *Rudolf Reinhardt,* Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia: ZKG 77, 1966, S, 105 ff.

[2] *Ernst Tomek,* Kirchengeschichte Österreichs, 3. Teil, Innsbruck 1959, S. 9 ff.

[3] *Willy Lorenz,* Du bist doch in unserer Mitte, Wege der Kirche in Österreich, Wien 1962.

so sehr um Manifestationen einer aus den breiten Bevölkerungsschichten erwachsenen Volksreligiosität handelte, als vielmehr um eine zunächst von oben her, von der weltlichen und geistlichen Obrigkeit, vielfach mit aus dem Ausland, aus Italien und Spanien, sowie aus dem deutschen Westen und Südwesten von der Obrigkeit nach Österreich geholten geistlichen und künstlerischen Hilfskräften durchgeführte Aktion; wie dies etwa schon die Gleichförmigkeit der Statuen des Heiligen Johannes von Nepomuk an nahezu allen großen und kleinen Brücken der Erblande erweist.

Besonders aus den bäuerlichen Bevölkerungsschichten ist dieser Rekatholisierung aber über fast zwei Jahrhunderte hindurch ein zäher Widerstand entgegengesetzt worden, in dem sich oft auch die soziale Unzufriedenheit mit dem Verlangen nach dem „reinen Evangelium" verband. Symptom dieses Widerstandes war der „Geheimprotestantismus", der immer wieder aufflammte, der Maria Theresia in der ersten Phase ihrer Regierung, aber auch noch in den letzten Monaten ihres Lebens, beschäftigte und beunruhigte. Doch auch sonst zeigte jede Krise, wie stark der Widerstand in der Landbevölkerung war und trotz aller Bemühungen der weltlichen und geistlichen Obrigkeit blieb; wofür hier nur das eindrucksvolle Zeugnis des Priesters Balthasar Kleinschroth aus dem Türkenjahr 1683 angeführt sei. Kleinschroth, der mit seinen Schutzbefohlenen, den Sängerknaben des Klosters Heiligenkreuz im Wienerwald, vor den Türken und Tataren nach Westen flüchtete, wurde im Gebiet der niederösterreichischen „Eisenwurzen" von den aufgeregten Bauern mit dem Tode bedroht, da die Bauern der gegenreformatorischen Tätigkeit des katholischen Klerus in Oberungarn die Schuld am Türkenkriege zuschrieben; und in seiner Not gelobte er für den Fall seiner Errettung eine Wallfahrt nach Altötting, auf dessen Gnadenaltar er einen Bericht über seine „Flucht und Zuflucht" niederlegen würde. Durch das Eingreifen der weltlichen Obrigkeit aus der Gefahr errettet, hat Kleinschroth drei Jahre später sein Gelübde erfüllt und diesem Umstand verdanken wir den wertvollen Fluchtbericht, der, wie der Herausgeber, P. Hermann Watzl S.O. Cist., treffend in der Einführung schreibt „in oft geradezu dramatischer Darstellung die Stimmung des ‚gemeinen Mannes'" übermittelt. „Dieser, der österreichische Bauer, Enkel jener Generation, die sich offen zu Luthers Lehre bekennen durfte, sieht die Ursache des unheilvollen Krieges in der von Kaiser und Klerus begonnenen Gegenreformation in Ungarn und erhebt sich deshalb voll Erbitterung gegen den Urheber derselben, den katholischen Priester, eine Erscheinung, die Kleinschroth an allen Orten seines Fluchtweges erleben muß."[4]

Der eindrucksvolle Bau des österreichischen Barockkatholizismus ist so auf nicht ganz festen und immer wieder bedrohten Fundamenten errichtet worden; eine Parallele zu den Verhältnissen im politischen Bereich. Denn wenn mit Recht gesagt wurde, daß der Staat Karls VI. trotz seiner imponierenden

[4] Flucht und Zuflucht. Das Tagebuch des Priesters Balthasar Kleinschroth aus dem Türkenjahr 1683, hg. von P. Hermann Watzl S. O. Cist., Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich, Bd. 8., Graz–Köln 1956, S. 8.

territorialen Ausdehnung und des alle Länder umschließenden Bandes der Pragmatischen Sanktion „wahrlich ein barockes Staatsgebilde" und „in der Zeit des beginnenden rationalen Staatsdenkens mit der starken Arrondierungstendenz doch schon etwas anachronistisches war",[5] so galt ähnliches von der mit diesem Staatswesen eng verbundenen barocken Staatskirche, deren Anspruch auf Bewahrung der Glaubenseinheit in den „teutschen Erblanden" durch den unausrottbaren und immer wieder hervorbrechenden „Geheimprotestantismus" stets aufs neue in den Fundamenten bedroht erschien.

Auf politischem Gebiet hat Maria Theresia dem von ihrem Vater ererbten Staatswesen durch die große Staats- und Verwaltungsreform das bisher fehlende feste und sichere Fundament gegeben; in kirchlich-religiöser Hinsicht hat sie das gleiche Ziel, wie Reinhardts Studie eindrucksvoll nachweist, mit Eifer erstrebt aber nicht erreichen können. Der nüchterne Tatsachensinn der Herrscherin konnte sich dabei mit den traditionellen Mitteln zur Bekämpfung des Geheimprotestantismus – Auswanderung und Volksmission – nicht zufriedengeben. Denn abgesehen davon, daß diese Methoden auch in der Vergangenheit zu keinem dauerhaften Erfolg geführt hatten, wurde ihre Anwendung immer problematischer. Eine Massenaustreibung der Protestanten, wie sie im benachbarten Salzburg noch in den Dreißigerjahren des 18. Jahrhunderts stattgefunden hatte, verbot sich für Österreich aus wirtschaftlichen und politischen Gründen. Aber auch die bereits unter der Regierung Karls VI. eingeleitete und dann für die Epoche Maria Theresias typische Kompromißlösung zwischen den bevölkerungspolitisch-wirtschaftlichen Erwägungen und dem Verlangen der Dynastie nach Bewahrung der erbländischen Glaubenseinheit, die „Transmigration", erwies sich keineswegs als das Ei des Kolumbus. Denn diese zwangsweise Umsiedlung der „halsstarrigen" Protestanten aus den Alpenländern in das dünn besiedelte Siebenbürgen, wo die Protestanten auf Grund der leopoldinischen Privilegien geduldet waren, brachte große Unkosten sowie wirtschaftliche und menschliche Verluste mit sich[6] und verursachte eine unerwünschte Unruhe in den Herkunfts- wie in den Bestimmungsgebieten der zur Transmigration gezwungenen „Landler".

Ähnlich problematisch war das traditionelle Mittel der Volksmissionen sowie seine der „Transmigration" entsprechende theresianische Verbesserung in Form der Bekehrungshäuser. Für die Volksmissionen durch Ordensleute kamen vorwiegend Jesuiten und Kapuziner in Frage, da jene Orden, deren Klöster und Stifte als Grundherren zugleich weltliche Obrigkeit waren, vom

---

[5] *Hans Sturmberger*, Vom Weißen Berg zur Pragmatischen Sanktion, Österreich in Geschichte und Literatur, 5/1961, S. 246.

[6] „Im Jahre 1775 stellte man fest, daß von 309 transmigrierten Familien aus Oberösterreich 106 ganz ausgestorben, 29 völlig verarmt, 19 obdachlos und nur 155 richtig angesiedelt waren". *Grete Mecenseffy*, Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz–Köln 1956, S. 206. Dazu jetzt auch: *Alfred Obernberger*, Herkunft und Zahl der sogenannten „Landler" in Siebenbürgen, in: Neue Beiträge zur siebenbürgischen Geschichte und Landeskunde (Siebenbürgisches Archiv 1), Köln–Graz 1962, S. 163–183.

„gemeinen Mann" mit auch sozial begründeter Abneigung betrachtet wurden. Die Jesuiten aber galten als der Orden des Hofes und der Dynastie, sie waren mit der Erinnerung an die Gegenreformation belastet und litten zudem unter der im Laufe des 18. Jahrhunderts in allen katholischen Ländern zunehmenden Abneigung gegen die Gesellschaft Jesu. Auch erschienen die traditionellen Methoden der Volksmission, wie sie etwa in Italien um die Jahrhundertwende von dem Jesuiten Paolo Segneri entwickelt und auch nördlich der Alpen angewandt worden waren, mit ihren öffentlichen Bußbekenntnissen und Selbstgeißelungen als immer weniger zeitgemäß. Waren sie doch selbst in Italien, hier vor allem von dem mit Segneri persönlich befreundeten Ludovico Antonio Muratori, dem auch für die geistige und religiöse Entwicklung in Österreich sehr einflußreichen Haupt des italienischen „Reformkatholizismus" als „übertrieben" kritisiert worden.

So erscheint es verständlich, daß Maria Theresia und ihre geistlichen und weltlichen Berater in einer Neuorganisation der ordentlichen Seelsorge das wirksamste Mittel zur Bekämpfung des „Geheimprotestantismus" sahen. Der durchaus praktische, auf ein konkretes Ziel gerichtete Charakter der geplanten Reform zeigt sich dabei, wie mir scheinen will, besonders deutlich auch in der Beschränkung auf die Ländergruppe, in der erfahrungsgemäß die Hinneigung zum Luthertum immer wieder zum Ausbruch kam. Die Ausschließung der tirolisch-vorderösterreichischen Länder aus der geplanten Reform mag nämlich außer aus den von Reinhardt angeführten Gründen der territorialen Zersplitterung in Vorderösterreich und des zu erwartenden Widerstands in Tirol[7] vor allem dadurch bestimmt worden sein, daß man in diesen Gebieten auf Grund der bisherigen Erfahrungen die Glaubenseinheit nicht für bedroht hielt.

Besonders interessant, wenngleich gewiß nur schwer zu erzielen, wäre eine Klärung der Frage, ob und in welchem Ausmaß in den Wiener Plänen einer Kirchenreform durch Errichtung neuer Pfarren französische Ideen spätjansenistischen und „richeristischen" Ursprungs einer Rückkehr zur Glaubensreinheit der Urkirche durch die Stärkung der Stellung der „guten Pfarrer" in der Kirche wirksam waren. Von dem Konvertiten Bartenstein, der wie Reinhardt darlegt, eine wichtige Rolle bei der Ausarbeitung der Pläne spielte, an ihrer Entstehung aber zunächst offenbar nicht beteiligt war, wissen wir, daß er zur Zeit seines Pariser Aufenthalts und seiner Konversion im zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts jenen französischen Kreisen nahestand, in denen sich gerade damals das so folgenreiche Bündnis zwischen spätjansenistischen und gallikanischen Tendenzen vollzog.[8] Der Gemahl Maria Theresias, Franz Stephan von Lothringen, dessen Beispiel die Herrscherin nach ihrem eigenen Zeugnis gerade in Fragen der religiösen Praxis folgte, hat in seiner eigentümlichen Aufklärungsreligiosität gewisse äußere Kennzeichen jansenistischer Frömmigkeit übernommen, erwies sich auch sonst

[7] Reinhardt, a.a.O., S. 108 f., Anm. 17.

[8] *Josef Hrazky*, Johann Christoph Bartenstein, der Staatsmann und Erzieher: Mitteilungen des Österr. Staatsarchivs, 11. Bd. Wien 1958.

mehrfach als Freund und Beschützer von Jansenisten, kann aber wohl nicht als „Jansenist" im eigentlichen, theologischen Sinne gelten.[9] Der Jansenist Van Swieten besaß damals bereits das Vertrauen Maria Theresias, wenn auch vielleicht noch nicht in dem Ausmaß wie später. Über die religiösen Überzeugungen von Kaunitz wissen wir noch immer zu wenig, doch lassen neuere Forschungen vermuten, daß er keineswegs der Religionsverächter und „Voltairianer" war, als der er bisher meist, lobend oder tadelnd, gekennzeichnet wurde.[10] Vor allem aber waren seit der ersten Jahrhunderthälfte jansenistische Ideen offenbar in den führenden Kreisen in Wien wohlbekannt und genossen starke Sympathien, die einerseits durch die traditionelle Gegnerschaft gegen das bourbonische Königtum, andererseits durch antikuriale Tendenzen genährt wurden. Den Prinzen Eugen möchte sein Biograph Max Braubach zwar nicht als „Jansenisten" bezeichnen,[11] doch hat andererseits gerade Braubach in seiner monumentalen Biographie Eugens eine große Anzahl von Indizien angeführt, die eine eindeutige Sympathie des Prinzen für den Jansenismus und einzelne Jansenisten beweisen. Unter der Schirmherrschaft des Prinzen und des mit ihm eng befreundeten Nuntius Domenico Passionei – eines ganz entschiedenen Förderers des Jansenismus, den er dann auch als Kardinal in Rom in jeder Weise beschützte und unterstützte[12] – scheint sich so schon in der ersten Jahrhunderthälfte in Wien ein von jansenistischen und antikurialen Tendenzen erfüllter Kreis zusammengefunden zu haben, dessen Stützpunkt hier ebenso die Hofbibliothek wurde wie später für den römischen Jansenismus die vatikanische Bibliothek; und es wäre interessant, festzustellen, ob wie auf politischem so auch auf kirchenpolitischem und religiösem Gebiet unter Maria Theresia jene Tendenzen fortgeführt und weiterentwickelt wurden, die wir bereits im Kreis um den Prinzen Eugen angelegt finden.[13]

Nach dem Scheitern ihres großen Plans einer Kirchenreform hat die durch den Kampf gegen Preußen in Anspruch genommene Herrscherin sich wieder mehr auf die bisher angewandten Mittel im Kampf gegen den „Geheimprotestantismus" verlassen müssen, doch hat sie weiterhin nach neuen Mitteln

---

[9] *Adam Wandruszka,* Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen. Ein Beitrag zur Geschichte der „Pietas Austriaca" und zur Vorgeschichte des Josephinismus in Österreich; Mitt. d. Österr. Staatsarchivs, 12. Bd. Wien 1959.

[10] Ich darf mich hier dankbar auf Mitteilungen von Herrn Kollegen Karl Otmar Freiherrn von Aretin, Darmstadt, und von Frau Dr. Grete Klingenstein, Wien, beziehen.

[11] *Max Braubach,* Prinz Eugen von Savoyen, Eine Biographie, Band IV und V, München 1965, IV/165–177, 428–431,V /98, 107, 169, 184, 190 f., 342, 428.

[12] *Enrico Dammig,* Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII., Città del Vaticano 1945.

[13] Die Frage wird von *Heinrich Benedikt,* Der Josephinismus vor Joseph II. in: Österreich und Europa, Festgabe für Hugo Hantsch, Graz–Wien–Köln 1965 eindeutig bejaht. Doch wäre es interessant, wenn sich direkte Beziehungen zwischen dem jansenistisch beeinflußten Kreis um den Prinzen Eugen und den Kirchenreform-Projekten der Fünfzigerjahre, etwa auch in der Person des von Reinhardt „entdeckten" Barnabiten-Provinzials Pater Pius Manzador, feststellen ließen.

und Methoden Ausschau gehalten. Daher begegneten die Bemühungen des Jesuiten P. Ignaz Parhamer, des Beichtvaters des Kaisers, Volksmissionars und Begründers des nach ihm benannten Waisenhauses,[14] um die religiöse Erziehung der Jugend ihrer besonderen Aufmerksamkeit und Billigung. So empfahl sie 1765 ihrem Sohn Leopold, das von Parhamer – den man mit einigem Recht als Vorläufer einer katholischen Jugendbewegung in Österreich bezeichnen könnte – entwickelte System auch zur Erziehung der Jugend in seinem toskanischen Großherzogtum zu übernehmen, wobei sie die bezeichnende Einschränkung hinzufügte, daß sie „die Fahnen und andere Kleinigkeiten" nicht billige; doch seien der Erziehungsplan, den sie ihrem Sohn gerne zusenden wolle, und das System Parhamers zur Jugenderziehung hervorragend.[15]

Noch in den letzten Monaten ihres Lebens hat das Problem der Bekämpfung des Protestantismus in den Erblanden die Herrscherin beschäftigt; jetzt in der Form des mit ganz unerwarteter Heftigkeit ausgebrochenen „mährischen Sektierertums". In dieser Frage hat sie sich um Rat an ihre geistlichen und weltlichen Berater, aber auch an ihren Sohn Leopold in der Toskana gewandt,[16] an dieser Frage hat sich der letzte schwere Konflikt zwischen ihr und ihrem Sohn und Mitregenten Joseph entzündet; denn Joseph sah ebenso wie Leopold eine Lösung des Problems nur in der Gewährung der bürgerlichen Toleranz, nicht zuletzt, um den Kampf für die Rekatholisierung, an dem auch er festhalten wollte, nicht mehr gegen einen unsichtbaren und daher immer wieder dem Zugriff entgleitenden Gegner führen zu müssen.

So stand das Problem der Auseinandersetzung mit dem bisherigen „Geheimprotestantismus" nach dem Tod Maria Theresias nicht nur an der Wiege des josephinischen Toleranzpatents von 1781, sondern war auch weiterhin in der österreichischen Kirchenpolitik des „Josephinismus" wirksam. Denn auch hier wie in vielen anderen Fragen hat Joseph die Pläne seiner Mutter fortgeführt und so spielten in der nun von ihm mit größerer Entschlossenheit und Rücksichtslosigkeit in Angriff genommenen Kirchenreform auch jene Überlegungen eine wichtige Rolle, welche die Ausarbeitung der Reformprojekte in den Fünfzigerjahren bestimmt hatten. Konsequenterweise war damit die Entwicklung einer neuen, dem Volke verständlichen und das Kirchenvolk zur Mitwirkung am Gottesdienst erziehenden Liturgie verbunden. Denn abgesehen von anderen, im Wesen und in den pädagogischen wie in den seelsorgerischen Tendenzen des „Aufklärungskatholizismus" begründeten Motiven, hoffte man damit die Übertrittsbewegung zum Protestantismus

[14] *Georg Rieder,* Ignaz Parhamer's und Franz Anton Marxer's Leben und Wirken, Wien 1872.

[15] Adam Wandruszka, Zur Vorgeschichte des „Josephinismus". Maria Theresias Instruktion für Leopold von Toskana im Jahre 1765, in: Historica, Festschrift f. Friedrich Engel-Janosi, Wien 1965, 138, Ders. Leopold II., Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser, Wien–München 1963/65, Bd. I., 112.

[16] Wandruszka, Leopold II., Bd. II., S. 11 ff.

einzudämmen beziehungsweise die Rückkehr zum Katholizismus zu erleichtern.

Dieser Zusammenhang tritt etwa sehr deutlich zutage in den Beobachtungen, die Josephs Bruder Leopold während seiner Reise von Florenz nach Wien im Sommer 1784 über die Auswirkungen der josephinischen Kirchenpolitik in den Alpenländern machte. Denn ausgehend von der neuen Pfarreinteilung und dem noch unbefriedigenden Stand der Einrichtung der neuen Pfarren verzeichnet der Großherzog von Toskana hier zunächst die Auswirkungen des Toleranzpatents und alle Beobachtungen und Nachrichten über die nun offenbar gewordene Zahl der Protestanten in Kärnten, Steiermark und in Wien sowie über die Unzufriedenheit der Protestanten über die unvollkommene Toleranz und geht dann auf die anderen Aspekte der josephinischen Kirchenpolitik über, wobei vor allem das „nuovo sistema di divozione" behandelt wird, die Liturgiereform der täglichen Pfarrmesse mit Orgelbegleitung und Gemeindegesang in der Volkssprache, mit einer halbstündigen Predigt „che secondo le istruzioni fissate deve esser morale, catechistica e semplice", des Abendsegens mit Litanei und Katechismus, während alle anderen Andachten, Novenen, Heiligenfeste usw. abgeschafft worden seien.[17] Es sind Maßnahmen, die wir auch im leopoldinischen Programm einer Kirchenreform in der Toskana wiederfinden, wo der Kampf gegen den Protestantismus natürlich keine Rolle spielte; und allein diese Überlegung muß uns davor bewahren, die josephinische Kirchenpolitik, Pfarr-Regulierung und Liturgiereform nun etwa einseitig oder gar ausschließlich auf das Motiv der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus in den Erblanden zurückführen zu wollen. Die innere Geschlossenheit und Konsequenz der josephinischen Kirchenpolitik in ihren positiven Aspekten ist treffend von Willy Lorenz dargelegt worden:

„Der Pfarrer, der gute Hirt, mußte nicht nur Interesse für die ‚Parteien' in der Kanzlei haben, sondern auch für die Menschen um den Altar; er hatte ständig die gleiche Herde zu betreuen, von der Kanzlei und vom Altar aus. Er mußte ihre Anteilnahme wecken – in der Kirche also für das Geschehen am Altar. So nähert sich im Zeitalter des Josephinismus plötzlich das Interesse des Volkes der Liturgie. Wünsche auf Abschaffung des Rosenkranzbetens während der Messe werden laut, statt dessen wird die Übersetzung der Meßtexte in die Volkssprache gefordert, um mit dem Priester die Messe mtifeiern zu können. Heute für uns selbstverständlich, bedeuteten solche Forderungen damals eine ungeheuerliche Neuerung; sie verschwanden denn auch wieder. Auf einem Gebiet gelang es aber, etwas Unvergängliches durch die Schöpfung der ersten volksliturgischen Singmesse zu leisten. Es ist die Messe ‚Hier liegt vor Deiner Majestät', deren Komponist Michael Haydn, der Bruder des berühmten Joseph Haydn, ist. Die Messe war zum erstenmal in Bayern aufgetaucht und dann von Haydn umkomponiert worden.

[17] Relazione del viaggio e soggiorno fatto da S. A. R. in Vienna nel Luglio 1784, Wien, H.- H.- u. Staats-Archiv, Familienarchiv, Sammelbde. 16, Wandruszka, Leopold II., Bd. II., S. 84.

Sie ermöglichte dem Volk bereits eine aktive Teilnahme an der Messe und ihren einzelnen Teilen und schuf damit eine Gemeinschaft mit dem Geschehen am Altar, wie sie in dieser Weise kaum anderswo zu finden war".[18]

Gerade in diesen positiven Zügen ist die josephinische Kirchenpolitik in Österreich wie die Leopolds in der Toskana, aber etwa auch die des jüngsten der drei zur Herrschaft gelangten Söhne Maria Theresias, des Kurfürsten Max Franz in Kurköln, unter dem „die Kavaliers" in der Residenz in Bonn „beten lernten",[19] jenem Charakter einer Volksmission im Geiste des Aufklärungskatholizismus treu geblieben, der in den Ansätzen bereits in den Plänen ihrer Mutter Maria Theresia zur Reform der Kirche in Österreich angelegt war.

[18] Willy Lorenz, Du bist doch in unserer Mitte, a.a.O. 76 f.

[19] Max Braubach, Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz, Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster, Wien–München 1961, S. 166.

Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers*

Von Joachim Mehlhausen

Bruno Bauer (6. 9. 1809 – 13. 4. 1882) ist der Nachwelt hauptsächlich als einer der Anführer der junghegelschen Bewegung in Erinnerung geblieben. Das Interesse der theologie- und philosophiegeschichtlichen Forschung gilt nahezu ausschließlich den kritisch-polemischen Schriften der Jahre 1840 bis 1843, deren erklärtes Ziel die „Entlarvung" Hegels als eines „Atheisten" und „Antichristen", sowie die völlige Destruktion des Christentums und aller Theologie ist.[1] Für die Marx-Engels-Forschung bedeutsam ist die Auseinandersetzung zwischen Bruno Bauer und seinem Jugendfreund Karl Marx, die in der von Karl Marx und Friedrich Engels gemeinsam verfaßten Streitschrift „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno

---

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 2. 2. 1966 vor der Ev.-theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms Universität Bonn anläßlich der feierlichen Promotion gehalten wurde. Zu allen Einzelfragen sei auf die Diss. des Vf. verwiesen (Dialektik, Selbstbewußtsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt, Bonn (Univ.-Druck) 1965).

[1] Es handelt sich um folgende Schriften und Aufsätze B. Bauers: anonym, Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft, Leipzig 1840; 1840² mit B. Bauers Namen. – Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 1. u. 2. Bd., Leipzig 1841. – anonym, Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum, Leipzig 1841 (wieder abgedr. in: Die Hegelsche Linke. Texte ausgewählt u. eingeleitet v. K. Löwith, 1962, 123–225). – anonym, Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt, Leipzig 1842. – Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes. Dritter u. letzter Bd., Braunschweig 1842. – Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich u. Winterthur 1842. – Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten. Zürich u. Winterthur 1843 (wieder abgedr. in: E. Barnikol, Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift, 1927). – Der christliche Staat und unsere Zeit, Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst, hg. v. A. Ruge u. Th. Echtermeyer (= HJB) 1841 Nr. 135 ff., 537 ff. – Theologische Schaamlosigkeiten, Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, hg. v. A. Ruge (= DJB) 1841 Nr. 117 ff., 465 ff. – Bekenntnisse einer schwachen Seele, DJB 1842 Nr. 148 f., 589 ff. – Die Juden-Frage, DJB 1842 Nr. 274 f., 1093 ff. – Johann Christian Edelmann oder Spinoza unter den Theologen, DJB 1842 Nr. 302 f., 1205 ff. – Leiden und Freuden des theologischen Bewußtseins, Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik, hg. v. A. Ruge, Bd. II 1843, 89 ff. – Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik? Allgemeine Litteratur-Zeitung. Monatsschrift, hg. v. B. Bauer, 1844, H. 8, 26 ff.

Bauer und Consorten. Frankfurt a. M. 1845" ihren abschließenden Höhepunkt fand.[2] Gegenüber den Ereignissen und Schriften dieser Jahre ist Bruno Bauers Wirksamkeit nach 1848 als konservativer Publizist und Mitarbeiter der „Kreuzzeitung" weithin unbekannt geblieben, und seine frühe spekulativ-theologisch begründete „Orthodoxie" findet in der Literatur zumeist nur als der rätselvolle Hintergrund der späteren Religionskritik beiläufige Erwähnung.[3] Auf den folgenden Seiten wird der Versuch unternommen, im Rahmen einer biographischen Skizze die zahlreichen theologischen und religionsphilosophischen Arbeiten Bruno Bauers aus der Zeit vor 1840 selbst zu Wort kommen zu lassen; es gilt festzustellen, welche Ziele der unmittelbare Schüler Philipp Marheinekes und G. W. F. Hegels anstrebte, so lange er sich noch im Lager der Rechtshegelianer befand. Die Analyse der frühen Schriften Bruno Bauers wird zeigen, daß bereits in der zwischen 1834 und 1839 entworfenen spekulativ-„orthodoxen" Theologie jene subjektivistische Auslegung der Hegelschen Religionsphilosophie vorherrscht, die nach 1839 das charakteristische Kennzeichen der radikal objektlosen, atheistischen „Philosophie des Selbstbewußtseins"[4] werden sollte. Der anscheinend unvermittelte Übergang Bruno Bauers von der Hegelschen Rechten zur Linken steht damit in einem neuen Licht.[5] Darüber hinaus wird sichtbar, daß es vor allem eine von apologetischen Motiven geleitete Auseinandersetzung mit der Methodik der historisch-kritischen Erforschung des Alten und Neuen Testaments war, die den Anstoß sowohl zur Ausbildung als auch zur Preisgabe des spekulativ-„orthodoxen" Systems gab. Das Bemühen um theologisch-systematische Bewältigung der historischen Frage, nicht Reflexion auf die religionsphilosophische Begründung der Theologie, hat die Wandlung des „orthodoxen" Theologen Bruno Bauer zum radikalen Religionskritiker zur Folge gehabt.

I

Bruno Bauer habilitierte sich nach zwölfsemestrigem Studium der Theologie und Philosophie in Berlin am 15. März 1834 als Privatdozent für Religionsphilosophie und Altes Testament.[6] Vom Winter-Semester 1834/35 bis zum Sommer-Semester 1839 hielt er mit offensichtlich mäßigem Erfolg

---

[2] Eine vermutlich von B. Bauer stammende Erwiderung auf die „Hl. Familie" findet sich in dem anonymen Aufsatz: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Vierteljahrsschrift, 1845, III, 86–146; vgl. dazu MEGA I, 5, 541 ff.

[3] Vgl. u. a.: *K. Löwith,* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, 1958[4], 366 f. – *A. Cornu,* Karl Marx und Friedrich Engels, Bd. I, 1954, 129; 142 f. – *E. Barnikol,* Bruno Bauer, der radikalste Religionskritiker und konservativste Junghegelianer, Das Altertum, hg. v. J. Irmscher, VII, 1961, 41 ff.

[4] Eine vorzügliche kritische Darstellung gibt *J. Habermas,* Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (Diss. phil. Bonn), 1954, 18 ff.

[5] Vgl. K. Löwith, a.a.O. 426 Anm. 142.

[6] *J. Asen,* Gesamtverzeichnis des Lehrkörpers der Universität Berlin, Bd. I, 1955, 9. – *W. Elliger,* 150 Jahre Theologische Fakultät Berlin. Eine Darstellung ihrer Geschichte von 1810 bis 1960 als Beitrag zu ihrem Jubiläum, 1960, 44 f.

bei der Studentenschaft in Berlin Vorlesungen, vor allem in seinen Fachdisziplinen; jedoch las er auch über das Johannes-Evangelium (WS 1834/35; SS 1839), das Leben Jesu (SS 1835), die Synoptiker (WS 1838/39; SS 1839) und über dogmengeschichtliche Themen (WS 1834/35; WS 1835/36; WS 1836/37). Während der fünf Berliner Jahre veröffentlichte Bruno Bauer 43 ausführliche Rezensionen und größere Aufsätze; die Mehrzahl der Rezensionen erschien in dem offiziellen Organ der Hegelschule, den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" (JWK); vier bisher unbekannt gebliebene Rezensionen fanden Aufnahme in Friedrich August Gottreu Tholucks „Litterarischem Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt" (ThLA);[7] die Autorschaft Bruno Bauers für diese anonym erschienenen Artikel ist durch einen an anderer Stelle von ihm selbst gegebenen Hinweis eindeutig gesichert.[8] Einige besonders aufschlußreiche Aufsätze veröffentlichte Bruno Bauer in der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift für spekulative Theologie" (ZspTh). Diese Zeitschrift war nach Überwindung einiger Bedenken der Zensurbehörde und des Kultusministeriums am 16. Mai 1836 konzessioniert worden und erschien vom Sommer 1836 bis zum Frühjahr 1838 mit insgesamt sechs Heften.[9] Sie sollte die spekulativ-theologische Hegelschule repräsentieren und das Forum sein, auf dem „die Wissenschaft ihre encyklopädische Thätigkeit continuirlich fortsetzen, bis ins Einzelne fortführen und bei Fragen, die die Gegenwart so lebhaft bewegen, ausüben könnte".[10] Mit diesen Worten hatte Bruno Bauer nahezu alle namhaften Hegelschüler um Mitarbeit gebeten; wohl nicht zuletzt aufgrund der „besonderen Theilnahme", mit der sich „Hr. Dr. Marheineke der Sache angenommen" hatte, fand sich ein überraschend großer „Verein von Gelehrten" bereit, gemeinsam mit dem kaum bekannten Privatdozenten die neue Zeitschrift herauszugeben.[11] Es wurden u. a. Beiträge folgender Hegelianer veröffentlicht: Ferdinand Christian Baur, Carl Daub, Johann Eduard Erdmann, Karl Friedrich Göschel, Philipp Marheineke, Karl Rosenkranz und Julius Schaller. David Friedrich Strauß, der jegliche Zusammenarbeit mit Bruno Bauer, diesem „Schaf im Löwenfell", strikt abgelehnt hatte, gelang es nicht, seinen Freund Wilhelm Vatke dazu zu bewegen, aus dem Herausgeberstab auszutreten.[12] Daß Bruno Bauer die am 15. Januar 1838 ablaufende einjährige Präklusivfrist verstreichen und die Zeitschrift mit dem

[7] ThLA 1834 Nr. 77 ff. (Dez.) 614–634; 1835 Nr. 36 ff. (Juni) 281–296; 303 f.; Nr. 48 ff. (Juli) 379–408; Nr. 77 ff. (Dez.) 711–723; 727–732; 735–744. Eine Stellungnahme zu B. Bauers Aufsätzen erschien ThLA 1836 Nr. 35 ff. (Juni) 273 ff.

[8] ZspTh I, 2, 1836, 203 Anm.

[9] Die Entstehungsgeschichte der Zeitschrift erzählt unter Benutzung des ministeriellen Aktenmaterials *D. Hertz-Eichenrode*, Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz (Diss. phil. Berlin) 1959, 15 ff.

[10] ZspTh, Ankündigung, 1, 7.

[11] Im Archiv des Ferd. Dümmlers-Verlag, Bonn befinden sich mehrere, die ZspTh betreffende Aktenstücke sowie fünf bisher unveröffentlichte Briefe B. Bauers aus dem Jahr 1840.

[12] *H. Benecke*, Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften dargestellt, 1883, 185 f. – B. Bauer hatte sich den Unwillen von D. Fr. Strauß durch seine Rezension des „Leben Jesu" zugezogen (JWK 1835 Nr. 109 ff. (Dez.) 879–894;

ersten Heft des Jahrgangs 1838 eingehen ließ, geschah aus wirtschaftlichen Gründen; es war noch nicht einmal gelungen, 100 Exemplare abzusetzen, und der Verleger Ferdinand Dümmler sah sich gezwungen, das Verlustgeschäft einzustellen. Fast gleichzeitig mit dem Erscheinen des letzten Heftes der „Zeitschrift für spekulative Theologie" veröffentlichte Bruno Bauer seine zweibändige „Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien dargestellt" (RAT I, II).[13] Dieses umfangreiche Werk, in dem Bruno Bauer seine spekulativ-theologischen Entwürfe aus den vergangenen Jahren zusammenfaßt und an „einem concreten Beispiel" erprobt,[14] ist als erster Teil einer „Kritik der Geschichte der Offenbarung" konzipiert, die im zweiten Teil „die apokryphische Literatur des A. T., die chaldäischen Paraphrasen, Philo und Josephus" behandeln und „zur Darstellung der geschichtlichen Vermittlung des Christenthums zusammenfassen" sollte.[15] Ein dritter Teil hätte abschließend „den Religionsbegriff" darzustellen, „wie er im Selbstbewußtseyn Christi und in der Vorstellung der urchristlichen Gemeinde erschienen ist".[16] An den Anfang des Gesamtwerkes stellt Bruno Bauer eine ausführliche religionsphilosophische Einleitung über die „Idee der Offenbarung". Diese für das Verständnis der theologischen Bemühungen des jungen Bruno Bauer wichtigste Arbeit ist seit dem Erscheinungstage nahezu völlig unbeachtet und unbekannt geblieben. Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" brachten 1839 eine zwar lobende, in der Sache jedoch sehr oberflächliche und verständnislose Renzension;[17] gründlicher und ergiebiger ist eine 1840 anonym in „Rheinwald's Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik" erschienene Besprechung, in der Bruno Bauers spekulative Exegese mit Wilhelm Vatkes Thesen zur Geschichte des Alten Testaments verglichen wird.[18] Als Kuriosum sei ferner erwähnt, daß F. W. J. Schelling kurz vor seinen Prozessen gegen Heinrich Eberhard Gottlob Paulus auch Bruno Bauer des Plagiats verdächtigt hat. In einem Brief vom 23. 12. 1840 an seinen Sohn Fritz schreibt Schelling: „Ein gewisser Bruno Bauer, der früher Ideen, so er aus einem Hefte meiner Philosophie der Offenbarung gestohlen, mit frecher Stirn als eigne (natürlich verdorben, damit das Plagiat weniger auffalle) debutierte, hat nun eine Kritik des Evangelium Johannes herausgegeben ... Dieser Kerl ist infam und verdient die literarische Staupe".[19] Wie unbegründet die Verdächtigung Schel-

---

897–912; 1836 Nr. 86 ff. (Mai) 681–694; 697–704). Vgl. D. Fr. Strauß, Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, 3. Heft, 1837, 101 ff.

[13] B. Bauer, Kritik der Geschichte der Offenbarung. Ersten Theiles erster und zweiter Band. Die Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien dargestellt, Berlin 1838.

[14] JWK 1838 Nr. 101 ff. (Juni) 837.

[15] RAT II, V. – ZspTh III, 2, 1838, 438.

[16] RAT I, XVI.

[17] JWK 1839 Nr. 14 f. (Jan.) 109 ff. (Stein).

[18] Rheinw. Rep. XXIX, 1840, H. 2, 127 ff.

[19] Zit. nach *A. Hollerbach*, Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie, 1957, 64.

lings ist, wird die Analyse der Bauerschen Spekulation zeigen. – So erfolglos für Bruno Bauer die Veröffentlichung der „Religion des Alten Testamentes" blieb, so folgenreich wurde die Herausgabe einer im Winter 1838/39 entstandenen Broschüre, die zunächst nichts weiter als eine konsequente, wenn auch „bittre Zugabe" zu dem größeren Werk sein sollte. Es handelt sich um die Schrift „Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium".[20] In sieben Briefen an seinen jüngeren Bruder Edgar trägt Bruno Bauer als eine Art Propädeutik zum theologischen Studium eine schonungslose Kritik der Theologie Ernst Wilhelm Hengstenbergs vor, gegen die er bereits in der „Religion des Alten Testamentes" und noch früher in mehreren Aufsätzen in der „Zeitschrift für spekulative Theologie" gewichtige Einwände erhoben hatte.[21] Diese Kontinuität in der kritischen Beurteilung E. W. Hengstenbergs durch Bruno Bauer muß betont werden, damit nicht fälschlich durch die allerdings gewandelte Form der Auseinandersetzung das für Bruno Bauer gleich gebliebene theologische Anliegen verdeckt werde. Die „Kritischen Briefe" treten nicht mit dem Anspruch auf, sachlich etwas Neues zu sagen; Bruno Bauer meint, er habe sich durch den überwiegend „positiven", nicht polemischen Inhalt seiner „Religion des Alten Testamentes" das Recht erworben, „auch, wenn es Not thut, die negative Seite nach auswärts zu kehren".[22] Es geht ihm um eine Änderung des kritischen Verfahrens bei gleichbleibender kritischer Position. Bisher hatte Bruno Bauer versucht, E. W. Hengstenbergs Methodik, seine „Haltung" zu kritisieren, indem er deren „Einseitigkeiten" hervorhob.[23] So sah er vor Erscheinen der „Kritischen Briefe" seine Aufgabe darin, „die Uneinigkeit und gegenseitige Beschränkung der polemischen Stellung des Herrn Verf. (sc.: Hengstenbergs) und seiner gehaltvollen, der Spekulation selbst zugewandten Reflexionen und Anschauungen" nachzuweisen.[24] Nun aber hat Bruno Bauer in einem achtjährigen „Kampf", während dessen „die Werke des Herrn Dr. Hengstenberg mir nie aus dem Sinn, wie fast nie aus meinen Händen kamen",[25] einsehen müssen, daß E. W. Hengstenberg auf die gestellten Prinzipienfragen gar nicht antworten könne, da seine Methode eben darin bestehe, „seine Gründe von aller Welt Enden zusammenzuholen".[26] Mit der Einsicht in den synkretistischen Charakter der von E. W. Hengstenberg vertretenen Orthodoxie wird für Bruno Bauer die bisher angestrebte und immer wieder erbetene und geforderte Diskussion über die theologische Methodologie sinnlos. An ihre Stelle hat nun die offene Polemik zu treten, die auf „die atomistische Weise"

[20] B. Bauer, Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium, Berlin 1839, 6. (= Kritische Briefe)

[21] ZspTh II, 2, 1837, 439 ff. – RAT I, 140; 257 f.; II, 129–132; 268–270; 304 ff.; 325 Anm. 3; 335–343; 361 Anm. 4; 370 Anm. 3; 429 u. ö.

[22] Kritische Briefe, 6.

[23] ZspTh II, 2, 1837, 441. – RAT II, 335 ff.

[24] ZspTh II, 2, 1837, 443.

[25] Kritische Briefe, 8 f.

[26] A.a.O .– Vgl. Rheinw. Rep. XXIX, 1840, H. 2, 133.

des Gegners eingeht und an den verschiedensten exegetischen und systematischenEinzelfragen nachweist, daß eine Theologie, die die Frage nach ihrer Methode nicht eindeutig beantworten kann, mit zwingender Notwendigkeit zu ständig ungewissen und widersprüchlichen Ergebnissen kommen muß. Zum Beweis dieser These untersucht Bruno Bauer in seiner Streitschrift eine Reihe von Sätzen aus der Schlußabhandlung des soeben erschienenen zweiten Bandes der „Authentie des Pentateuches" von Ernst Wilhelm Hengstenberg;[27] ihnen entsprechen die Überschriften der einzelnen „Kritischen Briefe".[28] In einem Schlußwort faßt Bruno Bauer das Ergebnis der Untersuchung zusammen: „Ich habe nun Alles gethan, was bei der Kritik von Arbeiten, wie sie Herr Dr. Hengstenberg liefert, zu thun ist, Einzelheiten und immer wieder Einzelheiten, Gründe und nur Gründe, die durch ihre Anzahl wirken wollen, beleuchtet. Ich habe mehr gethan, ich habe dem Einzelnen nicht nur Einzelnes entgegengestellt, sondern das Einzelne, das ich erwiederte, in seinem allgemeinen Princip zu bestimmen gesucht. Etwas Überflüssiges habe ich eigentlich damit geleistet, da ich in meiner zusammenhängenden Darstellung des Gesetzes das Einzelne bereits aus seinem Princip zu entwickeln mich bemüht habe. Aber doch ist es nach dem Laufe dieser Welt nicht überflüssig, wenn man sieht, wie Behauptungen nie aufhören, dem Begriff gegenüber sich zu behaupten, so lange sie nicht in ihrem eigenen Gebiete aufgesucht werden und hier ihr Schicksal erfahren".[29] Bruno Bauer hat 1842 in einer Selbstdarstellung seiner Entwicklung den Eindruck zu erwecken versucht, der aufmerksame Leser hätte gerade aus der Streitschrift gegen E. W. Hengstenberg ersehen müssen, „wie ich zur Theologie stand . . . (und) daß ich mit der Sophistik des apologetischen Standpunktes gebrochen hatte".[30] Es liegt in der Tat nahe – und diese Folgerung ist später auch oft ausgesprochen worden – in den „Kritischen Briefen" das Dokument des entscheidenden Umbruchs der theologischen Anschauungen des jungen Bruno Bauer zu sehen. Diese Deutung ist jedoch nicht richtig; tatsächlich bedeuten die „Kritischen Briefe" nicht mehr, als den Übergang von der indirekten Kritik an E. W. Hengstenbergs Theologie zur direkten Polemik. Bruno Bauers eigene theologische Position hat sich zu diesem Zeitpunkt nicht gewandelt. Es wird später gezeigt werden, daß erst Probleme, die in der Auseinandersetzung mit E. W. Hengstenberg noch nicht einmal in der Frageform

---

[27] *E. W. Hengstenberg*, Die Authentie des Pentateuches, 2. Bd., 1839, 544 ff.

[28] „Der Glaube an die Unsterblichkeit" (Brief 2); „Die Lehre von der Vergeltung" (Brief 3); „Die Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern" (Brief 4); „Der Particularismus des Gesetzes" (Brief 5); „Die Äußerlichkeit des Gesetzes" (Brief 6).

[29] Kritische Briefe, 129.

[30] B. Bauer, Die gute Sache der Freiheit, 23. – Der ausgezeichnet informierte anonyme Vf. des Aufsatzes: Bruno Bauer oder die Entwickelung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Characteristik, Wigand's Vierteljahrsschrift, 1845, III, 52–85 bemerkt: „Nach seinen vorliegenden Schriften kann er unmöglich schon 1839 das Bewußtsein von 1842 errungen haben. Er scheint überhaupt die Neigung zu haben, sein späteres Bewußtsein auf den früheren Standpunkt zurückzuschieben" (65).

auftauchen, zur Auflösung der spekulativen Theologie Bruno Bauers geführt haben. Alle Versuche, Bruno Bauers Streitschrift aus dem Jahr 1838/39 zum Signal seiner junghegelschen Religionskritik zu erklären, simplifizieren das Problem der Entwicklungsgeschichte seiner theologischen Arbeit und müssen als nachträgliche Umdeutungen des Textes und seiner Absichten gewertet werden. So ist es charakteristisch, daß die von Arnold Ruge herausgegebenen „Hallischen Jahrbücher" anfangs keine Notiz von Bruno Bauers Schrift nahmen. Erst nach eineinhalb Jahren erscheint eine anonyme Rezension, die Bruno Bauers Polemik als ein „wahres Meisterwerk" feiert und mit den Worten schließt: „Bauer hat sich hierdurch ein heiliges Verdienst um unsere Religion, um unsere höchsten und heiligsten Güter erworben".[31] Wenige Wochen später schreiben die „Hallischen Jahrbücher" sogar: „Es ist längst bekannt, daß der Hauch der Gegenwart diesen Theologen von einer abstrusen Scholastik befreit und zur vollkommenen Wiedergeburt aus dem Geiste der Wahrheit und Freiheit geführt hat".[32] Wie die Quellen aber unmißverständlich zeigen, sahen im Frühjahr 1839 weder die Junghegelianer noch die konservativen Althegelianer in Bruno Bauers Broschüre eine Wendung nach links; Arnold Ruge zählt Bruno Bauer sogar noch im Oktober 1839 zur „Reaction in der Philosophie".[33] Auf der anderen Seite hatte E. W. Hengstenberg die grundsätzliche Differenz zwischen der eigenen theologischen Position und Bruno Bauers spekulativer Theologie längst vor dem Erscheinen der „Kritischen Briefe" erkannt und Bruno Bauer entsprechend abgeurteilt,[34] wie er ihm auch nie Gelegenheit zur Mitarbeit an der „Evangelischen Kirchen-Zeitung" gab.[35] Fragt man nach den äußeren Gründen, die Bruno Bauer veranlaßt haben könnten, den einflußreichen E. W. Hengstenberg in dem schroffen, herausfordernden Ton der „Kritischen Briefe" anzugreifen, so ist man auf Vermutungen angewiesen. In der von E. W. Hengstenberg gegebenen ironischen Lesart der Zusammenhänge könnte ein Körnchen Wahrheit stecken: Hengstenberg schreibt 1843 in einer seiner berühmten Neujahrsansprachen für die „Evangelische Kirchen-Zeitung", Bruno Bauer sei dem den Hegelianern freundlich gesonnenen Minister Altenstein[36] für eine Beförderung zum apl. Professor zu „orthodox" gewesen; der Minister „nahm Anstoß an den Offenbarungselementen, welche Bauer dem freien Selbstbewußtseyn aufgedrungen hatte". Daraufhin habe Bruno Bauer „die den Charakter eines Absagebriefes tragende Schrift: Herr Dr. Hengstenberg"

---

[31] HJB III, 1840 Nr. 122, 972; 976.
[32] HJB III, 1840 Nr. 276, 2206.
[33] *A. Ruge*, Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825–1880, hg. v. P. Nerrlich, 1. Bd., 1886, 181.
[34] E. W. Hengstenberg, Authentie, 2. Bd., 208; 620.
[35] S. das Autorenverzeichnis bei *A. Kriege*, Geschichte der Evangelischen Kirchen-Zeitung unter der Redaktion Ernst Wilhelm Hengstenbergs. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts (Diss. theol. Bonn) 1958, Bd. II.
[36] Die Hochschulpolitik des ersten preuß. Kultusministers schildert *M. Lenz*, Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, II, 1, 1910, 14 f.; 177 ff.

verfaßt.[37] In der Tat dürfte es für den seit fünf Jahren in schwierigen wirtschaftlichen Verhältnissen lebenden, unbesoldeten Privatdozenten wichtig gewesen sein, gegenüber der vorgesetzten Behörde die eigene theologische Position unmißverständlich zu formulieren. Als nun das große, schwer überschaubare Werk über die „Religion des Alten Testamentes" echolos zu bleiben schien oder sogar als „kirchlich-orthodoxierend-hegel'scher, höchst confuser Synkretismus"[38] abgetan wurde, sah sich Bruno Bauer gezwungen, die längst abgesteckte Grenze zwischen seiner spekulativen Theologie und der in Berlin immer mehr Einfluß gewinnenden Orthodoxie E. W. Hengstenbergs in einer selbständigen Schrift auch für das größere Publikum eindeutig zu kennzeichnen. An ein Weiterkommen in Berlin war nun allerdings nicht mehr zu denken. Schon die Beförderung des ungleich vorsichtigeren Wilhelm Vatke hatte bei der Fakultät und beim Hofe die größten Schwierigkeiten bereitet. Gegen die Stimmen von E. W. Hengstenberg, August Neander und Friedrich Strauß hätte Bruno Bauer in der Fakultät nicht die geringsten Chancen für irgendeine Förderung gehabt. Wohl aber blieb der Ausweg offen, mit Unterstützung des Ministers Altenstein an eine andere Universität berufen zu werden. Eine derartige Möglichkeit bot sich, als zu Ostern 1839 durch den Weggang Ernst Rudolf Redepennings nach Göttingen in Bonn ein fest besoldetes Extraordinariat frei wurde.[39] Bevor die Bonner Fakultät eigene Entschlüsse über die Wiederbesetzung hatte fassen können, wandte sich Bruno Bauer auf Anraten Philipp Marheinekes am 9. April 1839 an den Dekan und erbat die Zulassung als Privatdozent an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität. Wenig später wurde dem Dekan der evangelisch-theologischen Fakultät zu Bonn, Carl Immanuel Nitzsch, durch den Bonner Regierungsbevollmächtigten und Kurator der Universität, Philipp Joseph von Rehfues, vertraulich mitgeteilt, daß es das ausdrückliche Anliegen des Ministers sei, „in geeigneter Weise dahin zu wirken, daß dem p. Bauer, dessen vorzügliche wissenschaftliche Qualifikation nach seinen bisherigen schriftstellerischen Leistungen ... jede thunliche Berücksichtigung verdient, die von ihm gewünschte Zulassung als Privatdozent ... nicht erschwert werde".[40] Die Bonner theologische Fakultät bestand zu diesem Zeitpunkt aus den Professoren Johannes Christian Wilhelm Augusti, Friedrich Bleek, Carl Immanuel Nitzsch und Karl Heinrich Sack, sowie den Privatdozenten Johannes Gottfried Kinkel und Johannes Georg Sommer.[41] Für diese Fakultät der Vermittlungstheologen mußte der angekündigte Zuwachs aus Berlin von vorneherein höchst problematisch sein. C. I. Nitzsch, der die Verhandlungen

---

[37] E. W. Hengstenberg, Die Bruno Bauer'sche Angelegenheit, EKZ 1843 Nr. 6f., 41–50.

[38] *C. L. W. Grimm*, Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte mit Bezug auf D. Fr. Strauß und B. Bauer und die durch Dieselben angeregten Streitigkeiten, 1845, 186.

[39] O. *Ritschl*, Die evangelisch-theologische Fakultät zu Bonn in dem ersten Jahrhundert ihrer Geschichte 1819–1919. 1919, 19f.

[40] Zit. nach D. Hertz-Eichenrode, a.a.O. 38.

[41] O. Ritschl, a.a.O. 86ff.

mit Rehfues führte, versicherte dem Regierungsbevollmächtigten zwar schriftlich, daß man keinen grundsätzlichen Einwand gegen Bruno Bauers Theologie erheben wolle, „vielmehr sei eine Einmischung des spekulativen Elements in den theologischen Lehrbetrieb in Bonn nur erwünscht"; doch bestehe Anlaß zu erheblichen Bedenken gegen Bruno Bauers „hochfahrenden" Charakter, seine „Vermessenheit", mit der er Männer und Werke kritisiere, die in jeder Beziehung über ihm ständen.[42] Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sich C. I .Nitzsch mit diesen Worten vor E. W. Hengstenberg stellen wollte; zudem berichtet Bruno Bauer später, man habe in Bonn von der Existenz seiner „Kritischen Briefe" erst durch die Rezension in den „Hallischen Jahrbüchern" Kenntnis bekommen.[43] Es ist anzunehmen, daß Bruno Bauers soeben erschienene kritische Rezension des Werkes von Julius Müller, „Vom Wesen und Grunde der Sünde", der Anlaß für die gereizte Bemerkung des Bonner Dekans gewesen ist.[44] C. I. Nitzsch schloß sein Schreiben an den Kurator der Universität mit den Worten: „Wärme und praktischen Geist finde ich auch nicht in ihm. Ich bin gewiß, daß diese Berufung uns einen viel wissenschaftlicheren Mann zuführen wird, als jene frühere von Berlin her, die uns so übel ausgeschlagen ist:[45] aber das kann uns nicht verargt werden, daß wir nach den hiesigen Erfahrungen und Umständen bei neuer Veranlassung auf eine ausgezeichnetere und gefahrlosere Ergänzung gerechnet hätten".[46] Gestützt auf ein positives Gutachten Philipp Marheinekes beharrte der Minister jedoch auf seinem Vorsatz und gab eindeutig zu verstehen, daß er bald nach der Umhabilitierung das freie Extraordinariat in Bonn Bruno Bauer zu übertragen gedenke. Angesichts dieser klaren Stellungnahme des Ministers blieb der Fakultät faktisch keine Handlungsfreiheit. Man forderte Bruno Bauer auf, eine Darstellung seines Entwicklungsganges und seiner jetzigen Absichten bei der Fakultät einzureichen.[47] Nach einem lateinischen Vortrag vor dem Fakultätskollegium und einem daran anschließenden, nur fünfminütigen Kolloquium in der Wohnung des Dekans, durfte sich Bruno Bauer am 2. November 1839 in einer öffentlichen Habilitationsrede als neuer Privatdozent der Boner evangelisch-theologischen Fakultät vorstellen.[48] In einem Brief an seinen Bruder Edgar berichtet Bruno

[42] A.a.O. 20.

[43] Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839–1842 aus Bonn und Berlin, Charlottenburg 1844 (= Briefe), 81 f.

[44] JWK 1839 Nr. 41 ff. (März) 321–342; 345–350. – Vgl. auch B. Bauers frühere Kritik an August Neander, JWK 1835 Nr. 101 ff., 817–830; 833–848; Nr. 7 ff. (Juli) 49–62; 65–78; 81–88.

[45] Amadeus Arendt war 1831, aus Berlin kommend, in Bonn Privatdozent für Kirchengeschichte geworden, schied aber schon Ostern 1832 aus dem Lehrkörper aus, da er zum Katholizismus übertrat. O. Ritschl, a.a.O. 19.

[46] A.a.O. 20.

[47] Gutachten der Evangelisch-theologischen Facultäten der Königlich Preußischen Universitäten über den Licentiaten Bruno Bauer in Beziehung auf dessen Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Im Auftrage des vorgesetzten Hohen Ministeriums herausgegeben von der Evangelisch-theologischen Facultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1842 (= Gutachten), 61.

[48] Briefe 6 f. – MEGA I, 1/2, 238; 241.

Bauer, er habe auf die Frage Friedrich Bleeks, ob er auch weiterhin Männer wie August Neander und Julius Müller polemisch aburteilen werde, „in aller Seelenruhe" geantwortet, „ich hätte mich allerdings während der 5½ Jahre, die ich an der Universität in Berlin docirt habe, im Gegensatz entwickelt, hätte es aber jetzt als eine Unvollkommenheit erkannt, wenn man sich immer mit dem Gefühl und Bewußtseyn des Gegensatzes herumtrage ... und daß ich gerade deshalb aus meiner bisherigen Lebenssphäre herausgetreten sey, um mich einmal ruhig in mir selbst zu sammeln und das Princip – wohlverstanden: das Princip, zu dem ich mich bekenne, desto klarer und sicherer für mich auszuarbeiten. Da man auch nichts Anderes als diese Entschiedenheit für das philosophische Princip von mir erwartet hatte, so war der Friede geschlossen".[49]

II

Unternimmt man den Versuch, die Grundlagen der Theologie des jungen Bruno Bauer zu erkennen, so wird man vor die Aufgabe gestellt, jene Formel, mit deren Hilfe 1839 zwischen dem neuen Privatdozenten und der Bonner Fakultät der „Friede" geschlossen werden konnte, genauer zu bestimmen. Mit der Auskunft, es sei an die Abhängigkeit der theologischen Spekulation Bruno Bauers von der Hegelschen Religionsphilosophie zu denken, ist wenig gesagt. Die theologische Hegelschule war 1839, acht Jahre nach Hegels Tod und vier Jahre nach dem Erscheinen der wichtigen Arbeiten von David Friedrich Strauß, Ferdinand Christian Baur und Wilhelm Vatke,[50] längst in eine Vielzahl divergierender Schulrichtungen auseinandergegangen, für die ein verbindendes und verbindliches „Princip" wohl kaum gefunden werden kann, es sei denn, man wollte sich mit dem bloßen Hinweis auf die Methodik der dialektischen Vermittlungen begnügen. Wenig brauchbar erscheint auch das von Carl Ludwig Michelet 1838 geprägte und seither oft wiederholte Einteilungsschema, das die Differenzen innerhalb der Schule anhand der zur Sprache kommenden Hauptthemen aufzuzeigen sucht.[51] Denn mit der vorgeschlagenen Aufteilung in eine „anthropologische", „theo-logische" und „christologische" Fragerichtung[52] übernimmt der heutige Betrachter bedeutsame sachliche Vorentscheidungen, die zu diesen Problemstellungen überhaupt erst führten: die Vorgeschichte der Auseinandersetzungen kommt gar nicht in den Blick! Aufschlußreicher ist es, die Gruppierung

[49] Briefe 7 f.

[50] D. Fr. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 1. Bd. – F. Chr. Baur, Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. – W. Vatke, Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. 1. Bd.: Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt. 1. Theil. – Die einschneidende Bedeutung dieser 1835 erschienenen Werke für die Geschichte der Schule haben die Beteiligten selbst betont; vgl. H. Benecke, a.a.O. 91 ff.

[51] *C. L. Michelet*, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 1. u. 2. Theil, 1837/38; II, 363 ff.

[52] Entsprechend den Themenkreisen „Unsterblichkeit" (Feuerbach, Weiße, I. H. Fichte, Göschel); „Persönlichkeit Gottes" (Weiße, Gabler, Schaller); „Leben Jesu" (Strauß).

der spekulativen Schule unter dem Gesichtspunkt des jeweiligen methodologischen Ansatzes vorzunehmen, der die Debatte bestimmt. Hier zeigt sich, daß alle theologische Spekulation zu Beginn des 19. Jahrhunderts von zwei deutlich unterschiedenen methodologischen Prinzipien beherrscht wird: der spekulativen Synthetik und der spekulativen Analytik. Diese Differenzierung klingt bereits in dem klassischen Gründungsaufruf zu einer theologischen Spekulation in der Nachfolge der philosophischen Identitätssysteme an, in der 8. Vorlesung Schellings „Über die Methode des akademischen Studiums" aus dem Jahre 1802;[53] sie wird präzisiert in den „Theologumena" Carl Daubs[54] und erstmals praktiziert in den Systementwürfen von Isaak Rust,[55] Philipp Marheineke[56] und Karl Rosenkranz.[57] Vom Identitätsaxiom in seiner Hegelschen Formulierung ausgehend soll einerseits der gesamte geschichtliche Stoff der christlichen Religion in einer dialektischen Synthese zu einem organisch gegliederten Ganzen vereint werden, und zwar mit dem Ziel, die Vernünftigkeit und Wahrheit des Ganzen durch die widerspruchsfreie Zuordnung der Einzelteile zueinander sichtbar zu machen; unter diesem methodologischen Gesichtspunkt entstehen die triadisch organisierten Systeme der spekulativen Dogmatik, Religionsgeschichte und der theologischen Enzyklopädie; in ihnen wird das System zur Apologie des in ihm gefaßten Inhalts.[58] Zum anderen wird gefordert, die einzelnen Teile gemäß der in ihnen enthaltenen, dem Ganzen gegenüber allerdings stets nur relativen Vernünftigkeit und Wahrheit analytisch aus ihrer Stellung im Systemaufbau zu rekonstruieren. Im Verlauf solcher apriorischer Rekonstruktion geschichtlicher Abläufe und Einzeldaten soll ein verbindlicher Maßstab gewonnen werden, der einer spekulativen Exegese der biblischen Texte zugrundegelegt werden könnte.[59] Beide Positionen, die spekulative Synthetik so gut wie die

[53] *F. W. J. Schelling*, Studium Generale. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Eingeleitet u. erläutert v. H. Glockner, 1954, 106 ff. „Wenn das Christentum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch notwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Notwendigkeit verbinden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen" (116).

[54] *Carolus Daub*, Theologumena sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, 1806, § 68, 246 f.; §§ 87 ff., 302 ff.; § 99, 329 ff.; § 104, 355 ff.

[55] *I. Rust*, Philosophie und Christenthum oder Wissen und Glauben, 1825.

[56] *Ph. Marheineke*, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Aufl., 1827. (Die Bemerkung von E. Hirsch, Geschichte der neuern ev. Theologie, V, 366 f., Marheineke sei „der erste Dogmatiker, der von Hegel sich hat dazu anregen lassen, die Dogmatik trinitarisch zu gliedern", ist nicht richtig. Bereits die 1. Aufl. der „Grundlehren" (1819), die noch nicht unter dem Einfluß Hegels steht, zeigt denselben Aufbau).

[57] *K. Rosenkranz*, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1831, 1845².

[58] „Quatenus religio non nisi ad sese pertinet, ejus idea, ceu forma, ipsi, ceu essentiae, absolute par est". C. Daub, a.a.O. 247.

[59] Als erstes Programm hat zu gelten: W. Vatke, JWK 1830 Nr. 96 ff. (Nov.) 768–784. – Vgl. *J. Wach*, Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Bd. 2, Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann, 1929, 263 ff.

spekulative Analytik, verstehen sich selbst als theologisch-apologetische Unternehmen: Die Stringenz ihres Wahrheitserweises soll insbesondere die von der historisch-kritischen Methode der Schriftforschung präsentierten Aporien und Widersprüche innerhalb der traditionellen biblischen und dogmatischen Theologie aufheben.[60] Nun zeigt gerade die Arbeit des jungen Bruno Bauer, in welch hohem Maß die hier bewußt gesuchte Auseinandersetzung mit der historischen Kritik und ihrer rationalen Methodik das Schicksal der spekulativ-theologischen Hegelschule bestimmte. Bruno Bauer fand um 1835 folgende Problemlage vor: In den ersten spekulativ-synthetischen Systementwürfen war die Frage unbeantwortet geblieben, ob die Historizität der im System verarbeiteten Sätze und Daten für dieses von Belang sei. Die von den Hegelianern anfangs gegebene Auskunft, der Stellenwert im dialektisch gefügten Aufriß widerlege gerade alle Bedenklichkeiten eines historischen Positivismus, konnte die unerläßliche Begründung für eine solche Manipulation des geschichtlichen Materials auf die Dauer nicht ersetzen. Es sollte sich nur zu bald zeigen, daß die Anfrage der historisch-kritischen Exegeten lediglich zurückgewiesen, die Gültigkeit ihrer Methode aber keineswegs widerlegt war. An dieser Stelle suchte die spekulative Analytik Abhilfe zu schaffen. Aber auch die von Wilhelm Vatke,[61] Leonhard Usteri,[62] Conrad Stephan Matthies[63] und Friedrich Billroth[64] unternommenen Vorstöße in Richtung auf eine spekulativ-analytische Exegese blieben auf halbem Wege stecken. Entweder verwehrte man den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung apodiktisch jegliche Einrede in die Aussagen der nicht empirischen Spekulation – wiederholte also die Einseitigkeit der spekulativen Systematiker – oder die aus dem philosophischen Religionsbegriff abgeleitete spekulative Interpretationsmethode wurde mit der rationalen historischen Kritik in eine unreflektierte Verbindung gezwängt. Das „Leben Jesu" von David Friedrich Strauß ist nach Bruno Bauers Urteil ein beredtes Zeugnis solcher methodologischer Inkonsequenz. Im Hauptteil dieses Werkes werde eindeutig nach Kriterien rein kritischer Rationalität vorgegangen und dann,

[60] „Als Seele der ganzen Auslegung . . . wirkt diese Interpretation, obgleich von der andern Seite Resultat, auch auf die grammatische und historische zurück, sofern gewisse Sprachelemente und Sätze, besonderes in formeller Beziehung erst aus dem allgemeinen Geiste des Christenthums bestimmt werden können". W. Vatke, a.a.O. 77 f.

[61] Außer der Anm. 59 genannten Arbeit sind folgende Aufsätze W. Vatkes aus der Zeit vor Erscheinen seiner „Religion des Alten Testamentes" heranzuziehen: JWK 1832 Nr. 108 ff. (Dez.) 864–886; 1833 Nr. 120 (Dez.) 957–960; 1834 Nr. 106 ff. (Juni) 891–894; 897–908.

[62] *L. Usteri,* Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes. Ein exegetisch-dogmatischer Versuch, 1824; wichtig die 4. Aufl. 1832.

[63] *C. S. Matthies,* Erklärung des Briefes Pauli an die Galater, 1833. – Ders., Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser, 1834. – Ders., Erklärung des Briefes Pauli an die Philipper, 1835. – Ders., Propädeutik der Neutestamentlichen Theologie, 1836.

[64] *J. G. F. Billroth,* Beiträge zur wissenschaftlichen Kritik der herrschenden Theologie besonders in ihrer praktischen Richtung, 1831. – Ders., Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther, 1833.

völlig übergangslos, in der berühmten „Schlußabhandlung" eine spekulative Rekonstruktion der Christologie skizziert, ohne daß auf eine Vermittlung zwischen den disparaten Methoden reflektiert worden sei.[65] Die Arbeit von D. Fr. Strauß zeige keinen Ausweg aus dem Antagonismus von historischer und systematischer Theologie, wohl aber erbringe sie einen unumstößlichen Beweis für den seit der Aufklärungszeit vorhandenen „Unterschied des Selbstbewußtseins und seines historischen Bewußtseins".[66] Neue Vermittlungsversuche seien angesichts dieses eindeutigen Befundes unsinnig; die den neuzeitlichen Theologen zunehmend beunruhigende Differenz von Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung, Dogma und Geschichte müsse vielmehr als Endergebnis eines umfassenden geistesgeschichtlichen Prozesses betrachtet werden, der, wie alle geschichtlichen Abläufe, schlechthin nicht umgekehrt werden könne. D. Fr. Strauß habe keineswegs ein neues Stadium der Bibelkritik heraufbeschworen, sondern lediglich ein längst vorhandenes Faktum konstatiert: „Dieser Prozeß mußte aber nicht erst eintreten, weil er schon vorhanden war und durch das moderne Bewußtsein als eine übermächtige Gewalt sich hindurchzieht. Er ist schlechterdings nicht aufzuheben und nur in seiner wissenschaftlichen Vollendung kann er sein Ziel und seine Beruhigung erreichen".[67] An die Stelle der von Rationalisten und Supranaturalisten aller Schattierungen gegen D. Fr. Strauß ins Feld geführten apologetischen Methode, die einzelne Ungenauigkeiten oder Widersprüche in dem „Leben Jesu" zu entdecken bemüht ist, um so wenigstens einen Teil des traditionellen biblisch-dogmatischen Jesus-Bildes zu bewahren, hat nach Bruno Bauers Vorstellung die Reflexion auf die „innre Nothwendigkeit", also die Entstehungsgeschichte jenes geistesgeschichtlichen Prozesses zu treten. Es komme darauf an, die Genesis des nunmehr manifesten „Unterschieds des Selbstbewußtseins und seines historischen Bewußtseins" zu erhellen; erst wenn das gelungen sei, könne ein neues hermeneutisches Programm entworfen werden. Aus diesem Gedankengang gewinnt Bruno Bauer bereits 1835 den für seine weitere Arbeit charakteristischen Maßstab zur Kritik der zeitgenössischen Theologie. In zahlreichen Rezensionen, deren kompromißlose Schärfe ihm so viele äußere Schwierigkeiten einhandelte, stellt er mit herausfordernder Monotonie den Theologen der verschiedensten Schulrichtungen[68]

[65] JWK 1835 Nr. 109 ff. (Dez.) 886 ff.

[66] A.a.O. 886.

[67] A.a.O. 885. Vgl. JWK 1836 Nr. 14 f. (Juli) 111 f.: „Der Unterschied unseres modernen Bewußtseins und zwar in seiner höchsten Form des spekulativen Wissens und der biblischen Form der absoluten Wahrheit muß durch die Exegese nothwendig gewonnen werden, wenn man nicht überrascht werden will durch Bestrebungen, die die Herausstellung desselben sich zur Hauptaufgabe machen dürften. Je schärfer der Unterschied des allgemeinen Selbstbewußtseins und der biblischen Form der Vorstellung entwickelt wird, um so mehr wird denen, die von hier aus einen Angriff gegen die historische Form der biblischen Vorstellung unternehmen wollen, im Voraus der Boden entzogen sein; zumal wenn die andre nothwendige Seite der Exegese hinzukommt, das unterschiedene wieder in Beziehung, die biblische Form und das moderne Bewußtsein in Einheit zu setzen."

[68] B. Bauers Rezensionen beschäftigen sich mit: R. Matthäi, C. L. Hendewerk, Chr. Heydenreich, E. Tollin, F. A. Staudenmayer, F. Hitzig, A. Neander, C. Ullmann,

die Frage: Wie wird in dem hier vorliegenden hermeneutischen Entwurf das erkennende Subjekt dem zu erkennenden Objekt zugeordnet? In nahezu allen Fällen lautet die Antwort: Die erkenntnistheoretische Problematik wird von den zeitgenössischen Theologen nicht hinreichend erkannt und dennoch durch (wenn auch noch so sparsame) Übernahme von Elementen der rationalen historisch-kritischen Methode im immer gleichen Sinne gelöst![69] Es habe wenig Bedeutung, welchen klassischen theologischen Positionen sich der einzelne Theologe ‚verpflichtet' fühle, – stets werde ihm durch die historische Methode der biblische bzw. dogmatische Text zum „Gegenstand" verobjektiviert. Niemanden dürfe es verwundern, wenn in der Folge einer solchen erkenntnistheoretischen Grundhaltung das geschichtliche Offenbarungszeugnis primär in seiner „Widersprüchlichkeit" zum eigenen Denken und Vorstellen sichtbar werde. „Der Kampf der Kritik gegen den Inhalt des Glaubens ist wesentlich ein Widerstreit des Bewußtseins und des Gegenstandes. Jenes beruft sich auf die allgemeinen Gesetze, die ihm inwohnen und greift den Gegenstand nicht nur deshalb an, weil er sonstigen historischen Kenntnissen widerspricht und diesen sich nicht einordnen lasse, sondern dem allgemeinen Vernunftgesetz nicht conform sei. Offenbar muß daher die größere Kraft des Widerstandes in dem ideellen Boden des Bewußtseins liegen, denn dieser ist allgemeiner Natur und reicht Kraft derselben über jede einzelne formell-geschichtliche Beweisführung hinaus. Den äußeren Zwang des historischen Beweises zersetzt das Bewußtsein sogleich, weil er seiner freien Allgemeinheit nicht adäquat ist."[70] Handelt es sich also um eine „in dem ideellen Boden des Bewußtseins" liegende, vom subjektiven Verstehen her bedingte Krise der Theologie, so hat es nach Bruno Bauers Urteil schlechterdings keinen Sinn, ihr durch Verfeinerung oder Radikalisierung der historisch-kritischen Methodik begegnen zu wollen. Vielmehr gilt es, sich auf den vom Identitätsaxiom gewiesenen Ausgangspunkt zu besinnen und von ihm aus eine theologische Hermeneutik zu entwerfen, in welcher die von der philosophischen Erkenntnistheorie längst überholten rationalistischen Positionen mitsamt der ihnen zugrundeliegenden Subjekt-Objekt-Spaltung radikal preiszugeben seien.[71] Die „Differenz der Idee und Erscheinung", der dogmatischen und historischen Theologie, ist evident; es sei Aufgabe der spekulativen Theologie, die übergreifende Identität im Entwurf einer neuen

---

D. Fr. Strauß, H. A. G. Hävernick, C. v. Lengerke, C. S. Matthies, E. G. Bengel, Chr. Fr. Steudel, Fr. H. Ranke, F. W. C. Umbreit, R. Stier, H. Ewald, W. M. L. de Wette, A. Tholuck, E. W. Hengstenberg, J. E. Erdmann, F. Bähr, W. Münscher, J. Müller, D. Schulz, A. Fr. Gfrörer u. a.

[69] „Der Glaube fiel unversehens und durch eigene Schuld immer tiefer der Macht anheim, die er in ihrem innersten Grunde nicht bekämpfen konnte, wenn er nicht seine eigene sinkende Gestalt bekämpfen wollte . . . Die Saiten, welche die Aufklärung anschlug, tönten im Reich des Glaubens wieder, aber der Glaube merkte nicht, daß die Aussagen der Aufklärung das Echo seiner innersten Gedanken waren und daß er selber in die Aufklärung übergegangen sei." JWK 1835 Nr. 109 (Dez.) 880.

[70] ZspTh II, 2, 1837, 411.

[71] JWK 1838 Nr. 101 ff. (Juni) 826 ff.

theologischen Erkenntnislehre wieder sichtbar zu machen.[72] In einem Brief Bruno Bauers an Ferdinand Christian Baur heißt es: „Wenn freilich für das Bewußtsein Hegels diese Differenz der Idee und Erscheinung noch nicht existiert, so hat sie doch im allgemeinen Bewußtsein der Schule einen Gegensatz hervorgerufen und die Schule mit dem Glück einer neu beginnenden Geschichte beschenkt." [73]

Erstes Kennzeichen der von Bruno Bauer nach 1835 entwickelten spekulativen Theologie ist der radikale Verzicht auf die Hilfsmittel der historisch-kritischen Schriftforschung. Dieser Verzicht ist erkenntnistheoretisch begründet und darf nicht als Ausdruck einer kirchlich- oder konfessionell-orthodoxen Bibelgläubigkeit gewertet werden.[74] Bruno Bauers Ziel ist, die Wandlungen des historischen Bewußtseins mitsamt den in ihnen zutage tretenden Interferenzen als Begleiterscheinungen im Werdegang des endlichen „Selbstbewußtseins" zu deuten. Der rationalistische Kritiker sehe immer nur die „Widersprüche" des geschichtlichen Ablaufs, da er statisch, von der einmal bezogenen Position seines Bewußtseins aus, die Geschichte zu erfassen und zu verstehen versuche. Der spekulative Theologe dagegen weiß: „Das ist

[72] „Die geschichtliche Gewißheit der absoluten Wahrheit zerfällt einerseits durch den Widerspruch des Bewußtseins, welches die Wahrheit in einzelnen getrennten Fakten zu besitzen glaubt, und durch den Widerspruch, in den die absolute Wahrheit fällt, wenn sie in die individuelle Erscheinung übergeht. Die Aufdeckung dieser Widersprüche geschieht in der Kritik der evangelischen Berichte und der apostolischen Lehre. Die Kirche löst die Widersprüche der biblischen Gewißheit, indem sie dieselben in der formellen Einheit ihres Lehrbegriffs zusammenfaßt. Aber auch die nur formelle Dialektik ihres Bewußtseins . . . zerfällt vor der Forderung des allgemeinen Begriffs, wie sie zunächst der Verstand in der Aufklärung gleichfalls nur formell geltend macht . . . Der Verstand mußte daher mit seiner leeren Einheit und Allgemeinheit den Untergang der objektiven Realität herbeiführen und diese Bewegung des Bewußtseins und des Objekts wird abgeschlossen in der Form des Selbstbewußtseins, welches den Inhalt als die wirkliche Bestimmtheit des Geistes weiß." A.a.O. 831.

[73] Zit. nach E. Barnikol, Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauß und Baur im 19. Jahrhundert, WZ Halle-Wittenberg, Gesellsch.- u. Sprachwiss. Reihe X, 1, 1961, 287.

[74] S. vor allem B. Bauers Auseinandersetzung mit Julius Müller, JWK 1839 Nr. 41 ff. (März) 321 ff. – In der Vorrede zum 2. Bd. der RAT beschreibt B. Bauer sein Verhältnis zur „positiven" und zur „negativen" (= historisch-kritischen) Theologie folgendermaßen: „Die innere Macht jener beiden Partheien, zu denen er zunächst im Verhältniß steht, erkennt der Verfasser vom Grund seiner Seele an, und er müßte sich selbst sein Lebenselement entziehen, wenn er aus dem Umkreis jener allgemeinen Mächte heraustreten wollte. Aber das Positive und die negative Dialektik mit ihren Qualen – denn auch das Positive quält durch seine Schranke, wenn es nur als Objekt festgehalten wird – und mit ihrer Seligkeit muß er nach dem Princip der Philosophie, in die er sich gestellt hat, in andrer Weise vereinigen als diejenigen thun, denen das einzige Resultat der negativen Dialektik nichts als die inhaltslose, unbeschränkte Freiheit und die leere Subjectivität ist, die, um Inhalt zu bekommen, die Idee doch wieder nur als Postulat betrachten muß . . . Doch das Princip der Entwicklung, das er der Methode der neueren Philosophie verdankt, daß die äußere Schranke, an welcher die gläubige Theologie das Positive festhält, und die Kritik es nur listig ergreift und vernichtet, die innere Bestimmheit und Realität des absoluten Geistes in seinem geschichtlichen Werden selbst sey, dieß Princip wird in seiner weiteren Fortbildung die gegenwärtigen Gegensätze in sich auflösen." RAT II, VIII f.

vielmehr die Hauptsache, daß die Einheit der Idee in der Vereinzelung ihrer Momente . . . erkannt werde und . . . ihre adäquate Erkenntniß auch in der Exegese gewonnen werde."[75] Um diese „Einheit der Idee in der Vereinzelung ihrer Momente" der Kritik gegenüber behaupten zu können, muß sich Bruno Bauer um den Nachweis bemühen, daß die von einem verobjektivierenden Verstehen als „Widersprüche" bezeichneten geschichtlichen Erscheinungen im „Begriff" logisch präformiert und somit spekulativ erklärbar seien. Vor allem in der großen religionsphilosophischen Einleitung zu seiner „Religion des Alten Testamentes" hat Bruno Bauer diesen Nachweis zu führen versucht. Dabei schlägt er folgenden Weg ein: Er geht von „der empirischen und subjectiven Erscheinungsform des Begriffes der Offenbarung"[76] aus, stellt also eine phänomenologische Analyse des biblischen Offenbarungsverständnisses an den Anfang, und fragt dann, ob sich innerhalb des allgemeinen philosophischen Religionsbegriffs eine Entwicklungsstufe finden lasse, auf der die phänomenologisch erfaßten Eigentümlichkeiten der biblischen Offenbarungsreligion „nothwendig gesetzt sind".[77] Auf diese Weise soll die logische Möglichkeit für das Auftreten einer Offenbarungsreligion spekulativ aus dem Begriff der Religion erwiesen, und aus der logisch notwendigen Struktur einer Offenbarungsreligion überhaupt die Eigentümlichkeiten der biblischen Offenbarung abgeleitet werden. Im Verlauf des ersten Arbeitsganges wird die Paradoxie des in Form menschlicher Rede ergehenden göttlichen Offenbarungswortes hervorgekehrt und erneut darauf hingewiesen, daß der durch seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen an ein starres Subjekt-Objekt-Schema gebundene rationalistische Exeget niemals den dynamisch-prozessualen Charakter der geschichtlichen biblischen Offenbarung erfassen könne; er sei bestenfalls in der Lage, ein einzelnes, aus dem Prozeß der Offenbarungsgeschichte herausgegriffenes Objekt gegen andere Objekte abzugrenzen und es punktuell zu analysieren; nie werde es ihm gelingen, den durch das Nomen Offenbarung prädizierten umgreifenden Zusammenhang zwischen Subjekt und Substanz, Gott und Mensch, zu erkennen.[78] Im zweiten Arbeitsgang, der Deduktion der subjektiven Erscheinungsformen des allgemeinen philosophischen Religionsbegriffs, stellt Bruno Bauer die Stufenfolge „Gefühl", „Anschauung" und „Vorstellung" auf[79] und ändert damit die von Hegel in verschiedenen Gestalten vorgetragene[80] Deduktion ab. Er

---

[75] JWK 1834 Nr. 78 (April) 650.

[76] RAT I, XVIII.

[77] RAT I, XXX.

[78] RAT I, XXIV ff. – „Allein eine sehr wesentliche Differenz blieb immer zurück, besonders weil B(auer) eine Geschichte, also ein Werden, eine Entwicklung der Offenbarung wollte und der orthodoxen Vermischung verschiedenartiger Stufen in dem Processe des religiösen Geistes entgegentrat." Wigand's Vierteljahrsschrift, 1845, III, 60 (s. o. Anm. 30).

[79] RAT I, XXXII ff.

[80] Alle Vorlagen Hegels, in denen die Entwicklungsstufen des subjektiven theoretischen Geistes oder des philosophischen Religionsbegriffs beschrieben werden, nennen als Schlußglied der Trias das „Denken"; Mittelglied ist die „religiöse Vorstellung", nur ausnahmsweise das „Gefühl".

hat sogar noch 1839, als ihm von Philipp Marheineke die Bearbeitung der religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels für eine Neuauflage der „Gedächtnisausgabe" anvertraut wurde,[81] dieses sein eigenes Schema in den Hegel-Text eingearbeitet![82] Der Sinn der vorgenommenen Änderung ist leicht zu erkennen: Es gilt, die bei Hegel zwischen dem Bildlichen und dem Gedanklichen oszillierende religiöse „Vorstellung" aus der Mehrdeutigkeit[83] herauszuführen und eben im Hinblick auf die von der historischen Kritik aufgeworfenen Fragen zu präzisieren. Nach Bruno Bauers Deduktion vollzieht sich im religiösen „Vorstellen" ein Verstehen, das, im strikten Unterschied zu „Gefühl" und „Anschauung", die Freiheit des endlichen und des unendlichen Geistes gleichermaßen wahrt. Denn auf der Stufe der religiösen „Vorstellung" gebe die Substanz, Gott, dem endlichen Ich ihre eigene Subjektivität dergestalt kund, daß dieses die freie Möglichkeit habe, die Kondeszendenz des unendlichen Geistes selbständig zu begreifen.[84] Dabei beschreibt Bruno Bauer die religiöse „Vorstellung" als einen synthetisierenden Vorgang, in dessen Verlauf der endliche Geist aus einer vom unendlichen Geist gesetzten raumzeitlichen, sinnlichen „Anschauung" mit Hilfe des Denkens und der Sprache die mit ihr „geoffenbarte" Wahrheit für sich erschließt.[85] So bedarf etwa die von Gott in Raum und Zeit gesetzte sinnliche Anschauung des historischen Jesus einer im endlichen Geist geschehenden Verifizierung, um zur geschichtlich wirksamen Offenbarung zu werden. Wäre der endliche Geist nicht in der Lage, die „That des Allgemeinen" als eine ihm einsichtige, ja von ihm selbst entdeckte Wahrheit zu erfassen, so könnte er diese auch nicht aneignen und Gottes offenbarendes Handeln bliebe ein „zielloses Sprechen".[86] Wird aber die innergeschichtlich lediglich als sinnliche „Anschauung" auftretende Tatoffenbarung Gottes im Medium der Sprache zum geistigen Eigentum des Menschen, so ereignet sich Offenbarung. „Die sinnliche Erscheinung macht er (sc.: der endliche Geist) sich selbst innerlich,

---

[81] G. W. F. Hegel, Jubiläumsausgabe (= JA), hg. v. H. Glockner, XV³, 8 f. – Briefe 10 f.; 50.

[82] Vgl. die von Ph. Marheineke besorgte 1. Ausgabe der Vorlesungen Hegels über „die Philosophie der Religion" (1832) mit JA XV³, 81 f.; 128 ff. – Schon G. Lasson hat darauf hingewiesen (G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, hg. v. G. Lasson, Bd. XII T. 1 (Phil. Bibl. F. Meiner Bd. 59), 1925, 319), daß B. Bauer in dem betr. Abschnitt eigenmächtige Textänderungen vorgenommen habe; auf die von uns hervorgehobene Änderung des Aufbaus geht G. Lasson nicht ein. Von den zeitgenössischen Rezensenten der Bauerschen Hegel-Ausgabe hat u. W. nur E. Zeller auf die Änderung aufmerksam gemacht (HJB IV, 1841, Nr. 50 ff., 197 ff.; 202). Eine ins einzelne gehende Darstellung des Problems gibt die Diss. d. Vf., 237 ff.

[83] Aus der neueren Lit. seien genannt: O. *Kühler*, Sinn, Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift in Hegels Philosophie. Mit Beiträgen zur Bibliographie über die Stellung Hegels (und der Hegelianer zur Theologie, insbesondere) zur Heiligen Schrift, 1934, 60 ff. – *E. Schmidt*, Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung (BFChTh 52), 1952, 53 f.

[84] RAT I, XXXVIII.

[85] „Der Geist in dieser wechselseitigen Bewegung zwischen dem Allgemeinen und Sinnlichen und als Synthese ist Vorstellung." RAT I, XL.

[86] JWK 1834 Nr. 6 (Juli) 47.

indem er sie vorstellt und mit Freiheit in die allgemeine Form des Geistes aufnimmt. Er producirt in sich die Wahrheit, die außerhalb seiner in Form des selbständigen Seyns erscheint."[87] Jedes als religiöse „Vorstellung" zu bezeichnende religionsgeschichtliche Phänomen signalisiert das Vorhandensein „geoffenbarter" religiöser Erkenntnis; alle „Vorstellungen" aber bewegen sich in einander dialektisch bedingender Folge innergeschichtlich auf die „offenbare" Religion zu.[88] – Die skizzierte Spekulation Bruno Bauers beruht noetisch auf Hegels Verständnis der Logik, die – Ontologie und Metaphysik des Geistes umgreifend – die Voraussetzung der ontologischen Vernünftigkeit des Wirklichen in sich trägt; ihre spekulativ-theologische „Orthodoxie" ist von der Behauptung einer logischen und zeitlichen Priorität der ideellen Setzung vor der reellen Produktion abhängig.[89] Denn erst die sinnlich anschaubare Tatoffenbarung Gottes entbindet im endlichen Geist sprachlich artikulierbare Offenbarungserkenntnis. „Die Vorstellung wird unter der Voraussetzung, daß ihr Inhalt gegeben sey ohne Zuthun des subjectiven Geistes, d. h. sie hat die Anschauung zu ihrer Voraussetzung. Der Inhalt muß für den Geist, um vorgestellt zu werden, zunächst gesetzt werden, und daß er gesetzt wird, ist ein Factum, welches vor dem Geiste geschieht . . . Der Gegenstand erscheint in diesem Factum und setzt seine Beziehung auf den subjectiven Geist."[90] Doch zugleich gilt: Im menschlichen Geist muß die Bedingung der Möglichkeit von Verstehen je schon vorgegeben sein, soll jene von Gott gesetzte Anschauung zu ihrem Ziele kommen. „Weil er (sc.: der endliche Geist) es ist, der sich vom sinnlich gegebenen Ausgangspunkte erhebt und diesem sein unmittelbares Seyn nimmt, so ist die Wahrheit durch seine Thätigkeit."[91] Bruno Bauer spricht die äußerste Konsequenz seines spekulativen Offenbarungsbegriffs unbefangen aus: „So ist es richtig, daß Gott Product der Vorstellung ist, in dieser wird; denn sein Selbstbewußtseyn im Endlichen vermittelt Gott im endlichen Geiste und es wird

[87] RAT I, XL.

[88] „Aller Ernst würde der Geschichte der Offenbarung fehlen, wenn wirklich immer nur derselbe absolute Inhalt im Bewußtseyn gelegen hätte . . . Das bildet vielmehr das ernstliche und persönliche Interesse Gottes an der geschichtlichen Entwicklung seiner Offenbarung, daß sein Selbstbewußtseyn im subjectiven Geiste durch die Form selbst dem Inhalte nach beschränkt ist. Aus diesem Widerspruch fließt die Kraft jener angestrengten Spannung, mit welcher Gott persönlich gegen die Schranke eifert, um sein Selbstbewußtseyn zur absoluten Gegenwart im subjectiven Geiste zu setzen." RAT I, LVIII.

[89] „In der Erscheinung der Wahrheit, welche jetzt auftritt, ist Gott als unendliche Subjectivität die Voraussetzung seines geschichtlichen Werdens und er geht aus freier Zweckbestimmung in die sinnliche Erscheinung ein und ist die übergreifende Macht über jede einzelne Gestalt derselben. Diese Gestalten sind Darstellung des Allgemeinen, welches sie ideell setzt und ihre Sinnlichkeit aufhebt. Daß Gott den Sohn zeugt, dieses sinnliche Geschehen ist zugleich That des Allgemeinen und als das ewige Zeugen des Sohnes über die Beschränktheit des Raums und der Zeit erhaben. Die allgemeine Wahrheit ist als Voraussetzung zugleich in der Geschichte Christi und als der göttliche Rathschluß der Erlösung oder als der Logos frei präexistirend vor ihr." RAT I, XXXIX.

[90] RAT I, XLIII.

[91] RAT I, XL.

im religiösen Geist."[92] Die in der religiösen „Vorstellung" entdeckte transzendentale Dialektik von ideeller Setzung und reeller Produktion aus dem endlichen Geist vermag nach Bruno Bauers Überzeugung jene Paradoxie des Offenbarungswortes zu enträtseln, die im Verlauf der phänomenologischen Analyse des biblischen Offenbarungsbegriffs beschrieben worden war; sie ermögliche die Auflösung des „Widerspruchs", daß göttliche Rede als Menschenwort, und menschliche Rede als Gotteswort erklinge. Zugleich wird mit Hilfe der transzendentalen Dialektik der religiösen „Vorstellung" die spekulativ-theologische Hermeneutik begründet: Es sei zwar nicht möglich, die Kondeszendenz der Substanz als dialektisches Kontinuum „ewiger Rathschlüsse" apriorisch zu deduzieren; aber auf der Subjektseite könne in einer „erinnernden Reproduction"[93] die dialektisch bewegte Entwicklungsgeschichte der menschlichen Verstehensfähigkeiten lückenlos nachgezeichnet werden. Bruno Bauers groß angelegte „Kritik der Geschichte der Offenbarung" will nachprüfen, ob die in der Bibel berichteten geschichtlichen Tatoffenbarungen Gottes zum genannten Zeitpunkt überhaupt jene theologische Auslegung erfahren konnten, die ihnen zugeschrieben wird. In der praktischen Durchführung der spekulativ-kritischen Exegese kommt es darauf an, Bewußtseinsstand und Bewußtseinsinhalte der Offenbarungsempfänger von Abraham bis Paulus zu ermitteln und anschließend zu untersuchen, ob die dem Einzelnen zugekommene sinnliche „Anschauung" nach den Gesetzen der dialektischen Begriffslogik in jene neue religiöse „Vorstellung" umgeformt werden konnte, die im Kanon als zu ihr gehörig tradiert wird. Die Entwicklungsgeschichte des endlichen „Selbstbewußtseins" ist der Maßstab, an dem die biblischen Berichte kritisch gesichtet und schließlich innergeschichtlich eingeordnet werden sollen! In der „Religion des Alten Testamentes" deutet Bruno Bauer nach diesem, seinem „Princip", die biblische Theologie des A.T. als eine dialektisch voranschreitende Heilsgeschichte, deren Kontinuität durch Hinweis auf die Gleichartigkeit des Offenbarungsvorganges (ideelle Setzung – reelle Produktion), und deren innere Widerspruchslosigkeit durch Hinweis auf die Logik der Entwicklung des endlichen Selbstbewußtseins gegen alle Einreden rationalistischer Kritik verteidigt werden. Wesentlicher „Inhalt" dieser Heilsgeschichte ist das „Werden des absoluten Selbstbewußtseyns", die real-dialektische Verschmelzung von Subjekt und Substanz; darum ist gerade der spekulativ-„orthodoxe" Theologe aufgerufen, jenseits der immer kontingenten einzelnen Offenbarungs-„Inhalte" den universalen Sinn des umgreifenden Offenbarungsprozesses zum Verstehen zu bringen. „Gott theilt in der Offenbarung nicht nur gewisse Begriffe u. dgl. dem menschlichen Geiste mit, so daß er diesem selbst äußerlich bliebe und die Offenbarung nur ein Mittel wäre, um jene Begriffe und Kenntnisse in den menschlichen Geist zu bringen. In diesem Falle müßte allerdings neben einer solchen Mittheilung bloßer Kenntnisse eine erlösende Thätigkeit Gottes angenommen werden. Allein da die Offenbarung der Act ist, in welchem das

[92] RAT I, XLVIII.
[93] RAT I, XCIII f.

Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wird, so ist sie selbst als dieses Werden schon die Aufhebung des Gegensatzes von Gott und Mensch oder sie ist in sich selbst schon die Erlösung."[94] Die soteriologisch gedeutete Offenbarungsgeschichte muß nach Bruno Bauers Überzeugung durch „Widersprüche" hindurch verlaufen, da die Verstehensfähigkeiten des endlichen Geistes dem strengen Gesetz dialektisch-antithetischen Fortschreitens unterworfen sind. Spekulativ-kritisch exegesieren heißt: Die immanente Logik des im Offenbarungsempfänger sich vollziehenden Verstehensprozesses aufdecken; also: Was ‚wußte' Abraham? Welche sinnlich-anschaubare Tatoffenbarung wurde ihm zuteil? Welche neue geistige Erkenntnis konnte er aus der „Anschauung" gewinnen und für die Menschheit im Wort „produzieren"?

III

Als Bruno Bauer 1839 das „Princip", zu dem er sich bekennt, auszuarbeiten gedenkt und sein Werk „ins Neue Testament" fortführen will, stößt er auf erhebliche Schwierigkeiten. Seinem „Princip" folgend müßte er zunächst zeigen, welche Wandlungen das „jüdische Volksbewußtseyn" in der Zeit nach der Bildung des atl. Kanons durchmachen mußte, um die „Anschauung" des historischen Jesus begreifen, also die in ihr ideell gesetzte Wahrheit vorstellend aneignen zu können. Bruno Bauer stellt fest, daß einem solchen Unternehmen zwei ungelöste Probleme im Wege stehen: „Die Geschichte des jüdischen Bewußtseyns . . . ist, so sehr sie die Meinung für sich hat, daß sie so ziemlich, wenn nicht völlig bekannt sey, ein noch unbekanntes Gebiet . . . Niemand hat z. B. die Frage beantwortet, wie die prophetische unmittelbare Anschauung vom Messias zu einem festen Reflexionsbegriff geworden sey."[95] Zum anderen fordert die vierfache Überlieferung der „evangelischen Geschichte" auch dem spekulativen Exegeten eine Vorentscheidung darüber ab, welcher der unterschiedlich erzählten Handlungsabläufe des Lebens Jesu denn der spekulativen Rekonstruktion unterzogen werden sollte. Eine gradlinige Fortführung der „Kritik der Geschichte der Offenbarung" vom Alten zum Neuen Testament wird angesichts der Besonderheit der neutestamentlichen Texte unmöglich: Bruno Bauer sieht sich gezwungen, seiner spekulativen Exegese literarkritische Untersuchungen vorangehen zu lassen! „Um zur wirklichen Geschichte zu gelangen, schlug daher der Verf. den entgegengesetzten Weg ein und hielt es vor allem für nothwendig, die Reflexion, die über der Geschichte ihr besonderes Reich erbaut hat und das ursprüngliche Licht derselben in fremdartigen Biegungen bricht, wieder der Reflexion zu unterwerfen, wodurch die gebrochene Erscheinung des Ursprünglichen aufgehoben wird und dieses in seiner wahren Gestalt zum Vorschein kommt. Wenn es nun darauf ankam, die evangelische reflectirende Geschichtsschrei-

[94] RAT I, LV. – „Die Form der Offenbarung erkannten wir in ihr selbst als ihren wesentlichen Inhalt, da sie das werdende und sich hervorbringende Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes ist" a.a.O. LXIV; vgl. Kritische Briefe, 25.

[95] B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bremen 1840 (= KdJoh), V f. – Briefe 17 f.; 51.

bung der Kritik zu unterwerfen, so mußte der Verfasser seinem Plan gemäß auch hier von dem äußersten, spätesten Gebilde anfangen, um von hier aus zu dem Ursprünglicheren zu gelangen."[96] In der 1840 erscheinenden „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes" wird die Vermutung, daß das vierte Evangelium den weitesten Abstand von der „wirklichen Geschichte" habe, zum Beweis erhoben. In diesem Werk, das nichts anderes als eine Analyse der redaktionellen und kompositorischen Arbeit des Evangelisten geben will,[97] kommt Bruno Bauer zu dem Ergebnis: Wir haben „kein Atom gefunden, das der Reflexionsarbeit des vierten Evangelisten sich entzogen hätte . . . Dieses Evangelium befindet sich schon auf dem Boden der Theorie, es geht schon von einer allgemeinen Anschauung aus."[98] Das Offenbarungsereignis selbst, die sich im „vorstellenden" Begreifen der Augen- und Ohrenzeugen vollziehende Aneignung des unendlichen geistigen Inhalts der Jesus-„Anschauung", könne aus der späten theologischen Reflexion des Johannesevangeliums nicht rekonstruiert werden; dieses setze jene bereits als historisches Faktum voraus. Im vierten Evangelium sei die Geschichte zum „Gegenstand der Betrachtung" geworden und durchweg in der Darstellung einem schriftstellerischen „Pragmatismus" unterworfen, der wiederum von „der geistigen Anschauung", die der Evangelist „von dem Herrn hat", bestimmt werde.[99] So liege allen vermeintlich geschichtlichen Aussagen eine „dogmatische Abstraction" zugrunde, und „in der geschichtlichen Entwicklung, die der Verfasser geben will, findet sich statt des Fortschrittes nur Stillstand und Wiederholung Eines und desselben. Dennoch wollte der Verfasser das Bedürfniß des Fortschrittes und der Bestimmtheit befriedigen, aber er konnte es nur in der sinnlichen Unmittelbarkeit und daher kommt die chronologische Genauigkeit, die sich an die Festreisen Jesu knüpft, und jene mechanische Motivirung des Hin- und Herziehens Jesu."[100] Im gleichen Zusammenhang schreibt Bruno Bauer noch im Jahre 1840: „Die Synoptiker dagegen . . . stehen auch in der Anordnung des geschichtlichen Stoffes, wie wir später sehen werden, viel höher als unser Evangelist. Sie haben den Stoff zwar viel kühner als dieser angeordnet: aber kräftig, natürlich-gesund haben sie es gethan, wenigstens sind Marcus und Matthäus in dieser Beziehung ganz besonders ausgezeichnet. Tüchtige Hausmittel haben sie angewandt, so bildet z. B. eine natürliche Localität, wie der See Genesareth den Mittelpunkt, um den sich einzelne Geschichtsstoffe anreihen, oder ein hervorragendes Factum sammelt andere Facten um sich herum."[101] In der Erwartung also, in den synoptischen Evangelien Überlieferungsmaterial auffinden zu können, das nicht oder nur geringfügig durch schriftstellerischen „Pragmatismus" und „dogmatische Abstraction" umgeformt worden sei, hat Bruno Bauer die literarkritische Analyse der Synoptiker in Angriff genommen. Aus Briefen, die er im Frühjahr 1840 an seinen Berliner Verleger schreibt,

[96] KdJoh VI.
[97] A. Schwegler bezeichnet Bauers Methode zutreffend als „rein logische Analyse", ThJB, hg. v. E. Zeller, 1842, 290.
[98] KdJoh 405; 414.
[99] KdJoh 174 f.
[100] KdJoh 175.
[101] A.a.O.

geht allerdings hervor, daß er sich bereits während der Arbeit an dem Johannes-Kommentar über die Tragweite des gesamten Unternehmens im Klaren ist.[102] Dennoch ist Bruno Bauer zunächst noch davon überzeugt, wenigstens in den „synoptischen Relationen von den Reden des Herrn" der gesuchten „wirklichen Geschichte" unmittelbar nahe kommen zu können.[103] Der 1841 im Druck erscheinende erste Band der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" behandelt die Geburts- und Kindheitsgeschichten Jesu, die Berichte über den Täufer, den Beginn der galiläischen Wirksamkeit und schließt mit einer ausführlichen Analyse der Bergpredigt. In allen Abschnitten, auch und gerade in den Redestücken, stößt Bruno Bauer auf die keineswegs nur zusammenstellende, sondern den Stoff formende und zugleich umgestaltende Hand der Evangelisten. Ohne deren wohl durchdachte Eingriffe in das Überlieferungsmaterial sei es undenkbar, daß „einzelne, sporadisch gebildete Erzählungen" zu dem vorliegenden „vortrefflichsten Ganzen" hätten verwoben werden können. „So viel sahen wir bis jetzt, daß sich nicht an verschiedenen Orten Erzählungen bilden können, die so sehr zusammengehören, daß der Anfang der einen nur an den Schluß der andern und an den Schluß der ersteren wieder der Anfang einer andern u.s.w. angefügt zu werden braucht, damit zuletzt ein harmonisches Ganze entstehe. Sondern wäre es wirklich der Fall, daß sich einzelne Erzählungen bilden könnten, die, an verschiedenen Orten und selbständig von einander geschaffen, überhaupt nur und im Ganzen demselben Anschauungskreise angehören und zur Ausarbeitung desselben dienen, so werden sie, wenn sie nun zusammenkommen, Vieles an sich haben, was ihre unmittelbare Verbindung unmöglich macht . . . kurz: es wird sich so viel Widerspenstiges zwischen ihnen finden, daß es keiner geringen Anstrengung bedarf, sie in Zusammenhang zu bringen. Das ist schon als formelle Arbeit betrachtet eine That des Subjects – wenn es nur bei dem Formellen der Arbeit sein Bewenden haben könnte! Jede Veränderung des Ursprünglichen, jede Verschiebung und neue Wendung wird auch einen neuen Inhalt liefern: denn wird ein widersprechender Zug getilgt, so wird dafür ein neuer – und zwar woher? – aus der Combination und aus dem künstlerischen Selbstbewußtseyn gesetzt werden."[104] Diese Überlegungen zwingen Bruno Bauer zur Preisgabe der bisher verteidigten „Traditionshypothese"; nachdem bereits kurz zuvor Christian Hermann Weiße[105] und Christian Gottlob Wilke[106] unabhängig von einander und mit verschiedenen Methoden die Priorität des Mk-Evangeliums

[102] Briefe vom 5. Januar und 5. Februar 1840 von Bonn nach Berlin an Ferdinand Dümmler (Dümmlerarchiv, Bonn).

[103] KdJoh XIII; 38; 175; 182; 405; 409.

[104] B. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. 1. Bd., Leipzig 1841 (= KdSyn I), 71 f.

[105] *Chr. H. Weiße,* Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 1. u. 2. Bd., 1838.

[106] *Chr. G. Wilke,* Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien, 1838. – Vgl.: *W. G. Kümmel,* Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme, 1958, 181 ff.

nachgewiesen hatten, kommt auch Bruno Bauer zu dem Schluß, daß in dem kanonischen Mk-Evangelium das „Urevangelium" enthalten sei, das von den wiederum untereinander literarisch abhängigen Seitenreferenten erweitert und umgestaltet worden sei.[107] Die Rückwirkung dieser exegetischen Erkenntnis auf das spekulativ-theologische System ist sehr folgenreich: Sind die evangelischen Berichte nicht „aus der Überlieferung der Gemeinde entnommen",[108] sondern unter theologischen Gesichtspunkten komponierte „Kunstwerke", so wird es unmöglich, das neutestamentliche Offenbarungsgeschehen aus der Dialektik von religiöser „Anschauung" und „Vorstellung" erinnernd zu rekonstruieren. Für die unmittelbare sinnliche „Anschauung" des historischen Jesus findet sich in der literarischen Tradition kein einziger Beleg! Alle Überlieferung gehört in den Bereich der „Vorstellung", und „die Aufgabe der Kritik – die letzte, die ihr gestellt werden konnte – ist nun offenbar die, daß zugleich mit der Form auch der Inhalt darauf hin untersucht wird, ob er gleichfalls schriftstellerischen Ursprungs und freie Schöpfung des Selbstbewußtseyns ist".[109] Zur Beantwortung dieser Frage führt Bruno Bauer 1841 eine weitere exegetische Erkenntnis ins Feld, die er in einem Brief an den Bruder als ‚Vollendung und letzte Bewährung' seiner Kritik bezeichnet.[110] In einer „Die messianischen Erwartungen der Juden zur Zeit Jesu" betitelten „Beilage" zum ersten Band der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" führt er den Nachweis, „daß das messianische Element der alttestamentlichen Anschauung vor dem Anfange der christlichen Ära sich nicht zu einem Reflexionsbegriffe vollendet habe".[111] Gab es vor dem Auftreten Jesu und „vor der Ausbildung der Gemeinde" den „Reflexions-Begriff" des Messias überhaupt noch nicht, so fehlt jene „jüdische Christologie", „welcher die evangelische hatte nachgebildet werden können".[112] Gerade der umgekehrte Vorgang habe stattgefunden: „Der Hervorgang und die Ausbreitung des christlichen Princips, der Kampf desselben mit der Synagoge, endlich der Untergang des Tempeldienstes und die fortgesetzte Berührung der Juden mit der Kirche brachten es dahin, daß auch für das jüdische Bewußtseyn der Gedanke ‚des Messias' wichtig, bedeutend und der Mittelpunct einer ihm bis dahin unbekannten idealen Welt wurde."[113] Der kritisch analysierende Exeget stößt nach Bruno Bauers Auffassung bei der Untersuchung der synoptischen Evangelien nicht nur auf ein Gewirr literarischer Abhängigkeiten, das an keiner Stelle einen sicheren Ausblick auf eine vorgegebene „wirkliche Geschichte" offen läßt, sondern dar-

[107] KdSyn I, V ff. – Die „Bergpredigt des Matthäus" wird als „freie Fortbildung der Keime" verstanden, die sich in der „Schrift des Lukas finden", KdSyn I, 387.

[108] KdSyn I, VI ff.; 388 f.

[109] KdSyn I, XV.

[110] „Was ich in der Beilage zum ersten Bande über die Messianischen Erwartungen der Juden mittheile, hat meiner Polemik gegen Strauß und gegen alle bisherige Kritik die letzte Bewährung gegeben. Ich habe damit die Kritik absolut vollendet und sie von allem Positiven befreit", Briefe, 133.

[111] KdSyn I, XVII; 393.

[112] KdSyn I, XVII.

[113] KdSyn I, 416.

über hinaus auf den erstaunlichen Tatbestand, daß es zu *Lebzeiten* Jesu jenes theologische Begriffsmaterial noch gar nicht gab, mit dem sein Kommen nach Auskunft der Synoptiker interpretiert wurde! Nicht die Gemeinde der Augen- und Ohrenzeugen eignete den unendlichen geistigen Inhalt der Jesus-Offenbarung „vorstellend" an, sondern erst „als er im Glauben der Seinigen auferstand und in der Gemeinde fortlebte, war er der Sohn Gottes, welcher den wesentlichen Gegensatz aufgelöst und versöhnt hatte . . . jetzt erst fuhren die schwankenden und haltungslosen Anschauungen der Propheten in den Einen Punct zusammen, in dem sie nicht nur erfüllt waren, sondern erst ihr gemeinsames Band und den Halt bekamen, der jede einzeln stützte und wichtig machte. Der Messias war nun als Begriff und feste Vorstellung mit seiner Erscheinung und mit dem Glauben an ihn gegeben und es entstand die erste Christologie. Wir besitzen sie in den Schriften des neuen Testaments."[114] Wenn auch alle einzelnen Beobachtungen am Text den Exegeten des N.T. in die zweite oder gar dritte nachchristliche Generation verweisen, so darf er nach Bruno Bauers Auffassung daraus keinesfalls den voreiligen Schluß ziehen, die Evangelisten seien „fromme Betrüger" und bloße Erfinder ihrer Botschaft gewesen. Evident sei lediglich, daß die neutestamentlichen Texte keine historischen Relationen lieferten, sondern – gerade dort, wo sie sich in die Form der Geschichtserzählung kleideten – Produkte immanenter Bewußtseinsfähigkeiten seien; schöpferisches Bewußtsein in der Gestalt theologischer Reflexion könne man aber so wenig „betrügerisch" nennen, wie es sinnvoll sei, Phidias einen Betrüger zu nennen.[115] Eine völlig andere Folgerung müsse gezogen werden: Die radikale Preisgabe jeder Behauptung einer transzendenten Begründung des Geschehens und der von ihm hergeleiteten theologischen Aussagen! Viel zu genau könne der Exeget erkennen, wie die Theologie des N.T. Stück für Stück innerhalb der literarischen Tradition, also in der Immanenz, gewachsen sei. Diese Erkenntnis schließe nicht aus, daß das produktive religiöse Bewußtsein den „Anstoß zu seiner ersten Erregung von Außen, durch die Kunde von dieser geschichtlichen Person erhalten hat".[116] Doch mit diesem Satz ist dem Theologen nicht im mindesten geholfen: Die Form der „reflectirenden evangelischen Geschichtsschreibung" mache es unmöglich, in der rein literarischen Tradition historisches Urgestein entdecken zu können. Es fehlen die Kriterien, die zur immanenten Scheidung zwischen mehr oder minder literarisch geformten Stücken, zwischen solchen, die auf erfundene und solchen, die auf historische Fakten hinweisen, notwendig wären.[117] Im abschließenden dritten Band

---

[114] KdSyn I, 409 f.

[115] „Wenn wir die Kategorie des Selbstbewußtseyns gebrauchen, so meinen wir nicht das empirische Ich, als ob dieses aus seinen bloßen Einfällen oder willkührlichen Combinationen jene Anschauungen gebildet habe . . . Wir haben es hier vielmehr nur mit dem religiösen Selbstbewußtseyn in dem Stadium seiner schöpferischen Selbstentwicklung zu thun." KdSyn I, 81 f.

[116] KdSyn I, 82.

[117] Auf diesen Aspekt hat mit Nachdruck hingewiesen: *J. v. Kempski*, Über Bruno Bauer. Eine Studie zum Ausgang des Hegelianismus, APh 11, 1/2, 1961, 223–245.

seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" spricht Bruno Bauer die Notwendigkeit, die Frage nach dem historischen Jesus ein für allemal zu suspendieren, mit den Worten aus: „Die Frage, mit der sich unsere Zeit so viel beschäftigt hat, ob nämlich Dieser, ob Jesus der historische Christus sey, haben wir damit beantwortet, daß wir zeigten, daß Alles, was der historische Christus ist, was von ihm gesagt wird, was wir von ihm wissen, der Welt der Vorstellung und zwar der christlichen Vorstellung angehört, also auch mit einem Menschen, der der wirklichen Welt angehört, Nichts zu thun hat. Die Frage ist damit beantwortet, daß sie für alle Zukunft gestrichen ist."[118]

Der Übergang Bruno Bauers von der spekulativen Orthodoxie zur radikalen Religionskritik ist durch exegetische Erkenntnisse veranlaßt worden. Auf den hohen Rang der exegetischen Arbeit Bruno Bauers haben Franz Overbeck,[119] William Wrede[120] und Albert Schweitzer[121] schon vor langer Zeit hingewiesen; daß Bauer der gesamten neutestamentlichen Forschung um Generationen voraus gewesen ist, könnte eine Untersuchung seiner einzelnen exegetischen Beiträge, die vor allem die redaktionsgeschichtliche Fragestellung in verblüffender Weise vorwegnehmen, gerade heute wieder deutlich machen. Die Auslegung, die Bruno Bauer selbst seinen Arbeitsergebnissen gab, stand unter dem Zwang der religionsphilosophischen Voraussetzungen seiner spekulativen Theologie. Der plötzliche Wechsel von der rechten zur linken Schulseite war möglich als „Konsequenz der objektlosen Subjektivierung",[122] die schon das „orthodoxe" System geprägt hatte. Bruno Bauer hat die Denkmittel der dialektischen Identitätsspekulation von Anfang an ausschließlich dazu verwandt, die Entwicklungsstadien der Verstehensfähigkeiten des endlichen Geistes zu ermitteln. Als 1839 der letzte Rest der „Objektseite" fortbricht, wird die Autonomie des endlichen Selbstbewußtseins proklamiert und das Ich zum alleinigen Produzenten der Offenbarungs-

[118] KdSyn III, 308. – Im 1. Bd. der KdSyn heißt es noch „Wir retten die Ehre Jesu, wenn wir seine Person von dem Standpunct des Todes, auf welchen sie die Apologetik gebracht hat, wieder versetzen und ihr das lebendige Verhältniß zur Geschichte zurückgeben, welches sie, wie nun nicht mehr zu läugnen ist, gehabt hatte . . . Wenn eine Anschauung, welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt und den wesentlichen Gegensatz versöhnt, zur Herrschaft kommen und der Eine Punct werden sollte, auf welchen alle Kräfte des Geistes sich concentriren, so war zuvor Nichts mehr und Nichts weniger nothwendig, als daß eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewußtseyn in nichts Anderem als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt und Bestand hatte und die nun dieß ihr Selbstbewußtseyn vor der Welt entwickelte und den religiösen Geist zu dem Einen Puncte hinzog, in welchem seine Räthsel gelöst sind. Jesus hat dieß ungeheure Werk vollbracht, aber nicht in der Weise vollbracht, daß er voreilig auf seine Person hingewiesen hätte – er entwickelte vielmehr vor dem Volke den Inhalt, der mit seinem Selbstbewußtseyn gegeben und Eins war, und erst auf diesem Umwege geschah es, daß seine Person, die er seiner geschichtlichen Bestimmung und der Idee, der er lebte, zum Opfer brachte, in der Anerkennung dieser Idee fortlebte" KdSyn I, 409.

[119] Vgl. *F. Lieb*, Franz Overbeck und Bruno Bauer: ThZ VII, 1951, 233 ff.

[120] *W. Wrede*, Das Messiasgeheimnis, 1901, 280 ff.

[121] *A. Schweitzer*, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1921², 141 ff.

[122] *E. Bloch*, Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Erw. Ausg., 1962, 103.

inhalte erklärt.[123] Die beschriebene Prävalenz der subjektiven Momente des Begriffs ist bei dem jungen Bruno Bauer jedoch ausschließlich Ausdruck eines höchst engagierten Interesses an der theologischen Hermeneutik gewesen, niemals junghegelscher Protest gegen die Entmachtung des endlichen Geistes. Nur unter diesem Gesichtspunkt wird der Bruch zwischen Karl Marx und Bruno Bauer verständlich.[124] Bruno Bauer wollte verstehen, nicht verändern. Seine theologische Arbeit scheiterte an dem Gegner, den er gerade als Theologe widerlegen zu können gehofft hatte: der historischen Kritik.

IV

In den Jahren, in denen Bruno Bauer in Bonn mit großer Intensität seinen exegetischen Untersuchungen über die Evangelien nachging, hatte sich seine äußere Stellung zunehmend verschlechtert. Die anfangs in Aussicht gestellte Professur war ihm immer noch nicht übertragen worden; zudem hatte Bruno Bauer in Karl Heinrich Sack einen entschiedenen Gegner innerhalb der Fakultät gefunden, der offensichtlich keine Gelegenheit vorübergehen ließ, seine Unzufriedenheit mit Bauers Person und seinem „System" der vorgesetzten Behörde gegenüber zum Ausdruck zu bringen.[125] Auf der anderen Seite hatte Bruno Bauer durch wiederholte, im Ton äußerst unkonziliante Eingaben beim Ministerium dafür gesorgt, daß sein Verhältnis zu den Bonner Kollegen immer schlechter wurde.[126] Als nach dem Tode Altensteins der kommissarische Leiter des Ministeriums, Adelbert von Ladenberg, den Kurator der Bonner Universität aufforderte, die Fakultät zu einer klaren Stellungnahme zu bewegen, ließ diese den Minister wissen, daß Bruno Bauer „seiner ganzen wissenschaftlichen Richtung nach nicht in die Fakultät passe und auch deren eigentliches Bedürfnis, nämlich Kirchengeschichte vorzutragen, nicht befriedigen könne".[127] Man erbat die freie Professur für Gottfried Kinkel. Als Bruno Bauer hierüber informiert wurde, beschloß er zunächst, zu resignieren und Bonn zu verlassen. Offensichtlich auf Drängen seines Förderers Philipp Marheineke wandte er sich im Herbst 1840 jedoch erneut an das Ministerium mit der Bitte um Beförderung. In einer Audienz bei dem Nachfolger Altensteins, dem soeben von Friedrich Wilhelm IV berufenen

[123] Posaune 137 ff. – „Das Selbstbewußtseyn hatte es in den Evangelien mit sich selbst, wenn auch mit sich selbst in seiner Entfremdung, also mit einer fürchterlichen Parodie seiner selbst, aber doch mit sich selbst zu thun: daher jener Zauber, der die Menschheit anzog, fesselte und sie so lange, als sie sich noch nicht selbst gefunden hatte, Alles aufzubieten zwang, um ihr Abbild sich zu erhalten." KdSyn III, 311 f.

[124] K. Marx, Heilige Familie, 224 f.

[125] Vgl. *A. Ruge*, Ein nachträgliches Wort über bonner Kritik und Apologetik, HJB IV, 1841, Nr. 106 f., 423 f.; 427 f.; ders., Die Politik des Christen K. H. Sack in Bonn. Eine Polemik gegen diesen Apologeten. In Ges.Schr. III, 1846, 192 ff. – *K. H. Sack*, Über das Geschichtliche im Alten Testamente. Ein Sendschreiben. Mit einem Vorworte über die neueste Polemik der Hallischen Jahrbücher, Bonn 1841. – MEGA I, 1/2, 241. – Briefe 128 ff.; 147.

[126] D. Hertz-Eichenrode, a.a.O. 73 ff. – M. Lenz, Geschichte der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, II, 2, 25 ff.

[127] D. Hertz-Eichenrode, a.a.O. 74.

Johann Albrecht Friedrich Eichhorn, wurde Bruno Bauer der Vorschlag unterbreitet, er solle Bonn verlassen, nach Berlin zurückkehren und hier ein möglichst „neutrales" kirchengeschichtliches Werk schreiben; für dieses Unternehmen wolle ihm das Ministerium eine finanzielle Unterstützung für zunächst ein Jahr gewähren und dann über seine weitere Verwendung entscheiden. Nach kurzem Schwanken lehnte Bauer diesen Vorschlag ab. In einem Brief an Eichhorn schreibt er, ihn würde das Bewußtsein peinigen, „daß das wissenschaftliche Princip, dem ich mich hingegeben habe, statt widerlegt zu werden, durch die Drangsale, ja durch den leiblichen Hunger seiner Anhänger erdrückt werden soll".[128] Daraufhin zog der Minister sein Angebot zurück und ließ Bauer mit einer Unterstützung von nur 100 Talern und mit der Ermahnung, in Bonn alles zu tun, „um Beschwerden von Seiten der Fakultät zu vermeiden", von Berlin abreisen. In Bonn traf Bruno Bauer erst nach Ablauf der Belegfrist für das WS 1840/41 ein, und so konnte er sich ohne größere Ablenkung durch Vorlesungsverpflichtungen sofort an die Ausführung seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" begeben.[129] Am 20. Juni 1841 sandte er ein Exemplar des ersten Bandes an den Minister mit der erneuten Bitte um Beförderung. Eichhorn sah sich daraufhin genötigt, an alle theologischen Fakultäten der Universitäten in Preußen folgendes Schreiben zu richten: „Der Licentiat Bruno Bauer zu Bonn ist in seiner neuesten Schrift „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" mit Ansichten hervorgetreten, welche das Wesentliche und den eigentlichen Bestand der christlichen Wahrheit in ihrem innersten Grund angreifen. Ich kann nicht umhin, nachdem der Verfasser mir seine Schrift sogar überreicht hat, davon officielle Notiz zu nehmen und veranlasse deshalb die Evangelisch-theologische Facultät, sich nach genommener Einsicht dieser Schrift baldigst gegen mich darüber gutachtlich zu äußern: 1. Welchen Standpunkt der Verfasser nach dieser seiner Schrift im Verhältniß zum Christenthum einnimmt, und 2. ob ihm nach der Bestimmung unserer Universitäten, besonders aber der theologischen Facultäten auf denselben, die licentia docendi verstattet werden kann. Berlin, den 20ten August 1841".[130] Die angeforderten Gutachten, ein höchst aufschlußreiches Selbstportrait der befragten Fakultäten,[131] gingen noch im Laufe des Jahres 1841 im Ministerium ein. Sie enthielten keine einheitliche Antwort; die zweite Frage Eichhorns wurde sogar von der Mehrheit der Stimmen zugunsten Bruno Bauers entschieden. Als auch die Ministerialräte, denen die Angelegenheit zur Überprüfung der Rechtslage übergeben wurde, zu keinem klaren Ergebnis kamen, entschied der Minister in

---

[128] A.a.O. 75.

[129] Briefe 110 f. – Das Belegbuch der Universität Bonn vermerkt: „Lic. Bauer hat nur eine Vorlesung gehalten, da ihm bei seiner späten Rückkunft von Berlin zur Haltung der anderen keine Zeit übrig blieb" (es handelt sich um ein publ. Kolleg über das „Leben Jesu"; 8 Hörer).

[130] Gutachten III f.

[131] Berlin, Bonn, Breslau, Greifswald, Halle, Königsberg. „Separatgutachten" einzelner Fakultätsmitglieder gaben Berlin (Marheineke), Breslau (Middeldorpf) und Greifswald (Schirmer, Finelius) ab.

eigener Verantwortung. Am 29. März 1842 muß die Bonner Fakultät durch ihren Dekan, Friedrich Bleek, unter „Versicherung schmerzlichen Bedauerns" Bruno Bauer mitteilen, daß die 1839 verliehene licentia docendi „im Auftrag eines Hohen Ministeriums" zurückgenommen sei, da „sowohl die Ansicht über die evangelische Geschichte, welche Sie in ... (Ihrem) Werke unverhohlen und mit Nachdruck geltend zu machen suchen, als auch die Art und Weise, wie Sie sich in demselben ... zur Theologie und zur evangelischen Kirche überhaupt stelllen, durchaus unvereinbar seien mit der Stellung eines Lehrers der Theologie an einer Evangelisch-theologischen Facultät".[132] Bruno Bauer verzichtete auf jeden juristischen Einspruch gegen diese Entscheidung; seine literarische Antwort auf das Vorgehen von Fakultät und Ministerium gab die Schrift „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur 1842".[133]

[132] Gutachten VII f.

[133] Aus der reichen Aufsatz- und Flugschriften-Literatur, die nach dem Entzug der venia legendi erschien, seien hervorgehoben: *Edgar Bauer,* Bruno Bauer und seine Gegner, 1842. – Ders., Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat, 1843. – O. *F. Gruppe,* Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit, 1842. – *F. Breier,* Die Gutachten über Bruno Bauer, ein Zeichen der Zeit, 1843. – *E. W. Hengstenberg,* die Bruno Bauer'sche Angelegenheit: EKZ 1843, Nr. 6 f. (Jan.), 41–50. – *J. Räbiger,* Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Principien Bruno Bauers. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Dr. Gruppe, 1843. – O. *Thenius,* Das Evangelium ohne die Evangelien. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Bruno Bauer, 1843. – Eine Sammelrezension: anonym, Bruno Bauers Kritik der evangelischen Geschichte und die Literatur darüber. 1.–4. Artikel, Blätter f. lit. Unterhaltung (Brockhaus), 1844, Nr. 69 ff., 273 ff.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Gertrud Schiller: Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. I. Inkarnation – Taufe – Versuchung – Verklärung - Wirken und Wunder Christi. Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1966. 236 S. Text u. 248 S. mit 585 Abb., geb. DM 120.–.

Die Ikonographie, die lange Zeit als eine bloße Hilfswissenschaft der Kunstgeschichte galt, begegnet heute wachsendem Interesse auch von seiten der Kirchengeschichte, da die Bildinhalte der kirchlichen Kunst oft auf die theologischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit Bezug nehmen und diese widerspiegeln, so daß die Bildwerke geradezu den Wert einer historischen Quelle besitzen. Nach einem zusammenfassenden, eingehenden Werk über die christliche Ikonographie in deutscher Sprache besteht ein dringendes Bedürfnis. Seit Karl Künstles „Ikonographie der christlichen Kunst" (Bd. I: Prinzipienlehre – Hilfsmotive – Offenbarungstatsachen, Freiburg i. Br. 1928, und Bd. II: Ikonographie der Heiligen, ebd. 1926) ist kein deutschsprachiges Werk, das die ganze christliche Ikonographie umfaßt, erschienen. Viele neue Erkenntnisse wurden seitdem in Einzeluntersuchungen und in fremdsprachlicher Literatur publiziert. Es fehlt nicht an Bemühungen, die Lücke zu schließen. Hans Aurenhammers „Lexikon der christlichen Ikonographie", dessen erste Lieferung 1959 erschien, schreitet nur langsam voran und liegt bei der Niederschrift dieser Rezension bis zu den Buchstaben „Chr" vor. A. bietet keine Abbildungen und wendet sich in erster Linie an die Kunstwissenschaft. Die Bestrebungen des Verlages Herder zu Freiburg i. Br., mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und unter Beteiligung eines großen Mitarbeiterstabes ein mehrbändiges „Lexikon der christlichen Ikonographie" herauszubringen, haben den Stand der Vorbereitungen noch nicht überschritten; es ist noch keine Lieferung im Druck erschienen. Gertrud Schillers Werk, das nun im ersten Bande vorliegt, ist noch darüberhinaus bedeutsam, daß die Verf. die Ikonographie nicht als Hilfswissenschaft der Kunstgeschichte auffaßt. In der Sorgfalt ihrer Darlegungen und Erfassung des vorliegenden Schrifttums wird sie nicht allein den Wünschen des Kunsthistorikers gerecht; sie versucht, auch dem Nichtfachmann das Verständnis der christlichen Kunst zu erschließen. S. gliedert den Stoff nach den biblischen Zusammenhängen, zerreißt ihn also nicht nach lexikalischen Gesichtspunkten oder nach einzelnen Typen. Mit zahlreichen Abbildungen belegt sie ihre prägnanten Ausführungen, die sich nicht auf die kirchliche Kunst des Abendlandes beschränken, sondern auch die Bildwerke der orthodoxen Kirchen einbeziehen. Der Vorteil der Behandlung des Stoffes im Rahmen der biblischen Zusammenhänge besteht darin, daß auf diese Weise die manchmal unterschiedliche Auslegung des biblischen Textes und die besonderen Akzentsetzungen einiger theologischer Richtungen deutlich werden. Die große Zahl der Abbildungen macht das Buch Gertrud Schillers ferner für eigene Arbeiten wertvoll, sie bietet reiche Gelegenheit zu Vergleichen und gewährt Anregungen, die über den vorzüglichen Text der Verf. noch hinausgehen. Mit großem Interesse erwartet man den zweiten Band, der unter anderem die Themen der Passionsgeschichte behandeln soll, und es wäre zu wünschen, daß der zweite Band hinsichtlich der Qualität des Textes und der reichen und guten Auswahl der Abbildungen dem ersten nicht nachsteht.

Cuxhaven *Alfred Weckwerth*

Erneuerung der Einen Kirche. Arbeiten aus Kirchengeschichte und Konfessionskunde. Heinrich Bornkamm zum 65. Geburtstag gewidmet. Herausgegeben von Joachim Lell (= Kirche und Konfession, Bd. 11). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966. XI, 323 S., kart. DM 38.–.

Zum 65. Geburtstag Heinrich Bornkamms sind zwei Festschriften erschienen. Es wurden ihm der 57. Band des Archivs für Reformationsgeschichte und die vorliegende Publikation gewidmet. Darin kommen zwei Schwerpunkte der Arbeit des bekannten Heidelberger Kirchenhistorikers zum Ausdruck: mit der Geschichte des 16. Jahrhunderts und kontroverstheologischen Fragen hat er sich in besonderem Maße befaßt. Als langjähriger Präsident des Evangelischen Bundes hat er es verstanden, ein sachlich-kritisches Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche führen zu lassen, das durch die Gründung des „Konfessionskundlichen Instituts" in Bensheim 1947 erhebliche Impulse empfangen hat. Dessen jetziger Direktor, Pfarrer Joachim Lell, hat die vorliegende Sammlung von Arbeiten herausgegeben, in der einige historische mit einer größeren Zahl von konfessionskundlichen Studien vereinigt sind. Vorausgestellt ist ein Vorwort des ersten Direktors des Konfessionskundlichen Instituts und jetzigen Präsidenten des Evangelischen Bundes, Kirchenpräsident D. Sucker. Ihm gelingt es, in komprimierter Form Wesentliches zur Geschichte dieses Bundes wie auch zur Arbeit H. Bornkamms mitzuteilen, dessen Fähigkeit, „das Tiefe schlicht zu sagen", heute mehr denn je eine Rarität bildet.

Auch in den abgedruckten Studien zur Kirchengeschichte spürt man Nachwirkungen der Forschungen des Jubilars. K.-V. Selge handelt über „Rechtsgestalt und Idee der frühen Gemeinschaft des Franz von Assisi" – bereits 1925 hatte H. Bornkamm ein Quellenheft über diesen Heiligen vorgelegt. W. Maurer beleuchtet die Aussage von der „ecclesia perpetuo mansura" in Artikel 7 der Confessio Augustana „im Verständnis Luthers". Er zeigt, daß Luther die räumliche wie auch die zeitliche Universalität der Kirche gelehrt hat, während in CA 7 „das räumliche Interesse völlig hinter dem zeitlichen zurücktritt". Darin „spricht sich die unpolemische, ökumenisch-verbindliche Haltung der CA aus". Dadurch wird Wesentliches zum Hintergrund eines Artikels des wichtigsten protestantischen Bekenntnisses deutlich, dessen Ausgabe in den lutherischen Bekenntnisschriften wir H. Bornkamm verdanken.

Fragen der neueren Kirchengeschichte behandeln W. Kohlschmidt, K. G. Steck und F. Heyer. Kohlschmidt beschreibt romantische „Reformträume von einer Annäherung der Konfessionen", wie sie in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Gutzkows Roman „Der Zauberer von Rom" zum Ausdruck kommen, während Steck auf L. Fendts Beitrag zur Konfessionskunde verweist, dessen Arbeiten gerade in bezug auf die römisch-katholische Kirche viel zu wenig beachtet werden. „Die Rehabilitierung Herman Schells durch die Würzburger Theologische Fakultät" in jüngster Vergangenheit stellt Heyer dar. Er zeigt, daß hier ein Umdenken einsetzt, das nur auf dem Hintergrund der neueren Entwicklung des Katholizismus denkbar ist.

Unter den Studien zur Konfessionskunde ist die große Skizze von M. Schmidt über „Die Kirche von England als Gegenstand der Konfessionskunde" hervorzuheben. Während J.-L. Leuba grundsätzliche Fragen des ökumenischen Gesprächs diskutiert und K. Goldammer der Idee des Dialogs nachgeht, behandelt W. Dantine kontroverstheologisch die Aussage von den „ekklesialen Elementen", die im Decretum de Oecumenismo des 2. Vatikanums vorkommt. Während es dort heißt, die auch bei anderen christlichen Gruppen vorkommenden ekklesialen Elemente gehörten „iure" zur römischen Kirche, betont Dantine, daß alles, was von Christus aus- und zu ihm hingeht, „rechtens" ausschließlich zu ihm allein gehört. Die innerprotestantische Diskussion um „Kircheneinheit und Bekenntnis" fördert F.-W. Krummacher. Er spricht sich gegen Provinzialismus und für die Beachtung der ökumenischen Perspektive in bezug auf diesen Problemkreis aus.

In den übrigen Beiträgen werden wieder Fragen behandelt, die mit der römisch-katholischen Kirche zusammenhängen. K. Aland berichtet über die Diskussion des 2. Vatikanums über Schrift und Tradition als Quellen der Offenbarung, soweit dies

heute schon aus den zugänglich gemachten Dokumenten möglich ist, während F. W. Kantzenbach der Frage nach „Amt und Tradition der Kirche" nachgeht. Durch Materialfülle zeichnet sich H. Geissers Arbeit über „Hermeneutische Probleme in der neueren römisch-katholischen Theologie" aus. Hier wird ein guter, kritischer Überblick gegeben. E. Schott zeigt die Unterschiede zwischen katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik auf, während G. Holtz fragt, ob sich die römische Konvertitenpraxis nach dem 2. Vatikanum ändern werde. Über die momentane Diskussion des Mischehenrechtes unterrichtet in einer scharf und präzis formulierten Arbeit Joachim Lell. Die in beiden Kirchen laut gewordene Frage nach dem „Christentum außerhalb der Kirche" behandelt U. Kühn. Obwohl er die Anliegen Karl Rahners, Karl Barths und Dorothee Sölles anerkennt, bringt er gewichtige Bedenken gegen die von ihnen formulierten Lösungen vor. Den Abschluß des Bandes bildet eine Bibliographie der Schriften H. Bornkamms, die K.-V. Selge zusammenstellte und die man nur dankbar begrüßen kann.

Die Skizze der vorgelegten Studien will zeigen, daß es hier gelungen ist, eine recht geschlossene Festschrift zustande zu bringen, an der die Zusammenarbeit von mittel- und westdeutschen Forschern besonders erfreulich ist. Die behandelten theologischen Fragen werden sich hoffentlich das ihnen gebührende Gehör verschaffen – vor allem auch im Gespräch zwischen römisch-katholischer und evangelischer Kirche.

Rom *Gerhard Müller*

Alte Kirche

Szczepan Pieszczoch: Patrologia. Wprowadzenie w studium Ojców Kościola. Poznań/Warszawa/Lublin (Księgarnia Św. Wojciecha) 1964. VIII, 268 S., 3 Taf., geb. Zł 80.–.

Die vorliegende Patrologie verfolgt einen praktischen Zweck: die Theologiestudenten polnischer Zunge in das Studium der Kirchenväter einzuführen. Dieser Zielsetzung entsprechen die zwei markantesten Eigenschaften des Buches: die knappe Behandlung des Stoffes und seine betont dogmatische Ausrichtung.

Es ist klar, daß diese an sich positive Eigenschaften mit den Erfordernissen eines Traktates der Patrologie schwer zu vereinbaren sind. Die Fülle des Stoffes und die aus historischer, philologischer und dogmengeschichtlicher Sicht jedem Werk der altchristlichen Literatur anhaftende Problematik erschweren ungemein die Auffindung einer Formel, unter der sich das äußerst umfangreiche und verschiedenartige Material einigermaßen konzentrieren läßt. Das vorliegende Buch macht den Eindruck, der Verfasser habe diese Formel in der vorwiegend dogmatischen Betrachtung des Stoffes gesucht. In diesem Sinne schickt er eine Studie über das Problem der Tradition als Quelle der Offenbarung – die eher als ein aus der Fundamentaltheologie übernommenes Kapitel anmutet – voraus. Bei jedem Autor versucht er dann, seinen dogmatischen Standort zu fixieren, indem er einige Aussagen aus seinen Werken nach dem in den Lehrbüchern üblichen Schema zusammenfaßt.

Es besteht gar kein Zweifel, daß der theologische Ertrag in jeder Patrologie einen Schwerpunkt darstellen muß. Dabei sollte aber m. E. der üblichen schematischen Darstellung eine nuancierte dogmengeschichtliche Betrachtung Platz machen, um dem theologischen Gehalt der altchristlichen Literatur in seiner vielfachen Problematik gerecht werden zu können. Für solche Betrachtung gibt es natürlich in diesem Lehrbuch wenig Platz, obwohl der Verfasser in mancher Frage eine bemerkenswerte historische Aufgeschlossenheit an den Tag legt. Unsere Einwände betreffen also vor allem die Konzeption des Buches, ohne seinen praktischen Nutzen für angehende Theologiestudenten in Frage stellen zu wollen.

Bonn *A. de Santos Otero*

Clavis Patrum Apostolicorum. Catalogum vocum in libris patrum qui dicuntur apostolici non raro occurrentium adiuvante Ursula Früchtel congessit contulit conscripsit Henricus Kraft. München (Kösel Verlag) 1963. VIII, 501 S., geb. DM 65.–.

Als Adolf von Harnack im Jahre 1911 anläßlich seines 60. Geburtstages auf die Entwicklung der kirchengeschichtlichen Forschung seit Beginn seiner Lehrtätigkeit zurückblickte, erwähnte er auch, daß nun zu den Apostolischen Vätern nicht nur kritische Ausgaben, sondern „sogar eine bis ins Kleinste gehende Konkordanz" vorhanden sei, und bemerkte dazu: „– fast zuviel Ehre!" (Aus der Werkstatt des Vollendeten, hrsg. von Axel von Harnack, 1930, S. 7). Gemeint war der im Jahre 1907 erschienene Index patristicus des Amerikaners E. Goodspeed. Die Nützlichkeit dieses sorgfältigen Hilfsmittels wollte Harnack nicht bestreiten, aber er fürchtete offenbar in der wissenschaftlichen Arbeit ein Mißverhältnis zwischen dem Zweck und den Mitteln. Jahrelang war Goodspeeds Buch vergriffen, bis 1960 ein verbesserter Nachdruck erschien. Harnacks Bemerkung kommt einem in den Sinn, wenn nun zu dem alten Index noch ein neues, etwa doppelt so umfangreiches Wort- und Stellenregister zu den Apostolischen Vätern tritt. Besteht dafür ein Bedürfnis?

Ein kurzer Vergleich läßt rasch erkennen, daß das neue Werk in der Tat seinen eigenen Wert neben Goodspeeds Index hat, daß es aber andererseits für gewisse Arbeiten diesem auch weiterhin Raum läßt. Auf das ältere Werk bleibt noch immer angewiesen, wer mit dem Wortschatz des Diognetbriefes, des Martyrium Polycarpi und der Papiasfragmente befaßt ist. Daß H. Kraft diese Stücke, die inhaltlich oder zeitlich aus dem Rahmen der übrigen erfaßten Schriften herausfallen, beiseite gelassen hat, kann man nicht tadeln. Diese Beschränkung war ein gewisser Ausgleich dafür, daß die Anlage seiner Clavis zu einem sehr viel größeren Umfang führen mußte. Denn während Goodspeed die auftretenden Formen ohne ihren Textzusammenhang verzeichnete und nach grammatischen Kategorien (Kasus, Numerus, Person, Modus usw.) ordnete, druckt Kraft alle Wörter (außer Präpositionen und Konjunktionen, zu denen nur die Stellen angegeben werden) in einem gar nicht knapp bemessenen Sinnzusammenhang. Für die Bequemlichkeit des Benutzers ist weitgehend gesorgt, da auch wörtliche, kurz aufeinander folgende Wiederholungen eines Textes voll ausgedruckt sind (z. B. aus Barn. 12, 8 über Josua). Da es Kraft mehr als Goodspeed auf die Wortbedeutung und nicht vornehmlich auf die Statistik der Formen ankommt, ist es sinngemäß, daß er die Nennform jedes Wortes den einzelnen Belegen vorausschickt und ihr eine oder mehrere deutsche Bedeutungen beigibt und auch, soweit vorhanden, die alten lateinischen Übersetzungen. Die Belege erscheinen in der Reihenfolge der Schriften, und zwar so: Didache, Barnabasbrief, 1. und 2. Klemensbrief, Ignatiusbriefe, Polykarpbrief und der „Hirt" des Hermas.

Eine andere Erweiterung und Verbesserung erfolgt in der reichlicheren Mitteilung der handschriftlichen Varianten, gelegentlich sogar wichtiger Konjekturen (so unter *νεᾶνις* und *παιδίσκη* zu der schwierigen Stelle 1. Kl. 6, 2). Durch diese Anlage erfüllt Krafts Clavis unbedingt eine eigene Aufgabe neben Goodspeeds Index; dieser behält aber den Vorzug, daß er die Formen der Worte schneller auffinden läßt und in zweifacher Hinsicht vollständiger ist: er berücksichtigt einige Texte mehr und verzeichnet auch das Vorkommen der Artikel und Partikeln (z. B. 5½ Spalten für *καί*). Daß dieses Material bei Kraft fehlt, ist m. E. kein ernster Mangel; die Vorzüge seines Buches überwiegen weit etwaige Nachteile dieser Beschränkung.

Prüfen wir nun weiter, wieweit die Ausführung seines Planes gelungen ist. Das Urteil ist dadurch erschwert, daß er in der Mitteilung seines Planes mehr als sparsam gewesen ist, so daß man sich gewisse Grundsätze erst erschließen muß. Wie gesagt, stehen die Artikel jeweils unter einem Stichwort mit Angabe einiger Bedeutungen. Dieses inhaltliche Ordnungsprinzip ist aber nicht überall durchgeführt. Wenn schon Goodspeed, der doch die bloßen Formen verzeichnen wollte, mit den Wörterbüchern zwei Verben *ἐνδέω* unterschied, so durften diese in der Clavis erst recht nicht miteinander vermengt werden. Das geschieht aber und führt zu der merkwürdigen Überschrift: „*ἐνδέω* (egenus), implico (vincio); verknüpfen, entbeh-

ren, bedürfen." Stattdessen sind diese Bedeutungen und die Belege natürlich auf zwei ganz verschiedene Wörter zu verteilen, so wie die Clavis selbst an anderer Stelle δεῖ und δέω (ich binde) richtig getrennt hat. Entsprechend sollte das Material des Stichwortes Ἰησοῦς geteilt werden, um Josua und Jesus Christus deutlich zu unterscheiden und das einmal eingeführte Ordnungsprinzip festzuhalten. In der alphabetischen Folge der Stichworte muß ἐνάρετος vor ἐναρμόνιος und ἔνατος rücken.

Über die Abgrenzung der Zitate wie über die Auswahl der mitzuteilenden Varianten läßt sich natürlich leicht streiten. Mir scheint beides durchweg gut gelungen. Wünschenswert wäre es aber z. B., zu „ὑψηλόφθαλμος, lüsternen Auges" die Variante ὑψόφθαλμος zu erwähnen, die auch Bauers Wörterbuch nennt, zumal das erstgenannte Wort ein hapax legomenon ist. Aus Hermas 17, 2 sollten zu dem schwierigen Ausdruck: anteilnehmen ἐκ τοῦ καταχύματος nicht nur eine, sondern beide lateinischen Übersetzungen genannt werden, also neben dem schwer verständlichen infrunite auch abundantius. (Ist infrunite vielleicht ein alter Schreibfehler für infinite?) Gerade hier ist ja – wie an vielen anderen Stellen – die lateinische Übersetzung hilfreich. Ebenso ist Barn. 4, 6, wo Kraft keine lateinische Entsprechung zu ἰδίως (sc. lieben) angibt, diese doch in dem Wort singulos vorhanden und daher zu erwähnen. Auch die genaue formale Entsprechung der lateinischen oder deutschen Worte zu den griechischen Belegen ist freilich nicht immer leicht herzustellen. Neben ὡσαύτως sollte nur similiter ohne atque stehen. Das maskuline θῆλυς ist nicht mit „Weib" zu übersetzen, wie alle angeführten Belege beweisen. Zu pecus (und erst recht dem Plural) würde auch „Schafe", nicht nur „Vieh" anzugeben sein. Unbefriedigend ist es, wenn zu πληθύνω ohne nähere Kennzeichnung die Bedeutungen des Aktivs und des Passivs nebeneinandergestellt werden („vollmachen, vermehren, wachsen, zunehmen"). So verwischt die Clavis den Befund, daß die Apostolischen Väter dieses Verbum nicht intransitiv gebrauchen. Umgekehrt ist bei intermittere nur die Bedeutung des Passivs angegeben („dazwischenliegen", was aber vielleicht ein Druckfehler für –legen ist), aber diese führt auch noch irre, denn der – einzige – Beleg verlangt die Übersetzung „unterbrechen" (sc. die Arbeit). Falsch verzeichnet sind die Handschriften, die im Artikel „permedico, heilen" dieses Wort belegen sollen; es findet sich, wie Whittakers Apparat lehrt, nur in einer einzigen Handschrift, während die drei anderen Hss. derselben Rezension permediare lesen. (Oder ist hier stillschweigend vorausgesetzt, daß es sich bei diesen 3 Hss. um einen Schreibfehler handelt?) Entsprechend sind auch die Angaben unter „remedio" zu berichtigen. Unter „agere" ist zu Herm. 112, 2 die Variante der Hss. P U falsch angegeben; auch diese lassen paenitentiam nicht aus, sondern stellen es nur um.

Unter die kleinen Ungleichmäßigkeiten ist es zu rechnen, daß in der ganz lateinisch angelegten Ausgabe zur Bezeichnung der Klemensbriefe die Abkürzung „Kl." statt „Cl." gewählt worden ist. Man kann auch fragen, ob der Aorist ἐπεῖδον nicht, wie in den Wörterbüchern üblich, unter ἐφοράω eingeordnet werden sollte; aber die getroffene Entscheidung läßt sich durchaus vertreten.

Solche kleinen, kaum zu vermeidenden Unebenheiten können die Gesamtleistung nicht mindern; wesentliche Mängel sind mir nicht aufgefallen. Dieses neue Wortregister erleichtert jede Arbeit mit den Texten der sogenannten Apostolischen Väter erheblich; es ist gut angelegt, ebenso gut ausgeführt und auch ausgezeichnet gedruckt. Daher haben sich der Verfasser und seine Mitarbeiter den Dank aller Benutzer redlich verdient.

Bonn *H. Karpp*

Franz Heinrich Kettler: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. (= Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 31). Berlin (Alfred Töpelmann) 1965. X, 56 S., geb. DM 18.–.

Origenes war Systematiker. Diesen Satz verficht Kettler in seiner kurzgefaßten, doch sehr gehaltvollen Monographie gegenüber der sich immer mehr durchsetzenden

Tendenz, den systematischen Charakter der Theologie des Origenes zu bestreiten. Die Gründe, die der Verf. vorbringt, sind stichhaltig. Mit Sicherheit ergibt sich zumindest der Wille zum System schon aus dem vom Verf. eingangs (S. 1 Anm. 1) angeführten Satz aus der Vorrede zu De princ. (Koetschau, S. 16, 9–15), wonach Origenes über das Nebeneinander und Vielerlei der kirchlichen Überlieferung hinauskommen und teils mit Belegen aus der Schrift, teils durch strenge Folgerungen, zu einem zusammenhängenden Ganzen (corpus) gelangen will. Es ist wichtig, daß diese Grundintention, die das theologische Denken des Origenes beherrscht, zunächst einmal gebührend ins Licht gerückt wird, auch wenn man dann nicht umhin kann festzustellen, daß De princ. faktisch kein systematisches Ganzes ist, wie z. B. B. Steidle (ZNW 40, 1941, S. 236 ff.) und M. Harl (Stud. Patr. III, TU 78, 1961, S. 57 ff.) richtig beobachtet haben. Aber Feststellungen wie die von M. Harl, daß De princ. nichts anderes sei als „une série de traités autonomes" (S. 62), betreffen ja allein die Darstellung. Daß aber die Darstellung eines Systems nicht unbedingt systematisch zu sein braucht, bemerkt Kettler (S. 2 Anm. 2) mit vollem Recht. Ausschlaggebend ist m. E. folgende Erwägung, die der Verf. anstellt: Theologie ist für Origenes Explikation der höheren „Erkenntnis" bzw. „Weisheit", die als Abbild des Logos wesenhaft systematisch ist; entsprechend wird sie ja auch von Origenes als *σύστημα θεωρημάτων* charakterisiert. Ferner ergibt sich aus der über Jahrzehnte reichenden Permanenz seiner Auffassungen, daß sich Origenes über die Grundlinien seines Systems vollständig klar gewesen ist.

Mit der Bestreitung ihres Systemcharakters verbindet sich in der Regel eine starke Betonung der spezifisch kirchlichen, „katholischen" Züge der Theologie des Alexandriners. Gegenüber einer solchen orthodoxen Interpretation verdient Beachtung, was der Verf. über die doppeldeutige Funktion ausführt, die den Sätzen des überlieferten Kerygma bei Origenes zufällt: Sie erscheinen nicht nur – vordergründig – als Fundament, worauf sich alles Übrige aufbaut, sondern sie sinken auch – für den verständnisvollen Leser – zur Bedeutung von bloßen Anfangsgründen und Elementarlehren herab, über die die Fortgeschrittenen hinausgewachsen sind. Dem entspricht das Verfahren einer verhüllenden Darstellungsweise, die das Hauptwerk, De princ., in seiner „inneren Struktur" weitgehend bestimmt (S. 12). Origenes unterscheidet nämlich an einer Reihe von Stellen zwischen eigentlicher Lehre und unabgeschlossener Forschung bzw. zur Diskussion gestellten Fragen, die in einer Art und Weise erörtert werden, die den Eindruck des Hypothetischen hervorrufen soll. Die opinio communis in der Origenesforschung ist die, daß diese Ausführungen, die in offengelassene Alternativen münden, tatsächlich hypothetisch gemeint seien. Doch wenn der Alexandriner andeutet, „nur Gott und dessen Freunde" wüßten die Lösung (I, 6, 4), so sieht Kettler hier mit Recht einen Hinweis auf die der höheren Weisheit gewürdigten Christen, denen die jeweilige Lösung aufgegeben ist. Die Lösung ergibt sich aus den Konsequenzen des Systems, und dies bedeutet ja, daß Origenes die angeschnittenen Fragen (z. B.: Gibt es Reinkarnation in Tierleiber? I, 8, 4; Ist „Seele" degenerierter Nous? II, 8, 4 f.; Körperlose Apokatastasis? I, 6, 4) nicht als bloßen Diskussionsstoff betrachten und einfach offenlassen wollte, auch wenn er selbst auf die Mitteilung der Antwort verzichtete. Die Gegner der systematischen Auffassungsweise sehen in den scheinbar offengelassenen Fragen ein wichtiges Argument für ihre Position, und so hängt es davon, wie man hier entscheidet, ab, ob es ein „System" des Origenes gibt oder nicht. Mir erscheint Kettlers Auffassung überzeugend. Der Forscher, der sich ihr anschließt, sieht sich damit vor ebendie Aufgabe gestellt, vor die sich bereits die ersten Leser von De princ., sofern sie im Sinne des Origenes „Fortgeschrittene" waren, gestellt sahen: Will er das von Origenes gedachte Systemganze in seinen Grundlinien erfassen, so muß er es selbständig ergänzen. Damit steht er vor einem nicht leichten methodischen Problem. Es bieten sich ihm zwei Möglichkeiten. Die erste ist die, daß er die Lösung der jeweiligen Frage selbständig aus der Logik des Systems ableitet. Dieses Verfahren kommt m. E. nicht über Wahrscheinlichkeitsschlüsse hinaus. Die andere Möglichkeit besteht darin, daß er die übrigen Origenesschriften, und zwar vor allem das grie-

chisch erhaltene Material, befragt. Kettler macht von beiden Möglichkeiten Gebrauch, begibt sich aber – was begrüßenswert ist – vor allem auf den zweiten Weg und zieht in reichem Maße Texte aus den griechisch überlieferten Schriften zum Vergleich heran. Diese Anhäufung von Zitaten in den Anmerkungen – das Buch besteht zum größten Teil aus Anmerkungstexten – erschwert zwar die Lektüre ein wenig, vermittelt aber dem Leser ständig die Möglichkeit einer Nachprüfung der vorgetragenen Thesen an den Quellen. Die sachgerechte, „systematische" Anordnung des Materials macht das Buch zu einer ausgezeichneten Einführung in das Denken des großen alexandrinischen Theologen und zu einem in allem Wesentlichen zuverlässigen Leitfaden durch seine Dogmatik.

Hier und da kann man Bedenken haben. So kann man fragen, ob der Verf. nicht allzu selbstverständlich davon ausgeht, daß *Justinian* aus dem Urtext von De princ. zitiert habe. G. Bardy (Rech. Sc. R. 10, 1920, S. 224–252; ferner: Recherches sur l'histoire de texte et des versions latines du De principiis d'Origène, 1923, S. 49–86) hat die schon von M. F. Prat (Origène le théologien et l'exégète, 1907, S. LII) vorgetragene Behauptung, daß Justinian nicht den unverfälschten Text von De princ. vor Augen gehabt habe, mit sehr diskutablen Gründen zu stützen versucht. Gut bezeugt ist doch wohl, daß sowohl das Material der Anathematismen und Fragmente des Menasbriefes von 543 wie auch das der Anathematismen von 553 durch antiorigenistische Mönchskreise Palästinas vermittelt wurde (vgl. G. Fritz, DThC 11, Sp. 1585; Bardy a.a.O., S. 53; A. Guillaumont, Les ‚Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens, 1962, S. 128 ff.). Die Authentizität des von Justinian (bzw. seinem Sekretär) verarbeiteten Materials ist doch wohl nicht mehr ganz über allen Zweifel erhaben, wenn man berücksichtigt, daß dem Kaiser die Texte in einer von den Antiorigenisten redigierten Fassung zugeleitet wurden. Diese hatten ja allen Anlaß, ihre Informationen so zu formulieren, daß der häretische Charakter der gegnerischen Lehren evident wurde. Zu bedenken ist ferner, daß Origenes in dem Brief von 553 nur gelegentlich und mehr beiläufig (zusammen mit Platon und Pythagoras) erwähnt wird und in den 15 Anathematismen überhaupt nicht erscheint. Die Gegner werden immer im Plural genannt: Es sind die Origenisten, die verurteilt werden, und es sind deren häretische Anschauungen, die hier zitiert und verworfen werden. Es versteht sich, daß an einer sorgfältigen Erhebung der von Origenes selbst vertretenen Sätze kein Interesse bestand. Bereits Bardy hat auf Didymus den Blinden und Evagrius Ponticus als die wahrscheinlichen Urheber der in Konstantinopel verurteilten Ketzereien verwiesen, und Guillaumont erklärt, „que les Képhalaia Gnostica d'Évagre sont la source principale des quinze anathématismes antiorigénistes de 553" (S. 158). Zu behaupten, daß Evagrius nur die Ansichten des Origenes wiedergebe (so Koetschau, S. CXXIV), „c'est présenter comme une évidence ce qui est à prouver!" (Guillaumont, S. 159, Anm. 118). Die Möglichkeit, daß sich unter dem Material der beiden kaiserlichen Briefe auch echtes Origenesgut findet, ist dennoch nicht auszuschließen. Ohne Zweifel gehen z. B. die von Kettler für Origenes in Anspruch genommenen Vorstellungen von der Körperlosigkeit des Anfangs- und des Endzustandes und von der Entstehung der Seele durch „Erkaltung" des Geistes und der eschatologischen Rückbildung der Seele in den Geist auf Origenes selbst zurück (s. S. 26 ff.; S. 20 Anm. 85). Schwieriger wird der Nachweis der Echtheit im Fall des zweiten Anathematismus von 553. Es handelt sich um die Vorstellung von einer ursprünglichen *ἑνάς* aller Geister untereinander und deren *ἕνωσις* mit dem Logos. Reflexe dieser Lehre meint Kettler in einer Reihe echter Origenestexte, besonders des Johanneskommentars, zu entdecken; sie scheint ihm ebenfalls gesichert durch die übliche Entsprechung von *ἀρχή* und *τέλος* bei Origenes, wäre also aus der Logik des Systems zu erschließen. Ein Gegenbeweis kann nicht erbracht werden, denn dafür fehlen die Voraussetzungen ebenso wie für einen Beweis. Die schwierige Quellenlage erfordert in manchen Fällen ein vorsichtiges *non liquet*. Es ist leider so, daß uns Justinian vor ein kaum minder schwieriges Problem stellt als Rufin, was den Forschern, die eine gnostische Interpretation des Origenes befürworten, die

Beweisführung erschweren muß. Wenn Kettler mit vorliegender Studie eine geeignete Ausgangsbasis für eine künftige Erörterung der Frage beisteuern will, „wieweit Origenes (und die vorangehende alexandrinische Theologie) in den Zusammenhang der Valentinianischen Gnosis und in die Geschichte des Neuplatonismus hineingehört" (Vorwort), so wird, wie ich annehme, den Fragmenten und Anathematismen bei Justinian in dieser noch ausstehenden Untersuchung eine nicht unerhebliche Bedeutung zufallen. Um so wichtiger wäre eine vorhergehende Auseinandersetzung mit jenen, die das Recht in Frage stellen, diese Texte zur Rekonstruktion der Urform von De princ. zu benutzen.

Eine besondere Erörterung erfordern die vom Verf. S. 14 ff. angestellten Erwägungen zu der Frage, ob Origenes in De princ. I, 8, 4 (Koetschau, S. 104, 8–105, 16) den Gedanken einer Reinkarnation in Tierleiber vertreten hat. Im Übersetzungstext des Rufin finden wir nur verhältnismäßig kurze Ausführungen zu diesem Thema, während Hieronymus in seinem Bericht über De princ. (ep. 124, ad Avitum 4, Hilberg CSEL 56, S. 100) von einem latissimus sermo spricht, in welchem Origenes dargelegt habe, daß die am tiefsten gesunkenen Geister es vorziehen, Tiere zu werden. Justinian unterstellt dem Origenes im Brief an Menas dieselbe Anschauung. Der Justiniantext (bei Schwartz, Act. Conc. Oec. 3, S. 211, 19–23) gilt Kettler als „Zitat aus dem Urtext" (S. 14). Der Gedankengang, wie er auf Grund von Justinian, Hieronymus und Rufin zu erheben sei, wird zunächst folgendermaßen bestimmt: „Eine Seele, die immer tiefer in Unverstand und Bosheit versinkt, nimmt nach und nach tierische Züge an, wenn sie nicht umkehrt . . ." (S. 14). Daß der Gedankengang bis hierher echt origeneisch ist, wird vom Verf. mit einer sehr nützlichen Zusammenstellung der einschlägigen Texte aus den griechisch erhaltenen Origenesschriften belegt. (Man vergleiche auch H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, 1956, S. 197–206; H. Rahner, Das Menschenbild des Origenes, Eranos-Jahrbuch 15, 1947, S. 197–248). Die weitere Gedankenführung bestimmt Kettler auf Grund von Justinian dahingehend, daß die Seele nach dem Tode, d. h. nach ihrer Trennung vom Leibe, wahrscheinlich, dem Grad ihrer Bosheit entsprechend, den Leib dieses oder jenes Tieres anziehe (S. 15). Damit stellt sich der Verf. gegen die Mehrheit der Forscher, die die Zeugnisse des Hieronymus und des Justinian als unglaubwürdig verwirft (s. z. B. R. P. C. Hanson, Allegory and Event, 1959, S. 217; H. Crouzel a.a.O, S. 201–205; G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes, 1958, S. 170 f.). Kettler weiß jedoch dem Einwand, Origenes habe ausdrücklich und häufig seine Ablehnung von *μετεμψύχωσις* und *μετενσωμάτωσις* geäußert, entgegenzuhalten, daß sich diese Ablehnung nicht gegen jede Art von Seelenwanderung, sondern nur gegen die übliche pythagoreische Seelenwanderungslehre richte, besonders „1. gegen Übergang von ‚vernünftigen Seelen' in Tierseelen . . .; 2. gegen *ununterbrochene* Seelenwanderung von einem Körper in den anderen . . ." Origenes setzt „3. dem Begriff der *μετενσωμάτωσις* den . . . Begriff der *ἐνσωμάτωσις* entgegen . . .; 4. bleibt eine ideelle, nach dem Fall empfangene Struktur des individuellen Leibes . . . durch die verschiedenen Inkarnationen hindurch bis zur Apokatastasis erhalten, wodurch die Einheit des Leibes trotz aller Reinkarnationen gewahrt bleibt . . ." (S. 19, Anm. 84). Daß Origenes dies gelehrt habe, ist durchaus denkbar, wenn man mit Kettler annimmt, daß er sich Inkarnationen in Tierleiber als Aufenthalt von Dämonen in Tierleibern gedacht habe. Daß nach Origenes' Meinung Dämonen in Tierleibern ihr Wesen treiben, findet sich in c. Cels. IV, 92 bestens bezeugt. Wahrscheinlich muß man dem Verf. auch darin zustimmen, daß sich Origenes an den meisten Stellen, wo er gegen Seelenwanderungsvorstellungen polemisiert, gegen die pythagoreische Lehre wendet. Andererseits zeigt eine Nachprüfung aller von Kettler angeführten einschlägigen Texte aus den griechisch überlieferten Schriften, daß die dem Origenes vom Verf. zugeschriebene Anschauung nirgends mit einer alle Zweifel ausschließenden Deutlichkeit vertreten wird. (Dies gilt auch für c. Cels. I, 33 Anf., denn hier argumentiert Origenes ad hominem [sc. Celsum], indem er sich, wie aus 32 erhellt, hypothetisch und unter vorübergehender Außerachtlassung der eigenen Position auf den

Standpunkt gewisser Philosophen stellt. Die von Kettler in Frage gestellte Übersetzung Chadwicks „suppose it is true that ...“ [Origen, Contra Celsum translated etc., 1953, S. 32] für εἰ γὰρ . . . [Koetschau, S. 84, 27] entspricht dem Zusammenhang eben doch und erscheint mir daher korrekt.) Fragen wir nun, was Origenes in I, 8, 4 wirklich gemeint hat, so kann uns ein Hinweis Schnitzers weiterhelfen: „Orig. spricht allgemein von den ‚gefallenen Seelen‘ überhaupt, und mit deutlicher Hinweisung auf die Dämonen ...“ (F. K. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, 1835, S. 82. 83 Anm.). Es geht im Zusammenhang von I, 8 um das verschiedenartige Schicksal der gefallenen Geister, um die drei *ordines creature rationabilis*, nämlich der Engel, der Menschenseelen und der Dämonen. Die letzteren sind es, von denen Origenes in den Schlußsätzen von I, 8 gesprochen hat. Es handelt sich um diejenigen Vernunftwesen, deren Abfall von Gott so groß war, daß sie in den untersten ordo, ebenden der Dämonen, gerieten. Als Dämonen können sie sich in Tierleiber inkorporieren, was Origenes mit Hilfe von Bibelstellen (Lev. 20, 16; Ex. 21, 29; Num. 22, 28 in Verbindung mit 2. Pt. 2, 16) beweisen wollte. Was Origenes mit seinen Schriftbeweisen gewollt hat, wird von Kettler überzeugend dargelegt (S. 16): Tiere werden als verantwortliche und urteilsfähige Wesen behandelt, was – nicht anders als das Sprechen der Eselin Bileams – auf die Anwesenheit einer ‚vernünftigen Seele‘ schließen lasse. Besser wäre freilich, auf den Ausdruck ‚Seele‘ in diesem Zusammenhang zu verzichten. Das, was Origenes durch die Schriftstellen für erwiesen hält, ist die Anwesenheit eines λογικόν in bestimmten Tieren. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß dieses in bestimmten Tieren wohnende λογικόν nach Origenes der menschlichen Seele wesensgleich ist, so ermißt man, wie nahe ein Mißverständnis des Textes im Sinne einer Seelenwanderungslehre liegt. Aber von Menschenseelen ist hier nicht die Rede. Dieses Mißverständnis hat erst Hieronymus an den Text herangetragen. G. Teichtweier spricht a.a.O., S. 170, von „eine(r) dumme(n) oder böswillige(n) Unterschiebung“. Man sollte nicht übersehen, daß es ja der erklärte Zweck jenes Berichtes ist, den Hieronymus in der ep. ad Avitum über De princ. gibt, den häretischen Charakter des Werkes ins Licht zu rücken (vgl. Crouzel a.a.O., S. 12, S. 204 Anm. 182; speziell zu Hieronymus' Auffassung von De princ. I, 8, 4 Schnitzer a.a.O., S. 82. 83 Anm.)

In einem Schlußabschnitt untersucht der Verf. das Verhältnis von „Forschung“ (ζήτησις) und „Lehre“ in den griechisch erhaltenen Werken. Hat sich Origenes in De princ. bemüht, „Lehre“ als Konsequenz des wirklich zu Ende gedachten Kerygma erscheinen zu lassen, so gehört „Lehre“ in dieser Schriftengruppe zusammen mit „Forschung“ in den Bereich esoterischer Spekulation. „Forschung“ geschieht durch Allegorese, die den (letztlich auf die Apokatastasis bezogenen) geistlichen Sinn der Schrift erhebt. Origenes warb und schrieb für die zukünftige, himmlische Kirche der Apokatastasis. In der gegenwärtigen Kirche sah Origenes nur eine Art Elementarschule. Da er von ihren Hütern nicht verstanden werden konnte, bestand für ihn das Hauptproblem darin, „daß er das meiste von dem, was ihm klar und gewiß war, nicht ebenso klar und deutlich sagen durfte“ (S. 47). „Ohne vorbeugende Sprachregelung, die allzu Anstößiges sorgsam verhüllte, wäre Origenes angesichts der zunehmenden Intoleranz der frühkatholischen Kirche von vornherein unrettbar in den Ruf der Häresie geraten“ (ebd.). So habe Origenes „das Problem der intellektuellen Redlichkeit“ „in geradezu exemplarischer Weise durchlitten.“ Die Parallele zu der modernen Problematik, die der Begriff der „intellektuellen Redlichkeit“ umreißt, ist in der Tat sehr auffallend. Die Origenesforschung bekommt von daher eine besondere Aktualität.

Die in ihrer Grundkonzeption überzeugende Studie erscheint in der gegenwärtigen Situation der Origenesforschung als ein notwendiges Korrektiv.

Wuppertal *M. Hornschuh*

Justin Mossay: Les fêtes de Noël et d'Epiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du IVe siècle. Préface par Dom B. Botte. (= Textes et études liturgiques 3), Louvain (Abbaye du Mont César). 1965. 85 S., kart. belg. Fr. 185.–.

Wie Dom Botte in seinem Vorwort bemerkt, ist es unerläßlich, die *regionalen* Traditionen zu studieren, wenn wir in dem sehr umstrittenen Gebiet der Ursprünge des Epiphanien- und Weihnachtsfestes ein einigermaßen fundiertes Urteil gewinnen wollen. Die vorliegende kleine Arbeit steckt sich ein relativ bescheidenes Ziel; und trotzdem ist der Ausgangspunkt geschickt gewählt, denn Kapadozien ist im 4. Jh. einer der Schnittpunkte der theologischen wie liturgischen Tradition. Zudem ist die Arbeitsmethode des Verf.s außerordentlich sorgfältig und darum vertrauenerweckend. – Es seien einige der Resultate der Studie kurz aufgeführt. 1. Als authentische Quellen werden vor allem verwertet: die Orationes 38–40 Gregors v. Nazianz; von Gregor v. Nyssa die Homilien In diem Luminum und (überzeugend) auch In diem natalem, ferner die Epistula IV, die Predigten In s. Stephanum I und II und die Oratio in fratrem; von Basilius die Homilie In Christi generationem (aber nicht die Homilie XII und das Ende der Hom. De Spiritu sancto); die Oratio I des Amphilochius v. Ikonium; die Orationes IV und XII des Asterius v. Amasea. 2. Semantologisch interessant ist die Beobachtung, daß zur gleichen Zeit, da das neue Fest des 25. Dezember die Namen Theophaneia oder Genethlia erhält, also um 380, der Name Epiphanienfest für den 6. Januar der Bezeichnung „Fest der Lichter" (ta phôta) weichen muß. 3. Parallel dazu geht eine Verschiebung im Festinhalt: das Fest vom 6./7. Januar wird nun exklusiv zum Tauffest (Erinnerung an Christi Taufe; Taufe der Gläubigen). 4. Der Inhalt der Festpredigten gibt eine genaue Wiederspiegelung der Hauptprobleme der Zeit: antiarianischer Kampf; Empfehlung der Virginität und Verurteilung des Taufaufschubs; Berücksichtigung der heidnischen Festparallelen (Fest des Sol invictus, der Kalenden des Januar), wobei aber die positive Aufnahme ihrer großen Symbole (des Lichtes z. B.), die ohne besondere Polemik geschieht, auffällt (offenbar sind die christlichen Feste nicht als Reaktion auf die heidnischen Feste, sondern als auf dem gleichen Stamm wie sie gewachsen zu verstehen). – Ausführliche Indices beschließen das Buch, das wertvolle Bausteine zu einem besseren Verständnis der Gesamtgeschichte des Epiphanien- und Weihnachtsfestes in jener Frühzeit liefert.

Neuchâtel *Willy Rordorf*

Karekin Sarkissian: The Council of Chalcedon and the Armenian Church. London (S. P. C. K.) 1965. XV, 264 S., 2 Karten, geb. 50 s net.

Die armenische Kirche ist auf dem Konzil von Chalzedon (451 A. D.) nicht vertreten gewesen. Sie hat also an den dort getroffenen dogmatischen Entscheidungen keinen direkten Anteil gehabt, und es ist eine alte gelehrte Streitfrage, wann denn eigentlich die armenische Kirche offiziell gegen das Chalzedonense Stellung genommen hat. Von dieser Frage geht der Verfasser des vorliegenden Werkes aus. Er gibt einen Überblick über die bisherige Erforschung dieses Problems und stellt fest, daß die Verwerfung des Konzils von Chalzedon durch die armenische Kirche kein einzelner Akt, sondern das Ergebnis eines längeren theologischen Entwicklungsprozesses gewesen ist, dessen Frühgeschichte hier von ihm untersucht wird. Er stellt eingehend den historischen und theologichen Hintergrund dieses Prozesses dar, und wir erhalten so einen ausgezeichneten Einblick in die armenische Kirchengeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts. Dem Verfasser stand dabei nicht nur die armenische Literatur zu Gebote; er hat auch die ganze westeuropäische – einschließlich der deutschen – Literatur zu seinem Thema herangezogen. Ein so bekannter westlicher Kenner des Armenischen wie C. J. F. Dowsett hat die Arbeit durchgesehen und durch Hinweise ergänzt: kein Wunder also, daß ein quellenmäßig gut fundiertes und sehr lesbar geschriebenes Buch entstanden ist. Trotzdem legt man es schließlich mit einem etwas unbefriedigten Gefühl aus der Hand. Das liegt an der offen

ausgesprochenen Tendenz, mit der der Verfasser schreibt: es ist die Vision einer Einheit der östlichen Kirchen, die seit Chalzedon in eine monophysitische und eine dyophysitische Gruppe gespalten sind und heute – ähnlich wie die Protestanten und die Katholiken bei uns im Westen – Unionsgespräche miteinander führen. Das Bestreben, „einander tiefer zu verstehen", führt auch in dem vorliegenden Buch zu einer Unschärfe der dogmengeschichtlichen Aussagen, wie sie einer rein historisch-kritischen Betrachtung nicht gestattet wäre.

Marburg (Lahn) *Peter Kawerau*

Erich Dinkler: Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. (= Wissensch. Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 29). Köln und Opladen (Westdeutscher Verlag) 1964. 136 S., 32 Abb., 19 Taf., geb. DM 24.–, kart. DM 20.80.

Nach einführenden Vorbemerkungen zur Geschichte der Basilika S. Apollinare in Classe und zur Legende des Titelheiligen bietet Dinkler in den drei Kapiteln seiner reich und gut bebilderten Arbeit Untersuchungen zur Ikonographie des Apsismosaiks, zur Ikonologie seiner Darstellungen und zur Einordnung des Mosaiks in die Geschichte der frühchristlichen Apsismalerei.

Im ikonographischen Abschnitt werden von den drei Hauptthemen der Transfiguration, des Kreuzes im Clipeus und des Titelheiligen die beiden ersten mit besonderer Ausführlichkeit behandelt. Der Verfasser kann zeigen, daß auch in der dem Mosaik in Classe zeitlich nächstliegenden Verklärungsdarstellung im Katharinenkloster auf dem Sinai durch Aufnahme eines Lichtkreuzes in die Gesamtkomposition eschatologische Gedanken verwirklicht sind. Die Weiterverfolgung des Themas bis in die nachikonoklastische Buchmalerei ergibt die Beobachtung eines allgemein den Verklärungsdarstellungen innewohnenden doxologischen Leitgedankens. Für das Mosaik in Classe, dessen Verklärungsdarstellung in einmaliger Weise enthistorisiert ist – Lichtkreuz in der Mitte der Transfiguration, Entmaterialisierung und Allegorisierung der Verklärungszeugen – stellt sich die Frage, ob hier noch von einer Darstellung der synoptischen Transfigurationsgeschichte im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann. Zur negativen Beantwortung dieser Frage führt die Untersuchung des Kreuzsymbols. Ein Vergleich mit Darstellungen in Apsiden, Kuppeln und anderen Denkmälern, in denen die Bedeutung des Kreuzes als praecursor Domini im Secundus Adventus sichtbar wird, bestätigt auch für Classe die eschatologische Deutung des Kreuzes. Für die Person des Titelheiligen, in der A. Grabar die Schlüsselfigur der Gesamtkomposition sah und wohl noch sieht (zuletzt CahArch. 15, 1965, 273/6), verzichtet der Verf. wohl bewußt auf motivgeschichtliche Untersuchungen und beschränkt sich im wesentlichen auf den Hinweis, daß der Heilige durch den Oransgestus des Intercessors seine funktionelle Einordnung in die Geamtkomposition selbst zum Ausdruck bringt. Auch Apollinaris ist dem eschatologischen Hauptthema des Mosaiks unterzuordnen.

Daß das Parusiekreuz wirklich als Hauptmotiv anzusehen ist, dem sich die Themen der Verklärung und des Titelheiligen angliedern, wird in der ikonologischen Untersuchung an Hand frühchristlicher Literaturquellen evident gemacht. Der Verf. weist u. a. nach, daß schon seit dem 2. Jh. das Zeichen des Menschensohnes (Mt. 24, 30) als bei der Parusie dem Herrn vorausgehendes Kreuz gedacht wird, daß dieser Gedanke im 4.–6. Jh. sehr lebendig war, und daß eine Verbindung zwischen Transfiguration und Parusie bereits im 2. Petrusbrief theologisch explicit vollzogen wird und in der Väterliteratur häufig ausgesprochen ist. Bei der geschichtlichen Einordnung des Mosaiks in Classe nennt Dinkler formal vergleichbare Bildkompositionen und macht deutlich, wie weit die eschatologische Thematik in frühchristlichen Apsismosaiken verbreitet war. Das Mosaik in S. Apollinare gliedert sich, obwohl die Verbindung von Parusiethematik, Transfigurationsikonographie und Intercessio des Titelheiligen einmalig ist, ohne Schwierigkeiten in die Geschichte der Apsidenkunst ein.

Das Verständnis des komplizierten Apsisprogramms unter dem umfassenden Zentralthema der Parusie scheint dem Rez. stichhaltig begründet. Man muß die Einheitlichkeit dieser Deutung bewundern und darf dem Verf. für seine detaillierte Beweisführung danken. Doch gerade dann, wenn man Dinkler in der Hervorhebung des Kreuzes als eines eschatologischen Zeichens zustimmt, stellt sich die Frage, ob es erforderlich sei, den Gedanken, daß dies Kreuz *auch* den verklärten Christus vertritt und zugleich Zeichen seines Todes und Sieges ist, so weit von sich zu weisen, wie dies etwa auf den Seiten 24. 64. 86 geschieht („. . . *nur und allein* das erwartete Kreuz als praecursor Christi sein kann." S. 86, Betonung durch Kursivschrift beim Verf.). Die Fragestellung bedeutet für Dinkler letztlich, ob das Kreuz in Classe symbolische Ersetzung der Figur Christi *oder* dem Herrn beim Secundus Adventus vorangehendes Zeichen sei (S. 24 f.). Methodisch scheint eine solche Zuspitzung zweifellos berechtigt, um die primäre Bedeutung dieses Kreuzes und damit das Hauptthema der Gesamtkomposition festzustellen. Doch sollte man nicht, nachdem der primär eschatologische Charakter des Kreuzes im Clipeus herausgearbeitet ist, einräumen, daß dieses Kreuz *auch* die Aufgabe erfüllt, den verklärten Herrn zu ersetzen? Denn das deuten nicht nur die Beischriften IXΘYC und SALUS MUNDI und der Pantokratorclipeus in der Kreuzvierung an; es ergibt sich in erster Linie aus der Darstellung einer – wenn auch rahmenhaften und enthistorisierten – Verklärungsszene. Selbst dann, wenn man genetisch diese Verklärungsszene lediglich als Zufügung zum Hauptmotiv des Parusiekreuzes versteht (vgl. auch Th. Klauser, JbAC. 4, 1961, 176), schließt der Vorgang dieser Zufügung ein, daß man dem Kreuz die Aufgabe zuordnete, auch die Zentralfigur des Verklärungsereignisses – und damit zugleich den vom Himmel herrschenden Herrn – zu vertreten.

Zum anderen ist das Kreuz der Parusie gleichzeitig auch Zeichen der Passion. Der Verf. hat sich selbst grundlegend zum Kreuz als Tropaion geäußert (zuletzt Mullus, Festschrift Th. Klauser, 1964, 71/8), er erwähnt auch in der vorliegenden Arbeit, daß das Kreuz in der Apsis als iudicii signum auch den Siegescharakter umschließt (S. 87). Damit erinnert es jedoch zugleich an das historische Kreuzereignis (vgl. Dinkler in RGG. 4, 1960, 46). Die vom Verf. selbst angegeführten Zeugnisse bringen auch diesen Gedanken deutlich zum Ausdruck; beispielsweise ist für das zweifellos eschatologisch zu verstehende Apsiskreuz in Cimitile der Bezug zum historischen Kreuz durch den Text des Paulinus von Nola gesichert: „sanctam fatentur crux et agnus victimam" (S. 53 Anm. 90). Ganz explicit, allerdings ohne Bezug zur bildenden Kunst, sprechen die Schlußverse des 6. Buches der Oracula Sibyllina den Gedanken der Identität von Passions- und Parusiekreuz aus (S. 85). Heranzuziehen wäre in diesem Zusammenhang auch der Brief des Nilus an Olympiodor (ep. 4, 61; PG. 79, 577/80): als Grund dafür, daß Nilus im Kirchenraum nicht zahllose Kreuze dargestellt wissen will, sondern lediglich ein einziges in der Ostrichtung, gibt er an, daß durch ein heilbringendes Kreuz das Menschengeschlecht gerettet werde. Unter diesem Gesichtspunkt hätte Apollinaris als Märtyrer eine besondere, persönliche Beziehung zum Kreuz der Passion und der Parusie und zum verklärten Herrn und seiner Wiederkehr.

Zum Mosaik der Ostnische des Baptisteriums von Albenga (S. 60) sei angefügt, daß auch hier ein Sternenhimmel vorhanden ist (vgl. jetzt V. Sciaretta, Il Battistero di Albenga, 1966, Abb. 9 f.).

Bonn *J. Engemann*

Walther Völker: Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden (Franz Steiner) 1965. XV, 506 S., kart. DM 80.–.

W. Völker ist auf seinem Gang durch die Geschichte der altchristlichen Theologie, der an den Weg von E. Schwartz durch die antike Literatur erinnert, bei Maximos dem Bekenner angelangt. Das vorliegende Werk über die Lehre des Maximos vom geistlichen Leben stellt vorläufig die umfangreichste Monographie dar, die wir diesem derzeit wohl besten deutschen Kenner der aszetischen und mystischen Theologie der Patristik verdanken. V. verheißt aber bereits eine weitere

Monographie über Symeon den Jüngeren, den Theolgen (nicht „Symeon den Neuen Theologen", vgl. H.-G. Beck, „Symeon der Theologe", Byz. Z. 46 [1953] 57–62).

In einer „Einleitung" (S. 1–21) wird ein kritischer Überblick über die Maximos-Forschung geboten, dem wenig hinzuzufügen ist. Vermißt habe ich die Arbeit von C. *Gianelli* (vgl. Bibliographia Patristica 1 [1956] Nr. 651), in der dieser auf Cod. Vat. gr. 1703 aufmerksam macht, eine leider defekte Hs des 10. Jhs., die immerhin 195 Fragen und Antworten des Maximos enthält, unter denen sich nur 40 der 79 bei Migne gedruckten befinden (vgl. dazu meinen Aufsatz in den Byz.-neugriechischen Jahrbüchern 19 [1966] 260–276: Die „Quaestiones et dubia" [Erotapokriseis] des Maximos Homologetes im Codex Vaticanus graecus 1703 [s. 10]). Das würde bedeuten, daß es einmal an die 400 solcher Fragen und Antworten gegeben hat und stellt doch einen nicht unbedeutenden Beitrag zu den weithin im argen liegenden Voraussetzungen dar (S. 5–8), unter denen eine solche Monographie überhaupt erst geschrieben werden kann.

Weil auch Maximos kein System über die Lehre vom geistlichen Leben entwickelt hat, ist der moderne Forscher gezwungen, sein Thema nach möglichst sachgemäßen Gesichtspunkten selbst zu systematisieren. V. tut das, indem er seine Aufgabe in fünf Kapiteln bewältigt, die sich – freilich von ungleicher Länge und Bedeutung – bemerkenswert eng an den bis heute geläufigen Aufbau der Aszetik halten. V. gibt damit seine Entschlossenheit zu verstehen, seinen Autor aus dem 7. Jh. nicht nur mit modernen Maßstäben zu messen, sondern ihm die Gerechtigkeit zu erweisen, die ihm als einem Menschen einer anderen Zeit billigerweise zusteht. An einer Stelle spricht er diese Absicht ausdrücklich aus (S. 230 Anm. 2): „Weser (H. Weser, S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur, Diss. theol. Halensis, Berolini 1869, S. 44) tadelt es, daß die fides bei Maximus: non spectat ad iram dei adversus nos peccatores, sondern nur ad positiva divina bona, daß also der rechtfertigende Glaube ganz fehle. Das ist gewiß richtig, nur fragt es sich, ob man solche Maßstäbe an einen Theologen des siebenten Jahrhunderts anlegen darf."

Das 1. Kapitel (S. 22–173) behandelt die Lehre des Maximos von der Sünde und ihrer Bekämpfung und muß dabei auch die Voraussetzungen dafür, nämlich die Ontologie des Maximos, sein Gottesbild, seine Christologie und Anthropologie, berücksichtigen. Nicht nur Wesen und Ursprung der Sünde, deren Wirkungen und die Rolle, die dem Gewissen in diesem Zusammenhange zukommt, werden behandelt, sondern auch die Bedeutung der Kirche für das Vollkommenheitsstreben des Christen, die Taufe als Grundlage und die Buße als Einleitung des Kampfes gegen die Sünde. Man sieht, daß V. dem Maximos seinen Begriff von der „Sünde" durchaus beläßt.

Zum ersten Schritt der herkömmlichen Lehre vom geistlichen Leben muß noch das 2. Kapitel (S. 174–200) gezählt werden, das vom Kampf gegen die *πάθη* und von der Stellung des Christen zur Welt handelt. Was Maximos darüber geschrieben hat, wird man freilich nur dann richtig wägen können, wenn man dieses Thema aus seinem Mönchsstand versteht, auch wenn die Folgerungen aus den aszetischen Schriften der Mönche in Ost und West bis in die jüngste Gegenwart in mehr oder weniger abgeschwächter Form auch für den „Laien" als richtungweisend anerkannt worden sind.

Im 3. Kapitel (S. 201–231) „Das geistliche Leben in seinen Anfängen" wird in durchaus antikem Sinne von der Grundlegung und Entfaltung des Tugendlebens gehandelt. Der christliche Glaube ist bei Maximos zwar zunächst eine göttliche Gnadengabe, wächst aber auch aus den Seelenkräften des Menschen heraus und gewinnt dadurch seine Bedeutung für die Ausformung des geistlichen Lebens.

Die Gnosis als Vollendung des geistlichen Lebens ist das Thema des 4. Kapitels (S. 232–370). Gerade hier erweist sich Maximos als Theologe der patristischen Spätzeit, denn das in den ersten vier Jahrhunderten heißumstrittene Wort ist bei ihm zu einem wertvollen und unbestrittenen Besitz des kirchlich gesinnten Menschen geworden. Schrift und Tradition sind die Quellen der Gnosis, und der Gnostiker

des Maximos bewegt sich als Deuter des geheimen Schriftsinnes in stetem Aufstieg auf sein Ziel, die Gottesschau, hin. Diese Gottesschau wird nun in Begriffen beschrieben, die aus der spätantiken Philosophie stammen: ἕνωσις und Ekstase gehören seit Ps.-Dionysios in eine Darstellung der Mystischen Theologie.

„Das tätige Leben" ist das Thema des 5. und letzten Kapitels (S. 371–498). Die gnostischen Tugenden wie Demut, ἀπάθεια und Agape, die Aufgaben des geistlichen Lehrers, das Gebet und das Leben des Vollkommenen in der Nachfolge Christi werden darin behandelt.

Überblickt man diesen Aufriß der Darstellung, so wird man dem Verfasser zugestehen müssen, daß er – soweit das einem Menschen des 20. Jhs. überhaupt möglich ist – im Sinne des Maximos gestaltet wurde. Aber seine Monographie zu Maximos will, wie V. im Vorwort, in der Einleitung und im Abschluß immer wieder betont, mehr sein als das. Sie will zwar zunächst „das geistliche Leben des Bekenners in seiner Geschlossenheit, der Fülle seiner Beziehungen und der inneren Verästelung seiner verschiedenen Bezirke untereinander darstellen" (S. V), aber sie will auch zeigen, „wie Maximus die reiche Tradition vieler Jahrhunderte in sein Werk aufnimmt und nach eigenen Gesichtspunkten verarbeitet" (S. VI). Sicherlich hat V. darin Recht, daß es nicht genügt, den Standpunkt des Maximos zwischen Euagrios und Ps.-Dionysios zu bestimmen, sondern daß es nötig ist, die theologische Welt Alexandreias und Kappadokiens in die Betrachtung einzubeziehen. Durch seine Arbeiten über Philon, Origenes, Klemens, Gregorios von Nyssa und Ps.-Dionysios ist er auch wie kaum ein anderer in den Stand versetzt, Parallelen aus diesen Autoren heranzuziehen. Daß das in einem erstaunlichen Ausmaße geschieht, zeigt die sachbezogene Einstellung V.s, seinen Willen, diesem Theologen des 7. Jhs. gerecht zu werden.

Die Frage ist nur, ob sich die Kenntnis des Maximos von der älteren patristischen Literatur durch einen Gelehrten des 20. Jhs. auch nur annähernd einholen läßt, auch dann, wenn diese Kenntnis so weitreichend ist wie bei V. und auch, wenn sie mit dem ungeheuren Fleiß und der Akkuratesse ausgebreitet wird, wie das hier über 500 Seiten hinweg geschieht. Ins Konkrete gewendet heißt diese Frage: kann man annehmen, daß die Liste der Werke von älteren Theologen, die V. zur Erklärung des Maximos heranzieht, sich auch nur einigermaßen mit dem Katalog der Werke deckt, die Maximos zu seinen Lebzeiten in der Hand gehabt und studiert hat? Diese Frage wird einem „Geistesgeschichtler" sehr unziemlich erscheinen, weil dieser gewohnt ist, von der Existenz von Schreibstuben und Bibliotheken zu abstrahieren. Weil das vorliegende Werk sich aber nicht zu gut ist, auch in den handwerklichen Voraussetzungen Vollkommenheit anzustreben – es gibt weder in dem deutschen noch in den zahlreichen griechischen Texten nennenswerte Druckfehler, alle Zitate werden sowohl durch Kapitelangaben wie auch mit Angaben über Spalten und Seiten doppelt abgesichert – glaube ich, mit meiner Frage auf Verständnis rechnen zu können.

Grundsätzlich wäre zu bedenken, daß uns von der alten christlichen Literatur nur ein Rest erhalten ist, auch von den bedeutenderen Theologen, die V. so häufig zitiert, Ps.-Dionysios allein ausgenommen. Noch größer aber werden die Verluste unter den Schriften mancher Mönchsschriftsteller sein, die diesen literarischen Rang nicht in jedem Falle aufzuweisen hatten, von denen aber niemand mit Sicherheit behaupten kann, daß sie Maximos nicht gekannt habe. V. zitiert z. B. bei seinen Parallelen und angeblichen Quellen häufig „die Kappadokier", meint aber fast überall nur den ihm besonders gut bekannten Gregorios von Nyssa. Dabei kann man wohl von vornherein annehmen, daß der Mönch Maximos seinen Basileios mindestens ebenso gut gekannt hat, obwohl ich von diesem nur etwa 20, von Gregorios von Nazianz 3, von Johannes Klimakos 2 und von Kyrillos von Alexandreia 3 Zitate in den Fußnoten gefunden habe. Aber selbst wenn ich nur einen Teil dieser Erwähnungen notiert haben sollte, so verschwände deren Zahl immer noch unter den zahlreichen Zitaten aus den Theologen, die V. in seinem arbeitsreichen Leben besonders eingehend studiert hat.

Um diese Frage mit einem Beispiel zu erläutern: in den Quaestiones et dubia des Cod. Vat. gr. 1703 beschäftigt sich Maximos nicht nur mit der Erläuterung zahlreicher Bibelstellen, sondern erwähnt oder erklärt bereits modo scholastico einige Texte älterer Kirchenväter. Folgende Namen werden hier genannt: Gregorios von Nazianz 15 mal, Basileios 6 mal, Gregorios von Nyssa 2 mal, Eirenaios, Chrysostomos, Kyrillos und Ps.-Dionysios je einmal. – Auch dann, wenn das Ergebnis dieser kleinen Statistik nicht ganz mit dem Befund aus dem Gesamtwerk des Maximos zur Deckung gebracht werden könnte – dort finden sich ja auch nur selten ausdrückliche Bezugnahmen auf die Quellen – muß sie zu denken geben. Das Interesse für die älteren Väter scheint bei Maximos doch noch andere Schwerpunkte gehabt zu haben als in diesem Werke durchwegs vorausgesetzt wird. In den Fragen des geistlichen Lebens ist dabei vor allem an Mönchsschriftsteller zu denken. Damit ist, so scheint es, der objektive Wert auch dieser überaus kenntnisreichen Arbeit doch wieder in Frage gestellt, freilich nicht so, daß die vielfältigen geistesgeschichtlichen Filiationen, die V. hier feststellt, damit bezweifelt würden, sondern so, daß V. hier eine Aufgabe angefaßt hat, die mit unserem Wissen von der in Frage kommenden Literatur schlechterdings nicht befriedigend zu lösen ist.[1]

Trotz dieser Einwände wird man von dem vorliegenden Werke sagen können, daß es, an der Lehre des Maximos anknüpfend, ein reichhaltiges Kompendium der patristischen Lehre vom geistlichen Leben bietet, das ganz sicher auch mit Gewinn für ähnliche Fragen in der Geschichte der byzantinischen Frömmigkeit zu Rate gezogen werden kann, obwohl ihm zur besseren Verwendbarkeit leider alle nötigen Register fehlen. Dieses Werk unterscheidet sich jedenfalls wohltuend von den Produktionen mancher theologischen Schöngeister, deren Hang zu straffen Systemen und geistvollen Synthesen von V. selbst öfter gerügt wird.

München *Rudolf Riedinger*

Gonzalo Martínez Díez: La colección canónica Hispana. I: Estudio (= Monumenta Hispaniae Sacra. Serie canónica I). Madrid (Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto Enrique Flórez) 1966. 399 S., kart. 300 P'tas, geb. 350 P'tas.

Die Geschichte der alten kirchenrechtlichen Sammlungen ist ein vielversprechendes Gebiet kirchenhistorischer Arbeit, das noch in besonderem Maße des Studiums der überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge und der editorischen Quellenerschließung bedarf. Deshalb muß es auch als besonders erfreulich erscheinen, wenn von einem Fortschritt auf diesem Arbeitsfeld berichtet werden kann. Und einen Fortschritt stellt das Buch von M. D. ganz gewiß dar, bietet es doch die Prolegomena zu einer kritischen Edition der Hispana, die man nun wohl auch vom Verf. für die nächste Zukunft erhoffen darf, und führt damit für eine der bedeutendsten alten abendländischen kanonistischen Sammlungen einen wesentlichen Schritt über Maassen hinaus, und zwar zum ersten Mal, denn die enttäuschend oberflächliche Arbeit von

[1] Um nur ein zufälliges Beispiel zu nennen: Als Beleg für die Ansicht des Maximos, daß man dem Logos, der uns zur wahren Gnosis emporführt, *δι' εἰλικρινοῦς πίστεως* folgt (Amb. 10, 25, II 1152 C = S. 468 unten) könnte man den nun mir besonders gut bekannten Abschnitt aus Ps.-Kaisarios (MPG 38, 1140, 36–52) anführen, in dem dieser bei V. niemals genannte Autor, darin vielleicht dem Klemens folgend, von dem Aufstieg des Asketen schreibt, der mit dem *εἰλικρινῶς πιστεύειν* beginnt (vgl. ZNW 51 [1960] 172). Die Unterschiede dieser beiden Stellen ließen sich unschwer als Weiterentwicklung oder Umformung des Gedankens interpretieren, für die Sache aber wäre damit kaum etwas gewonnen. Es läßt sich wohl schwerlich mit Sicherheit beweisen oder bestreiten, daß Maximos den Ps.-Kaisarios (um das Jahr 550) gekannt hat, selbst dann, wenn man die erhaltenen Werke des Maximos mit meinem Wortverzeichnis des Ps.-Kaisarios nach den kleinsten Spuren absuchen wollte.

A. Ariño Alafont[1] bedeutete keinen Fortschritt, und der von M. D. (S. 102) zu Recht als „ilusión generosa" bezeichnete mühsame Versuch einer Rekonstruktion des 1671 beim Brande des Escorial untergegangenen Hispana-Codex von Lugo durch C. García Goldáraz[2] anhand der Aufzeichnungen von J. B. Pérez (gest. 1597) beruht auf einer Überschätzung der hier gegebenen Möglichkeiten und bringt im Grunde nichts ein.

M. D. beginnt mit einer Darstellung der Forschungsgeschichte (S. 25–102), die von der Wiederentdeckung der Hispana durch spanische Gelehrte des 16. Jahrhunderts – deutlich als von Pseudisidor zu unterscheidende Sammlung hat sie zuerst Antonio Agustín (gest. 1586) erfaßt – bis hin zu den gediegenen Einzelbeobachtungen von M. C. Díaz y Díaz[3] führt. Diese zuweilen recht bewegte Geschichte hat nicht immer unter günstigen Sternen gestanden, und auch der Handschriftenbestand hat seit den Entdeckerjahren des 16. Jahrhunderts noch Einbußen erlitten. Die erste und einzige Ausgabe ist die Anfang des vergangenen Jahrhunderts durch den damaligen Direktor der Königlichen Bibliothek in Madrid F. A. González veranstaltete, die kritischen Erfordernissen in keiner Weise genügt.[4]

Das Kernstück des Buches bilden die beiden Abschnitte II: „Tradición manuscrita de la Hispana cronológica" (S. 103–200) und III: „Clasificación de los manuscritos, recensiones, contenido y estructura de la Hispana" (S. 201–255). Die Bestandsaufnahme nennt 15 Handschriften, in denen die Hispana ganz oder zu größeren Teilen überliefert ist, und Reste (einmal ein Blatt, einmal zwei Blätter) zweier weiterer Handschriften. Maassen hatte dreizehn dieser Handschriften sowie die von ihm noch benutzte, bei der Beschießung Straßburgs 1870 untergegangene Straßburger aufgeführt, von denen er allerdings selbst nur diese letzte und die Wiener hatte einsehen können.[5] Fünfzehn der von M. D. beschriebenen siebzehn Textzeugen – die älteste unter ihnen ist die Wiener Handschrift (Vindob. lat. 411) aus dem 8. Jahrhundert – gehören in die Zeit bis zum 11. Jahrhundert, d. h. in die Zeit bis zur Verdrängung der Hispana aus dem kirchlichen Gebrauch im Gefolge der gregorianischen Reform, und die beiden späteren zeigen sich nur an Teilen der Sammlung interessiert: der Cod. Zuritanus (Oxford, Bodl. Libr. lath. th. 5, benannt nach einem der Vorbesitzer, dem aragonesischen Historiker des 16. Jahrhunderts Jerónimo de Zurita) des 12. Jahrhunderts enthält nur die toletanischen Konzilien, der Cod. Escorial O I 13 aus dem 15. Jahrhundert nur die Dekretalen. Die meisten Handschriften – elf der fünfzehn älteren und von den beiden jüngeren auf jeden Fall der Zuritanus – sind erwartungsgemäß spanischen Ursprungs. Codex Vallicellanus D 18, s. X und der erwähnte Escorial O I 13 sind zum ersten Mal von M. D. als Hispana-Handschriften identifiziert worden, der Zuritanus, der sich früher unter der Signatur D II 20 im Escorial befand und lange Zeit als verschollen galt, ist von ihm in Oxford wiederentdeckt worden.

Neben den erhaltenen führt M. D. noch vierzehn untergegangene Handschriften auf, über die Nachrichten vorliegen, zwölf spanische, davon fünf nur durch handschriftliche Angaben des 13. Jahrhunderts und sieben durch Nachrichten spanischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts, und zwei gallische, nämlich die Straßburger und eine durch eine Notiz von Coustant bezeugte aus Soissons. Weiterhin nennt er eine Reihe angeblicher Hispana-Handschriften, die in der Literatur von Maassen und

[1] Antonio Ariño Alafont: Colección Canónica Hispana. Avilla 1941.

[2] Carlos García Goldáraz: El Códice Lucense de la Colección Canónica Hispana (Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma 10–12). Rom 1954.

[3] M. C. Díaz y Díaz: Pequeñas aportaciones para el estudio de la „Hispana". Revista Española de Derecho Canónico 17 (1962) 373–390.

[4] Francisco Antonio González: Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae. Epistolae Decretales Rescripta Romanorum Pontificum. Madrid 1808 und 1821, abgedruckt MPL 84.

[5] Friedrich Maassen: Geschichte und Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande I. Graz 1870 (Nachdruck 1956), S. 667 ff.

nach ihm teilweise wieder bei Ariño Alafont zumeist aufgrund von Mißverständnissen älterer Notizen namhaft gemacht worden sind, und bringt dann eine Liste von 38 Nummern mit späten, sekundären Abschriften, Auszügen, Kollationen und Beschreibungen der älteren Handschriften, mit Ausnahme zweier Handschriften des 13. Jahrhunderts, von denen noch die eine Abschrift der anderen ist, Produkte gelehrter Arbeit des 16. bis 19. Jahrhunderts.

Die Auswertung des handschriftlichen Materials führt zu einem klaren und recht detaillierten Bild von der Überlieferungsgeschichte der Sammlung. M. D. unterscheidet drei Rezensionen. Deren erste, schon von Maassen als ursprüngliche Gestalt der Hispana beschriebene, von M. D. „Isidoriana" genannte, die in der Zeit zwischen dem vierten (633) und fünften Konzil von Toledo (636) entstanden sein muß, bildet die Grundlage der von einander unabhängigen, sie erweiternden beiden anderen. Sie ist als solche nicht mehr erhalten. Die ältere der beiden Abgeleiteten ist in die Zeit zwischen das zwölfte (681) und dreizehnte Konzil von Toledo (683) zu datieren; M. D. nennt sie ein wenig willkürlich „Juliana", da ihre Entstehung in die Zeit des beherrschenden Einflusses von Julian von Toledo auf die westgotische Kirche falle. Ein wenig jünger, nicht allzu lange nach dem siebzehnten Konzil von Toledo (694) anzusetzen ist dann die dritte, in ihrem Bestande umfangreichste Rezension, von M. D. „Vulgata" genannt, weil sie offenbar die stärkste Verbreitung erfahren hat. Beide erhaltenen Rezensionen werden wiederum durch je zwei Textfamilien vertreten, innerhalb deren sich zum Teil wieder Unterfamilien herauskristallisieren: die „Juliana" von der ob ihres Verbreitungsgebietes so benannten „familia gálica" (Maassens gallische Form der Hispana), aus der sich u. a. die Hispana von Autun herleitet, und der nach ihrem toletanischen Sondergut bezeichneten „familia toledana", und die „Vulgata" von einer aufgrund ihrer breiten Repräsentanz als „familia común" charakterisierten Familie und der nach dem Bereich ihrer ausschließlichen Verbreitung bezeichneten „famila catalana". Übrigens ist auch die Vulgata in Gallien nicht unbekannt geblieben; nach den Feststellungen von M. D. ist z. B. die Sammlung der Handschrift von St. Amand von ihr abhängig. – Diese überlieferungsgeschichtliche Differenzierung weist M. D. am Bestand und der Ordnung des von den einzelnen Handschriften gebotenen konziliaren Materials auf. Die Möglichkeit zu einer stichprobenhaften Überprüfung der von ihm so dargelegten Ergebnisse am Text ist dadurch gegeben, daß er bereits vor einiger Zeit für das zweite Konzil von Toledo (531) vorweg einen kritischen Text veröffentlicht hat,[6] und eine Auswertung seiner Varianten zeigt in der Tat recht deutlich das Auseinandertreten der Handschriften und ihre Gruppierung entsprechend der von M. D. gegebenen Klassifizierung.

In einem vierten Abschnitt: „Autor, datación y fuentes de la Hispana" (S. 257–325), konzentriert sich M. D. vor allem auf die Frage nach dem Redaktor der Hispana, und das heißt faktisch – den Vorschlag von Díaz y Díaz,[7] Leander als ihren Redaktor anzusehen, einen Vorschlag, der die Annahme einer nicht mehr nachweisbaren, der Isidoriana voraufgehenden Form der Sammlung erforderlich macht, weist er mit Recht zurück – auf die Frage nach der Urheberschaft Isidors. Dankbar ist diese durch die forschungsgeschichtliche Tradition vorgegebene und im Grunde auf die pseudisidorische Zuweisung zurückgehende Fragestellung sicher nicht, und die Sammlung selbst kommt ihr mit der von ihr anscheinend von Anfang an bewußt gewahrten Anonymität keineswegs entgegen, doch glaubt M. D., daß sie im Sinne einer Bejahung der Urheberschaft Isidors lösbar sei. Die von ihm für die Wahrscheinlichkeit dieser Lösung beigebrachten Indizien, Parallelen zwischen redaktionellen Elementen der Hispana und Schriften Isidors und die sich wenigstens zur Erwägung stellende Möglichkeit einer baetischen Entstehung der Hispana, verdienen sicherlich Beachtung und sind gewiß nicht schwächer als die Indizien für manch' andere Zuweisung aus inneren Kriterien in der altchristlichen Literaturgeschichte

[6] Gonzalo Martínez Díez: Hacia la edición crítica de la Hispana. Miscelanea Comillas 41 (1964) 377–397.

[7] a.a.O., S. 386–390.

auch. Doch müßte wohl ein Punkt noch bedacht werden, auf den M. D. nicht eingegangen ist. Isidor schreibt nämlich von dem Westgotenkönig Theudi (531–548), er habe trotz seines arianischen Irrglaubens den Bischöfen die Möglichkeit gegeben, in Toledo ein Konzil abzuhalten (Hist. Goth. 41). Es scheint damit das zweite Konzil von Toledo gemeint zu sein, das allerdings zwar nicht unter Theudi, sondern unter Amalarich (526–531) abgehalten wurde, aber immerhin in dem Jahre 531, in dem sich der Regierungswechsel vollzog. Nun ist jedoch ein Konzil wie dieses toletanische in der spanischen Situation der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts keineswegs etwas so Außergewöhnliches, wie Isidor es hier darstellt. Die spanische Überlieferung kennt aus dieser Zeit sechs Provinzialkonzilien, je drei der tarraconensischen und der carthageniensischen Provinz; fünf von ihnen führt die ursprüngliche Hispana auf, davon zwei aus der Regierungszeit des Theudi, und das zweite Toletanum datiert sie richtig auf das fünfte Jahr Amalarichs. Isidors erwähnte Notiz sieht demnach nicht so aus, als sei ihm dieses Quellenmaterial geläufig. Dazu kommt noch, daß die spanische Epitome die fünf auch in die ursprüngliche Hispana aufgenommenen Konzilien der Zeit von 516 bis 546 nicht ihrer baetischen Quelle, dem „Liber Egabrensis", sondern ihrer carthageniensischen Vorlage, dem „Liber Complutensis" entnommen hat. Allerdings hat dann gerade wieder die Epitome (und ihre Quelle?) die gleiche irrige Datierung des zweiten Toletanums wie Isidor. Doch reicht das hin, die Kenntnis dieser ganzen Konzilienserie durch den Hispalenser gegen das negative Indiz der Gotengeschichte wahrscheinlich zu machen? Mir erscheint es jedenfalls von diesen Beobachtungen aus nicht so sicher zu sein wie M. D., daß man in Isidor den Redaktor der Hispana in ihrer ältesten Rezension zu sehen hat und die von M. D. aufgewiesenen Berührungen der Hispana mit Isidor-Stellen sich nur von daher erklären lassen.

Befremdlich ins Auge fallen müssen in diesem Abschnitt zwei ganz offensichtliche Flüchtigkeiten: für das zweite Konzil zu Toledo wird mehrmals (S. 228, 281, 292) 527, für das erste Konzil von Braga (S. 281, 282, 292) 563 als Datum angegeben; beide Angaben sind jedoch traditionelle Irrtümer. Für Toledo ist das richtige Datum 531, und das häufig genannte Jahr 527 beruht auf einem irrtümlichen Synchronismus der Hispana, worauf M. D. in seiner vorläufigen Ausgabe dieses Konzils selbst hingewiesen hat,[8] und für Braga I gibt die Hispana, wie M. D. natürlich weiß (vgl. S. 233 u. 241), als einzige verwertbare Angabe – das suewische Königsjahr ist nicht fixierbar – die Datierung auf „era DLXLVIIII", d. h. 561 n. Chr. Hier dürfte mit zu flinker Feder gearbeitet worden sein.

In einem fünften und letzten Abschnitt schließlich (S. 327–381) widmet sich M. D. der Verbreitung der Hispana und ihrer Wirkungsgeschichte, soweit sich diese in ihrer Verwertung durch andere chronologische sowie duch systematische Sammlungen in Spanien und Gallien niederschlägt, und auch dieser Abschnitt, der die Bedeutung der spanischen Sammlung deutlich werden läßt, ist im Wesentlichen wieder aus den Früchten des unmittelbaren Rückgriffes auf die Handschriften erwachsen, der die Grundlage für den mit diesem Buch erreichten Fortschritt überhaupt ist. Man muß dem Verf. für die geleistete Arbeit dankbar sein, und seiner versprochenen Textausgabe sieht man mit großer Erwartung entgegen. Wenn man jedoch nach der Lektüre seiner „Prolegomena" im Blick auf die zukünftige Textpublikation einen Wunsch äußern darf, dann ist es der, daß die Korrekturen in der nötigen Muße gelesen werden möchten – in dem vorliegenden Bande stößt man zuweilen auf störende kleine Druckfehler, die recht irreführend sein können: besonders häufig verschriebene Zahlen: S. 77 (1766 statt 1756), S. 102 (1761 statt 1671), S. 146 (40 statt 49), S. 218 (635 statt 636 bei der ersten Erwähnung des 5. Toletanums), S. 293 (509 statt 590 für Sevilla I), auch bei römischen Zahlen: S. 252, 4. Abs. (zweimal VII statt VIII), S. 189 zu Cod. Vallic. C 18 (s. XV statt s. XVI), um nur einige Beispiele aufzuführen; S. 118 ist in der Beschreibung des Codex „Emilianen-

[8] a.a.O., S. 396: „Entre las dos dataciones es natural que prefiramos la de las actas y no la calculada 100 años más tarde, quedando así definitivamente establecido el año 531 como fecha del II Concilio Toledano."

sis" ein Hinweis auf Toledo I–XI ausgefallen, S. 233, Abs. 2 ist hinter „fragmento inicial de Toledo" zu ergänzen XIII, auf der gleichen Seite entsteht durch falsche typographische Anordnung der Eindruck, als gehöre Nr. XLVIII (Braga I) und das Folgende zum Sondergut von OAE, was aber keineswegs der Fall ist; mehr als nur ein Druckfehler (vgl. o. zur falschen Datierung von Toledo II und Braga I) ist es, wenn S. 303, Abs. 2 „Símaco" statt „Vigilio" steht.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Mittelalter

Ernst H. Kantorowicz: Selected Studies. New York (J. J. Augustin Publishers. Locust Valley) 1965. XVI, 458 S., 40 Tafeln mit 116 Abbildungen. geb.

Einige Monate vor seinem Tode am 9. September 1963 in Princeton war Ernst Kantorowicz von Freunden dazu überredet worden, in einem Sammelband einige seiner Aufsätze und kleineren Abhandlungen geschlossen herauszugeben. Die von ihm persönlich getroffene Auswahl wurde von seinen Schülern, den Professoren Michael Cherniavsky und Ralph E. Giesey, in der nun vorliegenden Sammlung von „Selected Studies" als verbindlich eingehalten. Abgesehen von kleinen stillschweigenden Korrekturen haben die Herausgeber keine Änderungen und Ergänzungen vorgenommen, was zu begrüßen ist. Rein äußerlich ist der stattliche Band großartig gelungen: Quartformat, ein herrlich lesbares Schriftbild, zahlreiche Bildbeigaben von vorzüglicher Qualität, deren Herkunft aus einem gesonderten Index zu ersehen ist, dazu ein sorgfältiges Register von 42 Seiten. Vorangestellt ist dem Bande ein eindrucksvolles Photo des Verfassers und ein von ihm selbst kurz vor seinem Tode verfaßtes Schriftenverzeichnis, das 60 Nummern umfaßt und nur kleinere Gelegenheitsveröffentlichungen außer acht läßt.

Die „Selected Studies" enthalten 25 Essays und Aufsätze (davon vier in deutscher, die restlichen in englischer Sprache) aus der Zeit von 1937–1963, also aus dem Zeitraum kurz vor seiner endgültigen Vertreibung aus Deutschland bis zu seinem Tode 1963 in Princeton, wo E. Kantorowicz lange Jahre am Institute for Advanced Study so fruchtbar gewirkt hat. Die eingehaltene Reihenfolge ist nicht chronologisch, und kaum jemals klingt irgendwo an, welch schicksalsreiche Spanne mit diesen Daten umfaßt wird. Persönliches Erleben und Leiden treten völlig zurück. Allein in der Themen- und Stoffwahl der köstlichen Studie über „Die Wiederkehr gelehrter Anachorese im Mittelalter" von 1937, deren gedrängte und zuchtvolle Sprache schon so viel Ähnlichkeit mit dem Stil seiner späteren englischsprachigen Aufsätze verrät, mögen wie in einem Spiegel persönliche Auffassungen des Autors mit hervortreten.

Welch sachliche Spanne hier umfaßt wird, läßt sich kaum andeutungsweise sagen. E. K. ist als Historiker nie auf eine Formel zu bringen gewesen, und wiewohl von seiner berühmten Biographie Kaiser Friedrichs II. bis zu seinen beiden anderen Hauptwerken, den in Amerika erschienenen „Laudes Regiae" (1946) und „The King's Two Bodies" (1957) eine letzten Endes gerade Linie geht, läßt sich die Spannweite seines Schaffens von einem Einzelnen kaum überschauen. Vermittelten die „Laudes" letztlich auch dem Profanhistoriker die Erkenntnis, daß eine sinnvolle mittelalterliche Geschichtsschreibung ohne Berücksichtigung der Liturgiegeschichte schlechterdings nicht mehr möglich ist (Salin), so geht es E. K. in „The King's Two Bodies" nicht nur um die philosophischen und rechtlichen Grundlagen des mittelalterlichen Königtums, sondern auch um die spezifisch theologische Komponente, wie es der bezeichnende Untertitel: A Study in Mediaeval Political Theology zum Ausdruck bringt. Hier wie gerade auch in seinen großen Aufsätzen der späten Jahre spiegelt sich eine Weite des zeitlichen und räumlichen Blickfeldes, das von intimster

Kenntnis des klassischen Altertums, der Spätantike und des Byzantinischen den weiten Bogen bis ins hohe Mittelalter, vornehmlich das 13., aber kaum weniger die späteren Jahrhunderte, Renaissance und Humanismus umfaßt. Das heißt aber auch exzellente Beherrschung von Seh- und Arbeitsweise der politischen Geschichte, von Kirchengeschichte, Philosophie, Theologie, Liturgie und Ikonographie, von weltlichem und kanonischem Recht, von Philologie, Archäologie und Kunstgeschichte. Überall werden die Grenzen der engeren Fachgebiete gesprengt und diese „zu einer umfassenden Geistesgeschichte integriert" (Fleckenstein), deren Hauptthema die Erforschung des Königtums, seiner geistigen und theologischen Triebkräfte, seiner rechtlichen und politischen Grundlagen ist.

Auch und gerade dem Kirchenhistoriker werden durch E. K. fundamentale Erkenntnisse vermittelt, etwa wenn er im „Puer exoriens" (1963) aus Mosaiken von S. Maria Maggiore (2. Viertel d. 5. Jh.), die die Begegnung des Christuskindes mit dem alten Simeon darstellen, einen ausgeprägten Synkretismus von heidnisch-römischen und christlichen Elementen herausarbeitet. Eindrucksvoll ist auch die Studie über „Gods in Uniform" (1961), die weit in hellenistische Zeit zurückgeht und unter starker Berücksichtigung archäologischen, kunstgeschichtlichen und numismatischen Materials die Wechselwirkung von Kaisern als Göttern und Göttern als Kaisern darstellt, ein Vorgang, der bis in christliche Zeiten fortwirkt, wo z. B. aus Ravenna die letzte bekannte Darstellung Christi als Imperator datiert, während christliche Heilige in Uniform (Hl. Georg, Demetrius, Procopius usw.) bis in die Anfänge unseres Jahrhunderts zu finden sind, wenn z. B. der Hl. Antonius von Padua (gest. 1231) erst 1911 als Oberstleutnant der brasilianischen Infanterie einer Generalinventur zum Opfer fällt, d. h. seine seit 1751 in regelmäßigen Abständen sich vollziehende und von Solderhöhungen begleitete Karriere jäh abbricht (S. 20 f.; vgl. Abb. 44 f.).

Andere Aufsätze, deren Thematik nur teilweise und mit meist anderen Aspekten in „The King's Two Bodies" angeschnitten wird, beleuchten etwa an Hand der Formel „Deus per naturam, deus per gratiam" (1952) die Anpassung eines Axioms der hellenistischen politischen Theorie an das Gedankengut politischer Christologie, oder sie weiten und aktualisieren das dort (V, 3) behandelte Problem des „Pro patria mori" (1951), das seit dem Mittelalter durch eine lange Tradition von kirchlicher Lehre und westlichem Staatsdenken seine inhaltliche Sanktionierung gefunden hatte (S. 324). In dem Augenblick, als der abstrakte Staatsbegriff und das korporative Staatsgefüge als corpus mysticum verstanden wurden, erfolgte für diesen mystischen Körper eine wertmäßige Gleichsetzung des Todes auf einem Kreuzzug für Gott mit dem Sterben für den neuen mystischen Körper, den Staat. Parallel dazu muß die Entstehung der absolutistischen Konzeption der „Mysteries of State" (1955) genannt werden, die es in Nachfolge der Gleichsetzung von Herrscher und Gott schließlich auch im absolutistischen Staat der Nation ermöglichte, den Untertanen gegenüber Ansprüche wie ehedem die Kirche zu erheben.

Es kann hier nicht näher eingegangen werden auf die Vielzahl der anderen Arbeiten, die den Kirchenhistoriker teils direkt, teils indirekt angehen, ob sie nun von kunsthistorischen Detailfragen ausgehen wie der Identifizierung eines Karlingerkönigs in der Bibel von San Paolo fuori le mura (1955; einleuchtend auf Karl den Kahlen zwischen 870 und 875 bezogen), der Bogenschützen-Darstellung auf dem aus dem 7. oder 8. Jh. stammenden Ruthwell-Kreuz (1960) oder einer Quinitäts-Darstellung in einem Officium Trinitatis-Codex aus Winchester (1947; The „Quinity of Winchester" ... is meant to be a Trinity, in fact so orthodox and anti-Arian a Trinity that it is a verge of overbalancing the dogma and turning it to the contrary, S. 113), oder ob Dantes „Two Suns" (1951) erklärt werden, immer führt die Betrachtung in weite Bereiche, eröffnet überraschende Perspektiven und gewährt reiche Belehrung im Großen wie im Detail.

Mit Dankbarkeit muß man begrüßen, daß diese für uns häufig entlegen veröffentlichten Aufsätze, deren Wirkung vielleicht noch nicht genug nach Europa herüberreichte, in dem gewichtigen Band der „Selected Studies" von E. Kantorowicz

allenthalben zugänglich gemacht worden sind. Sie fügen sich ein in den großen Rahmen seiner drei Hauptwerke und verpflichten die Forscher so vieler herkömmlicher Einzeldisziplinen zum Schauen und Forschen über die engeren Fachgrenzen hinaus. Auch wer bisher noch nichts von E. K. gelesen hat, wird sich dem Reiz, der aus den „Selected Studies" von diesem Manne ausgeht, nicht entziehen können und gerade von ihnen aus Zugang mindestens zu seinen letzten beiden großen Büchern finden.

Berlin *Reinhard Schneider*

Josef Szövérffy: Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Ein Handbuch. I.: Die lateinischen Hymnen bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. (= Lyrische Dichtung des Mittelalters). Berlin (Erich Schmidt) 1964. 464 S., geb. DM 54.–.

Ders.: Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Ein Handbuch. II.: Die lateinischen Hymnen vom Ende des 11. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters. (= Lyrische Dichtung des Mittelalters). Berlin (Erich Schmidt) 1965. 554 S., geb.

Vorweg muß betont werden: Diese beiden Bände werden auf lange hinaus zu den unentbehrlichen Arbeitsinstrumenten gehören, die jeder Hymnologe (gleich welcher Provenienz und Forschungsrichtung), jeder Liturgiewissenschaftler, jeder Musikologe und Mediaevist unbedingt zur Hand haben muß. Wenn einem ein lateinischer Hymnendichter begegnet, den man nicht kennt oder über den man näheres wissen möchte, wenn man über einen bestimmten Text eine erste Orientierung, über ein damit zusammenhängendes Problem einen Wegweiser in die Literatur sucht, so wird man von nun an zuerst bei Szövérffy nachsehen. (Gerade deswegen bedauert man, daß das in I 9 gegebene Versprechen, dem zweiten Bande ein Gesamtregister und eine Bibliographie beizugeben, nicht gehalten worden ist.)

Vor allem wird das Werk als vorläufiger Ersatz für das leider immer noch fehlende Gesamtregister zu den 55 Bänden den *Analecta hymnica* unersetzliche Dienste leisten. Durch diese wesentliche Absicht, einen Schlüssel zu den Analecta hymnica zu bieten, ist es sicher auch gerechtfertigt, daß so viele Hymnen im Text zitiert oder in Listen zusamengestellt sind, auch wenn dies für die Lektüre eher ein Hindernis ist.

Das Werk will ein Handbuch sein und nennt sich im Untertitel auch so. Das wurde vom Verfasser offensichtlich so verstanden, daß er sich an den (auch auf anderen Gebieten der Hymnologie nachgerade überfälligen) Versuch heranwagte, in erster Linie eine Zusammenfassung der überaus reichen und weitverstreuten Spezialliteratur zu geben. Das scheint ihm in einem Ausmaße gelungen zu sein, das beinahe phantastisch anmutet und uns ein großes Zutrauen zur Zuverlässigkeit dieser Arbeit zu geben vermag. Auch recht entlegene Dinge, die dem Schreibenden zufällig bekannt waren, haben wir bei Szövérffy zu unserem Erstaunen verzeichnet gefunden. Der Verfasser versichert uns zweimal (I 8 und 13), über 10 000 Veröffentlichungen in dem Werk verarbeitet zu haben. Die Zahl der verarbeiteten (nicht der zitierten!) Dichtungen beträgt 20 000 und nicht weniger als 350 Dichter werden genannt (I 8 und 13). Bei alledem hat der Verfasser die Arbeiten in deutscher und französischer Sprache – Szövérffy hat in Freiburg i. Ü. auf der deutsch/französischen Sprachgrenze promoviert – ebenso berücksichtigt wie die von italienischen, angelsächsischen und die (meist ja deutsch geschriebenen) von skandinavischen Forschern. (Spanische Titel sind mir nicht begegnet, doch dürfte auch die spanische Spezialliteratur kaum außerhalb des Gesichtskreises des belesenen Verfassers liegen.) Zu dieser Fülle von Literaturhinweisen und -Zusammenfassungen kommt eine unübersehbare Zahl von eigenen Beobachtungen und Hinweisen hinzu, die eben nur dem möglich sind, der den Stoff in allen seinen Einzelheiten beherrscht.

Wenn Szövérffy seinem Werk den heute kaum mehr gebräuchlichen Haupttitel „Annalen" gibt, dann offenbar, weil er anspruchsvollere Bezeichnungen wie „Ge-

schichte ..." usw. vermeiden möchte. Hier setzt nun allerdings gleich auch unsere Kritik ein: Eine eigentlich annalistische Form kam bei diesem Stoff nicht in Frage, weil die Hauptvoraussetzung, die genaue Datierung, ja gerade in den allermeisten Fällen fehlt und weil die Entwicklung nicht in allen zu berücksichtigenden Gebieten parallel läuft. Die Darstellung mußte also trotz allem die Form des geschichtlichen Abrisses annehmen; etwas anderes wäre ja auch der Sache und dem Anspruche eines Handbuches gar nicht angemessen gewesen.

Das Wesentliche des geschichtlichen Überblicks, den wir in einem Handbuch, auch wenn es den Titel „Annalen" trägt, doch wohl zu Recht suchen, fehlt nun aber gerade in entscheidendem Maße: Eine fundierte Übersicht über die großen Linien der Entwicklung, wie sie sich dem Forscher erschließt, der das ganze Material so genau kennt, wie das bei diesem Forscher der Fall ist. Zu Anfang oder Ende der einzelnen Kapitel oder dazwischen würde man – sozusagen in Großdruck – gerne solche Abschnitte zur Kenntnis nehmen. Statt dessen wird man beispielweise im ersten Kapitel (I 48–68) so gut wie unvermittelt mit den Einzelheiten der Ambrosius-Forschung konfrontiert, ohne daß auch nur ein Wort über die Frage verloren würde, ob Ambrosius die Form und die Verwendung des Hymnus im christlichen Gottesdienst unmittelbar selbst erfunden habe oder ob er auf irgend eine Weise von älteren Vorbildern abhängig ist. Auch in Kapitel II (Vorgänger und Nachfolgeerscheinungen der ambrosianischen Hymnik, I 69–77) erfahren wir nur ganz beiläufig in einem Nebensatz und ohne irgend einen Beleg, daß er sich „wahrscheinlich ... auf orientalische Vorbilder stützte" (73). Bei Spezialuntersuchungen mag es angehen, daß man die Ränder seines Stoffs in dieser Weise im Unscharfen beläßt, um sich ganz auf das Hauptanliegen zu konzentrieren. Ein Handbuch dagegen müßte unseres Erachtens auch diesen Fragen die nötige Beachtung schenken, zumal dann, wenn für andere, weit eher selbstverständliche Darlegungen und wenig hilfreiche Zitationen aus den Quellen und aus der Literatur seitenweise Platz beansprucht wird.

In der Einleitung vermissen wir eine Typologie des Hymnus. Es hilft nicht viel, wenn uns (I 27) versichert wird: „Die Bestimmung des Wesens des Hymnus als Gattung ist eine komplizierte Aufgabe", zumal, wenn dann in dem darauffolgenden Versuch einer inhaltlichen Wesensbestimmung nur Merkmale genannt werden, die für die gesamte Liturgie und Kunst der Kirche gelten. Kompliziert hin oder her – ein Versuch hätte gewagt werden müssen, und wäre es nur in der Form gewesen, daß man die Schwierigkeiten, die sich uns hier entgegenstellen, beim Namen genannt hätte. Da nicht nach der liturgiegeschichtlichen Rolle des Hymnus gefragt wird, fehlt auch eine geistesgeschichtliche Einordnung dieser Literaturgattung, die eigentlich doch Voraussetzung wäre für ein wirkliches Verstehen der einzelnen Erscheinungen. Aber auch auf der formalen Seite bleibt man ohne die tragenden Grundlagen. Einen Abschnitt über formale Typologie des Hymnus suchen wir in beiden Bänden vergebens, nicht zu reden von einem Versuch über das umstrittene Kapitel der Hymnen-Metrik. Warum denn kann in einem zweibändigen Handbuch über die Hymnodie des lateinischen Mittelalters die formale Seite des ambrosianischen Hymnus „nur kurz berücksichtigt werden" (64)? Und warum kann die Charakteristik dieser Form nur so nebenbei in einem Zitat von Blume gegeben werden (64)? – Was in II 267 f. über die Tropen gesagt wird, ist sehr gut, doch wird ein Leser, der nicht schon genau weiß, was ein Tropus ist, Mühe haben, diese Ausführungen zu verstehen. Ist es unbillig, von einem Handbuch hier eine fundamentalere Anleitung zu erwarten?

Mit Recht kommt Szövérffy häufig auf Verfasserfragen zu sprechen. Daß er hier der Überlieferung gegenüber sehr kritisch ist, ist sein gutes Recht und seine Pflicht, wenn es uns auch scheint, daß seine Skepsis zuweilen eher zu weit geht (das Veni creator spiritus wird m. E. ohne zureichende Begründung dem Rhabanus Maurus abgesprochen). Bei der großen Bedeutung, die diese Frage für Szövérffy hat, wäre ein grundsätzliches Kapitel dazu gewiß nicht überflüssig gewesen (Quellen für Zuschreibungen und deren Überlieferung; Paläographisches; stilkritische Kriterien, ihr Wert und ihre Fragwürdigkeit usw.).

Die ganze Dastellung liest sich mühsam. Das müßte an sich nicht so sein. Man wird den Eindruck nicht ganz los, der Verfasser verfüge zwar über eine sagenhafte umfassende Kenntnis des Materials, sei aber im Ringen mit seinem Riesenstoff nicht immer siegreich gewesen, weil er sich um die methodischen Fragen der Stoffdarbietung zu wenig kümmerte. Es kommt hinzu, daß eine auffallende Unsicherheit in Stil und Grammatik der deutschen Sprache herrscht, die zu einer ungewöhnlich hohen Zahl eigentlicher Stilblüten führt.

Das Unglückliche an Szövérffys Darstellungsmethode scheint uns zu sein, daß er das Hauptgewicht auf die Beschreibung der wichtigsten Einzelwerke legt, ohne aber die Kraft zu besitzen, ihren Gehalt in adäquater Weise herauszustellen und so der Beschreibung Profil zu geben. Auch nehmen diese meist recht unfruchtbaren und eintönigen Deskriptionen einen viel zu breiten Raum ein. An jeweils wenigen Beispielen das Wesentliche herauszustellen und das übrige kurz zusammenfassen, wäre hilfreicher gewesen, hätte viel Platz gespart und wäre mit einer quasi annalistischen Darstellungsweise durchaus vereinbar gewesen.

Wie oberflächlich (man muß schon dieses Wort gebrauchen) die Erörterungen zum Inhalt der Lieder oft sind, zeige etwa das Beispiel der einzigartigen anonymen Zöllnersequenz (Stans a longe), von der hinsichtlich ihres Verhältnisses zu ihrem biblischen Vorbild nur gesagt wird (II 304): „Ihr Inhalt entspricht der Bibel". Dabei ist das großartige an dieser Dichtung ja eben gerade die Art, *wie* das lukanische Gleichnis wiedergegeben wird, indem die Gestalt des Zöllners allein herausgegriffen ist und in einer unübertrefflichen Weise ganz unmerklich Schritt um Schritt mehr aktualisiert wird.

Diese Dinge mußten gesagt werden. Ein Buch über Literatur sollte selbst Literatur sein. Szövérffy versteht es durchaus – und das ist ein weiterer Vorzug seiner Arbeit – die Denkmäler, die er behandelt, auch nach ihrem literarischen Wert zu sichten. Hätte er das auch bei seiner eigenen Darstellung getan, so wäre sein Werk nicht nur unentbehrlich und höchst verdienstlich, sondern auch klassisch und weit über die engere Fachwelt hinaus empfehlenswert geworden.

Zürich *Markus Jenny*

Joseph Szövérffy: A Mirror of Medieval Culture. Saint Peter hymns of the middle ages. (= Transactions of the Connecticut academy of arts and sciences, vol. 42) New Haven, Conn. København (Connecticut Acad. Munksgaard) 1965. 306 S., kart. $ 4.50.

For the past twenty years professor Szövérffy has been a pioneer in the field of medieval hymnology. He has broken new ground, in particular, by tracing certain themes in hymns throughout the period which extends from Ambrose and Prudentius to the sixteenth century. Thus in a recent important article, in Traditio vol. xix (1963), he discussed the contents and sources of hymns in honour of S. Mary Magdalen, and the various features of the Magdalen legend emphasized by medieval hymn writers. In this present book he has applied the same techniques to a study of hymns in honour of St. Peter. However here his aim is somewhat more ambitious. As he tells us himself, "My program is to show that medieval hymns are a wide-open mirror reflecting medieval civilization". After he has put aside this book the reader may feel that this is rather too sweeping a claim. But he will certainly agree that the author has succeeded in showing that contemporary social and political changes can be seen reflected in hymns, which are probably the last kind of literature that one would expect to be influenced in this way. Moreover, the great virtue of his investigation is that he takes in all hymns in honour of St. Peter, the bad and mediocre as well as the good. He has obviously extracted the maximum amount of useful information from the rather forbidding mass of raw material provided by the *Analecta Hymnica*.

Before getting down to the main business of his book, the author first of all gives us a list of the hundred and fifty hymns and sequences which represent his

source material. In each case he sets out the provenance, the date when the hymn was written, if known, and the printed texts available, and usually gives a brief description of the contents. This section is entitled "A descriptive-chronological survey", and certainly the hymns are in chronological order as far as this can be ascertained. But it is only in the later sections that we are really shown the developement of certain themes in the hymns over the centuries. Obviously this detailed catalogue of sources is necessary, but it is clearly meant for reference rather than for reading through from start to finish, so that it might perhaps have been better placed as an appendix. More serious is the absence of any index of subjects or persons. Reference to the hymns is made easy by an *incipit* list and the system of numbering all items described in the first part. The main themes of the Peter hymns can be seen set out in the table of contents. But it is quite impossible, for instance, to locate references by the author to medieval authors who do not happen to have written hymns.

S. begins the second section of his book by considering how the hymns treat the episodes of Peter's life as told in the biblical accounts of the Gospels and Acts. Here it is interesting to see which episodes are most often used in the hymns, and even more so, which ones are comparatively neglected. It is hardly surprising that the cutting off of Malchus' ear is not often referred to, or the healing of Peter's mother-in-law. But it is curious that neither the Transfiguration nor the Last Supper are popular themes. Perhaps in these episodes Peter's role was too obviously a minor one. On the other hand, the biblical episodes which refer to the promise of spiritual power made by Christ to Peter are very often referred to, and as S. shows in a later chapter, this is not unconnected with the various stages of the struggle between empire and papacy. In a similar way, S's discussion of the treatment of Petrine legends by hymn writers brings out clearly the popularity of some of these as compared to others. Thus they seem not to pay much attention to the *Quo Vadis* legend, but they supply us with a great deal of detailed information on the legend of St. Peter's staff and the alleged contest between Peter and Simon Magus. Peter is in a unique position. Most other saints, even the major ones, have a local importance, but he is the saint of Rome, and so of the whole *ecclesia Romana*. S. therefore goes on to show how the various images which Peter presented to the medieval church – as divine fisherman, pastor of the flock of Christ, '*claviger*', rock on which the church is founded – are reflected in the hymns. Some of these attributes are so familiar to us that the many examples which S. gives of their presence in hymns do not really tell us anything that we do not already know. Most interesting perhaps are the examples he gives (p. 310) of St. Peter seen as the '*forma peccatorum*', the supreme example of the sinner who repented.

In the third section, S. discusses the hymn writers' use of apocryphal and patristic sources, and ends his account with an examination of the way in which the hymns reflect contemporary events and intellectual or political movements. The most interesting instance of this uncovered by him is the fact that the various parts of the Simon Magus legend, though known in the earlier Middle Ages, were not used in Peter hymns until the tenth and eleventh centuries. The connection with the reform movement in the church is obvious. The investiture contest also influenced the content of the hymns. The themes of "*Roma caput mundi*", "*Roma felix*" etc., are found more frequently, and more and more stress is laid on Peter as the *claviger* and *princeps apostolorum*. Even the idea of Peter as *piscator hominum* can be used to emphasize his omnipotence, witness the lines of a Cividale sequence quoted by S. (p. 281):

"Pisci iacit retia,
iecit ad imperia
et ad mentes omnium."

This monograph has shown how fruitful can be the approach to hymnology through an examination of a certain theme in hymns over a long period. It may therefore seem ungrateful and pedantic to criticize it on merely stylistic grounds,

particularly as the author tells us in his preface that he has deliberately published this study in English so that he might "draw attention to many possibilities which are open to younger scholars interested in Classical languages and in medieval studies". No doubt he could have made things easier for himself and harder for his English – speaking readers by writing in his own language. But constructions like "substituted by the Roman liturgy" (p. 296), "this recognition made me clear" (p. 357), "largely independent from" (p. 116), "the original version is frequently published" (p. 122), "the third stanza lines up an allusion to the feast" (p. 132), "but the contents differ much" (p. 150) are no English. These make the first section in particular difficult to read. The real trouble is that there are occasions when, because of the eccentric wording, we are left in doubt as to what S. really means. When he says (p. 272) "And now, our next task will be to deal with the largest group of legends recorded in hymns", does he mean all hymns, or, as I suspect, only the Peter hymns? Perhaps the definite article should be inserted here before "hymns". Surely the author cannot mean what he seems to say when he calls the "*O admirabile Veneris idolum*" "a rather mundane early Latin poem" (p. 161). The reader has to think twice before it becomes clear to him what 'inconsistently coherent motifs' (p. 202) are. However, this rather forbidding style, while it does not exactly encourage the casual reader, in no way detracts from the great interest which this book must have for students of the thought and culture of the middle ages.

Belfast *A. Brian Scott*

Die Urkunden Zwentibolds und Ludwigs des Kindes. Bearb. von Theodor Schieffer. (= MGH. Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum. Tom. IV). Berlin (Weidmann) 1960. XIV, 332 S., kart. DM 66.–.

Die Urkunden Lothars I. und Lothars II. Bearb. von Theodor Schieffer. (= MGH. Diplomata Karolinorum. Tom. III). Berlin–Zürich (Weidmann) 1966. XXII, 591 S., geb. DM 130.–.

Beide Bände spiegeln ein langes und mühsames Kapitel der Monumenta-Arbeit. Lang, weil mit den 1960 erschienenen Urkunden Zwentibolds und Ludwigs des Kindes die auf vier Bände berechnete Reihe der Urkunden der ostfränkischen Karolinger ihren Abschluß findet und mit den Urkunden beider Lothare endlich nach dem schon 1906 nach Engelbert Mühlbachers Tode von Michael Tangl vorgelegten Bande der Diplome Pippins, Karlmanns und Karls des Großen ein weiterer Band erscheint. In dieser auf 3 Bände berechneten Reihe der Diplomata Karolinorum fehlt immerhin noch das dringend benötigte Zwischenglied der Urkunden Ludwigs des Frommen. Wie dankbar darf man aber andererseits sein, daß außer diesen nunmehr die gesamten Königsurkunden einer so langen und bedeutenden Epoche wie der Karolingerzeit für die Forschung in großen Editionen erschlossen sind!

Von editorischer Mühsal und oft übermächtigem Einwirken der „Zeitgeschichte" erfährt man, wenn man die Entstehungsgeschichte vor allem des Lothar-Bandes verfolgt, die der Herausgeber Theodor Schieffer in den Vorreden beider Bände spannend und anschaulich zu schildern weiß. Mehrere Generationen von Monumenta-Mitarbeitern haben unter Gunst und häufigerer Ungunst der Zeitverhältnisse das betreffende Material zusammengetragen, gesichert und geordnet, als letzter bereits seit 1938 Theodor Schieffer, dessen Arbeit durch die Wirren des Kriegsendes jäh um ihren Ertrag gebracht wurde, da bis auf den Apparat für Lothar II. die gesamten Materialbestände durch eine von Plünderern verursachte Brandstiftung im Salzbergwerk von Staßfurt, wohin das wertvolle Material ausgelagert worden war, verloren gingen. Auf der Grundlage von Mühlbachers vorzüglichen Regesta Imperii I. mußte daher die Arbeit fast gänzlich neu begonnen werden, die schon 1960 mit der Herausgabe der Urkunden Zwentibolds und Ludwigs des Kindes einen ersten großen Ertrag brachte und uns nach weiteren sechs Jahren die hervorragende Edition der Diplome beider Lothare beschert.

Schon die drei ersten, von Kehr 1934, 1937 und 1940 in schneller Folge herausgegebenen Urkundenbände der sog. deutschen Karolinger hatten als mustergültig und meisterhafte Leistungen gelten können. Diesen Editionen lagen Sickels Prinzipien zugrunde, die aber Kehr in einigen bedeutsamen Punkten weiterentwickelte. Seine vielleicht wichtigste Neuerung war die Heranziehung der Kopialüberlieferung auch bei vorliegendem Original. Schieffer selbst fühlt sich dieser langen Tradition fest verbunden und modifiziert sie nur mit äußerst behutsamer Hand. Das gilt vor allem für den Band der Lothare (vgl. S. XII ff. der Vorrede). Hier wird insbesondere der „historische Aspekt" (S. XIV) in der Einleitung und den ausführlichen Vorbemerkungen zu jedem einzelnen Stück stärker berücksichtigt, in der überzeugenden Erkenntnis, daß dieser Aspekt „für die Mehrzahl der Benutzer sogar überwiegen wird". Als „einzige wirkliche Neuerung" bezeichnet Sch. selbst die Aufnahme der Spuren verlorener Diplome in die Edition. Anders als etwa in der Monumenta-Ausgabe der Diplome Heinrichs IV. (1941) reiht Sch. diese Deperdita nach dem Muster der „Chartes et Diplômes" am Schluß auf. Es folgen demnach echte, unechte und verlorene Urkunden als jeweils geschlossene Gruppen aufeinander, was eine gute Lösung ist. So reihen sich beide von Sch. bearbeiteten Bände nicht nur würdig an die von Kehr geschaffenen großen Vorbilder an, sondern sie übertreffen sie in mancher Weise, was vor allem vom Urkundenbande der Lothare mit seiner disziplinierten Fortentwicklung verpflichtender Tradition zu gelten hat.

Wenden wir uns zunächst den Urkunden Zwentibolds und Ludwigs des Kindes zu. Ersterer, ein nach kirchlicher Anschauung als „unehelich" geltender Friedelsohn Arnulfs, war 895 von seinem Vater mit der Königsherrschaft in Lothringen betraut worden, hat sich aber bis zu seinem Tode im Jahre 900 nie so recht in seinem Königreich durchzusetzen vermocht. Erhalten sind uns von ihm 28 Urkunden, die mit Ausnahme von D. 10 und D. 28 (Freilassungen von Hörigen durch Schatzwurf) für geistliche Empfänger ausgestellt worden sind.

Die gleiche kirchengeschichtliche Relevanz zeigt sich in den Urkunden Ludwigs des Kindes, von dessen 85 Diplomen (davon 7 unecht) mindestens 78 ausschließlich oder vorzugsweise für geistliche Empfänger und zwar zumeist für kirchliche Institutionen ausgestellt worden sind. Bedeutsam ist das Ergebnis der Echtheitskritik, welche entgegen Mühlbachers Thesen keine einzige der 28 Urkunden Zwentibolds „als völlig unecht" ansieht; doch werden DZ. 4 als stark überarbeitet erwiesen und in DD. 6. 14 kleinere Interpolationen bezeichnet.

Für den Benutzer der gesamten Reihe der Urkunden ostfränkischer Karolinger ist wichtig zu wissen, daß dieser von Schieffer herausgegebene Band 4 in seinem umfangreichen Bücherregister (S. 239–290) die entsprechenden Angaben auch für Band 1–3 in einer Art Gesamtkatalog miteinbezogen hat. Ein zuverlässiges Namen-Register und ein ebensolches für Wörter und Sachen schließen sich an.

Der nächste Band ist umfangreicher. Erfreulicherweise ist er fest gebunden, die drucktechnische Ausstattung vorzüglich. Inhaltlich ist dieser Band sehr gewichtig mit seinen 145 Urkundentexten für Lothar I., einem unechten Diplom der Kaiserin Irmingard und 54 Deperdita des gleichen Herrschers sowie 39 überlieferten und weiteren 11 ermittelten verlorenen Urkunden Lothars II. Bis auf Lothars I. DD. 20. 122 und die Formel D. 95 sind alle 250 Nummern bereits in Mühlbachers Regesten verzeichnet und früher schon irgendwann einmal gedruckt worden. Nur bei Lothars I. D. 7 handelt es sich um einen Erstdruck des fragmentarisch überlieferten Originals von 830, das Lothar zu Mantua dem Kloster Nonantola ausstellte, in dessen Abteiarchiv es noch heute liegt.

Selbstverständlich liegt das Schwergewicht auch in diesem Bande auf geistlichen Empfängern, die räumlich vor allem vor 840 weit gestreut sind, sich dann auf das Mittelreich nördlich der Alpen konzentrieren. Prüm, das von Lothar I. so bevorzugte und zu seiner Grablege ausersehene Eifelkloster, nimmt mit 18 Urkunden eine überragende und exzeptionelle Stellung ein, während sonst für die Zeit Lothars I. mehr als zwei Urkunden für den gleichen Empfänger recht selten sind. Etwa das

gleiche Bild ergibt sich für des Kaisers gleichnamigen Sohn, der ebenfalls Prüm mit 8 Urkunden weitaus am reichsten bedacht hat.

Mit der geschlossenen Herausgabe beider großen Urkundenkomplexe und der kritischen Überprüfung von Überlieferung und jeweiliger Echtheit wird ein dringendes Forschungsdesiderat in dankenswerter Weise erfüllt. So erweisen sich bei Schieffers Echtheitskritik nunmehr nur noch sechs Stücke Lothars I. und das der Kaiserin Irmingard zugeschriebene merkwürdige Diplom „als völlig unecht" (DD. 140–146), während „in 11 anderen Fällen . . . Verunechtungen unterschiedlichen Grades mit Sicherheit erkennbar zu sein scheinen" (S. 10): ein erfreuliches Ergebnis!

Neben der schon erwähnten Vorrede gibt Sch. vor der eigentlichen Textedition eine ausführliche Einleitung (S. 3–50; für Lothar II. naturgemäß kürzer: S. 369–381) mit einem geschichtlichen Überblick im Spiegel der Urkunden und Ausführungen über Urkundenbestand, Kanzlei, äußere und innere Merkmale der Diplome. Auffällig ist, daß Sch. in gewissem Gegensatz zur herrschenden Lehre, die gegen Sickel vor allem durch die Forschungen von Klewitz und Fleckenstein begründet worden ist, leicht zu den früheren „bürokratischen" Vorstellungen von der Kanzlei zurücktendiert, „die einer kritischen Überprüfung doch um einiges besser stand(halten)" (S. 14). Vorsicht scheint hier allerdings geboten, denn „fast ausschließlich" an die Person des Notars Remigius (840–848 (851) knüpfen sich Schieffers Beobachtungen (S. 29), die wohl etwas riskant „in etwa von vier ‚Stufen' sprechen, die Remigius unter Lothar I. in ungefährer Zeitfolge durchschritten hat" (S. 31).

Leider kann der Benutzer dieses Diplomatabandes den ausführlichen und hochinteressanten Untersuchungen Schieffers über die einzelnen Kanzleiangehörigen, „Hände", ihre Zusammenarbeit usw. nur sehr schwer folgen, da dem Bande keine Faksimiles beigefügt worden sind. Man muß dies sehr bedauern, obwohl Sch. mit Recht auf seine gesonderten Ausführungen über „Die lothringische Kanzlei um 900" (DA. 14, 1958) verweisen kann, wo die Zeitschrift die Beifügung von Textproben ermöglichen konnte. Ganz generell möchte man gegenüber den MGH. die Bitte äußern, in allen ähnlichen Fällen Schrifttafeln beizufügen, die allein erst volles Verständnis und notwendige Kontrolle ermöglichen. Gleich, ob man den besseren Weg mit der Abfassung eines Begleitfaszikels wählt oder den bescheideneren einzelner beigegebener Tafeln mit Schriftproben, – auch diese brächten mehr als „lediglich eine zufällig-punktuelle Hilfe" (S. XIV) und dürften heute leichter herzustellen sein als zu Lebzeiten Th. Sickels oder P. F. Kehrs.

Angefügt seien einige Bemerkungen mehr grundsätzlicher Art, die sich auch bei der Betrachtung eines so vorzüglichen Editionswerkes wie des vorliegenden ergeben können. Bei der Aufnahme von Deperdita war Sch. ausdrücklich dem Vorbilde der „Chartes et Diplômes" gefolgt, das er wohl auch in anderer Hinsicht hätte befolgen können. Zu denken wäre etwa daran, daß Tessier in seiner Edition der Urkunden Karls des Kahlen ausführliche Beschreibungen der überlieferten Originale gibt, Größenangaben (mm × mm) liefert, Löcher im Pergament (mm × mm), Siegel, Monogramm und ähnliches mehr beschreibt. Tessier zählt auch Karls des Kahlen Kapitularien mit, wenngleich er sich mit Regest, kurzem Hinweis und Angabe des jeweiligen Druckortes begnügt. In der vorliegenden Edition wird lediglich in den Vorbemerkungen der entsprechenden nächsten Diplome beider Lothare auf diese kurz hingewiesen (Mühlbacher[2] und Boretius-Krause; nur in der Einleitung wird leider ausschließlich auf Mühlbachers Regesten verwiesen, was ein schnelles Nachschlagen erheblich erschwert).

Auch ein Wort zu den Registern. Sie sind wie die Vorbemerkungen äußerst gediegen und zuverlässig (nur in der Vorbemerkung zu D. 129 muß es (S. 291 Zeile 7) Valenciennes statt Valence heißen), und die Dankbarkeit des Benutzers für ihre Ausführlichkeit (S. 465–591) steht gänzlich außer Frage. Der Rez. stößt sich indes an der Ortsbezeichnung Kievermunt, die sich auch gelegentlich in der Literatur findet. In Lothars I. D. 86 (eine Bestätigung für die Zelle daselbst) heißt der Ort Novum castellum. Erst im Quellen-Register findet man unter „Kievermunt (frz. Chèvremont)" in Klammern gesetzt die korrekte Ortsangabe, die schon im Regest

von D. 86 hätte stehen müssen. Im Namen-Register aber stehen beide nichtlateinischen Namen nur als Erläuterung zu Novum castellum. Suchte man Chèvremont mit Hilfe beider Namen-Register, so fände man es überraschenderweise nicht, denn auch im anderen Diplomata-Band ist die Lage ähnlich. In DZ. 15 heißt der gleiche Ort Capremons (Regest: Kievermunt), in DLK. 18 und 70 ebenso, während das Namen-Register unter Capremons lediglich erläuternd „Kievermunt (frz. Chèvremont) sö. Lüttich in Belgien" verzeichnet, auf jegliche Verweise verzichtet. In den Quellen-Registern zu Zwentibolds Urkunden und denen Ludwigs des Kindes steht ausschließlich Kievermunt, und fast zufällig ermöglicht ein alleiniger Hinweis in der Vorbemerkung zu DZ. 15 die Identifizierung von Capremons-Kievermunt mit dem gesuchten Chèvremont. Nun ist der Name Kievermunt tatsächlich im 10. Jh. für Chèvremont belegt, etwa in DO. I. 88 oder 417, in beiden Fällen aber entschied sich Th. Sickel in seinem Regest für Chèvremont als moderne Ortsbezeichnung.

Unter den Urkunden Lothars I. vermißt man dessen berühmtes Pactum Veneticum von 840 (Cap. II Nr. 233–M.² 1067), das ohne Begründung (vgl. S. 130) herausgelassen wurde, obwohl es sachlich eng zu D. 62 gehört (auf S. 170 betont) und zweifellos unter die Urkunden dieses Herrschers gerechnet werden muß, wie auch die Erneuerungen des Pactum durch Otto I. (D. 350), Otto II. (D. 300), die relativ kurzen Bestätigungen durch Otto III. (D. 100) und Heinrich II. (D. 24) sowie seine Wiederholung durch Heinrich IV. (D. 442) von den Bearbeitern der betreffenden MGH-Ausgaben als Diplome angesehen worden sind.

Im Jahre 841 stellte Lothar I. den Venezianern eine Besitzbestätigung aus (D. 62), deren Eschatokoll allein im venezianischen Liber blancus aus dem 14. Jh. (C) überliefert ist. Unverständlich, daß dann in der Datierungszeile für (anno . . .) domni die Variante (v): Domini C gegeben werden kann. Die Verwendungstheorie von dominus/domnus, die zur Korrektur der Überlieferung Anlaß gab, hätte wohl in einer Anmerkung Erläuterung verdient.

Ein letzter Zweifel sei hinsichtlich der Aufnahmeberechtigung für die Stücke 108 und 110 geäußert. Beide werden auch von Sch. als Briefe (S. 43; 45; 49) angesprochen, von denen Nr. 108 „dem Mandat nahe" kommt (S. 256), während D. 110 „ein Brief (ist), den wir nur wegen des engen Sach- und Überlieferungszusammenhanges mit DD. 108. 109 aufnehmen; ernstliche Anhaltspunkte für Diktatvergleich und Kanzleiprovenienz finden sich nicht" (Vorbemerkung zu D. 110).

Unsere letzten Bemerkungen waren grundsätzlicher Art und berühren wohl vorwiegend Auffassungsunterschiede. Keinesfalls können sie die Freude über ein vorzügliches und wohlgelungenes Werk mindern, für welches dem Bearbeiter und mit ihm den MGH. unser Dank und Glückwunsch gebühren.

Berlin *Reinhard Schneider*

Anton Baumstark: Die Vorlage des althochdeutschen Tatian. Herausgegeben, überarbeitet, mit Vorwort und Anmerkungen versehen von Johannes Rathofer. (= Niederdeutsche Studien 12). Köln/Graz (Böhlau) 1964. XXVII, 115 S., geb. DM 22.–.

Das Manuskript dieser Arbeit, deren Erscheinen der Verfasser vor fast drei Jahrzehnten ankündigte,[1] wurde von Dr. Theodor Baumstark, dem Sohn des inzwischen verstorbenen Autors, William Foerste übergeben, dessen Schüler Johannes Rathofer die endgültige Ausgabe besorgte.

Nach diesem Hinweis auf das Schicksal von Baumstarks Manuskript referiert Rathofer im I. Teil seines Vorworts (S. VIII–XII) den Forschungsstand innerhalb der Germanistik, die „sich die grundlegenden Ergebnisse der ‚Diatessaron'-Forschung im Hinblick auf die althochdeutsche Evangelienharmonie und das Problem ihrer lateinischen Vorlage zu eigen gemacht" habe (S. VIII): Von der früheren Forschung wurde allgemein die (nur lateinische) Fassung des Codex Fuldensis – = Tl (F) – als

[1] In: Oriens Christianus, 3. Ser. 11. Bd. 1939, S. 82 f. (nach Rathofer S. VII Anm. 1).

Mutterhandschrift aller erhaltenen lateinischen Handschriften *und* – da die lateinische Fassung der St. Galler Handschrift Nr. 56 (= Tl (G)) als Vorlage des nebenstehenden althochdeutschen Textes (Tahd)[2] galt – zugleich als Vorlage der althochdeutschen[3] Tatianübersetzung angesehen. Obgleich in letzter Zeit unter Hinweis auf neuere Forschungsergebnisse die vorherrschende Auffassung abgelehnt wurde, der althochdeutsche Text der St. Galler Handschrift sei eine Übersetzung des nebenstehenden lateinischen Textes, sind die Meinungen der Germanisten geteilt. Die bereits von Wissmann[4] auf Grund vorgelegter zahlreicher Einzelbeobachtungen gezogene Folgerung, daß weder Tl (F) noch Tl (G) die Vorlage des althochdeutschen Textes sein kann, sieht Rathofer durch Baumstarks Untersuchung bestätigt. Baumstarks Untersuchung tritt „in einem sowohl psychologisch als auch – durch W. Wissmann – materialiter gut vorbereiteten Augenblick in die Diskussion ein, die . . . durch die vorliegende Untersuchung gewiß weitreichende Förderung erfahren dürfte"; durch den Beitrag Baumstarks wird der Tatianforschung „ein neuer Zeuge für die . . . breite und vielschichtige Nachwirkung des ‚Diatessaron' im Abendland" erschlossen (S. X); darüber hinaus ergeben sich für die Germanistik neue Aufgaben, deren Lösung die „Wiedergewinnung der wirklichen Vorlage" von Tahd voraussetzen dürfte.

Den Auswirkungen von Baumstarks Untersuchung auf die Erforschung der Quellen des altsächsischen Heliand wendet sich Rathofer im II. Teil seines Vorworts zu (S. XII–XXVI): G. Quispel versuchte, diese Frage „in den großen Rahmen der gesamten Diatessaron-Tradition" einzuordnen (S. XX).[5] Eine Möglichkeit, in der Frage nach der Vorlage sowohl des Heliand als auch des althochdeutschen Tatian „zu tragfähigen Ergebnissen" zu gelangen, sieht Rathofer (mit Recht) lediglich durch minuziösen Vergleich gegeben: die Aufgabe besteht also darin, „*jeden* einzelnen Textbestandteil des Heliand" und des althochdeutschen Tatian „mit den bisher angenommenen lateinischen Vorlagen zu konfrontieren, die Abweichungen festzustellen und soweit als möglich durch Heranziehen der übrigen Tatianzeugen zu sichern" (S. XXI).

Im III. Teil des Vorworts (S. XXVI–XXVII) äußert sich Rathofer schließlich über das „originale Manuskript Baumstarks" und die veröffentlichte Form. Danach ist die maschinenschriftliche Fassung in fünf Kapitel unterteilt; die Anmerkungen (wie die Zwischenüberschriften und die Register) stammen vom Herausgeber; der gesamte Text wurde stilistisch überarbeitet.

Baumstark wendet sich nach einem Referat über die „Lage des Problems und Voraussetzungen seiner Lösung" (S. 1–15) im II. Kapitel der „Stellung von Tahd zwischen Tl (F) und Tl (G)" zu (S. 16–34). Der Verfasser folgert, daß die latei-

---

[2] Tatian, Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar hrsg. v. Eduard Sievers (1892)²; unveränderter Nachdruck Paderborn 1960, Darmstadt 1961. Sievers' Ausgabe bietet, wie die St. Galler Handschrift Nr. 56, synoptisch den lat. und ahd. Text, wobei der lat. Text (bzw. der Apparat hierzu) auf Tl (F) und Tl (G) beruht.

[3] Die ahd. Übersetzung ist im wesentlichen nur aus der genannten Handschrift St. Gallen Nr. 56 bekannt; Hinweise auf eine verlorene Handschrift B des Bonaventura Vulcanius (aus der eine unvollständige Abschrift existiert), auf die gleichfalls verschollene Handschrift Cod. Pal. 55 und auf einige Sätze aus dem Tatian in Ms. lat. 7641 der Nationalbibliothek in Paris bei Sievers a.a.O. S. XV ff.

[4] Wilhelm Wissmann, Zum althochdeutschen Tatian, in: Indogermanica, Festschrift für Wolfgang Krause, Heidelberg 1960, S. 249–267; hier: S. 253.

[5] G. Quispel, Some Remarks on the Gospel of Thomas, in: New Testament Studies V/1959, S. 276–290; dagegen: W. Krogmann, in: ZNW 41/1960, S. 255–268 (vgl. Joh. Rathofer, Der Heliand, Theologischer Sinn als tektonische Form, Niederdt. Studien 9, Köln 1962, S. 110–114); G. Quispel, Der Heliand und das Thomasevangelium, in: Vigiliae Christianae XVI/1962, S. 121–151 (nach Rathofer Anm. 5, 62, 66).

nische Vorlage des althochdeutschen Tatian „aufs Ganze gesehen den ursprünglichen Wortlaut der lateinischen T-Übersetzung viel treuer bewahrte als die beiden in Tl (F) und Tl (G) erhaltenen lateinischen Texte" (S. 34).

Abweichungen und Erweiterungen des althochdeutschen Textes im Vergleich zur lateinischen Fassung der Fuldaer und St. Galler Handschrift erweisen sich als „altlateinische Lesarten in Tahd" (III., S. 35–63): wenn aber die Vorlage des althochdeutschen Tatian in diesen Fällen „von stärkerer altlateinischer Natur" war, „dann muß dieselbe Annahme als der methodisch gegebene Ausgangspunkt für die Beurteilung aller anderen gleich gelagerten Fälle erscheinen"; dabei scheiden zunächst die Fälle aus, die durch das Sprachgefühl des Übersetzers o. ä. erklärt werden könnten (S. 38). Für Abweichungen des Tahd von Tl (F) und Tl (G) finden sich entweder ausschließlich altlateinische Parallelen (S. 41–43), altlateinische und späte germanische Parellelen (S. 44–46), zusätzliche orientalische Parallelen (S. 46–55; doch ist auch eine Zersplitterung der parallelen Zeugen festzustellen, S. 55–57) sowie altlateinische und ausschließlich orientalische Parallelen (S. 57–58). Eine letzte Gruppe von altlateinischen Lesarten des althochdeutschen Tatian erklärt Baumstark durch Mißverständnisse der syrischen Vorlage durch den lateinischen Übersetzer (S. 59–63).[6]

Folgt man Baumstark, dann überliefert die althochdeutsche Tatianübersetzung nicht nur altlateinische Lesarten, sondern darüber hinaus Tatianismen, die dem altlateinischen Evangelientext fremd sind (IV., S .64–80), für die sich jedoch Parallelen entweder ausschließlich in der späten abendländischen Überlieferung (S. 65–69), oder in der abendländischen und orientalischen (S. 69–73), oder ausschließlich in der orientalischen Überlieferung (S. 73–76) finden bzw. die der althochdeutschen Tatianübersetzung und der Vulgata gemeinsam sind (S. 76–80).

Am Schluß des V. Kapitels („Zweifelhaftes. – Sonderlesarten von Tahd", S. 81–100) hält Baumstark als „eindeutiges Ergebnis" fest, daß die Unterschiede zwischen der (verlorenen lateinischen) Vorlage des althochdeutschen Tatian und den lateinischen Fassungen der Fuldaer und St. Galler Handschrift (Tl (F) und Tl (G)) größer sind, als die Unterschiede zwischen diesen überlieferten lateinischen Handschriften zunächst erkennen ließen; darüber hinaus erwies sich „der Text der verlorenen lateinischen Rezension als ein besonders *guter* Überlieferungszeuge". Baumstark sieht deshalb in der althochdeutschen Tatianübersetzung einen von der ‚Diatessaron'-Forschung „mit größter Umsicht zu berücksichtigenden Überlieferungszeugen ... Wo immer eine selbst auch völlig singuläre Abweichung des ahd. Textes von Tl (F. G) zu beobachten ist ..., wird der Orientalist oder Theologe, der sich mit dem ‚Diatessaron'-Problem beschäftigt, die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß hier ein anderweitig nicht bezeugter Splitter echter Überlieferung vorliegt. Aber auch für den Germanisten ist mit der Erkenntnis des wirklichen Charakters der Vorlage von Tahd eine völlig neue Plattform gegeben." (S. 99).

Ein Verzeichnis der Siglen, das durch genaue Hinweise auf die Ausgaben sicher noch an Wert gewonnen hätte, sowie ein Register der in der Arbeit erwähnten Stellen, geordnet nach der Einteilung sowohl der Evangelien als auch der Kapitel des althochdeutschen Tatian,[7] runden den Band ab.

---

[6] Baumstark ist der Auffassung, daß Tatians Diatessaron nicht in griechischer, sondern in syrischer Sprache geschrieben wurde; vgl. ebd. S. 8 f., 10; das griechische Diatessaron-Fragment von Dura-Europos ist nach Baumstark die „erstmals unmittelbar faßbar werdende Übersetzung des syrischen Originals" (S. 15); im Tahd bleibt, wie Baumstark postuliert, „noch unzweideutig der syrische Sprachcharakter der Vorlage des altlateinischen ‚Diatessarons' fühlbar" (S. 63).

[7] Unverständlich ist allerdings, weshalb der Asteriskus innerhalb der Arbeit in verschiedener Funktion verwendet wird: während die mit * versehenen Anmerkungen auf Baumstark zurückgehen, verweisen im Stellenregister die so gekennzeichneten Seitenzahlen „auf Belege in den Anmerkungen des Herausgebers" (S. XXVII und S. 103).

Durch Baumstarks Werk wird auf die Bedeutung der althochdeutschen Übersetzung nicht nur für den Germanisten aufmerksam gemacht; für die weitere Diskussion, die über die Grenzen der einzelnen Fachgebiete hinausweist, kann nicht eindringlich genug die an sich selbstverständliche Forderung wiederholt werden, die Probleme *sine ira et studio* zu behandeln und selbst unsachlichen Ausführungen nur sachlich zu begegnen, um so jede peinliche Polemik von Anfang an auszuschalten; dies ist eine Forderung, die im Vorwort Rathofers nicht immer erfüllt wird. Es ist jedoch nicht zuletzt Rathofers Verdienst, die längst verloren geglaubte Untersuchung Baumstarks der Forschung doch noch nach Überarbeitung und entsagungsvoller Kommentierung zugänglich gemacht zu haben.

Wuppertal-Vohwinkel *Maria Therese Sünger*

Leo Santifaller: Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. (2. Auflage). (= Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 229. Band, 1. Abhandlung). Wien (Hermann Böhlaus Nachf.) 1964. 279 S., Kart. öS 180.–.

Seinen Wiener Akademievortrag von 1953 über „Das ottonisch-salische Reichskirchensystem" hatte L. Santifaller zusammen mit einem umfangreichen Anhang, in dem die sehr knappen Ausführungen des Vortrages durch Materialsammlungen gestützt und ergänzt werden sollten, im Jahre 1954 in den Sitzungsberichten der Österr. Akademie der Wiss. veröffentlicht. Da dieses Werk seit Jahren vergriffen ist, legt der Verf. nach nunmehr 10 Jahren eine zweite (um 125 S. erweiterte) Auflage vor, die den Charakter der ersten durchweg wahrt, aber dennoch einige erhebliche Ergänzungen und Korrekturen bringt, wovon besonders die Anhänge profitieren. Die knappen 39 Seiten des eigentlichen Textes bleiben bis auf Zusätze (etwa S. 29 f. „Otto I." oder S. 34 f. „Klöster in fränkischer Zeit") und eine z. T. übersichtlicher gestaltete Gliederung völlig unverändert, was nicht immer ein Vorzug zu sein braucht. Seit 1953 neu erschienene Literatur ist im wesentlichen in den Anmerkungen notiert. Die Erstauflage ist in dieser Zeitschrift (Bd. 68, 1957, S. 181–184 durch U. Lewald) bereits ausführlich besprochen worden, und es erübrigt sich hier ein Eingehen auf den Inhalt des Buches und die Thesen des Verf. Wir können uns begnügen mit Hinweisen auf die 14 Exkurse, die mit insgesamt 210 Seiten eindeutig den Schwerpunkt von Santifallers Schrift bilden. Die „Übersicht über die Verleihung königlicher Wahlprivilegien für die Deutsche Kirche bis zum Jahre 1106" ist jetzt ebenso wie Exkurs IV („Verleihungen und Bestätigungen von staatlichen Hoheitsrechten für die Deutsche Kirche") bis zum Jahre 1106 (vorher bis 1056) geführt. Neu aufgenommen worden sind eine „Übersicht über die Verleihungen und Bestätigungen von Königsschutz für Deutsche Klöster bis zum Jahre 1106" (Exkurs III), eine knappe, tabellarisch zusammenfassende „Übersicht über die Privilegierung der Deutschen Kirche" für den gleichen Zeitraum (V) und ein Exkurs (XIV) „Über die (letzterschienene) Rangordnug am Hofe Seiner k. u. k. Apostolischen Majestät" von 1913, da für Santifaller hier u. a. „ein letzter Rest oder eigentlich nur mehr eine letzte Erinnerung an das ottonisch-salische Reichskirchensystem" (S. 48) zu finden ist.

Die übrigen Listen sind ergänzt, korrigiert und z. T. stärker umgearbeitet worden (in Exkurs VII z. B. ist der „Übersicht über die Standesverhältnisse der dt. Bischöfe" eine solche über die dt. Domkapitel angefügt worden). Dabei wurden die in dieser Zs. von U. Lewald geäußerten Anregungen und Bedenken berücksichtigt. Das betrifft insbesondere die Neuaufnahme des Bistums Cambrai (Kirchenprovinz Reims) in die Übersichten für die deutsche Reichskirche, wobei die gleichen Erwägungen etwa auch für Kloster Murbach im Elsaß (Kirchenprovinz Besançon) zu gelten hätten, das beispielsweise im ersten Exkurs (mit DK III, Nr. 3) aufzuführen wäre. Das gleiche müßte auch für Gregorienmünster gelten. Hier liegt eine vielleicht verunechtete Urkunde Zwentibolds von 896 (DZ Nr. 6) vor, die in der Frage der Wahlprivilegierung zweifellos echt sein dürfte. Gerade in diesen Fällen

zeigt sich eine gewisse Inkonsequenz des Verf., der auch S. 133 und 155 Besançon und Basel bzw. die Domkapitel Basel und Sitten-Sion berücksichtigt, obwohl er die Kirchenprovinz Besançon ausdrücklich als „nicht zur Deutschen Kirche gehörig" ansieht.

Ganz allgemein erhalten Listen, wie S. sie vorlegt, ihren eigentlichen Wert und ihre volle Berechtigung erst durch Exaktheit und Vollständigkeit, wenngleich sich wohl jeder darüber klar sein dürfte, wie schwer eine Annäherung an den zu erstrebenden Idealzustand im Einzelfalle werden mag. Leider sind aber, wie einige Stichproben ergaben, die hier vorliegenden Übersichten trotz der geübten Kritik an der ersten Auflage noch immer nicht zuverlässig und exakt genug. Das ist um so bedauerlicher, als Stengel in seinem bereits 1910 erschienenen Werk über „Die Immunität in Deutschland" eine Fülle von Material bequem zugänglich gemacht hat, das auch hier noch immer nicht voll ausgeschöpft worden ist, obwohl sich der Verf. nach S. 78 ausdrücklich auf Stengels Listen als eine wesentliche Grundlage bezieht. Aus den bei Stengel (S. 669–700) verzeichneten, bei Santifaller aber fehlenden Urkunden sei eine kleine Auswahl herausgegriffen: so fehlen auf S. 55 für Kempten die zwei Deperdita Arnulfs und Konrads I (in Lechners Übersicht der verlorenen Urkunden im Anhang der Regesta Imperii I² als Nr. 249 bzw. 251 angeführt), während die über den gleichen Weg ermittelten Bestätigungen durch Karl III und Ludwig d. K. (= Lechner Nr. 248 und 250 – worauf S. hier auch verweist!) ebendort vermerkt sind. Auf S. 57 fehlt für Stablo-Malmedy DH II Nr. 238, auf S. 52 für Trier ein wichtiges Diplom Karls des Einfältigen von 913 (jetzt in: Chartes et Diplômes 4, ed. Ph. Lauer Nr. 74), für das Nonnenkloster Andlau wird S. 56 nur das verunechtete (als solches aber nicht gekennzeichnete) Diplom 68 Ludwigs d. K. (– das ähnlich verunechtete Diplom Karls des Einfältigen Nr. 125 fehlt –) erwähnt, während das echte DK III Nr. 96 vom 19. Febr. 884, das vom Wahlrecht spricht, unbedingt genannt werden mußte. Auf S. 58 fehlt für Niederaltaich hinter der Datierung auf 848 das Fragezeichen, das auf S. 54 zu Recht gesetzt wurde. In der Übersicht über die an Bistümer verliehenen Bannimmunitäten fehlen auf S. 94 für Bamberg DH IV Nr. 2 (1057 Aug. 17), DH IV Nr. 62 (1060 Febr. 8) und vom gleichen Herrscher D Nr. 208 (1068 Aug. 12) – vgl. Stengel S. 669.

Gleichwohl handelt es sich um riesige Stoffmassen, die der Verf. in willkommenen Übersichten zu ordnen unternommen hat. Darin vor allem lagen die Verdienste schon der 1. Auflage dieses Werkes und seine allgemein anerkannte Nützlichkeit. Die z. T. umfangreichen Ergänzungen und zeitlichen wie sachlichen Erweiterungen der Übersichtslisten unterstreichen, daß sich der Wert von Santifallers „Ottonisch-salischem Reichskirchensystem" in der 2. Auflage noch erhöht hat.

Berlin *Reinhard Schneider*

Giovanni Miccoli: Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI (= Storici antichi e moderni. Nuova serie 17). Firenze (La Nuova Italia) 1966. XII, 318 S., kart., L. 2800.

M. hat in dem vorliegenden Band eine Reihe von Aufsätzen zur italienischen Kirchengeschichte des 11. Jhs. vereinigt, die früher schon einmal in verschiedenen Publikationen erschienen waren. Nur die Introduzione war bisher noch nicht gedruckt. Da sie im wesentlichen bloß Bekanntes über die geistige Situation der Zeit (Kirchenreform, Stellung der Laien in der Kirche etc.) referiert, ist sie mit ihren 45 ermüdenden Seiten reichlich lang geraten. Es folgen „Aspetti del monachesimo toscano nel sec. XI" (S. 47–73). Um das Jahr 1000 bestand in der Toscana die übliche Kirchenherrschaft der Laien. In den damaligen Klostergründungen will M. allerdings ein „neues Motiv" erkennen (S. 55). Doch zeigt sich bei ihnen höchstens die übliche Sorge des Stifters um sein Seelenheil. Romuald von Camaldoli erreichte hier zunächst keine Breitenwirkung. Eine „neue Inspiration" (S. 62) kann ich auch nicht in den Schenkungen des (in anderer Hinsicht bedeutsamen) Bischofs Tedald von Arezzo finden; sie dienten der wirtschaftlichen Stärkung eines Klosters, hielten sich

also durchaus im gewöhnlichen Rahmen. Erst Guarinus von Settimo, Johannes Gualbertus und der Eremit Teuzo eröffneten die Kirchenreform. Wie M. darlegt, mögen ihnen die häufigen Aufenthalte der päpstlichen Kurie in der Toscana seit Leo IX. zugute gekommen sein. Johannes Gualbertus vereinigte seine Klöster zunächst gewissermaßen in Personalunion unter sich. Daß das *vinculum caritatis*, das er ihnen in seinem letzten Brief zur Pflicht machte, schon den späteren Vallombrosaner Verband vorwegnahm, bezweifelt M., der eine nichtjuristische Interpretation hier vorzieht. – In „Pier Damiani e la vita comune del clero" (S. 75–100) werden vor allem die Opp. 27 und 24 des Damiani (an die Kleriker von Fano und an Alexander II.) analysiert. Seine diesbezüglichen Anschauungen sollen aus der Sphäre des Eremus stammen. Aber das ist noch nicht dadurch erwiesen, daß Damiani in seiner Romuald-Vita von des Heiligen Wirken zugunsten der Kanoniker-Reform erzählt! Hauptmotiv der Vita communis ist nicht der Schutz des Kirchenguts, sondern die innere Disziplin des einzelnen Geistlichen, der den weltlichen Versuchungen entzogen und somit zum geeigneten Vorbild für die Laien werden soll. Dieses Ideal strebte Damiani prinzipiell für alle Kleriker an, ließ aber im einzelnen wohl Ausnahmen gelten. – „Per la storia della Pataria milanese" (S. 101–167) handelt von den Predigten des Pataria-Führers Ariald, die Andreas von Strumi in dessen Vita überliefert hat. Sie richteten sich zuerst gegen Priesterehe, dann gegen Simonie. Die angegriffenen Geistlichen werden den *laici scelestes* gleichgesetzt; sie sinken dadurch tiefer als das normale Laienvolk, dem umgekehrt in der Kirche ein bedeutender Platz und geradezu Verantwortung zugewiesen wird. Die alte Scheidung der Ordines verwischt sich, insofern beim Versagen des Priesterstandes Mönche und Laien berufen erscheinen, an seine Stelle zu treten. Aus einer Erzählung in Arnulfs Gesta archiepp. Mediolanensium schließt M. (nicht recht überzeugend), daß der Patarener Landulf die Simonie als antitrinitarische Häresie betrachtet habe. Ein Exkurs über die Mailänder Legation der Kardinäle Mainard und Johannes (1067) führt kaum über das hinaus, was man schon in Meyer v. Knonaus Jahrbüchern Heinrichs IV. etc. 1, 560 ff., geschweige denn bei moderneren Autoren lesen konnte. – In der Studie über „Le ordinazioni simoniache nel pensiero di Gregorio VII" (S. 169–201) geht M. von dem Problem aus, ob Gregor VII. die Sakramente der Simonisten bloß in disziplinarrechtlicher oder auch in sakramental-dogmatischer Hinsicht für ungültig erklärt hat. Da die Quellen sich zu widersprechen scheinen, außerdem dem 11. Jh. noch der feste Begriff der sakramentalen Objektivität gefehlt habe und Gregor VII. „ohne sichere Sakramentaltheologie" gewesen sei (S. 194), glaubt M., daß man mit dieser Fragestellung nicht weiterkommt. Stattdessen schlägt er vor, das entscheidende Kriterium in der Übereinstimmung (oder Nichtübereinstimmung) der Geistlichen mit Rom zu suchen; daran habe der Papst die Gültigkeit der Weihen gemessen. Für die interessante These erbringt M. keinen anderen Beweis als die bekannte Tatsache, daß Gregor auf den römischen Primat besonderes Gewicht gelegt hat. Es bleibt mir daher doch am wahrscheinlichsten, daß dieser Papst allein die disziplinarrechtliche Ungültigkeit verkündet, gelegentlich sich aber etwas übertreibend-undeutlich ausgedrückt hat, um seine Gegner besser bekämpfen zu können, – eine Taktik, die sich später ebenfalls bei Bruno von Segni beobachten läßt. Dafür spricht vor allem, daß Gregor an den einschlägigen Stellen sich nicht nur gegen Simonisten, sondern allgemein auch gegen Exkommunizierte oder solche Kleriker wendet, die zwar ordnungsgemäß geweiht, aber irregulär gewählt worden sind. Von Einigkeit ist man in diesem Streitpunkt jedenfalls noch weit entfernt. – In der Kontroverse über „Il valore dell'assoluzione di Canossa" (S. 203–223) entscheidet sich M. wohl zu Recht gegen Fliche und für Arquillière, nimmt also an, daß Gregor VII. den König 1076 nur vorläufig abgesetzt und in Canossa eine direkte Wiedereinsetzung vermieden habe. Daß M. sich im wesentlichen an Arquillière anschließt, macht er allerdings nicht hinlänglich deutlich. (Dagegen scheint er Morrison, in: Traditio 17 [1962], mißzuverstehen, wenn er Übereinstimmung mit diesem behauptet.) Merkwürdigerweise hat er sich gar nicht weiter mit den Einwänden auseinandergesetzt, die er anfänglich (S. 204) gegen Arquillière – und damit gegen seine eigene Auf-

fassung! – vorgebracht hatte. (Sie dürften allerdings nicht ins Gewicht fallen; denn man kann sie mit dem Hinweis auf die komplizierte Situation und insbesondere Gregors schwierige politische Stellung nach Canossa entkräften.) – Das Ideal der Urkirche, „Ecclesiae primitivae forma", vornehmlich während des Investiturstreits ist Gegenstand der letzten Untersuchung (S. 225–303). Cassian hatte die Mönche darauf verpflichtet, Chrodegang von Metz und die Aachener Synode von 816 ziehen es für die regulierten Kanoniker heran, und Ps.-Isidor knüpft daran Bestimmungen zur Sicherung des, vor allem bischöflichen, Kirchenguts. Bei Petrus Damiani wird es zum allgemeinen Reformvorbild. Gregors VII. Einstellung ist zwiespältig: er beruft sich zwar auf die alte Kirche, zugleich aber läßt er sich nicht völlig darauf festlegen und beansprucht das Recht, neue Gesetze zu erlassen. Im übrigen zitierte man in jener Zeit Ps.-Isidors Auffassung von der *ecclesia primitiva*, um den kirchlichen Regalienbesitz zu rechtfertigen; und Mönche und Kanoniker griffen auf die urkirchlichen Zustände zurück. M. führt die Studie bis zu Anselm von Havelberg, der – in dieser Hinsicht ähnlich wie Gregor VII. – die Zeit der Urkirche nicht als endgültiges Ideal betrachtet hat.

Ihre Aufsätze in einen Band zu sammeln, entschließen sich gewöhnlich ältere Gelehrte, die somit die Ernte jahrzehntelanger Forschung einbringen wollen. Hier dagegen hat ein Dreiunddreißigjähriger diesen Schritt gewagt. Hat er jedoch bereits den nötigen Abstand gewonnen, um seine Opera iuvenilia abzurunden und zu vervollkommnen? Seine besondere Gabe scheint darin zu bestehen, sich Themen, die andere schon bearbeitet hatten, noch einmal vorzunehmen und sie mit viel Subtilität etwas anders darzubieten. Wir verdanken ihm eine Reihe kluger Bemerkungen und Analysen. Sie werden allerdings von ziemlichem Ballast begleitet. Zunächst stört die weitschweifige Rhetorik, die nicht selten geradezu in abstrakte, leere Phrasen übergeht. Außerdem unterscheidet M. des öfteren nicht zwischen Wichtigem und Unwichtigem. So füllt er eine Anmerkung, die fast eine ganze Seite (106 f.) einnimmt, mit Belegen für das bekannte Bibelzitat *quaerere quae sua sunt etc.*, ohne daß irgendjemand einen Nutzen davon hätte (ähnlich S. 111 – 3 Belege für *saeculariter vivere).* Oder er äußert sich über Kult und Liturgie der Pataria (S. 153–158), obgleich das in seinem Zusammenhang ganz belanglos ist. Gelegentlich scheint er die Quelle, die er zitiert, überhaupt nicht gelesen zu haben: dem Anonymus Haserensis (c. 29) will er entnehmen, daß der Bauluxus der Bischöfe von Eichstätt der Grund der Vertreibung vieler Priester gewesen sei (S. 95); in dem angeführten Text ist zwar von Neubauten, nicht aber von jenen Konsequenzen die Rede.

Bonn *H. Hoffmann*

Hildegard von Bingen: Briefwechsel. Nach den ältesten Handschriften übersetzt und nach den Quellen erläutert von Adelgundis Führkötter OSB. Salzburg (Otto Müller Verlag) 1965. 279 S., 1 Karte, geb. DM 29.80

Aus den weit über 300 Briefen Hildegards hat die Übersetzerin insgesamt 108 ausgewählt „und so geordnet, daß Hildegard im Gespräch mit ihren Zeitgenossen von möglichst vielen Seiten beleuchtet und der Einfluß ihrer Persönlichkeit sichtbar wird"; ... sie sollen „die Gestalt der heiligen Hildegard und ihren Lebensweg vor unserm Auge erstehen lassen." Sie gruppieren sich teils nach dem Empfängerprinzip (Bernhard v. Clairvaux, Päpste und Bischöfe, weltliche Herrscher usw.), teils nach dem Sachprinzip (Rupertsberger Nonnen), wobei sich notwendigerweise Überschneidungen ergeben, die dem Verständnis nicht gerade förderlich sind. Z. B. findet man keineswegs, wie eigentlich zu erwarten, unter der Rubrik „Päpste und Bischöfe" alle Papstbriefe, dafür aber z. B. einen Brief Eugens III. an Hildegard betreffs der Richardis von Stade, Äbtissin von Bassum, der unbedingt zu dem Abschnitt „Rupertsberger Nonnen" gehörte. So scheint mir das von der Übersetzerin gewählte Ordnungsschema nicht eben überzeugend und sonderlich sinnvoll. Jedes konsequente Prinzip wäre besser gewesen. – Den einzelnen Briefen oder auch den Briefgruppen sind kurze Vorbemerkungen beigegeben, die den Leser in die historische Situation einführen oder die einzelnen Schreiben miteinander verknüpfen.

„Das Buch möchte die Persönlichkeit der heiligen Hildegard von Bingen durch ihre Briefe einem weiteren Leserkreis erschließen." Wie weit das mit einer solchen Auswahl überhaupt gelingen kann, bleibe dahingestellt. Auch die im Ton etwas peinlichen Vorbemerkungen scheinen mir dieser Absicht nicht gerade förderlich, da sie dem Leser mit ihren ständigen Hinweisen auf die einzigartige Bedeutung eines jeden einzelnen Briefes, einer jeden Äußerung Hildegards oft über das tatsächlich Verifizierbare hinauszugehen scheinen. Andererseits entzieht sich das Buch mit seiner Absicht weitgehend einer wissenschaftlichen Kritik. Die oft zu knappen Kommentare, die die neuere Literatur nur sporadisch heranziehen, der Verzicht auf genaue Angaben über die Überlieferungsorte der einzelnen Briefe, schließlich die völlig willkürliche Auswahl und Anordnung scheinen mit eben dem angesprochenen weiteren Leserkreis gedeckt. Man kann demgegenüber nur noch die Frage stellen, ob größere Genauigkeit in diesen Dingen, mehr Objektivität in den Vorbemerkungen und präzise Auskunft über die Auswahlprinzipien nicht auch trotz dieses Zweckes möglich gewesen wären.

Dennoch muß aber ein grundsätzliches Wort gesagt werden oder besser eine grundsätzliche Frage gestellt werden: Ob es nämlich überhaupt zu vertreten ist, beim gegenwärtigen Stand eine Übersetzung vorzulegen. Die jüngsten Forschungen, wie sie M. Schrader und A. Führkötter in ihrem Buch über die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard von Bingen vorlegten, haben nicht nur neues Briefmaterial zutage gefördert, sondern in zahlreichen Fällen auch auf ältere und bessere Überlieferungen hingewiesen, als sie den bisherigen Editionen zu Grunde liegen. Darüber hinaus sind von den hier übersetzten 108 Briefen 14 überhaupt noch nicht ediert. Die Übersetzerin hat nun überall den Text der jeweils ältesten und besten Überlieferung zugrundegelegt – ohne allerdings, wie gesagt, die jeweilige Überlieferung anzugeben oder zu vermerken, ob die benutzten Überlieferungen mit denen der bisherigen Drucke identisch sind –, das bedeutet aber, daß die Übersetzung nicht nachprüfbar ist. Das wiegt um so schwerer, als – wie die Übersetzerin betont – 1. die benutzten Texte von den Drucken nicht selten erheblich abweichen sollen, 2. der Wortschatz Hildegards beschränkt sein und das gleiche Wort häufig ganz verschiedene Bedeutungen haben soll, 3. ein Vergleich der Übersetzung eines Briefes Hildegards an Eugen III. mit der beigegebenen Fotografie der Hs. dieses Briefes einige Zweifel an der Übersetzung aufkommen läßt und 4. die Art der Briefe Hildegards überhaupt, die ja nicht vorwiegend in sachlicher Mitteilung bestehen, sondern Niederschriften ihrer Schau sind, jede Übersetzung ohne Kontrollmöglichkeiten am Text grundsätzlich fragwürdig erscheinen lassen. Das führt mich zu dem Urteil, daß das vorliegende Buch zumindest verfrüht ist und es in jedem Fall richtiger gewesen wäre, die aufgebrachte Mühe zunächst einmal an eine Edition zu wenden. Für die Wissenschaft ist es daher so gut wie unbrauchbar; darum sei auch auf die zahlreichen einzelnen Unstimmigkeiten nicht weiter eingegangen. Allerdings möchte ich auch bezweifeln, ob es unter diesen Umständen seinen Zweck gegenüber einem breiteren Leserkreis voll erfüllen kann.

Bochum *F.-J. Schmale*

Johannes Sommer: Das Deckenbild der Michaeliskirche zu Hildesheim. Hildesheim (Verlag Gebr. Gerstenberg) 1966. 195 S., 210 Abb. im Text, 65 Taf., 23 Farbtaf., geb. DM 87.–.

Der Verfasser, Sachbearbeiter für bildende Kunst in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, legt in diesem Buche eine umfangreiche Untersuchung eines einzigartigen Dokuments spätromanischer Monumentalmalerei vor. Seine Arbeit ist als beispielhaft zu bezeichnen. S. geht von der Baugeschichte der Michaeliskirche aus und befaßt sich eingehend mit den Veränderungen, die im 12. Jahrhundert an dem von Bischof Bernward errichteten Bau vorgenommen wurden, in dessen Krypta der Erbauer seine letzte Ruhestätte gefunden hat. S. legt überzeugend dar, daß der Anlaß zu diesen Veränderungen die seit 1150 erlaubte Verehrung Bernwards und

die im Jahre 1192 folgende Heiligsprechung war. Da große Ansammlungen von Gläubigen zu erwarten waren, wurde die Krypta in die Vierung hinein verlängert. Auf Grund der bau- und kirchengeschichtlichen Erwägungen hält S. es für wahrscheinlich, daß die Decke in der Amtszeit des Abtes Theoderich II. (1179–1203) ausgemalt wurde. Diese Ansetzung, die weder inschriftlich noch urkundlich bestätigt wird, steht in Widerspruch zu der bisherigen sich einzig auf stilkritische Argumente stützenden Datierung „um 1230", „um 1250" u. ä. Der Verf. prüft nun unter den verschiedensten Aspekten sehr sorgfältig, ob eine solche Ansetzung ins Ende des 12. Jahrhunderts aufrecht zu halten ist. Er stellt fest, daß das Deckenbild im Mittelschiff des Bernwardbaues enge Bezugnahmen zu der sonstigen damaligen Ausstattung dieses Gebäudeteiles und zu den damaligen gottesdienstlichen Gegebenheiten aufweist und daß es geradezu einen festen Bestandteil des Theoderich-Programms bildet. Nach der Würdigung der Bedeutung des Deckenbildes im Rahmen der Gesamtgestaltung des Kirchengebäudes geht der Verf. auf den Bildinhalt ein und untersucht, wie die Darstellung des Jessebaumes auf dem Deckengemälde der Michaeliskirche zu Hildesheim in ikonologischer und ikonographischer Sicht in die Zahl der datierbaren Bildwerke gleicher Thematik historisch einzuordnen ist. Hierbei stellt er fest, daß das Deckenbild von St. Michaelis in der Reihe der Arbor-Jesse-Bilder eine Entwicklungsstufe darstellt, bei der das Gestaltungsprinzip von 1150 noch Leitkraft hat, zugleich aber doch Bildvorstellungen des späten 12. Jahrhunderts zum Zuge kommen, während andererseits Bildelemente des Jessebaumes, wie sie das Fenster von St. Kunibert in Köln aus dem frühen 13. Jahrhundert enthält, noch nicht auftreten (S. 49). Dann geht S. auf die Gliederung, Komposition und Konstruktion des Deckenbildes ein und legt deren Einzelheiten dar. Bildträger sind Bretter, die durch Spalten des Stammes gefertigt wurden und die nur auf einer Seite genutet sind. Die Malerei entstand an der Decke; die einzelnen Bilder wurden also nicht wie bei dem Deckengemälde von Zillis, das um 1150 angesetzt wird, als bereits zusammengefügte Tafeln in die Nutleisten eingeschoben. Die Decke von Zillis ist im übrigen ähnlich konstruiert. Dagegen ist bei den geringen Resten einer Holzdecke, die im Konstanzer Münster über den Gewölben gefunden wurden, ein anderes Verfahren festzustellen. Der Originalbestand und die Ergänzungen konnten gut bestimmt werden, als die Decke 1943 abgenommen wurde und danach bei der Restaurierung sich zum ersten Male die Gelegenheit zu eingehenden Untersuchungen bot. Vorher war man allein auf die Betrachtung des Gemäldes von unten her angewiesen. Nun stellte sich heraus, daß der Ostteil der Decke nach der Beschädigung im 17. Jahrhundert beträchtliche Ausbesserungen erfahren hatte. Teile davon sind am Ort geblieben und im März 1945 verbrannt. Sämtliche nicht als alt ermittelten Teile bestehen bzw. bestanden aus neuen Brettern. Bei fast allen Prophetenbildern wurden, obwohl sie dem Holze nach alt sind, mehr oder weniger große Erneuerungen festgestellt; von den Symbolen der Evangelisten ist nur das des Lukas alt. Das verbrannte Christus-Moses-Bild mutet wie eine beabsichtigte Wiederholung des Paradiesesbildes an und war neueren Datums. Der Bildinhalt ist mit theologischen und ikonologischen Auffassungen des 17. Jahrhunderts vereinbar, und es ist undenkbar, daß die Malerei ein romanisches Original wiederholt haben könnte; sie wurde deshalb nicht rekonstruiert, sondern durch eine Majestas-Darstellung ersetzt. Die ursprünglichen Darstellungen und ihre Besonderheiten, die Malweise, die späteren Veränderungen, wie z. B. Übermalungen oder das Ausschaben der alten Farbe einschließlich der Grundierung, alles wird konstatiert und bei den Schlußfolgerungen berücksichtigt. S. geht nun zur Einzelbetrachtung der verschiedenen Darstellungen über und sucht durch Heranziehen von Bildwerken gleicher Thematik ikonologische und ikonographische Vergleichsmöglichkeiten, um die Bilder so zeitlich einzuordnen. Die einzelnen Themen sind: der Sündenfall im Paradies, die Paradiesesflüsse, die Evangelisten, die Evangelistensymbole, der Jessebaum, das Jessebild, die Könige, Maria und der Engel Gabriel, die Kardinaltugenden, das Christusbild, die Propheten, die Vorfahren Christi, das Rankenwerk und die Schrift. Da S. die meisten Vergleichsobjekte in guten Reproduktionen abbildet, bietet das vorliegende Buch nicht

nur interessante Hinweise, sondern bildet ein ikonologisches und ikonographisches Kleinod, das man gern zur Hand nimmt, wenn man sich mit diesen Sach- und Themenbereichen zu befassen hat. Immer wieder kommt S. zu der Feststellung, das sowohl von der Ikonographie als auch von der Ikonologie her das Deckengemälde der Michaeliskirche zu Hildesheim dem späten 12. Jahrhundert zuzuweisen ist, und zwar der Zeit von 1192–1197, in der Abt Theoderich II. die Klosterkirche nach der Heiligsprechung Bernwards ausschmücken ließ. Danach wendet sich der Verf. den stilistischen Kriterien zu, die einst zu den Datierungen „um 1230", „um 1250", „um und nach 1220" geführt haben. Er prüft sorgsam die Argumente jener Autoren und kann nachweisen, daß spätere Übermalungen, die nicht als solche erkannt worden waren und erst bei der durch die Abnahme des Deckengemäldes möglichen gründlichen Untersuchung festgestellt werden konnten, zu einer so späten irrtümlichen Ansetzung führten. S. belegt seine Beweisführung überzeugend durch Abbildungen, die den Befund vor, während und nach der Restaurierung aufzeigen, und durch Vergleichsstücke, die die stilistischen Eigenarten der in Frage kommenden Zeiträume verdeutlichen. Schließlich befaßt sich der Verfasser mit der Frage der Urheberschaft des Deckengemäldes und der Provenienz der hier zu beobachtenden Malweise: „Das Deckenbild von St. Michaelis ist für die Fixierung einer Malerwerkstatt im Kloster wichtig. Selbst wenn die Maler Fremde gewesen sein sollten, dürften sie doch für die Dauer ihrer Arbeit an der Decke im Michaeliskloster gelebt und mit seinen Werkstätten Kontakt gehabt haben. Es ist aber wahrscheinlicher, daß es Angehörige der Klostergemeinschaft waren, die sich der Gestaltung des Deckenschmucks in ihrer Kirche als einer ungewöhnlichen, zu Begeisterung und Eifer reizenden Aufgabe widmeten ... Da die Deckenmalerei auf bei der Miniaturmalerei geläufige Bildvorstellungen zurückzuführen ist, liegt es nahe, Mitarbeiter der Buchmalereiwerkstatt des Michaelisklosters als Schöpfer des Deckengemäldes anzusehen ... Es bleibt zu untersuchen, ob es tatsächlich hinreichende Beweise für die Tätigkeit einer Malerwerkstatt im Michaeliskloster gegen 1200 gibt" (S. 155). In den nachfolgenden Ausführungen gelingt es S., mit Hilfe zahlreicher Belege diesen Nachweis zu erbringen und die Bedeutung Hildesheims als Kunstzentrum im ausgehenden 12. Jahrhundert zu würdigen. So kann der Verf. das Ergebnis seiner vorzüglichen Untersuchung rückschauend folgendermaßen zusammenfassen: „Das Deckenbild ... erwies sich als ein wesentlicher Bestandteil der großartigen Unternehmungen, mit denen Abt Theoderich II. am Ende des 12. Jahrhunderts seiner Klosterkirche ein farbenreiches Gepräge und eine neue Aussage verlieh. An der Wende zum 13. Jahrhundert war es das letzte Werk der streng liturgisch orientierten romanischen Malerei in Hildesheim und zugleich ihr repräsentativstes" (S. 162). Die zahlreichen Anmerkungen entlasten den Text in willkommener Weise und geben wertvolle Hinweise für die wissenschaftliche Arbeit. Und die vorzüglichen Detailaufnahmen, vor allem die Farbtafeln erheben das Buch über die Bedeutung einer Monographie hinaus zu einer Publikation, die dem Leser auch im Bild einen klaren Eindruck vom Wesen und den Eigenarten dieses bedeutenden Werkes romanischer Monumentalmalerei vermittelt.

Cuxhaven *Alfred Weckwerth*

H. Wolter S. J., H. Holstein S. J.: Lyon I et Lyon II. (= Histoire des Conciles oecuméniques 7). Paris (éditions de l'Orante) 1966. 319 S., 8 Tafeln, kart.

Die beiden Autoren dieses 7. Bandes der von G. Dumeige herausgegebenen Reihe „Histoire des Conciles Oecuméniques" stellen jeweils zunächst die Vorgeschichte des Konzils dar, dann beschreiben sie den Ablauf der Konzilsverhandlungen und am Ende bieten sie eine sachliche Würdigung des auf dem Konzil Erreichten oder nicht Erreichten. Der zweite Teil über das Unionskonzil von Lyon schließt mit einem Kapitel über die „éphémère union avec les Grecs", in dem das reichlich problematische Unionswerk sehr nüchtern gewertet wird. In einem Schlußwort wird noch ein guter Überblick über die Konzilien des 13. Jahrhunderts gegeben, eines

Jahrhunderts, das sich mit Recht als eine Zeit des Übergangs kennzeichnen läßt, in der sich langsam die Kräfte entwickelten, die später die europäische Geschichte bestimmen sollten, insbesondere die aufstrebenden Nationalismen, Kräfte, die schließlich zur Auflösung der durch Papst und Kaiser geeinten mittelalterlichen Christenheit führen sollten.

In einem Anhang werden die wichtigsten die beiden Konzilien betreffenden Texte, insbesondere die Konzilsentscheidungen selbst, in genauer französischer Übersetzung geboten. Eine chronologische Tafel und ein gutes Verzeichnis der Quellen und der Literatur erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes. Zwei Kartenskizzen, eine von Europa im 13. Jahrhundert und die andere vom lateinischen Königreich Jerusalem zur Zeit des 1. Konzils von Lyon, erleichtern das Verständnis der Darstellung Was die zweite Skizze angeht, ist es nicht recht verständlich, warum hier die Situation, die nur wenige Jahre (von 1241–1244) bestand, zugrunde gelegt wird. Man erhält so den falschen Eindruck, als ob diese bedeutende Ausdehnung des Königreichs für die ganze „époque de Lyon I" charakteristisch gewesen sei. Jerusalem ging bekanntlich schon 1244, und zwar endgültig, wieder an die Moslems verloren, und damit schwand das Königreich fast ganz dahin. Von 1229 bis 1241 war das Territorium des Reiches ganz wesentlich kleiner als hier angegeben.

Die beiden Verfasser haben mit peinlicher Sachlichkeit und großer Klarheit den reichlich komplizierten und delikaten Fragenkomplex, der mit der Absetzung Friedrichs II. auf dem 1. Konzil von Lyon (1245) und mit der Griechen-Union des Lugdunense II (1274) verbunden ist, dargestellt. Wolter schrieb den Teil über Lyon I und Holstein den über Lyon II. Wolter kritisiert mit Recht die von den Päpsten erhobenen Vorwürfe gegen Friedrich II., insbesondere die Anklage auf Häresie. Er erkennt an, daß der Kaiser den Frieden gewollt hatte, und hebt hervor, wie problematisch die Verurteilung des Kaisers war, die selbst von einem Heiligen, dem König Ludwig IX. von Frankreich, nicht anerkannt wurde (S. 230). Der Sieg des Papstes über den Kaiser war – das hätte u. E. deutlicher gesagt werden sollen – ein Pyrrhus-Sieg, der das Papsttum zwar von der drohenden Umklammerung durch die Staufer befreite, es dafür aber nachher in die mindestens ebenso schlimme Abhängigkeit vom französischen Nationalkönigtum, während der unglücklichen Epoche von Avignon, geraten ließ.

Hinter dieser ganzen Angelegenheit der Verurteilung und Absetzung des Kaisers steht die höchst problematische und zeitbedingte mittelalterliche Primatsidee, die in dem vorliegenden Werk zwar recht deutlich zutage tritt, aber doch in ihrer ganzen Fragwürdigkeit noch schärfer hätte umrissen werden können, gerade auch, was ihre Auswirkung auf die Griechen-Union angeht.

Das Recht der Absetzung des Kaisers, das der Papst auch für sich allein – ohne das Konzil – beansprucht, wird von ihm einmal aus der Tatsache abgeleitet, daß er den Kaiser durch die Krönung „macht", dann aber auch a priori aus dem Begriff des „Vicarius Christi" deduziert. Christus, der Sohn Gottes, ist der absolute Herr auch über Kaiser und Könige, so muß es auch sein Vicarius sein (S. 115/116). Man sieht hier, wie gefährlich es ist, Begriffe, die nur aus der positiven Offenbarung und aus der Geschichte richtig zu verstehen sind, zu behandeln, als ob sie metaphysische Wesenheiten ausdrückten, aus deren bloßer Analyse man sichere Schlüsse ziehen kann.

Der mittelalterliche, zeitbedingte Primatsbegriff begegnet uns wieder in der „professio fidei Michaelis Palaelogi", und er wird da kritiklos und verständnislos den Griechen aufgezwungen, denen eine solche Idee gemäß ihrer ganzen Vergangenheit völlig fremd sein mußte. In diesem Glaubensbekenntnis erscheint die Römische Kirche, also der Papst, als die einzige Quelle aller Rechte und Privilegien der Patriarchen. Wir glauben dargetan zu haben, daß diese These historisch unhaltbar ist (vgl. W. de Vries, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt . . ., in: Scholastik XXXVII (1962) 345 ff.). Ja der Satz: „quod (Ecclesia Romana) ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit", scheint doch zu bedeuten, daß alle Hirtenvollmacht der Einzelkirchen, also der Bischöfe, vom Zentrum her ihren Ursprung hat. Wenn man das streng nimmt – man

braucht es vielleicht nicht – wäre damit ausgesagt, daß die bischöfliche Autorität, die mindestens nach der heutigen katholischen Lehre ebenso göttlichen Rechts ist wie die päpstliche, nur eine Teilhabe an der Vollgewalt des Papstes und von ihm verliehen sei. Dann wären die Bischöfe nur Beamte des Papstes. Wenn man von den Griechen verlangte, daß sie diese höchst fragwürdige These als Glaubensartikel beschwören sollten, dann überforderte man sie einfach, und zwar völlig zu Unrecht, und erschwerte damit die Union unnötig, ja man machte sie unmöglich.

Das hätte der Verfasser klarer sagen sollen. Er hebt mit Recht und sehr gut hervor, und diese Feststellung ist von fundamentaler Wichtigkeit, daß das Glaubensbekenntnis keine Definition des Konzils ist (S. 169), und kritisiert es, daß man in ihm lateinische Theologumena den Griechen als katholische Glaubenssätze aufzuzwingen suchte (S. 163). Daß die von den Lateinern unter Ausnützung der politischen Verhältnisse den Griechen einfach aufdiktierten Unionsbedingungen die Wiedervereinigung von vornherein zum Scheitern verurteilten, wird aus der Darstellung der Ereignisse nach dem Konzil deutlich. Noch mehr schadete der Sache der Union die Verschärfung der Bedingungen durch die Nachfolger Gregors X., die ohne Verständnis für die wahre Lage den Griechen immer härtere Demütigungen auferlegten. Die Schuld Martins IV., der durch seine wesentlich politisch bedingte Exkommunikation Michaels den Zusammenbruch der Union mitverursachte, wird offen zugegeben (S. 233). Der Kaiser Michael wird u. E. doch zu ungünstig beurteilt. Die Union war ihm vielleicht doch nicht bloß eine politische, sondern auch eine religiöse Angelegenheit (vgl. B. Roberg, Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon, Bonn 1964, S. 27/28).

Zum Schluß sei auf einige Unrichtigkeiten hingewiesen, die den Verfassern unterlaufen sind. Es ist nicht zutreffend, wenn (S. 38) behauptet wird, man habe die griechischen Bistümer im lateinischen Reich von Konstantinopel einfach latinisieren wollen. Innozenz III. und das 4. Laterankonzil gestanden doch die Beibehaltung des griechischen Ritus, wenn auch widerwillig, zu (vgl. W. de Vries, Innozenz III. und der christliche Osten, in: Archivum Historiae Pontificiae 3 (1965) 111 ff.). – Der griechische Patriarch David von Antiochien leistete dem Papst tatsächlich nicht Obödienz (vgl. W. de Vries, Innozenz IV. und der christliche Osten, in: Ostkirchliche Studien 12 (1963) 126). – Holstein läßt den französischen König Ludwig IX. zweimal sterben, zuerst (S. 125) fälschlich im Jahre 1250 vor Damiette und dann richtig (S. 144) im Jahre 1270 in Tunis. – Wenn Rudolf von Habsburg wiederholt (S. 134, 149, 227) „empereur d'Allemagne" genannt wird, so ist das ein grober Anachronismus. Er war bekanntlich lediglich deutscher König. Römischer Kaiser ist er nie geworden. Dazu brauchte es damals noch die Krönung durch den Papst. Ein „empereur d'Allemagne" widerspricht der ganzen Konzeption der Zeit.

Im ganzen geben uns die Verfasser eine durchaus dankenswerte, gründliche, sachliche und rückhaltlos offene Darstellung der Ereignisse um die beiden Konzilien von Lyon.

Rom *Wilhelm de Vries S.J.*

Peter Landau: Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratien bis zur Glossa Ordinaria. (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. 5. Band.) Köln/Graz (Böhlau) 1966. VIII, 176 S., kart.

Stimulé par son maître G. May, dont les excellents travaux sur l'ancien Droit pénal de l'Eglise sont bien connus des spécialistes, l'A. a pris comme sujet de sa Dissertation doctorale (soutenue, en février 1964, devant la Faculté de Droit de l'Université de Bonn) un sujet qui ferait trembler les chercheurs les plus intrépides. Il s'est attaché à suivre les développements de la notion d'*infamia canonica*, de Gratien à la Glose ordinaire de Jean le Teutonique. Il lui a fallu explorer systématiquement une littérature d'accès et d'interprétation difficiles, en grande partie inédite et d'une haute technicité. Il n'a pas ménagé sa peine, consultant près de 90

manuscrits dispersés dans les bibliothèques européennes (Bamberg, Trêves, Berlin, Paris) ou microfilmés par les soins de l'*Institute of Medieval Canon Law* (Yale University). Les textes cités en note ou en appendice à son ouvrage (p. 137–160) permettent de se rendre compte sur quel terrain notre hardi pionnier a poussé ses investigations.

Rufin a donné la première définition précise de l'infamie: il part du terme *fama* et non pas de l'*existimatio* romaine, aux contours juridiques bien assurés. Pour lui, l'infamie est *une diminutio uel consumptio famae* (ad dict. Grat. p. c. 7, C. 2, q. 3). Il est vraisemblable que Rufin a emprunté cette définition aux glossateurs Irnerius ou Martinus.

L'*infamia facti*, qui n'a pas de signification technique en droit romain, a pris une large extension en droit canonique. Si la notion n'apparaît que chez Etienne de Tournai, une glose du ms. de Reims 676 en attribue la paternité à Rufin: *ut enim homines de aliquo male loquuntur.* Il n'y a pas lieu de la distinguer de l'*infamatio* (contrairement à ce qu'ont pu écrire Mühlebach et Löbmann). Provoquée par le *sinister rumor*, elle entraîne une *decoloratio famae*, qui peut atteindre même des innocents: elle sera levée par la *purgatio canonica*, le serment par lequel la victime attestait son innocence: cette procédure est attestée dès les conciles de Tribur, en 895 (c. 22) et d'Erfurt, en 932 (c. 4). La législation d'Innocent III (*Inter sollicitudines*, X, 5, 34, 10) réduisit le rôle de la *purgatio canonica*, relayée désormais par la procédure inquisitoriale et l'audition des témoins. Il est intéressant de signaler que les légistes (Placentin, puis Azon) ont repris aux décrétistes la notion d'*infamia facti*, pour désigner les cas où le Droit romain marquait une atteinte à la bonne réputation (*opinio*), sans prononcer la note d'infamie.

Inversement, les décrétistes sont redevables aux légistes pour leur systématisation de l'infamie *secundum canones*. Généralement, ils distinguent comme eux celle qui naît *ex ipso delicto* ou *ex sententia*. Mais, poussant le raisonnement analogique jusqu'à ses extrêmes conséquences, ils en arrivent à déclarer que tout péché mortel entraîne une *infamia per canones:* nam iure diuino quod in canones agitur, omnes qui in mortali peccato etiam infames sunt, ut VI q. I, Illi qui, quia in eis lesus status dignitatis humanae. Secundum ius illud fama corrumpitur cum amissa libertate filiorum dei efficitur quis seruus peccati. Qui enim facit peccatum servus est peccati . . . (Summa Duacensis ad dict. p. c. 7, C. II, q. III). On saisit, à travers ces lignes, le caractère propre du droit canonique préoccupé de la *salus animarum*, l'étroite imbrication du droit et de la morale; on pressent quels efforts devront être déployés pour distinguer forum iudiciale et forum penitentiale, si l'institution de l'infamia canonica doit produire ses effets juridiques. Elle comportait, en effet, des conséquences sociales redoutables: l'interdiction d'ester en justice, de porter témoignage, de recevoir les ordres, d'accomplir certains actes, d'exercer certaines charges.

En arrêtant, de manière plutôt empirique, un catalogue de délits graves (publics ou occultes) puis en exigeant une sentence condemnatoire ou déclaratoire établissant le délit avec certitude, les décrétistes ont peu à peu précisé les cas de l'infamie canonique (homicide, parjure, sacrilège, hérésie, simonie, incendie – certaines fautes charnelles). Il n'est pas possible d'analyser ici en détail les exposés nuancés où s'affirme progressivement la doctrine des décrétistes. On sera reconnaissant à l'A., qui s'est attaché à les suivre avec patience et à noter leurs particularités.

Alors que l'infamia, jusqu'à Gratien, était perpétuelle, les décrétistes ont imaginé toute une gamme de remèdes permettant d'en atténuer ou d'en supprimer les effets. A mesure que le for pénitentiel se différencie, la pénitence se trouve limitée aux délits occultes entraînant infamie. Celle qui provenait d'une sentence nécessitait une *restitutio in integrum* ou une *dispensatio* (réservée au Souverain Pontife pour les délits les plus graves). D'autre part, la promotion à un degré supérieur de l'échelle cléricale libérait au for ecclésiastique des effets de l'infamie contractée du fait du droit séculier, tandis que la *restitutio in integrum* valait aussi bien en droit séculier qu'en droit ecclésiastique (p. 87).

Les développements des décrétistes consacrés à l'infamie permettent de confronter leurs doctrines sur les relations des deux pouvoirs. Rares sont ceux qui professent à cet égard des conceptions entachées d'un monisme absolu *(cf.* Stickler, *Imperator vicarius Papae,* dans MIÖG, 62, 1954, p. 165–212). Ils ont distingué plutôt la compétence du pape et de l'empereur pour la levée des effets juridiques conséquences de l'infamie (alors que Gratien partait de l'origine de la peine. Même les décrétales *Novit* et *Per venerabilem* d'Innocent III ne furent pas interprétées dans un sens monistique (toutefois Tancrède, ad c. 8 Comp. II, 5, 2, fait exception).

L'ouvrage de P. L. révèle une parfaite maîtrise dans la mise en oeuvre d'une matière délicate, une prudente appréciation des doctrines confrontées, qui n'exclut pas la fermeté des conclusions ou des mises au point *(cf.* p. 9, 32, 61 . . .). Puisse-t-il être suivi de nombreuses études de la même qualité.

Strasbourg *Charles Munier*

Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316–1334) relatives à la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par A. Coulon et S. Clémencet, VIII[e] fasc. (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris (De Boccard) 1965. 142 S.

Urbain V (1362–1370) Lettres Communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican par les membres de l'École française de Rome sous la direction de P. Gasnault, Tome II fasc. I (1964). Tome II fasc. II par B. Barbiche, Y.-M. Bercé, F. Callu-Turiaf, I. Cloulas, A. Ducrot, J. Favier, M. Hayez et Ch. de Tourtier-Bonazzi sous la direction de M. Hayez. (= Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome). Paris (De Boccard) 1965. 232 S.

Lettres secrètes et curiales du pape Grégoire XI (1370–1378) intéressant les pays autres que la France publiées ou analysées d'après les registres du Vatican par G. Mollat, deuxième fasc. 1963, troisième fasc. tables, 1965. Paris (De Boccard) 177 und 162 S.

Nach einer Pause von drei Jahren folgt der achte Faszikel der sich auf Frankreich beziehenden Sekretbriefe Johanns XXII. mit den Pontifikatsjahren 13 und 14 und den Nummern 3672–4277. Es handelt sich bei den Sekretbriefen um wichtiges politisches Material der Jahre 1328/1330. So kann man hoffen, daß die restlichen Jahre des bedeutsamen Pontifikates noch bearbeitet werden. Wie es allerdings mit dem Material für die außerfranzösischen Länder steht, ist nicht zu erfahren. Freilich ist ein großer Teil der politischen Korrespondenz schon seit der Öffnung des Vatikanischen Archivs in viele landesgeschichtliche Publikationen verstreut erschlossen. Was aber fehlt, ist die Zusammenstellung der Überlieferungen, vor allem der Konzepte, soweit sie noch vorhanden sind oder rekonstruiert werden können.

Auf die Publikation der Kommunbriefe Urbans V. ist in Jahrgang 70 (1959) S. 173 dieser Zeitschrift hingewiesen worden. Damals stand der erste Band zur Besprechung, und ich verweise auf die dortigen Ausführungen über die Sachlage. Nun sind zwei Faszikel des zweiten Bandes erschienen, damit ist aber das erste Pontifikatsjahr noch immer nicht zu Ende. Die neuen Faszikel enthalten die Nummern 4946–6573 und die Abteilungen: de fructibus percipiendis in absentia – de indultis, privilegiis et dispensationibus – de licentia testandi – de litteris communibus – de litteris diversarum formarum. Der Blick auf diese Tausende von Regesten für ein einziges Pontifikatsjahr macht verständlich, daß man auch in der École française de Rome zur Arbeitsteilung übergegangen ist, zumal der Romaufenthalt der Stipendiaten für solche Unternehmungen meist zu kurz bemessen wird.

Im Jahre 1962 hat G. Mollat, der Altmeister der französischen Registerarbeiten im Vatikanischen Archiv, den ersten Faszikel der Sekret- und Kurialbriefe Gregors XI. für die außerfranzösischen Länder vorgelegt. Im zweiten und dritten Faszikel führt er das Werk zu einem glücklichen Ende. Da in den letzten Pontifikatsjahren

Sekretregister fehlen oder nur in Fragmenten erhalten sind, hat M. vorwiegend aus mittelitalienischen Archiven Ergänzungen im Appendice beigesteuert mit den Nummern 3914–4046. Der dritte Faszikel enthält nach dem Rest des Registertextes Addenda et corrigenda, die freilich nicht alle Druckfehler aufzeigen. Es folgen Initia epistolarum, Index analyticus notabilium rerum und Index nominum personarum et locorum. Im ganzen beläuft sich die Zahl der Sekret- und Kurialbriefe dieses Papstes ohne die auf Frankreich sich beziehenden Stücke auf über Viertausend. Wenn man bedenkt, daß es die äußerst bewegten Jahre kurz vor und nach der Rückkehr Gregors nach Rom mit dem gefährlichen Kampf gegen Florenz sind, wird man die Bedeutung des hier erschlossenen Materials gebührend zu schätzen wissen.

Tübingen *K. A. Fink*

Troels Dahlerup: Studier i senmiddelalderlig dansk Kirkeorganisation. (= Kirkehistoriske Studier 2. Række Nr. 18). København (G. E. C. Gads Forlag) 1963. 186 S., kart.

Den früheren Arbeiten des Verfassers über die Hardsysselpropstei, über die spätmittelalterliche Pfarrei und das Offizialat im Bistum Viborg folgen nun unter dem Titel „*Studier i senmiddelalderlig dansk Kirkeorganisation*" zwei Abhandlungen: die erste beschäftigt sich mit den Landdekanen des Bistums Lund, die zweite mit dem Generaloffizialat im Bistum Roskilde. Beide machen deutlich, was der Verfasser auch schon in den vorhergehenden Aufsätzen herausgearbeitet hat: die Verschiedenartigkeit des Systems der Diözesanverwaltung in den dänischen Bistümern der Lunder Kirchenprovinz.

In der Erzdiözese Lund wird die sich um die Mitte des 12. Jahrhunderts anbahnende Entstehung einer Archidiakonatsverfassung unterbrochen, an ihre Stelle tritt ungefähr seit Beginn des 13. Jahrhunderts – also zu einem verhältnismäßig frühen Zeitpunkt und einzigartig im nördlichen Europa – eine Verwaltung durch Landdekane. Da die Erzbischöfe Absalom (1177–1201) und Andreas Suneson (1201–1221), unter deren Amtstätigkeit das Landdekanat in der Erzdiözese eingeführt wurde, in Paris studiert haben, wird angenommen, daß u. a. auch die Einführung der Landdekanatsverfassung auf eine direkte Übernahme aus Frankreich, ihrem Entstehungsland, zurückgeht, zumal sie im Erzbistum Lund keinerlei Eigenentwicklung mehr zeitigte, sondern sich seit ihrer Einführung in konstanten Formen hielt.

Im allgemeinen bildete der weltliche Verwaltungsbezirk des *Herred* (Harde) gleichzeitig ein Landdekanat, wobei im Spätmittelalter meist eine im *Herred* gelegene größere Stadt Wohnsitz des Dekans wurde und gleichzeitig auch dem *Herred* den Namen gab. Eine Ausnahme von der Identität *Herred*-Dekanatsbezirk machte nur die Landschaft Halland, in der sich von 1379 an nur noch zwei „Großdekane" für den nördlichen und den südlichen Landesteil finden, korrespondierend mit der ungefähr gleichzeitig erfolgten Teilung Hallands in zwei weltliche Landstingbezirke. Auch die Insel Bornholm nahm mit ihren fünfzehn Pfarreien eine Sonderstellung ein, hier standen alle vier *Herreder* unter der Verwaltung eines Dekans. Die „Großdekane" standen in wesentlich höherem Ansehen als die *Herreds*dekane, sie waren zu einem großen Teil Mitglieder des Lunder Domkapitels, auch ihrer sozialen Herkunft nach höher gestellt, da sie im Gegensatz zu den Landdekanen in der Regel adlig waren. Demgegenüber waren die *Herreds*dekane minderbegüterte Priester, die anscheinend oft ihre Einkünfte durch Notariatstätigkeit und andere Nebenarbeiten erweitern mußten. Denn es ist nicht ersichtlich, daß mit der Übernahme des Dekanats auch ein Entgelt verbunden war. Die Landdekane wurden vom Bischof auf unbestimmte Dauer eingesetzt, die Dauer ihrer Amtszeit schwankt zwischen 6 und 26 Jahren. Ihre Tätigkeit bestand hauptsächlich nur in der geistlichen Aufsicht über die Priester, denen sie Zwischenglied und Vermittler zum Bischof waren. Sie standen den Landkapiteln und den sich im späten Mittelalter bildenden Priestergilden vor, die regelmäßig in Verbindung mit der bischöflichen Synode abgehalten wurden, und auf denen sie die erzbischöflichen Statuten und

Mandate zu veröffentlichen hatten. An der Visitation der Kirchen aber waren sie nicht beteiligt, ebenso nicht an der Verwaltung der Kirchengüter, ersteres wurde durch einen *cellerarius in computis ecclesiarum*, letzteres durch einen erzbischöflichen Beamten vorgenommen. Auch an der geistlichen Gerichtsbarkeit hatten die Dekane keinen Anteil, sie unterstand dem erzbischöflichen Offizial oder dem Domkapitel. Die der Abhandlung beigefügte Liste aller bekannten Landdekane ist nach *Herreder* geordnet und verstärkt noch den Eindruck einer überaus straffen Zentralisierung im Erzbistum Lund, einer Zentralisierung übrigens, die sich noch über die Reformation hinaus, bis zum Ende des 16. Jahrhunderts in fast gleichen Formen hielt.

Ein wesentlich anderes Bild bietet die Kirchenverwaltung der Diözese Roskilde. Hier führten die Bischöfe am Ende des 13. Jahrhunderts das Generaloffizialat ein, das den Bischof in seiner Eigenschaft als geistlicher Richter entlasten sollte. Ungewiß bleibt, wo das Vorbild für die Errichtung dieses Amtes zu suchen ist, da sich in den norddeutschen Bistümern wie in ganz Nordwesteuropa das Offizialat ungefähr in demselben Zeitraum konstituiert. Auch hier neigt der Verfasser dazu, seine Herkunft aus Frankreich oder den Niederlanden anzunehmen.

Die Einführung von Generaloffizialen ist in Roskilde nicht als eine Waffe der Bischöfe gegen die Inhaber der Prälaturen des Roskilder Domkapitels und ihre Gerichtsbarkeit anzusehen. Deutlich wird dies besonders daran, daß die beiden ersten nachweisbaren Generaloffiziale in Roskilde Inhaber des Dekanats, der postpontifikalen Prälatur des Domkapitels waren. In der Folgezeit – wobei allerdings von den Jahren 1304 bis 1384 genauere Nachrichten fehlen und nur einmal das Siegel eines anonymen *officialis curie Roskildensis erscheint* –, wurde das Generaloffizialat jedoch fast immer nur niederen Klerikern, die noch nicht im Besitz eines Kanonikates waren, übertragen. Das ausführliche Verzeichnis aller aus den Quellen namentlich bekannten Offiziale gibt nicht nur Aufschluß über die Kontinuität des Amtes, sondern auch in kurzen Stichworten den Werdegang der Inhaber und die Amtsdauer. Ihrer Herkunft nach entstammten nur drei der 35–37 bekannten Generaloffiziale dem Adel (darunter der später so bekannte *Lage Urne*), eine etwas größere Gruppe entstammt städtischen Patrizierfamilien, aber die Mehrzahl der Offiziale steigt aus niederen sozialen Schichten über dieses Amt, das gewöhnlich nur zwei bis fünf Jahre wahrgenommen wurde, in höhere geistliche Ränge auf. Ein Kanonikat bedeutete in der Regel die Ablösung von den Offizialatspflichten; zumal das Kantorat des Kopenhagener Kollegiatkapitels diente zur weiteren Versorgung der Roskilder Generaloffiziale. Voraussetzung dafür war meistens ein Studium der Rechte oder der Theologie. Daß nicht die Hälfte der Generaloffiziale einen Titel trägt, der auf ein höheres Abschlußexamen hinweist, ist keine ungewöhnliche Erscheinung. Auch nach der kurzen Amtszeit als Generaloffizial blieben die mit diesem Amt betrauten Kleriker im Dienste des Bischofs und der Administration der Diözese, insbesondere wurden sie zum Gericht des Generaloffizials als *jurisperiti* herangezogen.

Die Haupttätigkeit der Generaloffiziale bestand in der Ausübung der bischöflichen Gerichtsbarkeit. Der Kompetenz der Generaloffiziale unterstand die *jurisdictio litigiosa* und *criminalis* des Bischofs, aber auch in Roskilde nahm die freiwillige Gerichtsbarkeit den breitesten Raum ein. Daneben saß der Generaloffizial dem bischöflichen Gericht auf den zweimal jährlich stattfindenden Diözesansynoden vor. War der Umfang seiner Gerichtsbarkeit auch von Anfang an eingeschränkt durch die Lokaljurisdiktion der Prälaten und Klöster, insbesondere aber durch den „Spezialoffizial" für die Insel Rügen, die kirchlich zur Roskilder Diözese gehörte, so wurde doch allein das wöchentlich freitags (seit 1431) in der Bischofstadt gehaltene Offizialatsgericht von einer beträchtlichen Zahl von Rechtssuchenden in Anspruch genommen. Der Verfasser wendet große Aufmerksamkeit auf die personelle Zusammensetzung des Gerichts, die Personen der *jurisperiti*, der Zeugen wie des Umstands, um hier einige Unterschiede zu den geistlichen Gerichten außerhalb Dänemarks festzustellen, deren differenziertes Gerichtspersonal allein schon eine

stärkere Anlehnung an das kanonische Recht gewährleistete. In Roskilde begegnet hingegen häufig der Hinweis auf die *consuetudines* oder *leges patrie*, wie auch der Rückgriff auf *peritos legem terre*, d. h., das weltliche Recht wurde subsidiär angewandt. Auch paßte sich die allein verwendete summarische Form des kanonischen Prozesses dem Gang des heimischen Gerichtsverfahrens an. Der Generaloffizial selber begegnet als Beisitzer beim königlichen Rechtstag, auf dem Herredsting wie im Roskilder Stadtgericht.

Im 15. Jahrhundert weitete sich die Tätigkeit der Generaloffiziale über die Gerichtsbarkeit hinaus auch auf die Administration der bischöflichen Güter und der Hofhaltung aus, die bis ca. 1400 der bischöfliche *cellerarius* und der *„Fadebur"* versehen hatten. Das letzte Kapitel der Abhandlung schließt mit einer vergleichenden Untersuchung über das *sigillum officialatus*, das man auf dem Umschlag des Buches abgebildet findet.

Beiden Aufsätzen sind deutsche Zusammenfassungen beigefügt. Der Verfasser legt großen Wert auf die im einzelnen gut herausgearbeiteten Parallelen zum System der allgemeinen westeuropäischen Diözesanverwaltung. Von nicht geringerem Wert ist jedoch die quellennahe Darstellung von Elementen partikulären Kirchenrechts in beiden Diözesen. Die Kenntnis der spätmittelalterlichen Kirchenverfassung Dänemarks wird durch beide Abhandlungen wesentlich vertieft.

Göttingen *Andrea Boockmann*

P. Egino Weidenhiller: Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters. Nach den Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. von der Kommission für deutsche Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 10). München (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 1965. VIII, 259 S., kart. DM 34.–.

Wenig Beachtung von der Sprachforschung und der Forschung zur Literaturgeschichte des späten Mittelalters hat noch immer das weite Feld der Gebets- und Andachtsliteratur, sowie der aszetischen und katechetischen Traktate gefunden. Qualitativ gewiß weit anspruchsloser als etwa die Prosa der deutschen Mystik, kommt dieser Literatur jedoch eine weitaus stärkere Breitenwirkung zu als jener. Die vorgelegte Untersuchung, die sich aus dem noch unübersehbaren Bereich des gesamten religiösen Volksschrifttums der katechetischen Literatur annimmt, erschließt Neuland, das des Interesses nicht nur der Sprach- und Literaturgeschichte, sondern ebenso der Theologie sicher ist.

Die Sichtung lediglich des in der Bayerischen Staatsbibliothek zu München vorhandenen Handschriftenmaterials erscheint nur auf den ersten Blick wie eine Beschränkung auf einen eng begrenzten Raum; als Sammelstelle der säkularisierten Klosterbibliotheken verfügt die Münchner Bibliothek über einen reichen Fundus. In minuziöser archivalischer Suche, bei der die Kataloge versagten (auch Confessionalia und Beichttafeln erwiesen sich als Katechismen, die für den Zweck der Beichte zusammengestellt waren), konnte Verf. 126 Handschriften ausfindig machen und für seine Untersuchung auswerten. Die zeitliche Begrenzung ergeben das unvermittelte Auftreten deutschsprachiger katechetischer Schriften um 1370 und das Ende der Handschriftenproduktion zur Zeit der Wende des 15./16. Jahrhunderts. Die räumliche Begrenzung ergeben die Münchner Bestände, die bis Wien im Osten und in den fränkischen Raum im Norden reichen. Handschriften aus Augsburg, St. Gallen, Harburg und Lindau wurden ergänzend herangezogen, so daß der gesamte süddeutsche Raum erfaßt werden konnte.

Methodisch geht Verf. so vor, daß er nach einem kurzen Überblick über den Stand der Forschung in einem ersten Hauptteil die Katechese im späten Mittelalter behandelt, ihre Träger und ihren Inhalt darstellt. Im zweiten, entscheidenden Hauptteil bringt er die Texte, gegliedert in katechetische Aufzählungen, Katechismustafeln

mit breiterem Kommentar und katechetische Traktate. Der Schlußteil dient der Zusammenfassung und Würdigung. Eine Zusammenstellung aller Einzelerklärungen der verschiedenen katechetischen Stücke ist als Anhang beigefügt worden. Ausführliche Register erleichtern den Gebrauch des Werkes und ergeben mit ihren sorgfältigen Quellen- und Literaturangaben einen sicheren Einstieg für weiterführende Spezialuntersuchungen, die dieser Materie noch mehr abzugewinnen versprechen, als dem Verf. darzulegen möglich war. Die Fülle des Materials hat die Beschränkung auf eine Auswahl der Texte erforderlich gemacht. Ausführlichere Traktate konnten nur nach Inhalt, Aufbau und charakteristischen Besonderheiten beschrieben werden. Ein noch unerschlossenes Arbeitsfeld ist die Untersuchung der für die deutschen Texte anzunehmenden lateinischen Vorlagen, die Verf. in seine Arbeit nicht einbeziehen konnte. Diese methodische Beschränkung schmälert jedoch nicht sein Verdienst, das ihm zugänglich gewesene Material bekanntgemacht, kritisch gesichtet und innerhalb der zeitlichen und räumlichen Begrenzungen geistesgeschichtlich gedeutet zu haben.

Der kirchengeschichtliche Ertrag besteht in Aufschlüssen über Wesen und Aufgabe der Katechismen und über Katechismusstrukturen. Die zu leistende Aufgabe wurde in der Hilfe für eine elementare katechetische Belehrung gesehen, die den Eltern und Paten übertragen war. So wenig in den spätmittelalterlichen Schulen Religionslehre als Unterrichtsfach erscheint, ebenso wenig handelt es sich bei den Katechismen um „Schulbücher". Sache der Hausväter war es vielmehr, mit der Familie zur Predigt zu gehen und die Angehörigen daheim zu befragen, was sie von der Predigt behalten hätten, sowie die Katechismusstücke aufsagen zu lassen. Wenn den Hausvätern aufgegeben wurde, beim Katechismusverhör zu fragen, ob die Seinen die 10 Gebote „könnten und verstünden", so ergibt sich der Wille zu einer über das rein gedächtnismäßige Einprägen des Wortlautes weit hinausgehenden Aufgabe. Auch den Paten war eine solche Unterrichtung an ihren Patenkindern zur Pflicht gemacht worden, über deren Erfüllung sie in der Beichte Rechenschaft abzulegen hatten.

Ausgangsort für die katechetischen Bemühungen war die Predigt. Die gegenwärtig zögernd erfolgenden Aufwertungsversuche der Predigt im katholischen Gottesdienst, bei denen ein tridentinischer Riegel den Zugang zum Verständnis des eigentlichen Wortgeschehens versperrt, haben die Höhe der Wertung der Predigt durch die mittelalterliche Kirche nicht erreicht, die den sonntäglichen Predigtbesuch streng zur Pflicht machte und Versäumnisse zu beichten verlangte. Was in der Predigt erfahren und durch die katechetischen Predigtannexe gelernt und eingeübt wurde, das wurde in der Beichte überprüft. So erwarben „die Hausväter" die Kenntnisse, die sie an ihre Kinder und Patenkinder weiterzugeben verpflichtet waren. Das katechetische Schrifttum war nicht für sie gedacht, die ja des Lesens und Schreibens unkundig waren, sondern für Menschen eines gewissen Bildungsstandes, die jedoch der lateinischen Sprache nicht mächtig waren. Verf. zählt dazu die Laienbrüder in den Männerklöstern, die Nonnen („wenigstens zum größten Teil"!) und Weltleute aus Adel und Bürgertum (S. 204). Eine Vielzahl katechetischer Traktate war für Fürsten und ihre Höfe bestimmt. Das einfache Volk wurde mit Hilfe von Katechismustafeln belehrt, die katechetische Reimstücke enthielten, Zehn-Gebote-Gedichte und Merkverse zur Beichte; denn im wesentlichen dienten diese Tafeln mit ihren einprägsamen Reimen als Gewissensspiegel für die Beichte.

Die vornehmliche Aufgabe als Beichtspiegel offenbaren auch die Katechismusstrukturen. Auf den kurzen Katechismustafeln standen im allgemeinen die 10 Gebote am Anfang; sie wurden von Sündenkatalogen umrahmt und mit der Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit beschlossen. Einige Tafeln boten außerdem das Glaubensbekenntnis (Apostolikum!) und Belehrungen über die Sakramente, andere das Vaterunser und das Ave Maria. Katechismustafeln mit etwas breiterem Kommentar sind nach Art der älteren Bußbücher angelegt worden, kommentiert wurden vor allem die 10 Gebote und die sieben Hauptsünden. Katechetische Traktate mit Ausführungen über Glaube und Sitte dienten als Confessionalia hauptsächlich der Beichtpraxis. Eine grundsätzliche Einheit der Katechismusstruktur gab es nicht; aber die dem Beicht- und Bußwesen zuzuzählenden Stücke fehlten niemals.

Vom evangelischen Blickpunkt gesehen, fällt auf, daß es gerade diese Charakteristika waren – die Sündenkataloge sowie die Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit und alles dessen, was dem Menschen zu guten Werken verhilft, damit er an der Wirksamkeit der Gnade Gottes aus eigener Kraft mitwirken könne –, die dem Reformwerk Luthers am Katechismus zum Opfer gefallen sind. Zu den Untersuchungen von J. Geffcken, J. M. Reu, J. Meyer u. a. bietet das angezeigte Werk wichtige Ergänzungen für die Kenntnis der auf die Reformatoren gekommenen Katechismustradition.

Erlangen *B. Klaus*

Gustav A. Benrath: Wyclifs Bibelkommentar. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 36). Berlin (W. de Gruyter & Co.) 1966. XII, 414 S., geb. DM 58.–.

Dr. Benrath studies the surviving parts of Wyclif's lecture-commentary on the whole Bible. He had to work on the manuscripts, since none of the components has ever been printed. The remains of the Old Testament postills have only just come to light; the derivative character of the work as a whole accounts for the early editors' neglect, as Dr. Benrath says, and makes it unlikely that any scholar will undertake the task in the foreseeable future. Nor need he. The present study is thorough and meticulous enough to satisfy curiosity on the subject. If students continue to handle the manuscripts, it will be for occasional reference, not in order to re-investigate the contents. First of all, Dr. Benrath establishes the dating of the *Postilla* by a careful comparison of crossreferences and allusions. My discovery of Wyclif's *principium* or inaugural lecture, given when he incepted as doctor of divinity at Oxford in 1372, which is embedded in the *Postilla,* serves to divide the earlier part, representing the lectures he gave as a bachelor, from the later, more authoritative teaching of the fully fledged doctor. Dr. Benrath has fixed the dates more precisely and has corrected my impression that the *Postilla,* as we have it, reflects the exact order in which the lectures were given: the Apocalypse-commentary, now placed at the end, belonged to the bachelor's course. It seems certain, therefore, that either Wyclif or a pupil regrouped the lectures into their present form. The 'torso', to use the author's phrase, and its missing members, were produced before Wyclif put forward those controversial views which would lead to his break with the Church. Dr. Benrath specifies Oct. 19, 1376, as a *terminus ante quem* for the lecture on Mc. ii, 1–12, and agrees that the papal schism of autumn 1378 probably marks a limiting date for the whole *Postilla.* Secondly, reading what survives in the light of Wyclif's sources, he has disentangled the original and personal from the traditional. As the latter far outweighs the former, his task called for a skill and patience which will be appreciated only by those who have themselves wrestled with medieval exegesis. The result does not add to our knowledge of Wyclif's ideas, whether philosophical or theological, or of his reform programme. It does illuminate their development, or perhaps rather disclosure, during the years when he lectured on Scripture in the schools. Dr. Benrath is an informed and painstaking guide. His enthusiasm carries us with him through the journey. He stops to point out the essential whenever we risk being overwhelmed by detail. His account of 'theological excursions' in the *Postilla* has especial interest. For instance, he shows us a development in Wyclif's struggle to square the doctrine of transubstantiation with his philosophical realism, and fits the two stages marked in the *Postilla* very neatly into a contemporary account of Wyclif's changes of mind and final rejection of the doctrine. The final chapter on 'Realism, Biblicism and Criticism of the Church' makes this difficult subject as clear as it can be. He brings out the connexion between the three strands, a threefold cord which can hardly be broken, in Wyclif's approach to contemporary problems, as no one has done before. The reader has scope for his own industry and imagination: Dr. Benrath does not identify the majority of Wyclif's quotations in the passages he prints. References to the 'state of innocence' (pp. 231, 289)

should be noted as important, and even more so those to 'dominion by grace' (pp. 39, 213, 227, 233, 303): it has been suggested that Wyclif lost interest in his theory of dominion in his later years; these passages prove that he had it in mind when he prepared his *Postilla*. But we have a splendid apparatus here. The Latin text of all significant passages referred to is printed either in footnotes or in an appendix, with manuscript variants. An appendix on the dating of the so-called *Quadraginta sermones*, which throws light on that of the *Postilla*, reads as a fine bit of detective work. The indexes and bibliography are admirable. The texts strike me as almost wholly free from mistakes and misprints. The only serious one that I noted was on p. 370: in his translation (p. 268) Dr. Benrath rightly prefers the reading 'indebite', which he rejects in the Latin.

My criticisms turn on shades of opinion; the facts will stand firm. Dr. Benrath has not realised quite how commonplace Wyclif's strictures on the clergy were. If he had, he could have shown even more effectively the difference between Wyclif and other critics: Wyclif called for a remedy in the shape of disendowment of the Church and he contested papal authority. Poverty and meekness must be imposed by force.

His modesty has prevented the author from tackling two major questions: what authority, if any, did Wyclif wish to substitute for the *magisterium* of the Church when he interpreted Scripture? What did politics count for in his development? Dr. Benrath defends him from the charge of political opportunism on the grounds that his *Forty Sermons*, dated 1376–9, are not political in content; but that does not disprove the view tha he took part in a propaganda campaign on the Duke of Lancaster's behalf in 1376. A better line of defence, if defence be needed, emerges from the book as a whole: we see Wyclif developing the logic of his ideas. This to my mind is Dr. Benrath's most exciting contribution to Wyclif studies. Why should admirers of Wyclif feel shocked because he tried to implement his programme by political action, instead of just talking and writing at Oxford?

St. Hilda's College, Oxford *Beryl Smalley*

Ferdinand Seibt: Hussitica. Zur Struktur einer Revolution. (= Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, hg. v. Herbert Grundmann und Fritz Wagner, Heft 8). Köln und Graz (Böhlau) 1965. VII, 205 S., geb. DM 28.–.

Bei der Erforschung der hussitischen Bewegung standen sich bisher zwei Hauptrichtungen gegenüber: eine vorwiegend von Angelsachsen und Deutschen vertretene, die theologische Texte philologisch interpretierte, und eine meist von Tschechen getragene, die mit historischen Schlüssen nationale und neuerdings soziale Gruppen rekonstruierte. In Deutschland ist es seit langem um die Hussitenfrage so still geworden, daß hier kaum registriert wurde, wie man sich anderswo um die Überwindung dieser Gegensätze bemüht. Erst Ferdinand Seibt, in Deutschland zur Zeit der einzige Sachkenner, hat in einer Reihe von Aufsätzen auch bei uns zulande die Diskussion neubelebt. Er fördert sie am kräftigsten durch die vorliegende Münchener Habilitationsschrift, in der die früher getrennten Methoden miteinander kombiniert werden: Philologische Textanalyse unter sozialgeschichtlichem Aspekt. Das Hauptergebnis der Arbeit, dem man ohne Vorbehalt zustimmen muß, ist eine strukturelle Differenzierung der hussitischen Bewegung: Sie war nicht, wie früher allenthalben angenommen, ein harmonischer Dreiklang aus religiösen, nationalen und sozialen Motiven, sondern ein Gegeneinander zahlreicher sozialer Gruppen mit recht verschiedenen geistigen Horizonten und Zielen. Im einzelnen untersucht Seibt eine Reihe von Briefen, Urkunden, Gutachten und Traktaten und weist sie drei städtischen Gruppen zu: den Prager Magistern mit ihrer theologischen Lehre vom gerechten Krieg; den Prager Städtern mit ihrem nationalistischen Programm der Sprachnation; den Kleinbürgern mit ihren Vorstellungen von sozialer Umschichtung. Auch diese Zuordnung von Gedankenkomplexen zu sozialen Gruppierungen ist – mindestens im ganzen – einleuchtend begründet und ein guter Ausgangspunkt für weitere Forschungen.

Der temperamentvolle Autor, der sich seinen Weg erst bahnen mußte, ging freilich den Details mitunter revolutionärer als nötig zuleibe. Seine zupackende und konsequente Interpretation verzichtet bisweilen um der Dynamik willen „auf eine ruhige Auslegung des grammatischen Aussagesinnes" und greift zu kühnen Konjekturen, auch wenn es um Datierung und Verfasserschaft anonymer Schriften geht. Den Rangreihen in zeitgenössischen Urkunden preßt er pointierte sozialgeschichtliche Aussagen ab, ohne dem Schlendrian der Schreibstuben realistisch Spielraum zu lassen. Einzelne Ausdrücke werden sogar als ideologische Leitbegriffe gedeutet, weil der hussitische Sprachgebrauch „von folgerechter Sorgfalt geprägt" gewesen sei. Damit wird den Hussiten eine erstaunliche Rationalität zugebilligt, die Seibt schwer nachweisen kann. Denn etwa *idioma* und *linguagium* müssen durchaus nicht immer jene „Sprachnation" meinen, die nach Seibt durch die Revolution zum Staatsbegriff erhoben wurde; wie das deutsche *gezung* können sie auch auf traditionelle Weise ein Sprachgebiet bezeichnen. Ähnlich schillernd ist das von Seibt ausführlich beschriebene Wortfeld „Gemeinde". In solcher Doppelzüngigkeit oder Zweisprachigkeit hat Rosenstock-Huessy geradezu das Charakteristikum revolutionärer Sprache sehen wollen; aber gerade wenn er recht hat, kann in so unterspültem Terrain die Begriffsgeschichte nur Spannungsfelder skizzieren, keine Fixpunkte klarer Begrifflichkeit markieren. Weil die Hussiten offensichtlich von der Bewußtheit moderner Revolutionäre noch weit entfernt waren, bekommt dem Buch auch die unbesehene Übernahme des modernen Revolutions-Vokabulars nicht gut. Man sollte heute nicht mehr tun, was Mommsen vielleicht noch durfte, und nicht schlankweg von Ideologen, Programmen, Progressisten, bürgerlichen Intellektuellen, werktätigen Massen, linksradikalen Abweichungen bei den Hussiten reden. Mit solchen Aktualisierungen verwischt der Autor eine seiner wichtigsten Einsichten: daß sich das Hussitentum nicht in die Reihe europäischer Revolutionen eingliedern läßt, bevor nicht einige Grundfragen seines Selbstverständnisses geklärt sind.

Daß der Leser zu solchen Fragen angeregt wird, gehört wohl zu den Hauptverdiensten von Seibts Buch, das keine abschließende Darstellung geben wollte. Zunächst müssen in sein Bild noch die beiden Komplexe mit eingeordnet werden, die bislang gewiß überschätzt, aber nun von Seibt allzusehr an den Rand gedrängt wurden: einerseits die religiösen Reformgedanken, insbesondere von Jan Hus selbst, die man nicht gar zu weit von den Hussiten abrücken kann; anderseits die chiliastischen Strömungen in ländlichen Schichten, die Seibt als Alternative zur bürgerlichen Sozialrevolution bezeichnet, die also mit dazugehören. Weiter muß nun neu geklärt werden, was alle diese heterogenen Gruppen eigentlich zusammenhielt. Seibt sieht – ganz konsequent – „keine andere Gemeinsamkeit als diejenige, welche ihre Gegner ihnen aufzwangen"; dann wäre freilich das Hussitentum die einzige Bewegung von welthistorischem Format, die bloß vom Pathos der Absage lebte, und die tiefe Erregung der europäischen Anhänger und Gegner wäre nicht recht begreiflich. Die eine Frage, auf die die Hussiten so vielstimmig antworteten, muß doch aus dem europäischen Schicksal der Schismazeit aufgetaucht sein. Wenn jedoch tatsächlich nur der Bruch mit der Umwelt das allen gemeinsame Leitmotiv gewesen wäre, müßte genauer untersucht werden, welche hussitischen Gruppen wirklich eine Revolution, das heißt einen bewußten und grundsätzlichen Bruch mit dem herrschenden Autoritätsgefüge, anstrebten. Seibt selbst schließt das von aristokratisch-ständischen Ideen geprägte Prager Bürgertum aus; Irmgard Höß verwies kürzlich darauf, daß auch die Prager Magister den Bruch mit der Legalität scheuten. Oder wäre das historische Phänomen Revolution für das 15. Jahrhundert, eine so labile und komplizierte Epoche, ganz neu zu definieren? Dann aber bedarf es des Vergleichs mit parallelen Erscheinungen des zeitgenössischen Europa, den Seibt absichtlich ausgeklammert hat, des Vergleichs nicht nur mit den Zuständen in deutschen Städten, sondern auch mit der franziskanischen und waldensischen Armutsbewegung, mit französischen und englischen Staatstheorien, mit städtischen und humanistischen Freiheitsparolen in Italien. Dieser Vergleich sollte nicht nach Vorläufern der Hussiten suchen, sondern sie in den europäischen Rahmen ihrer Zeit stellen und könnte danach auch diachro-

nisch die These Seibts nachprüfen, daß das Hussitentum eine wichtige Etappe in dem europäischen Abstraktionsprozeß „vom gekrönten Haupt zur Herrschaft der Ideologie" gewesen sei.

Anstatt dies alles von dem einen Buch Seibts zu verlangen, wollen wir ihm lieber ähnliche Fortsetzungen wünschen. Das vorliegende Werk hat Beträchtliches geleistet, wenn es in Deutschland der Einsicht zum Durchbruch verhilft, daß die hussitische Bewegung zu den großen Erscheinungen der Geschichte Europas gehört – nicht so sehr, weil sie in einer Linie steht, die auf unsere Zeiten zuführt, sondern vor allem, weil sie so vielgestaltig und vielleicht dadurch in ihrer Zeit so einzigartig war.

Erlangen *Arno Borst*

Dieter Girgensohn: Peter von Pulkau und die Wiedereinführung des Laienkelches. Leben und Wirken eines Wiener Theologen in der Zeit des großen Schismas (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 12). Göttingen (V & R) 1964. 265 S., kart. DM 27.–.

„Von ernsthaften Studien merkt man wenig", rügte Aeneas Silvius, als er in seiner Historia Friderici III. imperatoris auf die Wiener Universität zu sprechen kam. Der spätere Papst Pius II. weiß nur von zwei „vortrefflichen Theologen" der Donaustadt: Heinrich von Hessen (von Langenstein) und Nikolaus von Dinkelsbühl. Als dritten erwähnt er noch seinen Zeitgenossen, den „nicht unberühmten" Thomas Haselbach (Ebendorfer). Alle drei haben in den letzten Jahren ihre monographische Würdigung erfahren (durch K. J. Heilig, A Madre und A. Lhotsky). Die Reihe dieser Biographien Wiener Gelehrter aus dem 14. und 15. Jahrhundert ist nun durch D. Girgensohn mit seiner Arbeit über Peter von Pulkau ergänzt worden. War es mehr als modernes Alexandrinertum, diesem Mann, den Aeneas der Nennung offenbar nicht für würdig erachtete, ein verhältnismäßig umfangreiches Buch zu widmen? Auch wer der heutigen Publikationsflut skeptisch gegenüber steht, wird nach der Lektüre des Buches diese Frage bejahen müssen. Allerdings nicht weil Girgensohn den Peter von Pulkau als einen Großen des Geistes oder (richtiger) wenigstens als typischen Repräsentanten des Durchschnitts erwiesen hätte (G. verzichtet wegen mangelnder Vorarbeiten bewußt auf eine inhaltliche Untersuchung der theologischen Werke Peters, das bleibt ein wichtiges Desiderat), sondern weil er zum Verständnis eines einschlägigen Gutachtens des Wiener Professors die zum Beginn des 15. Jahrhunderts, im 16. Jahrhundert und auch heute wieder höchst aktuelle Frage des Laienkelches ebenso wichtig genommen hat wie das rein Biographische Es ist also – etwas überspitzt ausgedrückt – der Rahmen, der hier dem Bild Wert verleiht.

Girgensohn hat sein Buch, abgesehen von zwei Anhängen, in drei Kapitel untergliedert. Das erste befaßt sich mit dem Leben Peters von Pulkau, mit Namen und Herkunft, Laufbahn und Wirksamkeit an der Universität Wien, Gesandtschaft zum Konstanzer Konzil sowie mit Lebensunterhalt und Lebensende. Schon diesem Kapitel möchte man kaum glauben, daß es einer wissenschaftlichen Erstlingsschrift, einer Dissertation, angehört, so ausgereift und vollendet verbinden sich in ihm genaueste Kenntnis der Quellen und Sekundärliteratur mit sorgfältiger, stets begründeter Abwägung des Sicherheitsgrades der jeweilig gewonnenen Ergebnisse. Unvoreingenommenheit und Verantwortungsbewußtsein auch in scheinbar unwesentlichen Detailfragen erwecken im Leser ein Gefühl des Vertrauens, das ihn bis zur letzten Seite nicht verläßt.

Hinsichtlich der lange umstrittenen Frage nach Peters Namen und Herkunft dürfte, wenn nicht neue und eindeutige Nachrichten auftauchen sollten, G.'s Hypothese kaum widerlegbar sein. Danach ist der um 1370 geborene Peter – trotz seines Beinamens Czaech o. ä. – nicht böhmischer Herkunft, sondern Niederösterreicher aus der Nähe des Zisterzienserinnenklosters St. Bernhard. Im ebenfalls niederösterreichischen Marktort Pulkau ist er wahrscheinlich zur Schule gegangen. Dank der besseren Quellenlage kann man für die Schilderung von Peters akademischem Lebenslauf von seiner Immatrikulation 1387 bis zu seinem Tod 1425 das Reich der Hypothesen verlassen. Wichtigste, wenn auch nicht glanzvollste Station im Leben

dieses Wiener Professors, der mehrmals Dekan und Rektor wurde, war zweifellos seine Teilnahme am Konstanzer Konzil als gewählter Vertreter seiner Universität. Obwohl P. v. P. persönlich in Konstanz keine Starrolle spielte, zählen seine Briefe seit langem mit Recht zu den wichtigsten Zeugnissen des Konzils und zwar nicht nur im Hinblick auf den offiziellen Verlauf der Verhandlungen, sondern auch hinsichtlich der gesamten Atmosphäre, der Gerüchte, Stimmungen und der ins Alltäglich-Persönliche gehenden Fragen.

Zur Vorbereitung des Dekrets „cum in nonnullis" hat Peter in Konstanz ein vornehmlich gegen Jakob von Mies gerichtetes Gutachten zum Problem des Laienkelches verfaßt. Dies hat Girgensohn dankenswerter Weise zum Anlaß genommen, in seinem zweiten Kapitel allgemeiner über die „Laienkommunion im Mittelalter und Wiedereinführung des Kelches" zu handeln. Was er hier einerseits über „Begründung und Ausbreitung der Kommunion unter einer Gestalt" und andererseits über „die Anfänge der Kelchspendung in Böhmen" ausführt, kann und will zwar keine wissenschaftliche Gesamtdarstellung einer Geschichte des Laienkelches ersetzen, gehört aber zweifellos zum Besten und Fundiertesten des bislang zu diesem Thema Gesagten. Unter gleichmäßiger Berücksichtigung der Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte sowie unter Beachtung der individuellen, personalen Momente in der Historie zeigt G., wie das, was eine Frage des Ritus war, zu einer Frage der Disziplin und damit zu einer Frage nach dem Wesen der Kirche wurde. – Neben vielem anderen verdient m. E. Girgensohns vorsichtig formulierte These Beachtung, daß der Laienkelch nicht aus Dresden stammt, wie eine national gefärbte Forschung früher annahm, sondern daß sein geistiger Urheber höchstwahrscheinlich der Prager Magister Jakob von Mies (Jakobellus) war, der seinerseits angeregt wurde von Wiclifs radikalem, die Gegnerschaft zur römisch-katholischen Kirche in Kauf nehmenden Bibliszismus sowie von der mystischen Eucharistieverehrung seines Landsmannes Matthias von Janov.

Das dritte, kürzeste Kapitel ist im wesentlichen ein auf den heutigen Standpunkt der Forschung gebrachtes Verzeichnis der Werke Peters von Pulkau. Es umfaßt, gegliedert nach Vorlesungen, Quaestionen, Universitätstraktaten, Predigten und polemischen Schriften (darunter die bekannte „Contra errorem 24 seniorum"), 42 Titel. Dazu kommen noch 37 erhaltene Briefe (darunter drei von G. entdeckte und hier zuerst edierte Schreiben aus den Jahren 1415 und 1417 an die Universität Wien, an einen ungenannten (Nürnberger?) Empfänger und an Peter Reicher von Pirchenwart). Die beängstigende literarische Fruchtbarkeit seines Schülers Thomas Ebendorfer hat Peter von Pulkau also offenbar nicht erreicht. Dennoch möchte man hoffen, daß Aeneas Silvius seine eingangs zitierte Rüge auch im Hinblick auf den Pulkauer gemildert hätte, wenn er die Information besessen hätte, die wir heute dem Forschungseifer Girgensohns verdanken.

Anhang 1 („Die Universität Wien und das Konstanzer Konzil") enthält Regesten – nicht „Auszüge" – aus den Protokollen der Universitätsversammlung. Er darf insofern als bereits überholt gelten, als Girgensohn selbst zu diesem Thema an anderer Stelle einen gesonderten Beitrag geliefert und dabei auch die aufgeführten Aktenstücke ediert hat (in: Das Konzil von Konstanz. Festschrift zum 550. Jubiläum des Konstanzer Konzils, 1414–1964). Anhang 2 ist eine, wie nach der bisher geleisteten Arbeit nicht anders zu erwartende, mustergültige Edition des Gutachtens Peters von Pulkau gegen den Laienkelch.

Berlin *Dietrich Kurze*

Rudolf Haubst, Hrsg.: Mitteilungen und Forschungen der Cusanus-Gesellschaft. Band 3, 1963 (erschienen 1964). Mainz (Matthias-Grünewald) 1963. 270 S., 8 Tafeln.

Rudolf Haubst, Hrsg.: Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues 1964. Die wissenschaftlichen Referate. (= Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Band 4, 1964, erschienen 1965). Mainz (Matthias-Grünewald) 1964. 450 S., 14 Tafeln, kart. DM 35.–.

Die Cusanus-Gesellschaft und das Cusanus-Institut an der Universität Mainz setzen ihre vor allem durch die Initiative R. Haubsts belebte Arbeit mit erfreulichem Schwung fort. Der vorliegende Band 3 bringt hauptsächlich Arbeiten aus dem Institut. Band 4 vereint die bei den Jubiläumsfeiern in Bernkastel-Kues gehaltenen Vorträge zumeist auswärtiger Gäste.

Das nützliche Hilfsmittel der Cusanus-Bibliographie in Band 1 wird von *R. Danzer* für 1961–64 fortgeführt und durch Nachträge ergänzt (3 S. 223–237). Von größtem Wert für jede weitere Forschung ist die systematische Erschließung der Bibliothek des Nikolaus. Als Gemeinschaftsarbeit des Instituts wird die Beschreibung von 43 Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus oder des Kueser Spitals, dazu von 4 Handschriften mit Werken des Nikolaus vorgelegt, die heute dem British Museum gehören, vorwiegend Harleiani (3 S. 16–100). Man hat zunächst die Codices bearbeitet, mit denen man am schnellsten fertig wurde; eine Fortsetzung soll bald folgen. Den sehr ausführlichen Bescheibungen ist der – leider z. T. unvollständige – Abdruck vieler, oft umfänglicher Glossen des Nikolaus zu Eriugena, Macrobius, Diogenes Laertios u. a. zugefügt. *A. Krchňák* berichtet kurz über einige Neufunde in London und Oxford (3 S. 101–108) und untersucht die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus (3 S. 109–180). *R. Danzer* gibt eine Übersicht über die klassischen Autoren der Bibliothek (4 S. 384–394), *E. Van de Vyver* stellt die heute in Brüssel befindlichen Codices, die einst Nikolaus oder dem Spital gehört haben, zusammen (4 S. 323–335). *P. Volkelt* steuert kunstgeschichtliche Bemerkungen über Miniaturen der Bibliothek bei (4 S. 230–256) und untersucht die Bildnis-Skizzen griechischer Philosophen im Cusanus 187 (3 S. 214–222). In allen genannten Aufsätzen steckt viel mühselige Kleinarbeit, vor allem im Aufspüren, Identifizieren und Beschreiben der einzelnen Codices und ihrer Nikolaus-Marginalien, die oft erst die Identifizierung ermöglichen. Man hat aber den Eindruck, daß das Ziel, eine große – vielleicht die größte – Gelehrtenbibliothek des 15. Jahrhunderts zu rekonstruieren, der Mühe wert ist, wird damit doch alle weitere philologisch-historische Untersuchung auf ein festes Fundament gestellt.

Der Biographie des Nikolaus gilt eine neue Untersuchung des Streites mit den Nonnen von Sonnenburg im Pustertal, die *H. Hallauer* auf Funde hier erstmals publizierter Archivalien gründet (4 S. 104–125). Der Brixener Bischof erscheint dabei in viel günstigerem Licht als in nunmehr veralteten Arbeiten. *V. Palm* publiziert ein Weistum über Trierer Rechte in Bernkastel aus dem Jahr 1431, das Nikolaus und dessen Vater Hennen Kriebs vonn Coys als Zeugen nennt (3 S. 214–222). Weiter greifen die „neuen Schlaglichter" aus, die *E. Meuthen* auf das Leben des Nikolaus wirft (4 S. 37–53). Weithin kann sich der temperamentvolle Vortrag auf die in den letzten Jahren vorgelegten eigenen Forschungen Meuthens stützen. Er verteidigt den Kardinal mit Recht gegen die von K. Jaspers erhobenen Vorwürfe der praktischen Wirkungslosigkeit und der Pfründenjägerei. In diese Verteidigung stimmt auch *J. Bärmanns* Vortrag über Nikolaus und die Reichsreform ein (4 S. 74–103), der sich wesentlich auf die neuen Bücher von M. Watanabe und P. E. Sigmund stützt und das 3. Buch der Concordantia catholica heranzieht (die Einleitung über politische Theorien des 12. bis 15. Jahrhunderts ist ein wenig geglücktes Exzerpt aus H. Conrads Deutscher Rechtsgeschichte). Vor allem anhand der für Pius II. entworfenen Reformatio generalis von 1459 schildert *E. Iserloh* die Gedanken des Kardinals zur Kirchenreform (4 S. 54–73). Er hebt die Rechtfertigungslehre hervor, die ihm mit dem „katholischen Anliegen Luthers" (S. 72) übereinzustimmen scheint. *R. Weier* sucht den interessanten Nachweis zu führen, daß durch Vermittlung Jacob Fabers die biblische Theologie des Cusanus auf Luther gewirkt habe (4 S. 214–229). Die Frage nach dem Verhältnis zwischen cusanischer Reform und lutherischer Reformation wird weiterer Prüfung bedürfen, und dies unabhängig von einem ahistorischen Ethizismus, wie ihn der hier mehrfach angegriffene Jaspers vertritt, unabhängig von überwundener konfessioneller Polemik – unabhängig aber auch von dem „ökumenischen Frühling unserer Tage" (Iserloh, S. 71), der den Blick für

harte historische Tatsachen nicht vernebeln darf. Aus der Vielzal der übrigen Vorträge sei der souveräne Überblick hervorgehoben, den *M. de Gandillac* über das Problem der Weltverst?ndigung nach Nikolaus' theologischen Grundsätzen gibt (4 S. 278–295).

Weitere Aufsätze des 4. Bandes: F. N. Caminiti, N. v. K. und Bonaventura (S. 129–144). E. Platzeck, Von der lullischen zur cusanischen Denkform (S. 145–163). J. Koch, N. v. K. und Meister Eckhart (S. 164–173). G. Santinello, N. v. K. und Petrarca (S. 174–197). E. Colomer, N. v. K. und Heimeric van den Velde (S. 198–213). R. Haubst, Die leitenden Gedanken und Motive der cusanischen Theologie (S. 257–277). G. Heinz-Mohr, N. v. K. und der Laie in der Kirche (S. 296–322). J. Stallmach, Ansätze neuzeitlichen Philosophierens bei Cusanus (S. 339–358). W. Dupré, Die Idee einer neuen Logik bei N.v.K. (S. 357–374). G. Freiin von Bredow, Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des N. v. K. (S. 375–383). J. Meurers, N. v. K. und die Entwicklung des astronomischen Weltbildes (S. 395–419). N. Stuloff, Mathematische Tradition und ihr Fortleben bei N. v. K. (S. 420–436).

Heidelberg *Peter Classen*

Adolar Zumkeller OSA: Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken. (= Cassiciacum, Band 20). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1966. 764 S., kart. DM 58.50.

„Seit langem hat man es als wichtiges Desiderat für die Erforschung der Vorgeschichte der Reformation herausgestellt, zu untersuchen, was die Augustinertheologen des Spätmittelalters zumal in Deutschland über Erbsünde, Rechtfertigung und Verdienst tatsächlich gelehrt haben. Erst dann wird man nämlich mit Sicherheit sagen können, aus welchem theologischen Milieu Martin Luther eigentlich gekommen ist. Denn die Annahme, ihm sei im Erfurter Augustinerkloster ockhamistische Theologie vorgetragen worden, entbehrt bis jetzt des Beweises und erscheint überdies wenig wahrscheinlich. Für die Klärung dieses Problems will dieser Katalog eine dringliche Vorarbeit leisten. Muß doch zuerst einmal festgestellt werden, was von den theologischen Werken der deutschen Augustiner des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts überhaupt auf uns gekommen ist." Mit diesen Sätzen umreißt Verf. in der Einführung das besondere Arbeitsziel seiner Publikation. Es ist nun Sache der Theologen, sich dieses – wie noch auszuführen sein wird – hervorragenden Hilfsmittels bei der Behandlung der vom Verf. oben angeschnittenen Problematik zu bedienen. Es soll aber gleich gesagt werden, daß die vorliegende Arbeit auch als literärgeschichtliches Werk ihren selbständigen Wert hat, steht sie doch in der Reihe wichtiger Publikationen zur Ordensliteratur wie denen von Wadding-Sbaralea (Scriptores ordinis minorum), Petreius (Bibliotheca Cartusiana), Quétif-Echard (Scriptores ordinis fratrum praedicatorum) nunmehr mit allen Vorteilen der modernen Bibliographie an der Spitze. Neben der theologischen und literärgeschichtlichen Bedeutung verdient aber noch ein dritter Gesichtspunkt erwähnt zu werden: das ist der ungeheure Nutzen als Nachschlagewerk, das der Katalog darstellt für alle diejenigen, die sich mit der Handschriftenforschung und Handschriftenbeschreibung – sei es für Bibliothekskataloge, sei es für Editionen – beschäftigen. Sicher haben viele Handschriftenbearbeiter ähnlich wie Rez. laufend die bisherigen Teilpublikationen des Katalogs in den Jahrgängen 11 bis 16 (1961–1966) der Augustiniana verfolgt und gewünscht, daß diese wertvolle Arbeit, vervollständigt durch Register, einmal selbständig erscheinen werde. Nun liegt der Katalog vor: Im 1. Hauptteil werden die Autoren des Augustinereremitenordens bis ca. 1550 alphabetisch verzeichnet und ihre sämtlichen Werke aufgezählt. Die Werke (es sind 890 Nummern, wobei noch viele Stücke in a, b, etc. untergeteilt sind) sind mit folgenden Daten versehen: Incipit, falls nötig Explicit, Druck und handschriftliche Überlieferung in mitteleuropäischen Bibliotheken (Erklärung hierzu s. Einführung S. 8). Daß hierzu jahrzehntelange Arbeit, ausgedehnte Bibliotheksreisen, aber auch Fin-

derglück gepaart mit ausdauernder Energie notwendig waren, wird jedem, der mit Handschriftenproblemen beschäftigt ist, deutlich sein. Ein 2. Teil (S. 415–494) verzeichnet die neueren Autoren seit ca. 1550. In Anhängen werden 1. die Manuskripte zur Geschichte des Augustinerordens im Allgemeinen (Konstitutionen und päpstliche Erlasse, Liturgische Bücher, Viten von Heiligen, Seligen usw., Ordensgeschichtliche Handschriften), 2. Manuskripte zur Geschichte einzelner Ordensprovinzen, 3. Manuskripte zur Geschichte einzelner Klöster behandelt. Den beiden Hauptteilen sowie den Anhängen schließen sich S. 553 ff. die Nachträge an (wobei die gleichen Nummern wie in den Hauptteilen benutzt werden). Was die Arbeit gegenüber den bisherigen Veröffentlichungen in den Augustiniana aber erst abrundet, sind die Indices, d. h. der Index der Autoren, dann das – vor allem für die Bestimmung anonym überlieferter handschriftlicher Texte besonders wichtige – Register der Initien und schließlich das Verzeichnis der benutzten Bibliotheken und Handschriften. Zum Schluß sei dem Verf. für diese mühe- und entsagungsvolle Arbeit, die für so viele Gebiete der Wissenschaft als Grundlage und Hilfsmittel dienen wird, der aufrichtige Dank eines eifrigen Benutzers seines Kataloges gesagt.

Freiburg i. Br. *J. Autenrieth*

Reformation

Johannes Müller: Martin Bucers Hermeneutik (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XXXII). Gütersloh (Gerd Mohn) 1965. 278 S., geb. DM 45.–.

Die Bucerforschung der letzten Jahrzehnte hat mehrfach (A. Schlatter, O. Ritschl, W. Holsten, R. Stupperich) auf die Bedeutung der Schriftauffassung und Hermeneutik des Straßburger Reformators hingewiesen. Dieser stärkste politische Kopf unter den deutschen Reformatoren, der seine dominikanisch geschulte Fähigkeit zur Begriffszergliederung und seine humanistisch geprägte Gelehrsamkeit in den Dienst eines Lebens für die Eintracht der verschiedenen reformatorischen Bewegungen stellte, wollte nichts als Bibeltheologe sein. Joh. Müller, von 1953–55 Redaktionsassistent am Bucer-Institut in Münster, hat die damit vorgezeichnete Aufgabe in seiner Dissertation (Heidelberg 1955) angegriffen und als Privatdozent für Kirchengeschichte in Münster zu dem vorliegenden Werk umgestaltet, dessen Druck er z. T. noch selbst vor seinem frühen Tode überwachen konnte. Über sein Leben und weiteres wissenschaftliches Schaffen hat Heinrich Bornkamm dem Buch einen Nachruf beigefügt.

Dieser seit über vierhundert Jahren erste Versuch, „Martin Bucers biblische Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung ihrer theologischen Grundlagen und ihrer praktischen Konsequenzen" zu zeichnen, versteht sich als Baustein für „eine umfassende und den neueren Erkenntnissen der reformationsgeschichtlichen Forschung entsprechende Gesamtdarstellung der Bucerschen Theologie" und erwartet von ihr, daß sie dessen bisher einseitige Beurteilung (als Religionspolitiker, Humanist, Mystiker, Schwärmer) korrigieren und ihm „den ihm gebührenden Platz unter den großen Theologen der Reformationszeit zuweisen wird" (14 f.). Quellenmäßig berücksichtigt M. im wesentlichen Bucers – abgesehen vom Römerbriefkommentar (1536) – nur zwischen 1527–30 publizierten Bibelkommentare und die deutschen Schriften der Zeit von 1523–27 nach der neuen Ausgabe von R. Stupperich. Nur gelegentlich werden andere und auch spätere Schriften Bucers herangezogen, um die vielfachen Konsequenzen seiner Hermeneutik auf die Gottesdienst-, Sakraments-, Seelsorge-, Staats- und Gesellschaftslehre aufzuzeigen. – Nach einer kurzen Einführung in die Forschungslage (9–16) wird die kritische, aber auch problematische Tendenz der Arbeit in Teil A („Die theologischen Grundlagen von Bucers biblischer Hermeneutik", 16–71) motiviert durch die Schwierigkeit, die innere Einheit der

Theologie Bucers zu erfassen, der „einmal wie ein Humanist reden kann und ein andermal wie ein Schwärmer" (40); sie wird sympathisch offen definiert als die Absicht, Bucers dogmatische Grundentscheidungen „sowohl gegen den Rationalismus der Humanisten als auch gegen den Spiritualismus der Schwärmer abzugrenzen" (16). Denn diese pflegt man verantwortlich zu machen für Bucers effektive Rechtfertigungslehre, die in pädagogischem Optimismus die sichtbare Verwandlung der praktischen Lebensführung in der societas christiana pointierte und detaillierte Reformvorschläge auch für Staat und Gesellschaft begründete. Humanistische oder spiritualistische Vorentscheidungen sollen Bucers Gesamtsicht der Heilsgeschichte und des ordo iustificationis als eines umfassenden religiösen Erziehungsprozesses beherrschen; ferner eine Intellektualisierung des Glaubens (als Erkenntnis der Wahrheit), der Gewißheit (als persuasio bonitatis dei) und der Sünde (als Folge falscher Erkenntnis); weiter seine Auffassung der Bibel als philosophia christiana, seine Lehre von der praestabilierten Übereinstimmung von Philosophie und Theologie und endlich seine die Luthersche Aktionseinheit von Wort und Geist auflösende Geistspekulation, die einerseits fast zur Verbalinspiration der Bibel, andererseits zur Lehre vom Offenbarungswissen der Heiden führte. Diese Ideologien und Theologumena stehen im Kontext reformatorischer Grundsätze wie sola scriptura, sola gratia, Ablehnung des liberum arbitrium und dem axiomatischen deus verax-homo mendax. Bucers Theologie und Hermeneutik gerät dadurch in der Tat in den Schein unversöhnbarer Widersprüchlichkeit, obwohl dieses Nebeneinander ihm selber je nach Erfordernis distanzierte Überlegenheit oder entschiedene Standfestigkeit erlaubte. Das erhöht zweifellos den Reiz theologiegeschichtlicher Befragung auf die beherrschende Mitte hin. M. meint, daß Bucer die „in sich sinnlos und unlogisch" gewordenen „inadäquaten humanistisch-pädagogischen Schemata beibehalten hat" (39), weil sie seinem Streben nach Verständlichkeit und ethischer Aktivität dienten, oder er zeigt, daß die Lehre vom deus verax und homo mendax die „natürliche Theologie" aufhebe. Aber genügt das? Hätte sich M. nicht methodisch entschlossen, die Frage nach der Herkunft der einzelnen Elemente und Motive in Bucers Theologie als „wenig nutzbringend" (235) fortzulassen, wäre vielleicht die genauere Bestimmung des Gewichtes dieser disparaten Ideen und des notwendigen Grundes ihrer Beibehaltung noch überzeugender gelungen.

Unabhängig von dieser allerdings durchgängigen Absicht bietet der in sechs Kapitel gegliederte Hauptteil des Buches über „Bucers biblische Hermeneutik" (B, 72–234) eine bewußt auf theologische Systematisierung verzichtende (189) Darstellung der wichtigsten Problemkomplexe in Bucers Hermeneutik, die als Materialsammlung und als kritische Beleuchtung der Probleme nicht nur für die Bucerforschung, sondern auch für die Geschichte und Theorie der Hermeneutik wertvoll ist. Ich skizziere daher unter gelegentlichem Vorgriff auf Teil C („Die Eigenart und historische Stellung von Bucers Hermeneutik", 235–251) die m. E. bedeutsamsten Ergebnisse.

Bucer ersetzt die Lehre vom vierfachen Schriftsinn durch ein „Doppelschema von historischer und tropologisch-erbaulicher Auslegung" (239). Sein Interesse an der Gewißheit gebenden Unzweideutigkeit des Wortes Gottes, die nur der sensus historicus vermittelt, macht zwar die historische Exegese theologisch notwendig (Kap. I, 72–131) und Bucer übt sie in humanistischer Weise als philologische Behandlung der Texte, rhetorische Analyse des Stils ihrer Autoren und historische Benutzung der jüdischen und christlichen Auslegungstradition. Aber er hat die Gottes Offenbarung nur metaphorisch ausdrückende „Uneigentlichkeit der religiösen Sprache zutiefst empfunden" und ihren nur symbolischen Charakter zuweilen „bis zur Preisgabe des sachlichen Aussagegehaltes" (90) zur Geltung gebracht. Aus der Spannung zwischen Inspiriertheit und Inadäquatheit der Bibelsprache und auch generell will Bucer „die Auslegung der Hlg. Schrift in feste Regeln fassen, um zu verhindern, daß die Exegese in die Sphäre eines unkontrollierten Subjektivismus abgleitet" (165). So wird Allegorese, sofern sie unbildlichen Texten einen fremden Sinn unterlegt, abgelehnt, aber für biblische Bildworte gefordert, was zu unterscheiden dem „Sprachgefühl des Exegeten" (110) obliegt, der aber stets auf die Theorie von der Meta-

phorik aller Bibelworte zurückgreifen kann. Sonst sollen Eindeutigkeit und Irrtumslosigkeit der Schrift nach der analogia fidei und dem aus vielen Texten ersichtlichen Gesamtskopus erkannt werden, Generalklauseln, die zu planmäßigem Harmonisieren führen.

Diese Aufweichungen des sensus historicus erleichtern den dem praktischen Interesse Bucers wichtigeren sensus tropologicus (Kap. II, 132–168). Nicht das Historische, sondern der aktuelle Anspruch ist Ziel der Auslegung, denn die Bibel ist propter nos geschrieben und der Glaube will rechtes Handeln auf Grund rechter Erkenntnis. Die „praktische Exegese" achtet darauf, daß „des Herren wort seindt (all-)gemeine wort, die alle menschen zu allen zeyten zugleich treffen" (142). Das führt zur Atomisierung der Perikopen in ethische Einzelwahrheiten und zum Verlust des „historischen Randes" der Texte (144). So entsteht eine weitere Spannung zwischen unbedingter Bindung an das biblische „Grundgesetz" der Kirche und christlicher Freiheit, die nach Bucer der Vernunft und der Tradition Raum geben sollte, sofern sie im Sinne der Schrift wirken.

Einen „Ausgleich zwischen historischer und tropologischer Exegese" (Kap. III, 169–183) soll das antithetische Schema externa-spiritualia schaffen. Wie es in der Tauflehre den äußeren Vorgang von der geistlichen Frucht bis zur Preisgabe der Taufe als Sakrament scheidet (171 f.), um die Unabhängigkeit des sola gratia von Menschen zu sichern, so lautet es als Auslegungsregel: „ex omnibus Dei praeceptis nucleus verae pietatis erui debet, relicta testa rerum externarum" (179). Weil der im Sinne von Erwählung, Glauben und Liebe aufzusuchende nucleus pietatis „jede historische Situation in gleicher Verbindlichkeit betrifft" (180), gewährt das Schema eine Methode zur Überbrückung der historischen Differenz und zur Aktualisierung der Bibel für die Gegenwart; aber „der historische Rand der Botschaft konnte nahezu völlig übersehen werden" (182). Gegenüber den „erschreckenden Folgerungen bei Bucer . . .: Das enthistorisierte Evangelium" (247) ist M.s positive Bewertung des „bestechenden Vorteils" dieser Methode, die „der Willkür des Exegeten keinen Spielraum gibt" (182, 244), schwer einzusehen. – Bucer selbst sichert sich gegen alle hier drohenden Gefahren durch „die prädestinatianische Bezogenheit der Exegese" (Kap. IV, 184–199). Dieser „Zentralgedanke von Bucers Hermeneutik schlechthin" (189) besagt, daß kein Mensch die Schrift versteht ohne den – nicht notwendig durch das Wort vermittelten – „afflatus spiritus". Schriftauslegung ist Fortsetzung der Schriftinspiration und Charisma, nur durch Gebet und Geistbegabung mögliche „pneumatische Exegese". Sie ist trotz einiger bildungskritischer Nebentöne aber nicht denk- und wissenschaftsfeindlich, sondern arbeitet nach den erlernbaren Regeln der Sprachwissenschaft als „via ordinata", denn der Geist als Erleuchtung des Verstandes treibt zur Lösung aller ethischen Aufgaben, die Gottes Ruhm vermehren. Inhaltliches Kennzeichen prädestinatianischer Geistbedingtheit der Bibelexegese bleibt also ihr Dienst am geistgewirkten neuen Leben der Christen.

Am „Problem des Alten Testaments" (Kap. V, 200–226) kommt jede Hermeneutik der Bibel zur Bewährung. Bucer setzt mit der christologischen Prämisse, daß Christus im alten Bund nicht nur als der Verheißene, sondern als der Logos in persona tätig war, beide Testamente, Israel und Kirche völlig gleich. Die paulinischen Texte von der neuen Wirklichkeit in Christus reden nur hyperbolisch; tatsächlich ist das Neue Testament nur relativ vom Alten unterschieden: heller, universaler, freier. „Es entspricht dieser spekulativen Annahme der ‚Geschichtslosigkeit' der Heilstat Christi, daß das Kreuz als historisches Ereignis für Bucer . . . nicht so sehr Heilstat, als vielmehr Offenbarungsereignis ist" (206), denn für die Logoschristologie „jenseits der Zeit" erscheint „die Christusoffenbarung als vorzügliche Offenbarung der auch sonst bezeugten Güte Gottes" (247). An die Stelle der wortbezogenen Dialektik von Gesetz und Evangelium setzt Bucer seine über das Wort hinausgreifende Antithese externa-spiritualia, die den zeitlosen Gehalt des Gesetzes für jeden Christen jeder Zeit verpflichtend macht. Vor allem soll man Exegese des Alten Testaments an seiner Auslegung im Neuen Testament lernen, d. h. die Typologese. Die spekulative Annahme des Hebräischen als lingua sacra und die

daraus resultierende normative Bedeutung der alttestamentlichen Begriffe für das gesamte Bibelverständnis verdeutlicht eindringlich, was „biblische Hermeneutik" bei Bucer bedeutet. – Die „Homiletische Hermeneutik" (Kap. VI, 227–234) nach einer 1535 schnell gefertigten Instruktion „Quomodo S. Literae pro Concionibus tractandae sint" bringt hermeneutisch nichts Neues; man könnte sie auch aus den wenigen erhaltenen Bucer-Predigten kaum erheben.

Die Arbeit ist durch zwei Anlagen (zur Doppelehe Ph.s v. Hessen und zum Naturrecht) und recht eigenwillig zusammengestellte Sach- und Bibelstellenregister komplettiert. Die gründliche Bemühung um Verständnis und Kritik der Hermeneutik Bucers gibt die Frage nach deren innerer Einheit allerdings weiter an eine Gesamtdarstellung Bucers.

Bonn *Gerhard Krause*

Wolfgang Reinhard: Die Reform in der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacopo Sadoleto, Paolo Sadoleto, Jacopo Sacrati und Francesco Sadoleto 1517–1596. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 94). Münster/Westf. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1966. XX, 283 S., kart. DM 42.–.

Während der letzten Jahre sind eine ganze Reihe von Untersuchungen zur tridentinischen Reform erschienen. Die vorliegende Arbeit – eine von Erich Hassinger betreute Dissertation – unterscheidet sich dadurch von ihnen, daß in ihr nicht die Auswirkungen der Reformdekrete des Konzils von Trient auf einem bestimmten geographischen oder sachlichen Gebiet zum Ausgangspunkt der Analyse gemacht werden, sondern daß das gesamte reformerische Wirken der Bischöfe von Carpentras aus der Familie Sadoleto untersucht wird, die dieses Bistum vor, während und nach dem Tridentinum innehatten. Der bekannteste unter ihnen ist Kardinal Jacopo Sadoleto, dem zwei Neffen und schließlich noch ein Großneffe folgten.

Der Verf. geht von einer Darstellung der „päpstlichen Herrschaft in Südfrankreich" und der „Struktur der Diözese Carpentras im 16. Jahrhundert" aus, die eine Enklave des Kirchenstaates auf französischem Boden bildete. In seiner anschaulichen Schilderung fehlen auch geographische, ja sogar geologische Ausführungen nicht. Leider ist aber keine Karte hinzugefügt worden, was sicher sinnvoll gewesen wäre, zumal noch der Biograph Jacopo Sadoletos, Richard M. Douglas, die Grenze der Diözese Carpentras nicht immer richtig bestimmt hat. Auf die Skizzierung des behandelten Gebietes folgen Kurzbiographien der im Titel des Werkes genannten vier Bischöfe, wobei allerdings über Francesco Sadoleto fast gar keine Quellen vorliegen, so daß sich der Verf. hier mit wenigen Bemerkungen begnügen muß. Dafür hat er verdienstvollerweise zusammengetragen, was sich aus den von ihm durchgesehenen Archivalien über Nepoten und Familiare dieser Bischöfe sagen ließ.

Ein umfangreiches Material wurde von ihm bearbeitet. Ausgehend von einem Hinweis Douglas', erschließt er die Mitteilungen, die in den Archiven von Carpentras und Avignon über das Reformwerk der Bischöfe Sadoleto und Sacrati erhalten sind. Dabei zeigt sich, daß noch Jacopo Sadoleto seine Diözese fast ganz dem Generalvikar überließ, während er selber dem Ideal der vita contemplativa lebte. Erst seit seiner Rückkehr aus Rom 1538 hat er sich stärker mit einer Verbesserung des Predigtwesens und einer Hebung des Klerus befaßt – Arbeiten, die durch die Auswirkungen der Reformation notwendig wurden. Dabei blieb Sadoleto stets romtreu und recht konservativ. So hat er noch 1545 verboten, Rechtfertigung und Prädestination in Predigten zu behandeln. Wenn er sich damit auch auf einer Linie bewegte, die auch sonst im 16. Jahrhundert feststellbar ist – z. B. bei Ignatius von Loyola –, so fragt der Verf. doch mit Recht, ob dieses „Verbot nicht zu vernünftig gewesen" sei angesichts der Fragen, die die Gemeinden bewegten.

Im Gegensatz zu Jacopo Sadoleto war dessen Neffe Paolo ein tüchtiger „Verwalter seiner Diözese". Stärker als sein Onkel nahm er sich der Diözesansynoden wie auch der laufenden Geschäfte an. Während seines langen Episkopats (1547–1572) schritt die vorher eingeleitete Reform tüchtig voran. Wenn auch als der eigentliche

Tiefpunkt im kirchlichen Leben von Carpentras der „Anfang des 15. Jahrhunderts" bezeichnet wird, worauf unter dem Einfluß der Konzile dieses Jahrhunderts – besonders des Baselers – Verbesserungen folgten, so gab es doch noch in der Reformationszeit eine ganze Reihe von Mißständen zu beseitigen. Z. B. trieben sich 1526 vagierende Kleriker in der Diözese herum, waren Rohheits- und Sittlichkeitsdelikte von Priestern häufig und wurde die Weihegewalt der Bischöfe allzu nachsichtig gehandhabt.

Es ist nun aufschlußreich festzustellen, wie im Zuge dieser Verbesserungsmaßnahmen die tridentinischen Dekrete neue Reformimpulse vermittelten. Man betonte während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Carpentras die „Zusammengehörigkeit von Pflicht und Recht" und ging gegen nicht residierende Kleriker vor. Paolo Sadoleto erweist sich als ein Bischof, der sein Hirtenamt sehr viel stärker im Sinne der tridentinischen Konzeption wahrnahm als sein Onkel. Noch mehr gilt das für seinen Nachfolger J. Sacrati, den der Verf. als „eigentlichen Reformator der Diözese im Sinn der katholischen Erneuerung" bezeichnet. Sacrati erließ die tridentinischen Bestimmungen, richtete ein Priesterseminar ein, verlangte die Ablegung der Professio fidei Tridentinae und machte überhaupt das pastorale Anliegen zum obersten Prinzip seines Handelns. Auch fehlten während seines Episkopats (1572–1593) nicht Einflüsse der „Reformströmung, die sich nach Trient in Italien" entfaltete und mit der ja der Name Carlo Borromeo untrennbar verbunden ist.

Zu weit würde es führen, wollte man den Inhalt der Quellen skizzieren, die der Verf. breit zu Wort kommen läßt. Vor allem den Diözesansynoden und den auf ihnen erlassenen Statuten gilt sein Interesse. Aber auch den Verhältnissen in den einzelnen Kirchen wendet er seine Aufmerksamkeit zu. Die vorhandenen Visitationsakten vermitteln Einblicke in das geistliche Leben der Gemeinden, aber auch in bauliche Mißstände und allgemeine Schwierigkeiten. Dabei zeigt sich, daß durchaus nicht immer während des 16. Jahrhunderts nur eine Aufwärtsentwicklung feststellbar ist. Unter Francesco Sadoleto blieb die Diözese vielmehr wieder längere Zeit sich selber und Beauftragten überlassen. Ihr Bischof hielt sich während seines über dreijährigen Episkopats nur gut ein Jahr in seiner Diözese auf! Und nicht einmal die Jesuiten sorgten am Ende des 16. Jahrhunderts immer für notwendige Baumaßnahmen an Kirchen, die ihnen anvertraut waren! Alles in allem aber läßt sich eine Fülle von Kleinarbeit konstatieren, die im Zuge dieser Reformmaßnahmen durch die Initiative der Bischöfe geleistet wurde.

Allerdings – und das wird vom Verf. mit Recht betont – blieb diese wie die gesamte tridentinische Reform konservativ: „An der überlieferten Struktur des Benefizienwesens wurde nichts geändert". Noch am Ende der Wirksamkeit Sacratis waren Residenzfragen häufig ein Problem. Es gelang durchaus nicht immer, „die Kluft zwischen Benefizium und Offizium" zu schließen. Der Verf. verweist darauf, daß auf die von ihm behandelte Reformarbeit noch eine zweite Etappe im 17. Jahrhundert folgte, die von ihm nicht mehr geschildert wird, deren Notwendigkeit aber aufgrund der geschilderten Verhältnisse im 16. Jahrhundert einleuchtet.

Die Fülle der Einsichten und Anregungen, die dieses Erstlingswerk vermittelt, ist offensichtlich. Der Verf. hat kritisch gearbeitet und klare Urteile nicht gescheut. Über Jacopo Sadoleto heißt es z. B., er „war sicher kein schöpferischer Denker" und „bestimmt kein großer Theologe". Allerdings hätte man sich hier gewünscht, daß die Arbeiten Sadoletos stärker innerhalb ihrer Zeit gewertet worden wären. Daß er Bücher über theologische und pädagogische Fragen schrieb, unterschied ihn von vielen, ja den meisten Kardinälen seiner Zeit! Und auch von manchem Humanisten des 16. Jahrhunderts, der sich nur in Stilübungen, überschwänglichen Worten und Gedichten erging, läßt sich Sadoletos religiöses Interesse differenzieren. Doch müssen hierzu noch mancherlei Vorarbeiten geleistet werden, die im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit nicht nötig waren. Auch ist es sicher richtig, daß in den Äußerungen von Leuten, die der Häresie verdächtigt wurden, „weithin ein eigentümlich niederes Niveau" herrschte. Jedoch muß man sehen, daß diese Menschen bis in die vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts hinein in Südostfrankreich den ärmeren

Volksschichten entstammten, deren biblizistische Argumente heute kaum auf Verständnis stoßen. Und woher sollten sie eine theologische Bildung haben, wenn nicht einmal der Klerus ihrer Zeit theologischen Fragen gewachsen und zu Predigten kaum fähig war? Diese und andere Fragen vermögen jedoch den Wert dieses Buches kaum zu vermindern, in dem Archivalien umsichtig analysiert werden und das die bischöfliche Reformarbeit innerhalb der römisch-katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts vor und nach dem Konzil von Trient an einem instruktiven und zugleich auch überdurchschnittlich positiven Beispiel aufzeigt.

Rom *Gerhard Müller*

Benedikt Caspar: Das Erzbistum Trier im Zeitalter der Glaubensspaltung bis zur Verkündigung des Tridentinums in Trier im Jahre 1569. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Heft 90). Münster (Aschendorff) 1966. XXIV, 267 S., kart. DM 42.–.

Das vorliegende Buch ist eine Bonner kath.-theol. Diss. von 1950. Verf. hat sie inzwischen durch den Nachtrag neuerer Literatur ergänzt, die zum Teil eingearbeitet wurde, ohne daß die Ergebnisse dadurch beeinflußt worden wären. Die sieben Kapitelüberschriften versprechen Einblicke in die kirchliche Organisation des Trierer Erzbistums, die Organe der kirchlichen Verwaltung und ihre Betätigung, den Klerus, die Orden, das „religiös-sittliche" Leben des Volkes, das Schul- und Bildungswesen und das religiöse Leben des Erzbistums im Spiegel der Kunst.

Bei der Lektüre fragt man sich, ob die gedankliche Gliederung optimal ist. Im zweiten Kapitel, dem über die Organe der kirchlichen Verwaltung und ihre Betätigung, wird in chronologischer Abfolge, nach den Erzbischöfen unterteilt, zusammengetragen, was Quellen und Literatur bieten. Es bleibt dem Leser überlassen, sich zu bestimmten wichtigen Fragen der allgemeinen oder trierischen Kirchengeschichte die Einzelaussagen zusammenzusuchen. Die „Daten der Erzbischöfe, Weihbischöfe und Archidiakone" werden im letzten Abschnitt des 1. Kapitels gegeben. Das Übrige, was Verf. zu den Archidiakonen und Weihbischöfen zu sagen hat, findet sich auf den letzten vier Seiten des 2. Kapitels und passim. Ähnliches ist beim Kapitel über die Orden zu bemängeln. Die wohl angestrebte Vollständigkeit ist nur bei der Nennung der Namen der Klöster (fast) erreicht. Hier gibt die Zusammenstellung nach den einzelnen Orden das Gliederungsprinzip ab. Die Abschnitte über die einzelnen Erzbischöfe und Klöster sind, weil die behandelten Personen oder Institutionen verschieden wichtig waren oder weil Quellen und Literatur es geboten, sehr unterschiedlich. Was der Arbeit also fehlt sind zusammenhängende, aus den einzelnen Fakten gewonnene Aussagen, etwa über das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Gewalt und damit in Zusammenhang über die Kirchenpolitik Spaniens (Luxemburg), über die evangelische Bewegung, über soziale Entwicklungen, über Reforminitiativen Roms, des Reiches, der Bischöfe, der Orden, über den Drang der Städte nach Reichsunmittelbarkeit.

Die zeitlichen Grenzen, die der Titel setzt, werden nicht schematisch eingehalten. Das Einsetzen der tridentinischen Reformmaßnahmen in der trierischen Kirche im Jahre 1569 bedeutet in der Tat einen Einschnitt. Verf. macht diese Tatsache durch den Hinweis deutlich, daß „die Verwaltung des Erzbistums . . . auch im 16. Jahrhundert bis zum Einsetzen der Tridentinischen Reform unter dem Zeichen der mittelalterlichen Einschränkung der Diözesangewalt durch das Domkapitel" stand (S. 5). Weiter stellt Verf. fest, daß die fünf Trierer Archidiakone ihre Sprengel „mit potestas ordianaria, ungehindert und frei von der Jurisdiktion der Erzbischöfe verwalteten" (S. 6). Diese Feststellung wird durch den Verweis auf die Statuten des Domkapitels von 1595 belegt. Die Argumentation ist nicht zwingend. Der Beweis einer Behauptung durch eine zeitlich so weit entfernte Quelle ist an sich fragwürdig. Er scheint es hier umsomehr, da das Tridentinum einen Einschnitt bedeuten soll (die Statuten von 1595 wurden vom reformeifrigen Ebf. Johann VII. von Schönenberg und von Nuntius Frangipani bestätigt und sind mit von tridentinischem Geist geprägt). Die Rezeption des Tridentinums bewirkte aber außerdem nicht auto-

matisch eine Änderung der Rechtsbeziehungen zwischen Domkapitel (die Archidiakone hatten nach Probst und Dekan den höchsten Rang und sind als Teil des Domkapitels zu betrachten) und Erzbischof. In der vom Verf. angegebenen Textstelle ist keine Rede von freier eigener Jurisdiktion. Vielmehr sollten die Archidiakone als „ocula episcopi" ihre Pflicht bei Visitation und Send in erzbischöflichem Auftrag erfüllen, durch Eid zum Gehorsam verpflichtet. Freilich wäre zu untersuchen, wie es in der Praxis nun wirklich aussah.

Das Domkapitel war, weil adlig, längst „verweltlicht" (S. 107). Stimmt diese Begründung? Was heißt „verweltlicht?" Welches waren die Auswirkungen dieser „Verweltlichung" des Kapitels auf die kirchliche Aktivität der Erzbischöfe? Der Erzbischof war „in der Verwaltung des Erzbistums nicht unumschränkter Herr" (S. 5). War das absolute Kirchenregiment denn nötig? Dasselbe fragt man sich, wenn man die Klagen des Verf. über die Einschränkung der erzbischöflichen Jurisdiktion durch die Archidiakone (S. 6) in Beziehung setzt zu den Aussagen über einzelne Archidiakone. Letztere zielen ganz darauf ab, deutlich zu machen, daß es viele Archidiakone gab, die „ihr Amt ernst genommen haben" (S. 113). Warum sollte der Erzbischof diese Hilfen auf der mittleren Ebene ausschalten, um dann zwar absolut aber allein die schwierigen Aufgaben der Kirchenverwaltung und -reform zu lösen? Noch besaßen die Erzbischöfe (außer bescheidenen Ansätzen im Weihbischof-Generalvikar) keinen straffen, zentral regierten Verwaltungsapparat. Es scheint gewagt zu behaupten, daß das Offizialat (Trier und Koblenz) „in etwa dem Generalvikariat von heute entsprach" (S. 5). Sehr nützlich sind die Zusammenstellungen zu den Pfarreien. Besonders die Tabelle im Anhang (S. 247/48) macht die Vielzahl von Abhängigkeitsverhältnissen und die sich daraus ergebenden Besetzungsarten deutlich. Das Verdienst des Verf. ist hier unbestritten. Was die Interpretation dieser juristischen Verhältnisse angeht, so ist die Frage angebracht, ob aus der Tatsache, daß die Erzbischöfe nur einen kleinen Bruchteil der Pfarreien frei besetzen konnten, ohne weiteres zu schließen ist, daß auf die übrigen Pfarreien immer mangelhaft qualifizierte Bewerber kamen. War die „zentrale Überwachung" (S. 133) der Besetzung der einzige Weg, gute Pfarrer auf die Pfarrpfründen zu bringen? Ob die Stifte, das Domkapitel und die Klöster bei der Besetzung der von ihnen abhängigen Pfarreien (der weitaus meisten aller Pfarreien des Erzbistums) die nötige Sorgfalt walten ließen, wäre für die Beurteilung dieser Institute wichtig gewesen.

Weiter ist zu fragen, ob die einzige Erklärung für die große Zahl von Altaristen, deren miserable Lage dargestellt und richtig im Zusammenhang mit der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung gesehen ist, die Tatsache war, daß in den Städten „die zur Verfügung stehende Geistlichkeit zur Persolvierung der Meßstipendien nicht ausreichte" oder „in größeren Pfarreien . . . weder Kloster- noch Stiftsgeistliche zur Aushilfe" bereit standen (S. 128). Oder genauer gefragt, warum stand die zur Persolvierung der Meßstiftungen verpflichtete Geistlichkeit nicht zur Verfügung? Weil sie ihre Pflicht nicht wahrnehmen konnte (S. 129) oder vielleicht doch auch, weil sie es nicht wollte und die frommen Stiftungen mehr als Geschäft betrachtete? Eine kleine Liste von Altaristenstellen in einigen Pfarreien (S. 128) ist nicht vollständig und hätte überhaupt für die Beurteilung dieser Erscheinung der spätmittelalterlichen Kirche im Erzbistum Trier nur Sinn, wenn die Altaristenzahl in Beziehung gesetzt wäre zur Gesamtzahl des Klerus. Trefflich ist der Abschnitt über das Einkommen der Altaristen, von dem man sich durch den Vergleich mit anderen Einkommen ein Bild machen kann (S. 130). Mangelnde Vollständigkeit oder fehlender Bezug zu den Gesamterscheinungen bzw. den Verhältnissen zu früherer oder späterer Zeit lassen die Aussagekraft der Zusammenstellungen von frommen Stiftungen (S. 178/79), Glockenanschaffungen (S. 180–182) oder die Hinweise auf Wegekreuze und Takenplatten (S. 180) als gering erscheinen. Daß die Erwähnung der einzelnen Stiftungen für den Interessierten ihren Wert haben kann, soll damit nicht geleugnet werden. Das Kapitel über das Schulwesen bringt eine Zusammenstellung der bisher schon bekannten Schulen und gibt einen Abriß der Geschichte der Trierer Universität, wobei der Niedergang der Universität mit der

niedrigen und unsicheren Dotierung der Professorenstellen in Zusammenhang gebracht wird.

Bei den Motiven für die bauliche und sonstige Ausstattung der Kirchen wäre vielleicht zu bedenken, ob nicht auch einmal Prestigedenken der Stifter mitgespielt haben könnte. Die Zeugniskraft für die „warme und echte Frömmigkeit in Klerus und Volk" (S. 239) würde dadurch eingeschränkt. Auch ist zu fragen, ob die längere Wirksamkeit gotischer Formvorstellungen auf dem flachen Land den Schluß erlaubt, daß „noch das Geheimnis der mittelalterlichen Weltordnung, daß Gott allein Mittelpunkt der Schöpfung ist, lebendig gewesen sein, . . . noch die Kirche als die das Dasein umspannende, übernatürliche Kraft gelebt haben (muß)" (S. 228). Vielleicht fehlte einfach das Geld oder gab es andere äußere Gründe, die die Stifter nicht an die neuen „modernen" Künstler, die der Renaissance verhaftet waren, herankommen ließen.

Die antireformatorische Sprache der Quellen und der älteren Literatur (Neuerer, Religionsaufstand) unkritisch zu übernehmen scheint heute nicht mehr angezeigt. Auch mißfällt ein gewisser apologetischer Grundton. Ob die sich in der Terminologie äußernde Auffassung des Verf. von der Undifferenzierbarkeit des „Religiös-Sittlichen" gerechtfertigt ist, muß vor allem bezweifelt werden, wenn unsere Moralmaßstäbe des 19. Jahrhunderts an das 16. Jahrhundert angelegt werden, vom grundsätzlichen Verhältnis von Religion und „Sitte" einmal ganz abgesehen.

Eine Karte des Erzbistums und des Kurstaates wäre nützlich gewesen. Sie hätte davor bewahrt, das Erzbistum Trier als in der Reformationszeit „im wesentlichen katholisch geblieben" (S. V) zu bezeichnen, welche ob der großen Erfolge der Reformations im Archidiakonat Dietkirchen irrige Auffassung auch im Werbetext des Verlages („... hat sich bekanntlich als Ganzes dem Eindringen der Reformation verschlossen") ihren Niederschlag fand. Vielleicht wäre durch die Karte auch deutlich geworden, daß nicht nur bei der (gewaltsamen) Einführung der Reformation, sondern auch bei der (gewaltsamen) Wahrung der katholischen Konfession die Territorialherschaft eine Rolle gespielt hat.

Der Einwände und Fragen sind viele. Deswegen sei umso energischer darauf hingewiesen, daß die vorliegende Arbeit eine riesige Fülle z. T. auch ungedruckten Materials enthält, zu dem ein sorgfältiges „Personen- und Ortsregister" (das auch einige Sachtermini und moderne Autorennamen enthält) hinführt. Deswegen sei das Buch den Interessierten empfohlen. Leider wird der hohe Preis seiner Verbreitung nicht förderlich sein.

Tübingen *Hansgeorg Molitor*

Erhard Stiller: Die Unabhängigkeit des Klosters Loccum von Staat und Kirche nach der Reformation. (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens. In Verbindung mit Richard Drögereit und Eberhard Klügel herausgegeben von Hans-Walter Krumwiede. Band 15). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1966. 112 S., kart. DM 12.80.

Die Überschrift umschließt ein Bündel von Fragezeichen. Im Jahr 1964 erschien eine Sammlung von Aufsätzen des im Dezember 1963 verstorbenen, auf dem Gebiet der Kirchenrechtswissenschaft epochemachenden Johannes Heckel, hrsg. von Siegfried Grundmann. Der Titel der Sammlung (auf Wunsch Heckels geprägt in Anlehnung an Luther): „Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche'". Sehen wir im Hinblick auf Stillers Arbeit ab von der ecclesia abscondita, so bleiben noch genug Fragen hinsichtlich der verfaßten Kirche, von der das Kloster unabhängig sein soll: geht es um die Unabhängigkeit von der römisch-katholischen Kirche oder von einer protestantischen Territorialkirche bzw. von welcher? Was ist unter „Unabhängigkeit" von der Kirche zu verstehen? Heißt das, daß das Kloster, worunter man nach vorreformatorischem Recht jedenfalls eine kirchliche Institution versteht, nachher keine derartige Institution mehr war, oder daß es eine selbständige, von einer anderen Partikularkirche unabhängige partikularkirchliche Einrichtung war? Nicht

minder blind und undeutlich ist der Begriff „Staat". Abgesehen von den Theorien des Staatsrechts, fragt man unwillkürlich, an welches staatliche Gebilde tatsächlich gedacht ist. Ist es das römische Reich, ist es ein Territorium bzw. welches? Und schließlich: was heißt „nach der Reformation"? Ist an die Reformation als umwälzende Revolution in Theologie und Kirchenrecht schlechthin in weitestem Ausmaß gedacht oder an das Wirksamwerden dieser Revolution zu einem bestimmten Zeitpunkt im Kloster Loccum selbst, in einem bestimmten Staatswesen bzw. in welchem, in einer bestimmten Partikularkirche bzw. in welcher? – Die an Hand der Überschrift aufgeworfenen Fragen sind kaum so sehr Kritik der Überschrift als vielmehr Umreißung eines Komplexes von Problemen und Fragen, die in der vorliegenden Arbeit auch wirklich behandelt werden mußten und behandelt worden sind. Das weist auf die Kostbarkeit hin, die das Kloster Loccum als Anschauungsobjekt für die kirchliche Rechtsgeschichte darstellt. – Der Verf. hat außer den Archivalien und Urkunden des Klosters sowie anderen einschlägigen Rechtsquellen (bes. Kirchen- und Klosterordnungen) das Werk von Justus Henning Boehmer „Jus Ecclesiasticum Protestantium" benutzt. Er meint, es bedürfe einer Rechtfertigung, daß er es für die Beurteilung der Rechtsentwicklung des Klosters mehrfach herangezogen habe. Vor allem habe Boehmer zufolge seiner Methode, den usus modernus des ev. Kirchenrechts auf der Grundlage des Dekretalensystems darzustellen, das ev. Stifter- und Klosterrecht ausführlich behandelt (S. 10). Daß Boehmer herangezogen wurde, dürfte im Hinblick auf die kirchenrechtliche Gesamtschau ausgezeichnet sein. Boehmers Werk ist Ausdruck dafür, daß das kanonische Recht in den protestantischen Territorien fortgalt, soweit es nicht mit der protestantischen Kirchenverfassung im Widerspruch stand. Und ein sozusagen überladenes Beispiel dafür, in wie weitem Umfang das geschehen konnte, ist das Kloster Loccum. Es wäre vielleicht angebracht, im Hinblick auf diesen Themenkreis noch auf das Werk von Benedict Carpzov, „Iurisprudentia ecclesiastica seu consistorialis" hinzuweisen, dies für die Entwicklung einer protestantischen Kirchenrechtswissenschaft hoch bedeutsame Werk, das, zeitlich vor Boehmer, zeigt, wie man (wesentlich hier die Konsistorien) protestantisches Kirchenrecht in dauernder Auseinandersetzung mit dem kanonischen Recht entwickelt hat. Carpzov repräsentiert die Lehre von der gemeinchristlichen Rezeption des kanonischen Rechts, Boehmer zufolge ist das kanonische Recht gemeinprotestantisches Recht kraft nachreformatorischer reichsständischer Rezeption (S. 8, Anm. 6 unter Bezugnahme auf Heckel, ohne Nennung von Carpzov und Boehmer). Man dürfte hier auch noch auf den Augsburger Religionsfrieden hinweisen, der das kanonische Recht für die Gebiete der der CA verwandten Reichsstände, in denen die bischöfliche Jurisdiktion suspendiert war, nicht aufhob, sondern die Geltung von dem Willen der protestantischen Territorialgewalten abhängig machte (Heckel, Das Decretum Gratiani, in: Das blinde, undeutliche Wort ‚Kirche', S. 25). Dies Reichsrecht führte die protestantischen Juristen in der Folgezeit dazu, sich mit der Rechtlichkeit dieses Reichsrechts, mit dem Verhältnis der Reichsgesetzgebung zum kanonischen Recht auseinanderzusetzen. Der Verf. kommt erst gegen Schluß seiner Arbeit dazu, auf den Augsburger Religionsfrieden einzugehen. Das liegt, abgesehen von der Art der Gliederung, mit der er des umfangreichen Stoffes Herr zu werden sucht, an der Geschichte des Klosters selbst sowohl als an der Geschichte der umliegenden Territorien. Das Zisterzienserkloster Loccum war, was noch 1530 durch Karl V. bestätigt wurde, unmittelbar zum Reich und unmittelbar zum päpstlichen Stuhl. Es war im Stiftsgebiet (Klostergebiet und die Ortschaften Loccum, Münchehagen, Wiedensahl) Inhaber der hohen und niederen Gerichtsbarkeit wie auch der geistlichen Jurisdiktion. Der Abt des Klosters nahm die Stellung eines geistlichen Territorialherrn ein. Zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens war das Kloster noch durchaus katholisch. Wie die anderen Reichsstände der alten Religion war es durch Art. 4 des Religionsfriedens gegenüber den Reichsständen der Augsburgischen Konfession gesichert. Im übrigen wäre es hauptsächlich unter Art. 6 des Religionsfriedens (Geistlicher Vorbehalt) einzuordnen gewesen. Der Stiftsbezirk war also kein Immunitätsbezirk im Hinblick auf die Gel-

tung des kanonischen Rechts. Der Stiftsbezirk grenzte an das Bistum Minden, die Grafschaft Schaumburg, die Grafschaft Hoya und das Fürstentum Calenberg, ein Teilfürstentum des Herzogtums Braunschweig-Wolfenbüttel. Die Fürsten von Calenberg waren Defensoren und Advokaten des Klosters für seinen örtlichen Schutz. Besitzungen hatte das Kloster in allen angrenzenden Territorien. In Anbetracht dieser Güter beschickte es die Landtage von Minden und Calenberg, wobei die Bindung an Calenberg infolge des Schutzverhältnisses eine noch engere war als die an Minden. Der Fürst von Calenberg-Göttingen des Jahres 1555, Herzog Erich II., war katholisch. Seine Mutter, die Herzogin Elisabeth, hatte während ihrer vormundschaftlichen Regierung 1540–46, insbesondere mittels der Kirchenordnung von 1542, der Klosterordnung desselben Jahres und daran sich anschließender Visitationen die Reformation im Fürstentum einzuführen sich bemüht und versucht, auch das Kloster Loccum einzubeziehen. Doch wußte das Kloster sich der Verletzung seiner territorialen Selbständigkeit zu entziehen. 1555 gehörte Calenberg-Göttingen auf Grund der katholischen Konfession seines Fürsten von Reichs wegen nicht zu den Territorien, in denen das kanonische Recht suspendiert war (trotzdem mußte Erich II. seinen Landständen 1555 und 1556 Religionsprivilegien gewähren). Minden aber, das nächstwichtige unter den umliegenden Territorien, fiel als geistliches Fürstentum 1555, wie Loccum selbst, unter Art. 6 des Religionsfriedens. Also: 1555 galt im Stiftsbezirk von Loccum selbst wie in den bedeutendsten der umliegenden Territorien von Reichs wegen uneingeschränkt das kanonische Recht. Loccum war unabhängig von Territorialherren, abhängig vom Reich und, abgesehen von der Ordenszugehörigkeit, abhängig vom Papst.

Mit dem Tode Erichs II. von Calenberg-Göttingen starb die calenbergische Linie des Braunschweigisch-Lüneburgischen Herzogshauses aus; die wolfenbüttlische Linie unter Herzog Julius trat die Erbfolge in Calenberg an. In Wolfenbüttel war die Reformation – nach einem nicht sehr folgenreichen Versuch der Einführung durch den Schmalkaldischen Bund 1542/44 – erst mit dem Regierungsantritt dieses Herzogs 1568 zur vollkommenen Durchführung gelangt. Die für die Neuordnung grundlegenden Dokumente waren die Kirchenordnung von 1569 und eine Klosterordnung desselben Jahres. Die Kirchenordnung enthält einen von Martin Chemnitz verfaßten ausführlichen Lehrteil, den man unter die Vorarbeiten zur Konkordienformel rechnen muß: „Kurzer, einfeltiger und nothwendiger bericht von etlichen fürnemen artickeln der lehr . . .". Er ist auch in das für Wolfenbüttel verbindlich gemachte Corpus doctrinae Julium von 1576 eingegangen. – Zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens war also auch Wolfenbüttel ein katholisches Territorium; das kanonische Recht galt dort uneingeschränkt fort. – Mit dem Regierungsantritt des Herzogs Julius in Calenberg begann 1585 die Durchführung der Reformation in diesem Territorium auf Grund der Wolfenbüttler Kirchenordnung von 1569. – Für das Kloster Loccum erfolgte ein Einbruch in seine bis dahin ziemlich gleichmäßig verlaufene Rechtsgeschichte, als Herzog Julius 1585 vom Kloster die Erbhuldigung erzwang. Damit wurde das Kloster vom Reichsstand zum calenbergischen Landstand herabgedrückt. Das war offenkundiger Rechtsbruch gegenüber dem Kloster und gegenüber dem Reich, nach Auffassung des Bischofs von Minden gegenüber Minden, da auch dieses meinte, in Loccum weltliche und kirchliche Hoheitsrechte geltend machen zu können (S. 106). Herzog Julius war zur Vorsicht genötigt. Der Herzog bestätigte dem Kloster in den Reversalien vom 22. Juli 1585 alle bisherigen Rechte und Freiheiten, versicherte, daß dem Kloster durch die Erb- und Landhuldigung nichts von den kaiserlichen Privilegien benommen sein sollte, und machte von seinem ius reformandi ausdrücklich keinen Gebrauch (Sehling, Die ev. Kirchenordnungen des 16. Jh.s, VI, 2, S. 1210). „. . . wieder ihren willen und gewissen der religion halben" sollten Abt, Prior, Senior und Konvent nicht genötigt oder gezwungen werden, „sondern ihnen dieselbe vermöge Gottes worts und der reichsabschiede frey . . . lassen". Wenn hier an den Augsburger Religionsfrieden gedacht ist, so fragt sich, an welchen Artikel. Stiller schreibt dazu: „Hier wurde auf den Religionsfrieden tatsächlich Rücksicht genommen; 1552 war das Kloster wie der

Landesherr noch katholisch gewesen" (S. 86, vgl. S. 81, 85). Art. 7 des Religionsfriedens (Eingezogene Güter reichsmittelbarer Stände), auf den der Verf. sich bezieht, begreift in den Frieden ein: geistliche Güter, die von reichsunmittelbaren Ständen eingezogen sind „und dero possession die geistlichen zu zeit des Passauischen vertrags oder seithero nit gehabt". Damit, daß das Kloster Landstand wurde, rückte es im Hinblick auf den Augsburger Religionsfrieden in diesen Artikel 7 ein, demzufolge es in seinem Güterbestand gesichert war. Aber das Privileg von 1585 sicherte dem Kloster ja nicht nur seine Güter zu, sondern Freiheit der Religion. Im Hinblick auf den Religionsfrieden scheint es das Kloster als Reichsstand zu behandeln. D. h. trotz der Erbhuldigung von 1585 an Calenberg galt für den Stiftsbezirk das kanonische Recht uneingeschränkt fort. Für Loccum war der Zeitpunkt der „Reformation" auch 1585 noch nicht erreicht. Mönche, die die Konfession wechselten, wurden vom Abt hart bestraft bzw. genötigt, das Kloster zu verlassen. Erst um 1591 scheint eine Wende eingetreten zu sein, über der jedoch ein gewisses Dunkel liegt (S. 14 f.). An das Jahr 1591 ist jedoch vorwiegend gedacht, wenn in der Überschrift zur vorliegenden Arbeit von der „Reformation" die Rede ist (vgl. S. 84). Urkundlich und präziser faßbar ist die erfolgte Wandlung erst in den Reversalien, die Herzog Friedrich Ulrich dem Kloster am 20. Nov. 1613 nach der Huldigung ausstellte (Sehling, a.a.O. S. 1211). Darin wurde dem Kloster eingeschärft, sich an die Augsburgische Konfession, das Corpus doctrinae Julium und an die Wolfenbüttler Kirchenordnung von 1569 zu halten. Nunmehr war das Kloster samt dem Stiftsbezirk einbezogen in den Immunitätsbezirk, in dem die Fortgeltung des kanonischen Rechts durch die protestantischen Rechtssätze eingeschränkt war. Hinsichtlich der Religion wurde das Kloster eigentlich jetzt erst als Landstand behandelt.

Der Verf. hatte ursprünglich die Absicht, seine Arbeit mit dem Ausgang des Reformationszeitalters enden zu lassen. Daß das bei dem späten Zeitpunkt des Eindringens der Reformation ins Kloster unbefriedigend gewesen wäre, liegt auf der Hand. Er behandelt somit das 16., 17. und 18. Jh. mit einigen Hinweisen auf das 19. Jh. Dabei geht es um das Verhältnis des Klosters zum Land Calenberg-Hannover in politischer und kirchlicher Hinsicht. In einem ersten Abschnitt hat der Verf. die Entwicklung des inneren Klosterrechts dargestellt, wobei er im wesentlichen das Material, das ihm aus seinen Quellenstudien zugewachsen ist, unter sachlich geordneten Gesichtspunkten mit gelegentlichen Hinweisen auf die Bedeutung im Rahmen einer umfassenderen kirchlichen Rechtsgeschichte, dargeboten hat. Der Stoff ist reichhaltig, und wer Einzelheiten sucht, wird hier eine Fundgrube entdecken. Die Abschnitte 2–5, die alle zusammen genommen nur wenige Seiten mehr umfassen als der Abschnitt 1 für sich allein, stellen die Rechtsgeschichte des Klosters innerhalb eines weiteren Interessenkreises dar: die Selbstverwaltung des Klosters und des Stiftsbezirks; die Stellung des Klosters in der Calenbergischen Landschaft und die Mitwirkung im Kirchenwesen des Landes; die rechtliche Beurteilung des Verhältnisses des Klosters zum Landesherrn und zur Landeskirche; die Ursachen der besonderen Entwicklung des Klosters Loccum. In diesen Abschnitten ist der Stoff in kirchenrechtlicher Hinsicht stärker pointiert dargeboten, häufig unter Wiederholung früher bereits mitgeteilter Einzelheiten. Ein Punkt, der für die innere Klosterverfassung sowohl als auch für die territoriale Kirchenrechtsgeschichte und die Art der Fortgeltung des kanonischen Rechts von Bedeutung ist, ist die prinzipiell fortbestehende Zölibatspflicht, jedenfalls für die Zeit ihrer Konventualität, für die Konventsmitglieder, die erst 1878 aufgehoben wurde. Von der Pflicht des Zölibats konnte der Landesherr dispensieren; d. h. auch bei der Lösung von der Zölibatspflicht beschritt man einen kanonischen Weg, ähnlich wie man in den protestantischen Territorien im Hinblick auf die Erteilung der Erlaubnis zur Wiederheirat Geschiedener durch den Landesherrn („Toleramus" oder „Permittimus") das kanonische Mittel der Dispensation zur Hilfe nahm und so in den Bahnen des kanonischen Rechts blieb. Der kanonische Dispensationsbegriff ist nämlich sehr umfassend; jede Art der Entbindung von einer Gewissensverpflichtung wird darunter verstanden (z. B. c. 1 X de voto III, 34).

Dem Kloster, das unter dem Landesherrn in weithin katholischen Formen und mit weitgehend selbständiger Verwaltung des Stiftsbezirks fortlebte, wuchs eine echt evangelische Aufgabe zu, als in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s das Hospiz ausgebaut wurde. Die Hospites, ausgewählte Theologiestudenten, sollten im Kloster ihre Studien vervollständigen und die Konventualen unterstützen. Im 18. Jh. wurde das Hospiz zum Predigerseminar erweitert. Damit war – über die zeitweise personale Verbindung durch Übernahme kirchlicher Ämter von Konventsmitgliedern hinaus – eine engere Verbindung zur Landeskirche geschaffen. – Wie einzelne Klosterpersonen, insbesondere die Äbte, durch Übernahme kirchlicher Ämter auf das öffentliche Kirchenwesen des Landes einwirkten, so auch auf das Staatswesen. Durch die Landstandschaft des Klosters wurden die Äbte zu Prälaten des Fürstentums; seit spätestens 1723 führte der Abt von Loccum das Präsidium in der Prälatenkurie (S. 73). Loccumer Äbte erscheinen auch als erste Land- und Schatzräte (S. 74 ff.). Die vom Kloster zunächst so entschieden bekämpfte Landstandschaft erwies sich infolge des gewonnenen Einflusses auf die öffentlichen Angelegenheiten nunmehr als nützlich zur Aufrechterhaltung der weitgehenden Unabhängigkeit des Klosters.

Im vorletzten Teil seiner Arbeit setzt sich der Verf. mit der Frage nach dem Rechtstitel, auf den der Landesherr seine Hoheit über das Kloster wie überhaupt seine Kirchenhoheit gründet, auseinander. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Verhältnis Landesherr-Kloster um die Wende des Reformationsjahrhunderts wesentlich unter dem kirchenrechtlichen Schlagwort „Territorialismus" zu begreifen sei. Die Hoheit über das Kloster erscheint als ein Teil der Landeshoheit. Erst im Verlauf des 17. Jh.s wurde vom Landesherrn gegenüber dem Kloster das ius episcopale in Anspruch genommen. Der Episkopat, so meint der Verf., sei nicht das Amt eines Notbischofs (der Frühreformation) gewesen, auch nicht das nach reichsrechtlicher Suspension auf den Landesherrn übergegangene Bischofsamt, was sich noch besonders daraus ergibt, daß es auch von einem katholischen Landesherrn geübt wurde (Herzog Johann Friedrich). Die Bischofswürde sei als ein Rechtstitel verstanden worden, der die Stellung des Landesherrn verstärkte, indem er sie aus dem kanonischen Recht unterbaute (S. 91 f.). Wesentlich hielt sich der „Territorialismus" auch weiterhin durch. Neben dem ius episcopale weist der Verf. auch die melanchthonischen Kirchenverfassungskomponenten von der custodia utriusque tabulae und dem praecipuum membrum ecclesiae als für die praktische Verfassungsbildung bestimmend zurück (S. 87 f.). Richtig ist, daß die Lehre vom praecipuum membrum ecclesiae gegenüber der custodia totius legis bei der Kirchenrechtsbildung allgemein in den Hintergrund trat, welche letztere Komponente der melanchthonischen Verfassungstheorie sich mit einer gleichartigen obrigkeitlichen Gesetzgebung in politischen und kirchlichen Angelegenheiten gut in Einklang bringen ließ. Daß die Vorstellung von der custodia totius legis auch im territorialen Klosterrecht nicht ganz fehlte, läßt die Einleitung zur Wolfenbüttler Klosterordnung von 1569 durchblicken. Wenn der Herzog in den Reversalien für Loccum 1585 nichts vom Bischofsamt verlauten läßt, auch (anders als 1613) faktisch keine entsprechenden Rechte geltend macht, so ist das in Anbetracht der Rechtslage verständlich; der ohnehin offenkundige Rechtsbruch gegenüber Reich und Kloster wäre dadurch noch unterstrichen worden. Hätte er widerrechtlich den entscheidenden Artikel 8 – trotz der darin wiederholten Sicherung der Klöster (hauptsächlich geht es ja um die Reichsklöster) – für sich in Anspruch genommen, so hätte dies aber auch noch nicht zur Führung des Bischofs*titels* Anlaß geben müssen (dies trotz inzwischen erfolgter Reformation des Klosters und Episkopaltheorie auch nicht 1613); denn der steht für den weltlichen Territorialherrn nicht darin. Nun aber wurde 1585 der Religionsfriede zur Sicherung der Religions*freiheit* des Klosters herangezogen, d. h. die eigenständige geistliche Jurisdiktion wurde ihm belassen. Daß der Herzog später tatsächlich Rechte geistlicher Jurisdiktion wahrnahm, zeigen die nach kanonischem Recht vorgenommenen Dispensationen von der Zölibatspflicht. Gerade im Zusammenhang mit dem Dispens vom Zölibat wird 1676 vom Herzog speziell im Hinblick auf Loccum der Bischofstitel in Anspruch genommen. Daß dieser Herzog, der entschieden für die

Handhabung des kanonischen Rechts eintritt, katholisch ist, ist im Hinblick auf den Religionsfrieden allerdings ein Kuriosum. Doch der Religionsfriede lag inzwischen mehr als hundert Jahre zurück. Das landesherrliche Kirchenregiment war längst eine feststehende Einrichtung geworden, seine theoretischen Begründungen ein komplexes Knäuel. Was geblieben war: die Fortgeltung des kanonischen Rechtes als des gemeinsamen Rechtes der 1555 ideell festgehaltenen Reichskirche (um diese Zeit wurde es noch so verstanden). Noch über diese Zeit und über die Zeit eines Justus Henning Boehmer hinaus blieb das Kloster Loccum eine Übungsstätte für das kanonische Recht.

Göttingen *A. Sprengler-Ruppenthal*

Neuzeit

Edwin Scott Gaustad: A Religious History of America. New York (Harper and Row) 1966. XXIII, 421 S., 301 Abbildungen, geb. $ 8.95.

Der Verfasser will nationale statt denominationaler Geschichte schreiben, er will die christlich-jüdische religiöse Tradition Amerikas in ihrer Bedeutung für die politische und kulturelle Entwicklung der Vereinigten Staaten schildern. M. a. W.: er behandelt die Kirchengeschichte als einen Teilbereich der allgemeinen Geschichte, er ordnet sie in die „Profangeschichte" ein – genau so, wie man das im Falle der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte usw. schon immer tut. Zweifellos eine moderne und zukunftweisende Art, Kirchengeschichte zu schreiben, sie aus ihrer unwürdigen Rolle als Hilfswissenschaft der Dogmatik zu befreien und als Teil der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu begreifen: nicht umsonst ist der Verfasser Professor am Department of History der University of California. Er zeigt damit, wie man heute Kirchengeschichte außerhalb des theologischen Schulbetriebes schreiben kann: die Zeit, da die Kirchengeschichte auf theologischen Schulen als Vermittlung eines historischen Mini-Wissens für Pfarramtskandidaten betrieben wurde, scheint – wenigstens in den USA – zu Ende zu gehen.

Seiner allgemeinen Zielsetzung entsprechend berücksichtigt das Werk in gleicher Weise protestantische, katholische, orthodoxe und jüdische Einflüsse auf die USA. Der Islam als die dritte dem Judentum und dem Christentum zugeordnete Weltreligion ist dem Verfasser, was die amerikanische Kirchengeschichte betrifft, noch nicht zum Bewußtsein gekommen: hierzu ist wohl ein noch weiteres Vordringen des Islams in den USA erforderlich. Auch die Rolle der russisch-orthodoxen Kirche in Russisch-Amerika scheint mir zu wenig berücksichtigt: ohne ihre Existenz ist die katholische und die protestantsche Aktivität an der pazifischen Küste und in Alaska nicht voll zu verstehen.

Das Werk enthält 300 Abbildungen zur amerikanischen Kirchengeschichte, der Text ist von zahlreichen Quellenzitaten unterbrochen, die von Augustins Gottesstaat (Frage der Antipoden) bis zu Sidney E. Mead, The Lively Experiment (1963) reichen. Ähnlich die Bilder: eine frühmittelalterliche Weltkarte zur Christlichen Topographie des Kosmas Indikopleustes steht am Anfang, ein Foto von der Amtseinführung des Präsidenten Johnson, bei der der griechisch-orthodoxe Erzbischof für Nord- und Südamerika das Schlußgebet sprach, steht am Ende. Man erblickt die einzige erhaltene amerikanische Kirche in Strebepfeilergotik, man sieht die Jesuiten Marquette und Jolliet bei der Erforschung des Mississippi, man sieht Rabbiner und Kardinäle, Circuit Preachers und Salzburger und viele Bilder berühmter Kirchen, Schulen und Universitäten. Der bibliographische Anhang („Suggestions for Further Reading", S. 403–411) ist knapp, enthält aber jedenfalls weit mehr, als der deutsche Leser jemals zur Kenntnis nehmen wird. Aus dem Ziel des Werkes: die Kirche als Unterrichts- und Erziehungseinrichtung in ihrer innigen Verbindung mit

dem demokratischen Geist Amerikas zu schildern, ergibt sich, daß dieses Werk genauso in die Geschichte der Pädagogik wie in die Geschichte der politischen Ideen hineingehört: Kirchengeschichte als Teil der allgemeinen Geschichte.

Marburg/Lahn *Peter Kawerau*

Victor Peters: All things common. The Hutterian Way of Life. (Alle Dinge gemeinsam. Die huterische Lebensart). Minneapolis (The University of Minnesota Press) 1965. XIII, 233 S., 8 Bildtafeln, geb. $ 5.75.

Ein Stipendium, das die Manitoba and Scientific Society ihm verliehen hatte, setzte Dr. Peters instand, zwischen 1956 und 1958 die 39 Kolonien der Huterer in Manitoba, Kanada, zu besuchen und auf diese Weise wertvolles Material zu gewinnen, das er in seinem Buche darlegt. Es wurde ergänzt durch Auskünfte, die ihm in Krefeld und Göttingen zuteil wurden.

Der erste Teil bietet einen geschichtlichen Überblick über die Entstehung der huterischen Brüderschaft in Mähren, ihre Wanderungen von 1546 bzw. 1622 aus Mähren in die Slowakei, nach Ungarn und Siebenbürgen, dann aus dem Karpathenlande nach Rußland, wo sie von 1770 bis 1874 blühende Gemeinwesen, Seite an Seite mit den Mennoniten, bewohnten. Als im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts in Rußland die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde, begann die Auswanderung nach den Vereinigten Staaten und Kanada, wo sie sich ebenfalls mit gesetzlichen Maßnahmen gegen ihre Niederlassungen und deren Ausbreitung auseinandersetzen mußten.

Der zweite Teil beschreibt das Leben dieser auf christlich-kommunistischer Grundlage aufgebauten Gemeinschaften (Bruderhöfe), wie Jakob Huter es 1533–1535 in Mähren organisiert und wie es sich in staunenswerter Weise bis zum heutigen Tage erhalten hat. Wir erfahren von den religiösen Grundlagen und ihrer Auswirkung in der Organisation der Gemeinde und dem Wirtschaftsbetrieb; von der Bestellung der Prediger (geistlicher Leiter) und der Haushalter (wirtschaftlicher Leiter); diese teilen die Arbeit der Männer und Frauen ein und stellen die Verbindung mit der Außenwelt dadurch her, daß sie den Verkauf der landwirtschaftlichen Erzeugnisse und den Einkauf der für den Betrieb notwendigen Dinge besorgen. Wir werden mit dem Familienleben bekannt gemacht, den Hochzeitszeremonien, der Kindererziehung, in der die Brüder schon früh moderne Wege beschritten, und dem Schulwesen, wie es aufgrund der Schriften von Peter Riedemann und Peter Walpot aufgebaut wurde. Vorbildlich ist der Arbeitseifer der Brüder, die nur einen Gott wohlgefälligen Beruf, den im Paradiese gegründeten Bauernstand, kennen. Handels- und Kaufleute gibt es nicht, der Handel wurde schon im 16. Jahrhundert als sündige Beschäftigung angesehen. Die Tradition von Lehre und Leben fußt in erster Linie auf der Bibel, den Rechenschaften von Riedemann und Walpot, dem Großen und Kleinen Geschichtsbuch und den alten Liederbüchern, aus denen eine Zusammenfassung 1914 neu gedruckt wurde. All dies ist in deutscher Sprache verfaßt, die sie unentwegt, auch inmitten der englisch sprechenden Umgebung, bewahrt haben. Der Österreicher findet aus Tirol und Kärnten vertraute Familiennamen dort wieder. Als Bauern sind sie fortschrittlich, da sie landwirtschaftliche Kurse besuchen und mit modernsten Maschinen arbeiten. Ihre Wirtschaft ist gesund, weil sie kinderreich sind und an keinem Mangel an Arbeitskräften leiden; eher empfinden sie den Landmangel, weil die andersprachige und andersgläubige Umwelt diesen der „Welt" mißtrauisch und ablehnend gegenüberstehenden Leuten kein Land verkaufen will. Das Einkommen der Bruderhöfe ist hoch, ebenso wie ihre Bankkonten.

Es gibt Schwierigkeiten und Zusammenstöße mit dem Staate, besonders auf dem Gebiete des Schulwesens. Ihre Schulen waren sehr primitiv und schlossen jede höhere Bildung aus; daher verlangte die Regierung, daß die Kinder in die öffentlichen Schulen geschickt würden, in denen englischsprechende Lehrer unterrichten. Die Brüder wollten aber durchaus vermeiden, daß ihre Kinder mit anderen zusammenkämen, auch halten sie Radio und Fernsehen für verderblich und vor allem sehen sie die wesentliche Forderung ihrer Schule, die Erziehung zur Gemeinschaft, in den öffent-

lichen Schulen nicht erfüllt. Deshalb haben sie, der staatlichen Gesetzgebung Genüge leistend, innerhalb ihrer Gemeinschaften Schulen mit den staatlichen Lehrplänen eingerichtet, die sie selbst erhalten, während sie außerdem die Steuern für die allgemeinen Schulen zahlen. Die Lehrkräfte der Schulen an den Brüderhöfen sind Engländer, die aber, wie abgedruckte Berichte von Leherinnen bezeugen, mit den huterischen Kindern gut auskommen.

In der Beständigkeit und Stetigkeit ihrer Entwicklung stellen die huterischen Gemeinden zweifellos ein soziologisches Phänomen dar, das die Statistiker zu Untersuchungen reizt. Diese ergeben ein Bild von physischer und psychischer Gesundheit, das weit besser ist als das des übrigen Amerika. Geistige Krankheiten gibt es fast keine, Homosexualität existiert nicht. Schwere Verbrechen geschehen fast nie, geringere werden innerhalb der Gemeinschaft durch die Kirchenzucht geahndet, die in schweren Fällen zum fallweisen Ausschluß aus der Kirche und der Familie führen kann. Das ist die Übung der alten „Meidung" (shunning).

Ganz kurz behandelt der Verfasser am Schlusse das Verhältnis der Brüder zur Welt, von der sie völlig abgesondert leben und nach der sie kein Verlangen tragen. Manche Jungen, die gerne von der Welt etwas sehen und mehr lernen wollen, als dies zu Hause möglich ist, brechen freilich aus, aber oft kehren sie wieder in die Gemeinschaft zurück. Der Anhang des Buches enthält die Kirchenverfassung der Brüder, den Bericht eines jungen Mädchens, das mit den Eltern die Gemeinschaft verlassen hat; eine Liste aller Bruderhöfe in Kanada und den Vereinigten Staaten, die Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln, das Namens- und das Sachregister.

Die anspruchslose und doch eindrucksvolle Schilderung, die durch gute Photographien anschaulich gemacht wird und innerhalb unserer pluralistischen Gesellschaft einzigartig anmutet, wird besonders solche Leser ergreifen, die noch nicht wesentlich mit der Täuferforschung zu tun hatten.

Wien *Grete Mecenseffy*

Oswald Loretz: Galilei und der Irrtum der Inquisition. – Naturwissenschaft – Wahrheit der Bibel – Kirche. Kevelaer (Butzon & Bercker) 1966. 220 S., kart. DM 14.80, geb. DM 16.80.

Der Fall Galilei,* dessen Schriften erst 1835 vom Index der verbotenen Bücher gestrichen worden sind, ist zweifellos ein Modellfall der jahrhundertelangen Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Auf Grund eines umfassenden einschlägigen Quellenstudiums zeigt der Verfasser sehr deutlich, worum es in dem Kampf Galileis mit der damaligen Kirche zutiefst ging, und er zeigt weiter, daß die Galileifrage auch die heutige Kirche noch angeht. Dabei beschränkt er sich auf die biblische Fragestellung, die sich damals an der Interpretation von Josua 10, 12 f. entzündete. Damit kommen aber auch alle grundsätzlichen Probleme in Sicht, die deshalb behandelt werden, um so das einst und auch heute noch Entscheidende deutlich zu machen.

Im Streit Galileis mit seinen theologischen Gegner ging es darum, ob die scienza nuova, die mit der Physik Galileis heraufkam, mit der Bibel in Einklang stehe oder nicht. Die Inquisition verneinte die Übereinstimmung, Galilei bejahte sie. Die Tragik des nun folgenden Prozesses liegt, wie der Verfasser richtig erkannt und ausführlich dargelegt hat, darin, daß beide streitenden Parteien von einem und demselben Prinzip, nämlich der *Irrtumslosigkeit* der Bibel, ausgingen und beide dieses Prinzip auch verteidigten, dabei aber zu ganz verschiedenen Ergebnissen kamen. Das lag daran, daß beide Parteien in der Diskussion über die Irrtumslosigkeit der Bibel, hier also des Alten Testamentes, das Besondere des semitisch-biblischen *Wahrheitsbegriffs* gar nicht erkannten und beide von sich behaupteten, allein die Wahrheit der Bibel zu verteidigen. Die eigentliche Tragik dieses Prozesses liegt also darin, daß auf

* Hinweisen darf ich auf meinen Aufsatz *„Der Fall Galilei.* – Ein Beitrag zum Verhältnis von Glauben und Wissen" (in: „Deutsches Pfarrerblatt" vom 1. Juni 1960).

beiden Seiten der *biblische Wahrheitsbegriff* undiskutiert blieb. In dem Mißverständnis dieses Wahrheitsbegriffes und dem Festhalten an der „Sine ullo errore"-Theorie, das im Mittelalter noch möglich war, mit dem Heraufkommen der neuen Wissenschaft aber ad absurdum geführt wurde und überdies vom A. T. auch gar nicht bezeugt wird, wurzelt demnach der Justizirrtum der Inquisition. Die Tragik der Inquisition war, daß sie gar nicht merkte, daß sie Galilei indirekt zu einer neuen Besinnung auf die Wahrheit der Bibel aufgefordert hatte. „Galilei ging mit Recht in all seinen Überlegungen von der alten Lehre aus, daß die Hl. Schrift uns über die von Gott geschenkte Erlösung belehrt und in diesem Sinne *Wahrheit* beansprucht" (S. 151). Damit hatte er das dem ganzen Streit zugrunde liegende Problem der Wahrheit der Bibel besser begriffen als seine theologisch versierten Gegner.

Die Theologen damaliger und auch späterer Zeit sahen nicht oder wollten es nicht wahrhaben, daß es eine Schicht der Welt gibt – nämlich die des Zähl- und Meßbaren –, für deren Erfassung allein der naturwissenschaftliche (physikalische) Wahrheitsbegriff zuständig ist. Im Fall Galilei aber wurde eine rein naturwissenschaftliche Frage als Glaubensfrage abgestempelt, und das ist das eigentliche Ärgernis des Fehlurteils, das heute auch von der katholischen Kirche als solches zugegeben wird. Man braucht nur an den Katholikentag 1964 in Stuttgart, vor allem aber an das Zweite Vatikanische Konzil zu erinnern.

„Erhebt man die Bibel zum Maßstab jeder menschlichen Erkenntnis . . ., dann kommt es zum Fall Galilei. Rückt jedoch die naturwissenschaftliche Methode . . . zum unumschränkten Maßstab der Wahrheit und Wirklichkeit auf, dann bleibt für die Bibel kein Raum mehr" (S. 140). Auf die richtige Unterscheidung der Kompetenzen kommt es also wesentlich an, worauf auch der Unterzeichnete in zahlreichen Veröffentlichungen immer wieder hingewiesen hat. Die galileische Frage an die Theologie ist auch heute noch diese: Wie verhält sich die Wahrheit der Wissenschaft zum Wahrheitsanspruch der Schrift? Der Prozeß der Theologen gegen den Physiker Galilei, wie er in diesem Buch in seiner letzten Tiefe dargestellt worden ist, gibt auf diese Frage eine richtungweisende Antwort.

Werdohl i. Westfalen *Gerhard Hennemann*

Francisco Suárez: Ausgewählte Texte zum Völkerrecht. Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung herausgegeben von Josef de Vries S.J. Einleitung von Josef Soder S.J. (= Klassiker des Völkerrechts Bd. IV). Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1965. XII, 214 Seiten, 1 Bild, geb. DM 43.–, kart. DM 38.–.

Das Buch vermittelt einen Blick in eine Welt, die man bei uns nach den Verdikten von Grotius und Thomasius mit einem wohl allzu guten Gewissen vergessen hat. Für den so vieldeutigen Terminus „ius gentium" stammt vermutlich die Deutung „internationales Recht" oder „Völkerrecht" im heutigen Sinne von Francisco Suárez. Die Texte, in denen diese Deutung entwickelt wird, legt Josef de Vries zweisprachig vor. Die Sammlung verdient Beachtung, weil sie neben den bekannten späten Texten aus *De Legibus* (II, 17–20) die erste Fassung des *ius gentium*-Abschnittes aus der Conimbricenser Vorlesung von 1601 erstmals veröffentlicht (Cod. Conimbr. Univ. 1924, fol. 10r.–12v.). Es folgt der Abschnitt *Defensio fidei* III, Kap. 5, über die Souveränität, die an Vitoria geschulte Stelle *De fide*, disp. 18, sect. 5, über die Souveränität der Heiden und schließlich der Passus *De charitate*, disp. 13, sect. 1–8, über den Krieg, der wohl am meisten zeitgebunden und vielleicht gerade deshalb nicht uninteressant ist.

Die Einleitung von Josef Soder ist reich an biographischen Details; der Verf. gibt u. a. eine kleine Begriffsgeschichte von *ius gentium* und verweist zum Schluß auf den m. E. entscheidenden Umstand, daß Suárez in erster Linie nicht Jurist, sondern Moraltheologe ist, und daß ihn deshalb Einwendungen gegen seinen Normativismus, die für einen Juristen fatal sein müßten, in Wirklichkeit nicht treffen. Allerdings ist damit zugleich etwas sehr Wichtiges über die öffentliche Anwendbarkeit dieser Arbeiten von Suárez ausgesagt.

Der Band ist wohl für weitere Kreise gedacht; nichtsdestoweniger wurde auf die Gestalt des lateinischen Textes mehr Sorgfalt verwendet, als man in einem solchen Fall erwarten möchte. Das ist begrüßenswert, denn eine Anzahl von Fehlern der Druckausgaben kann nun berichtigt werden. In der Regel erscheint der Text nach der Erstausgabe; der letzte Abschnitt ist nach Pereña Vicentes kritischer Edition, der vorletzte nach den beiden maßgeblichen Handschriften geboten.[1]

Der Herausgeber hat auch die Mühsal des Verifizierens der Zitate nicht gescheut. Leider bleibt diese außerordentlich zeitraubende Arbeit für den Leser zum Teil ohne Frucht, denn man hat sich nicht entschließen können, den Wortlaut der häufig schwer erreichbaren Autoritäten, auf die sich Suárez bezieht, im Originaltext oder wenigstens in einer Übersetzung abzudrucken. Erst dadurch gewänne der Leser die Orientierung, die eine bloße Stellenangabe ihm nicht geben kann. Für eine zweite Auflage wäre ferner zu wünschen, daß in dem Personenregister, das ebenso wie die Bibliographie und das Sachregister sehr hilfreich ist, nicht nur die „bürgerlichen", sondern auch die „Zitiernamen" von Autoren wie „Roffensis" oder „Panormitanus" verzeichnet werden, damit der Leser nicht mehrfach die entsprechende Anmerkung heraussuchen muß.

Die eigentliche Schwierigkeit bei einer Auswahl dieser Art ist die Übersetzung. In diesem Falle stammt sie von einer Arbeitsgruppe; Josef de Vries hat sie redigiert. Es wurde besonderer Wert auf leichte Lesbarkeit gelegt – soweit ich sehe, mit Erfolg. Die Übersetzung dieser Texte stellt so viele Aufgaben und verlangt so viele Verzichte auf genau so gute Lösungen, daß man endlos streiten könnte.[2] Die Frage ist, ob es die Mühe lohnt und ob eine Übersetzung dieser Art nicht genug geleistet hat, wenn sie dem nicht-zweisprachigen Leser einen gewissen Eindruck und dem zweisprachigen in Zweifelsfällen eine Interpretation vermittelt, durch die er Klarheit gewinnt, sei es dadurch, daß er sie billigt, sei es dadurch, daß er sie mit Gründen verwirft. Gelegentlich möchte der Jurist einen anderen Terminus vorschlagen, aber selbst darüber läßt sich streiten, denn die Terminologie der deutschen Jurisprudenz ist gelegentlich an anderen Vorbildern orientiert als die Suárez'.

Es ist begrüßenswert, daß nun zum ersten Mal ganze Kapitel aus dem Werk dieses Denkers, den Otto von Gierke den „genialen und tiefen Suárez" genannt hat,

---

[1] In der nächsten Auflage wären folgende Druckfehler zu korrigieren: S. 34, Z. 23: q. 1, nicht p. 1; S. 40, Z. 16: discursus, nicht discurses; S. 56, Z. 29: Ethicorum, nicht Ethicae; S. 62, Z. 10: iuris; S. 74, Z. 10: quis, nicht qui; S. 86, Z. 6: Antonius, nicht Antonius; S. 116, Z. 17: quia, nicht qua; S. 150, Z. 8: si, nicht sit; S. 160, Z. 5: servata; S. 164, Z. 1: membro; S. 166, Z. 6: bona.

[2] Das gilt natürlich nicht für Ungeschicklichkeiten und Fehler. „Bürgerrecht" für *ius civile* ist jedenfalls mißlich, und S. 24, Z. 16, ist ein Mißgeschick passiert (commoditas – recommendare). – S. 33, Z. 12, bringt „nur" statt „nun", und auf S. 37, Z. 29, wäre „Schluß" sicher richtiger als das Abstraktum „Folgerichtigkeit". – S. 52, Z. 6: *determinatio illius iuris* ist etwas anderes als „diese Rechtsbestimmung", und S. 64, Z. 1: *una respublica* heißt nicht „jedes Volk". – S. 66, Z. 6: *suis membris constans* ist zwar buchstäblich richtig übersetzt, aber der Sinn ist nicht, daß eine souveräne Gemeinschaft „aus ihren Gliedern besteht" (das tut nämlich auch die nicht-souveräne), sondern daß sie ein in sich bestehendes Ganzes bildet. – S. 68, Z. 4: Ich glaube, es heißt nicht: „Auch unter dieser Rücksicht kann die Religion zum Völkerrecht gezählt werden", denn die Pointe ist, daß sie es überhaupt kann; es sollte also heißen: „Unter dieser Rücksicht kann sogar die Religion zum Völkerrecht gezählt werden." – S. 133, Z. 5 von unten, ist *moraliter* nicht mitübersetzt, obgleich es der Stelle den Sinn gibt; und S. 178, Z. 36, bringt eine sehr lustige Version: *Ius belli est odiosum* „Der Krieg ist etwas Leidiges". Solche Befunde tangieren m. E. nicht den Nutzen der Übersetzung als ganzer, und ich muß nach Erfahrungen mit zweisprachigen Ausgaben betonen, daß sie vergleichsweise selten in diesem Buche festzustellen waren.

in deutscher Sprache vorliegen; vielleicht wird eines Tages auch dasselbe für seine Metaphysik wahr sein, die im deutschen Raum noch stärker rezipiert worden ist als seine Schriften über Recht und Gesetze.

Hamburg *Rainer Specht*

Reinhard Rürup: Johann Jacob Moser – Pietismus und Reform. (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 35). Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1965. 287 S., geb. DM 32.–.

Der gelehrte Reichsjurist, Universitätslehrer und Landespolitiker J. J. Moser (1701–85) gehört zu den ebenso interessanten wie bedeutenden Gestalten der deutschen Geschichte des 18. Jahrhunderts. R. Rürup hat in seiner sorgfältigen Untersuchung, welche auch zahlreiche ungedruckte Quellen und im Privatbesitz befindliche Briefsammlungen auswertet, eine vorzügliche Darstellung von Leben und Werk dieses Mannes gegeben und damit gleichzeitig auch einen wertvollen Beitrag zum Verständnis der geistesgeschichtlichen Strömungen und politischen Bestrebungen jener Zeit geliefert.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Kapitel. Das erste Kapitel behandelt die von der Aufklärung, dem Pietismus und den altwürttembergischen Traditionen beeinflußte Gestalt Mosers und gibt einen Überblick über seinen wechselvollen Lebensweg. Der Verf. betont, daß erst die Beschäftigung mit der Religiosität Mosers „ins eigentliche Zentrum seines Wesens und Schaffens" führt (S. 32). Für den Historiker und Kirchengeschichtler ist die Feststellung von Gewicht, daß Mosers Reformbestrebungen und Projekte zur Besserung der sozialen Zustände zwar durch die Ideen und den Fortschrittsoptimismus der Aufklärung beflügelt wurden, aber letztlich der Wurzel einer pietistisch geprägten Frömmigkeit entspringen. Mosers Lebensweg ist auf vielfältige Weise mit der Geschichte des zeitgenössischen Pietismus verflochten. Als Student hatte er eine religiöse Krise durchlaufen, dann aber unter dem Einfluß der Schriften Speners am Pfingstfest 1728 seine „Bekehrung" erlebt. Rürup stimmt dem Urteil A. Ritschls zu, der Moser als den „echtesten Nachfolger Speners" bezeichnet hat (S. 44 u. 46 ff.). Moser übertrug den Geist der Reform, der bereits Spener und Franke bestimmt hatte, aus dem innerkirchlichen Bereich auf das Gebiet der Landespolitik, der Juristenausbildung und des Staatsrechts. Dabei hielt er ständigen Kontakt mit pietistischen Kreisen und versammelte in seinem Haus eine Schar von Laienchristen zu regelmäßigem Bibelstudium und gegenseitiger Seelsorge. Auch mit der theologischen Diskussion seiner Zeit war Moser wohl vertraut. Er veröffentlichte eine Reihe theologischer Schriften (vgl. das Verzeichnis auf S. 266 f.), in denen er sich u. a. mit dem Philosophen Chr. Wolff und führenden Theologen wie Löscher, Walch und Pfaff auseinandergesetzt hat. Aber ihn leitete dabei weder ein schriftstellerischer noch ein theologisch-wissenschaftlicher Ehrgeiz. Im Grunde war Mosers Frömmigkeit ganz und gar auf ein praktisches Christentum ausgerichtet. Er war überzeugt von der Notwendigkeit einer aktiven Bewährung des Glaubens in der „Welt". Mit Recht betonte der Verf., daß für Moser „die traditionelle Auffassung vom Wesen des Pietismus als einer weltfremden, extrem individualisierenden Religion der Innerlichkeit nicht zutrifft" (S. 49).

Aber an Mosers Lebensweg werden nicht nur die Vorzüge und Verdienste, sondern auch die Schattenseiten der pietistischen Bewegung deutlich. Dabei kann vom radikalen Pietismus, dessen Wissenschaftsfeindlichkeit dem gelehrten Moser als Barbarei erschien, ganz abgesehen werden. Moser maß ursprünglich dem Grafen Zinzendorf und seiner Brüdergemeinde die größte Bedeutung zu. Die glücklichsten Jahre seines Lebens (1739–47) hat er zusammen mit seiner neunköpfigen Familie in der pietistischen Mustergemeinde Ebersdorf im Vogtland verbracht. Als Moser sich jedoch Zinzendorfs Bestrebungen widersetzte, diese Gemeinde mit Herrnhut zu verschmelzen, kam es zu einem Konflikt, der zur Folge hatte, daß Moser sogar die Teilnahme am Abendmahl verweigert wurde. Durch die Erfahrungen in Ebersdorf hatte sich Moser zu einem entschiedenen Gegner Zinzendorfs entwickelt. Er verurteilte die einseitige Ausrichtung auf eine „Blut- und Wundentheologie", weil sie

eine Indifferenz gegenüber allen anderen Glaubenssätzen begünstigte. Die aktive Teilnahme an pietistischen Konventikeln, für deren Erhaltung Moser öffentlich eingetreten ist, hat ihn nicht daran gehindert, gegen die Engherzigkeit, Gesetzlichkeit und den geistlichen Zwang zu opponieren, der vielerorts von ihnen ausging. Dies ist der Grund gewesen, warum Moser sich in Stuttgart (1751) bewußt von den pietistischen Kreisen fernhielt.

Das zweite Kapitel behandelt die von der bisherigen Forschung kaum beachteten Bestrebungen Mosers um eine Reform des deutschen Universitätswesens, dessen Ausbildungs- und Erziehungsfunktion wirksamer gestaltet werden sollte. Moser ging von dem Grundgedanken aus, daß die akademische Bildung kein Selbstzweck sei, sondern daß die Leistung der Universität an ihrer Bedeutung für Staat und Gesellschaft gemessen werden müßte. An der Universität sollte eine für das spätere Berufsleben brauchbare „pragmatische Gelehrsamkeit" gepflegt werden. Durch eine Reihe praktischer Reformvorschläge wollte Moser eine bessere Ausbildung der akademischen Lehrer erreichen, eine Konzentration der Lehrtätigkeit auf bestimmte Fachdisziplinen durchführen und durch Anschaffung von besonderen Studienmitteln (Anschauungsmaterial für die Mediziner und Naturwissenschaftler, Aktensammlungen für die Juristen) den Unterricht auf ein höheres pädagogisches Niveau heben. Darüber hinaus schrieb Moser der Universität auch insofern eine Erziehungsaufgabe zu, als die Professoren eine Aufsicht über Gesundheit, Sitten (!) und Wirtschaftsführung der Studenten übernehmen sollten. In diesen Bestrebungen wie auch in der Betonung der seelsorgerlichen Pflichten der Universitätslehrer, die Zeugen eines christlichen Glaubens sein sollten, zeigt sich deutlich der pietistische Einfluß. Sehr weitgehende Reformvorschläge hat Moser auch für die neugegründete Göttinger Universität entwickelt und dann durch die Akademiegründung in Hanau zu verwirklichen gesucht. Seine Pläne und Bestrebungen sind jedoch ohne nachhaltige Wirkungen geblieben.

Im dritten Kapitel gibt Rürup unter Berücksichtigung der zahlreichen Gutachten und Denkschriften sowie der praktischen Tätigkeit Mosers als Reichsjurist eine zusammenfassende Darstellung seines staatsrechtlich-politischen Lebenswerkes. Es geht dabei um eine Würdigung der Arbeiten Mosers auf den Gebieten des Reichsrechts, des europäischen Völkerrechts und des deutschen Territorialstaatsrechts. Auf allen Gebieten hat Moser Bahnbrechendes geleistet. Sein Verdienst um die deutsche Staatsrechtswissenschaft ist vor allem darin zu sehen, daß er sie aus der politischen Interessengebundenheit befreit und zu einer unabhängigen und unparteiischen Wissenschaft erhoben hat. Mosers Gerechtigkeitssinn und Unparteilichkeit bedeuten jedoch keineswegs Indifferenz und Standpunktlosigkeit in wissenschaftlichen und politischen Fragen. Den Vorwurf, daß man es in Mosers Staatsrecht mit einer bloßen Materialsammlung und einem „unkritischen Positivismus" zu tun habe, weist Rürup zurück (S. 116).

Durch seine Kritik an den aggressiven und verfassungswidrigen Übergriffen der Katholischen Kirche und sein mutiges Eintreten für die Rechte der Evangelischen hat Moser sich auch um die Erhaltung des Protestantismus verdient gemacht. Er ist stets für eine maßvolle und tolerante Religionspolitik eingetreten. Dabei ging es ihm aber gleichzeitig auch um das Ansehen des Kaisers und die innere Festigkeit der Reichseinheit. Als Wissenschaftler und Politiker hat er mit dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit dem Reich, das er durch die Übermacht Frankreichs bedroht sah, zu dienen gesucht. Nach Beendigung des Schlesischen Krieges schien ihm eine Lösung des Reichsproblems nur noch möglich auf dem Wege einer engen Verbindung von Preußen und Österreich, d. h. durch eine Mitregentschaft Preußens im Reich.

Das vierte Kapitel behandelt Mosers zwanzigjährige Tätigkeit als Konsulent der württembergischen Landschaft (1751–1770), die in einem ständigen Ringen um eine fortschrittliche Landespolitik bestand. Moser hat die ständischen Rechte mutig gegen das absolutistische Willkürregiment des katholischen Herzogs Karl Eugen verteidigt. Als Führer des landschaftlichen Widerstandes wurde er auf Befehl des Herzogs verhaftet und fünf Jahre lang (1759–64) widerrechtlich auf der Festung Hohen-

twiel gefangen gehalten. Der Versuch, ihm das Eingeständnis einer Schuld abzupressen, mißlang. Auf Drängen der Garantiemächte (Preußen, Hannover und Dänemark) mußte er jedoch wieder freigelassen werden. Als Konsulent ging es Moser jedoch nicht nur um die Wahrung der ständischen Rechte, sondern auch um eine Reform der Sozial- und Wirtschaftspolitik, die in dem rückständigen Württemberg die Landeswohlfahrt fördern und die Lebensbedingungen verbessern sollte. Er entwarf auch beachtliche Pläne zur Verbesserung des Justizwesens, zur Entwicklung des Bildungswesens und zur Förderung der Universität Tübingen. Aber es gelang ihm nur selten, sich gegen das Beharrungsvermögen und die eingewurzelten Vorurteile durchzusetzen. Auch seine Pläne zur Reorganisation der Landschaft endeten mit einem Mißerfolg. Moser wollte, wie Rürup abschließend feststellt, „Altes Recht und moderne Landespolitik versöhnen, den Wohlfahrtsstaat des 18. Jahrhunderts mit den Freiheitsrechten Altwürttembergs verbinden. Der Versuch ist nicht gelungen und konnte vielleicht auch nicht mehr gelingen – Bedeutung und selbst Größe aber kann ihm nicht abgesprochen werden" (S. 205).

Als Anhang zu seiner verdienstvollen Untersuchung, die sich durch ein sorgfältig begründetes und stets wohlabgewogenes Urteil auszeichnet, hat Rürup noch eine Reihe wichtiger Briefe und Gutachten Mosers zum Abdruck gebracht (S. 206–254). Von großem Nutzen für die weitere Forschung sind auch die ausführlichen Verzeichnisse über die gedruckten und ungedruckten Quellen. Die Moser-Forschung hat durch die Untersuchung von R. Rürup eine wesentliche Förderung erfahren.

Bochum *Gottfried Hornig*

Klaus Leder: Universität Altdorf. Zur Theologie der Aufklärung in Franken. Die theologische Fakultät in Altdorf 1750–1809. (= Schriftenreihe der Altnürnberger Landschaft). Nürnberg (Lorenz Spindler) 1965. XII, 396 S., 30 Abb., geb.

Der Verfasser gibt einen genauen Überblick über die Geschichte der Altdorfer Theologischen Fakultät und macht ihren bedeutenden Beitrag zur Theologiegeschichte der Aufklärung sichtbar.

In einem ersten Teil wird die Entwicklung der Universität Altdorf und ihrer theologischen Fakultät berichtet. Nur unter mancherlei Schwierigkeiten kann die freie Reichsstadt Nürnberg ihre Universität ausbauen. Ein lebendiges Bild der damaligen Verhältnisse und des Universitätsbetriebs läßt der Verfasser vor dem Leser entstehen.

In einem zweiten Teil werden dann die einzelnen Theologen geschildert. Auf ihren Lebensweg und Werdegang wird eingegangen. Ihre Theologie wird kurz dargestellt und ihre Bedeutung für die Theologie gewürdigt. Zuerst kommen die Männer der vernünftigen Orthodoxie: J. B. Bernhold (sein Geburtsort auf S. 76 müßte Burgsalach heißen), der Reformationshistoriker J. B. Riederer und J. A. Dietelmaier, der die Altdorfer Fakultät in dieser Epoche prägte. Die beiden letzten Theologen dieser Zeit sind J. G. Hofmann und J. A. Sixt. Einen breiten Raum nehmen die Männer der Neologie ein. J. Chr. Döderlein gehört zu den hervorragenden Männern seiner Zeit, auch wenn er oft übergangen und vergessen wird. Er drückt Altdorf seinen Stempel auf und prägt viele Schüler, die seinen Einfluß weit über Altdorf hinaustrugen. Dann Chr. G. Junge, der von Altdorf nach Nürnberg geht und dort als führender Geistlicher des Ministeriums die Ideen der Neologie in der Gemeinde verwirklicht. J. Ph. Gablers Arbeiten wirken in der Bibelwissenschaft bis zum heutigen Tage weiter. Die beiden letzten Namen: G. W. Meyer und P. J. S. Vogel sind eigentlich nur noch der Abgesang der Altdorfer Theologie.

Der dritte Teil zeigt dann das Trauerspiel der Auflösung der Altdorfer Universität. Die Gründe liegen in mancherlei Nöten der Stadt Nürnberg beim Verlust ihrer Reichsfreiheit und der Kulturpolitik des in dieser Zeit rasch wachsenden Bayern. Montgelas, der Vater dieser Politik, wäre einer modernen Biographie wert.

Es ist nicht leicht die Fülle des flüssig geschriebenen Buches wenigstens in den Grundlinien aufzuzeigen. Aus guter Kenntnis der Quellen heraus werden sowohl

die einzelnen Männer, wie ihre Theologie geschildert. Auf diese Weise werden viele Einzelheiten der Aufklärungszeit wieder ins Gedächtnis gerufen und manche überhaupt erst entdeckt. Daneben werden die Eigenarten und die großen Grundlinien nicht übersehen. Um nur einige zu nennen: Die Altdorfer Theologieprofessoren waren als Altdorfer Pfarrer und Diakone immer aufs engste mit der kirchlichen Praxis verbunden. Das prägte auch ihre Arbeit. So war es verständlich, daß man die homiletische und katechetische Ausbildung der Studenten besonders förderte.

Auch im Rahmen der Gesamtaufklärung nimmt Altdorf einen bestimmten, man könnte fast sagen, konservativen Platz ein. Die Periode des Rationalismus kommt in Altdorf gar nicht zum Zug. Ein Mann wie H. E. G. Paulus wird ausdrücklich abgelehnt. Es werden sogar Züge sichtbar (z. B. Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften), die von der Spätneologie direkt zur Erweckung führen. Da Altdorf inzwischen aufgelöst ist, wird dieses Erbe von der Fakultät Erlangen übernommen.

Ein gründliches und reichhaltiges Buch, das einen wesentlichen Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in der Theologiegeschichte und zugleich im fränkischen Raum liefert und damit Unbekanntes und Unbeachtetes der Wissenschaft erschließt.

Schwabach *Konrad Kreßel*

Hans-Joachim Birkner – Heinz Liebing – Klaus Scholder: Das konfessionelle Problem in der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts. (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 245/246). Tübingen (J. C. B. Mohr/Paul Siebeck) 1966. 54 S., kart. DM 4.50.

Drei Referate, nebst andern auf einer Arbeitstagung über „Probleme der evangelischen Theologie und Kirche im 19. Jahrhundert" gehalten, sind hier zum Druck befördert, Heinrich Bornkamm als dem Leiter jener Tagung zum 65. Geburtstag gewidmet und von diesem in einem Vorwort mit dem Hinweis auf die Aktualität des behandelten Problems der Öffentlichkeit übergeben worden. Der Gewinn für den Leser liegt auf der Hand. Denn die auf schmalem Raum vereinigten Beiträge von H.-J. Birkner über „Deutung und Kritik des Katholizismus bei Schleiermacher und Hegel" (7–20), von H. Liebing über „Kirche und Konfessionen bei Ferdinand Christian Baur" (21–35) und K. Scholder über „Karl von Hases Auffassung des Konfessionsproblems" (36–54) vermitteln überaus sachgemäße Einblicke und Denkanstöße; sie reizen dazu, Verbindungslinien zu ziehen und sie in die Gegenwart zu verlängern.

So war es jeweils das Phänomen des sich nach Aufklärung und Säkularisation restaurierenden deutschen Katholizismus, das erst oder vollends thematisch zur Frage nach dem Wesen des konfessionellen Gegensatzes und zur Vergewisserung über das Zukunftsrecht des freiheitlichen „protestantischen Prinzips" herausforderte. Gemeinsam ist den vier Exponenten dieses Protestantismus auch die Resignation hinsichtlich einer geschichtlich denkbaren Überwindung des Gegensatzes. Was sich jedoch in Schleiermachers bekannter Typisierung (§ 24 der Glaubenslehre) als Würdigung individueller Eigenart – vor aller im einzelnen motivierten Kritik – erweist, ist bei Hegel und, sich verschärfend, bei Baur Bewußtwerdung eines noch bestehenden oder gar ursprünglichen Antagonismus im Prozeß der christlichen Idee und impliziert unmittelbar die Kritik an der prinzipiellen katholischen Identifizierung von Idee und geschichtlicher Verwirklichung. Bei Hase schließlich geht die ästhetisch-historische Anerkennung des Widerparts über in den Abschied und die wissenschaftlich-kritische Distanzierung von Vergehendem und zugleich in die Zuwendung zu einer nationalen Identität als Basis künftiger konfessioneller Verständigung. Während sich bei Schleiermacher und Hegel Zeugnisse der Auseinandersetzung verstreut in größeren Zusammenhängen finden, wird bei Baur die Deutung des Gegensatzes zum einsam vertretenen Lebenswerk, bei Hase dagegen zum „Handbuch der Polemik", das repräsentativ für eine ganze Epoche bürgerlich-protestantischer Mentalität steht. Birkner warnt zwar im ersten Beitrag mit Recht vor einer pauschalen Aburteilung der

protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts (7), Scholder jedoch hat die spezifische politisch-liberale Zeitgebundenheit seines Autors zu zeigen, ehe er zum „Versuch einer theologischen Würdigung" ansetzen kann (53). Am unmittelbarsten für sich selbst und zum heutigen Betrachter vermag wohl Baur zu sprechen; der mittlere Abschnitt bildet insofern einen Höhepunkt. Liebing weiß freilich, daß die Gegenposition Möhlers mit in die Darstellung einbezogen werden sollte (34).

Da Hase recht haben dürfte mit der Bemerkung: „Der selige Möhler hat weit Härteres gegen den Protestantismus und unsere Reformatoren ausgesagt als meine Polemik gegen den Katholicismus und seine Heiligen" ([4]1878, XXV), gibt es zu denken, wenn in der Gegenwart gerade Möhler (und etwa Newman), nicht aber solche Protestanten als kompetente Ratgeber für die Bewältigung des konfessionellen Problems gelten. Selbst angesichts der derzeitigen Selbstreform des Katholizismus (die wesentlich der Versuch einer Selbstbefreiung von historischen Fixierungen ist) könnte man also fragen, ob der Gegensatz, wie ihn jene protestantischen Denker empfanden, nunmehr in der Überwindung begriffen sei – oder ob er nicht erst noch als solcher zu begreifen wäre.

Bonn *Hans Geißer*

Gertrude Kummer: Die Leopoldinen-Stiftung. Der älteste österreichische Missionsverein. (= Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Band 1). Wien (Wiener Dom-Verlag) 1966. 255 Seiten, kart. öS. 150.–, DM 25.–.

Die Untersuchung ist die erste der Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien, die „neueste umfangreichere Forschungen und Darstellungen über die Diözesangeschichte" vorlegen sollen. Sie will eine Ergänzung des 1940 erschienenen Werkes über die Leopoldinen-Stiftung von Johannes Thauren mit dem Titel „Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinen-Stiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen" sein und aufzeigen: 1. was die Diözesen der österreichisch-ungarischen Monarchie für die nordamerikanische Mission im Rahmen der Leopoldinen-Stiftung geleistet haben; 2. wie die Direktion der Leopoldinen-Stiftung die ihr zur Verfügung gestellten Mittel verwendet hat, und schließlich „Lebensskizzen der Missionäre" bieten, „die mit der Leopoldinen-Stiftung in Verbindung gestanden sind", und zwar auf Grund des im Wiener Diözesan-Archiv aufbewahrten Materials. Der Name dient dem Andenken an „Ihre Majestät, die in Amerika verstorbene höchstselige Kaiserin von Brasilien, Erzherzogin von Österreich". Einen großen Raum nehmen die Tabellen über die Spenden des Kaiserhauses und die aus den einzelnen Diözesen und Provinzen eingegangenen Spenden, über die Empfänger in den Vereinigten Staaten von Nordamerika und in Kanada, über die Reisegelder für ausreisende Missionare, Theologen und Schwestern ein. Daneben wird über die Unterstützung von europäischen Werken (das amerikanische Seminar in Löwen, das Missionsseminar in Clairefontaine, den St. Raphels-Verein in Bremen und den St. Raphaels-Verein in Wien und über Unterstützungen für Albanien und Bosnien) berichtet. Auf 71 von insgesamt 250 Seiten werden die zumeist äußerst knappen Lebensskizzen von fast sechshundert Missionaren gebracht. Von dem Leben, das hinter den dürren Zahlen steckt, wird einiges in dem Kapitel über die „Verwendung der österreichischen Missionsgelder in den Vereinigten Staaten von Amerika, aufgezeigt am Beispiel von vier Diözesen" sichtbar. Wenn die Leopoldinen-Stiftung mit dem Ausbruch des 1. Weltkrieges ihre Tätigkeit einstellte, kam darin, wenn auch durch den Kriegsausbruch veranlaßt, zum Ausdruck, daß Nordamerika nicht mehr eigentlich Missionsfeld war, sondern die katholische Kirche so erstarkt war, daß Missionsgaben nicht mehr nötig waren. Daher ist diese Geschichte der Leopoldinen-Stiftung zugleich eine Geschichte der katholischen Kirche in Nordamerika. Dabei hat immer wieder die Bewahrung vor Sekten und falschem Glauben eine bedeutende Rolle gespielt. Bezeichnend ist die Gebetsverpflichtung der Mitglieder, nämlich täglich ein Vaterunser und den Engli-

schen Gruß mit dem Beisatz „Heiliger Leopold, bitte für uns" zu beten. Eine gut lesbare Geschichte der Leopoldinen-Stiftung aufgrund dieser verdienstlichen Veröffentlichung der Materialien sollte folgen.

Mainz *W. Holsten*

Erwin Bucher: Die Geschichte des Sonderbundskrieges. Zürich (Verlag Berichthaus) 1966. 595 S., 54 Abb., 9 Karten und Pläne, geb. Sfr. 42.–.

Der Sonderbundskrieg von 1847 ist der vielleicht unblutigste Krieg des 19. Jahrhunderts gewesen, hat aber politisch eine beträchtliche Bedeutung gehabt – schweizergeschichtlich, indem er die Einführung der Bundesverfassung überhaupt erst möglich machte, europäisch als eine Art Vorspiel zu den revolutionären Bewegungen des Jahres 1848. An Literatur über diesen Krieg hat es bisher keineswegs gefehlt, ja sie lag in so großem Ausmaße vor, daß man das Thema im allgemeinen als erschöpft zu betrachten geneigt war. Doch ist das abschließende Werk darüber erst jetzt geschrieben worden, in Form einer umfangreichen, der Schule Leonhard von Muralts entstammenden Doktorarbeit. Erwin Bucher hat ein gewaltiges Material verarbeitet, das dem Bundesarchiv, den Staatsarchiven und öffentlichen Bibliotheken der verschiedenen Kantone, vor allem aber auch privaten Nachlässen entstammt. Allein schon das Erspüren dieser Quellen war eine Leistung großen Ausmaßes. Der Stoff ist aber zu einer Darstellung verarbeitet worden, die als überaus fesselnd bezeichnet werden darf, weil auf fast jeder Seite die Erzählung neue Einzelheiten und Nuancen beizubringen vermag. Erst jetzt weiß man, „wie es eigentlich gewesen", wie die eine und die andere Seite entschied, wie die militärischen Ereignisse sich verflochten, wieso die einzelnen Vorhaben gelangen oder mißlangen. Als besonders interessantes Beispiel darf etwa die Schilderung der Ernennung General Dufours und der Krise um seine Vereidigung betrachtet werden. Die Beschreibung der einzelnen Operationen gewinnt durch die Verwertung vieler bisher unbekannt gebliebener Briefzeugnisse (u. a. auch der Briefe des Sonderbundsgenerals Johann Ulrich von Salis-Soglio) ein besonders originales Gewicht. Buchers jeweilige ‚Manöverkritik' ist vorsichtig und zurückhaltend, die Urteile – wenn sie einmal gefällt werden – wirken aber sehr präzis und aus dem Vollen geschöpft.

Im Blick auf das kirchengeschichtliche Ergebnis darf der Sonderbundskrieg als der letzte der konfessionellen Kämpfe bezeichnet werden, die die Schweiz vom 16.–18. Jahrhundert aufgewühlt haben. Gewiß war er nicht nur und nicht einmal in erster Linie ein Religionskrieg, aber er wurde doch gerade in der katholischen Schweiz in intensivem Grade als solcher empfunden. Bucher zeigt dies und veröffentlicht im Wortlaut auch den Plan Siegwart-Müllers, der eine völlige Umgestaltung der Schweiz in dem Sinne vorsah, daß das katholische Element eine entscheidende Stärkung erfahren sollte. Während Pius IX. zum Frieden mahnte, steigerten die Führer des Sonderbundes bewußt die konfessionelle Kampfstimmung: sie nahmen auch einen in den letzten Tagen des Friedens unterbreiteten Vermittlungsvorschlag, wonach der Papst die Jesuitenfrage in der Schweiz schlichten solle, nur unter der Bedingung an, daß gleichzeitig auch die aargauische Klosterfrage vom Papste entschieden werden müsse – indem sie auf diesen Streitpunkt zurückkamen, machten sie die an sich durchaus bestehende Chance zunichte, die radikal-liberale Tagsatzungsmehrheit zu sprengen. Im übrigen weist Bucher noch darauf hin, daß die nach der Einnahme von Fribourg und Luzern vorgenommenen Plünderungen, die (vor allem in Fribourg) das Eigentum der Jesuiten betrafen, wesentlich von Angehörigen der durch die Wirtschaftskrise betroffenen Unterschichten vorgenommen wurden, also auch sozial bedingt waren.

Wenn in diesem grundlegenden Werk themagemäß das Kriegsgeschichtliche dominiert, so bietet es doch auch kirchengeschichtlich einige interessante Aspekte.

Zürich *Peter Stadler*

August Brecher: Oberpfarrer L. A. Nellessen (1783–1859) und der Aachener Priesterkreis (= Sonderdruck aus: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 76) Aachen 1964. S. 45-205.

Die innere Restauration der katholischen Kirche Deutschlands nach der unruhevollen Entwicklung im Zeitalter der Aufklärung und dem äußeren Zusammenbruch durch die Säkularisation von 1803 ist zu einem guten Teil den Kreisen von Priestern und Laien zu verdanken, die sich in verschiedenen Städten und mit verschiedener Zielsetzung zwanglos bildeten. Der „Aachener Kreis" ist in der Literatur bislang kaum in Erscheinung getreten. Es war daher gerechtfertigt, einer bedeutenden Priesterpersönlichkeit dieses Kreises eine umfangreiche Studie zu widmen, durch welche die Rolle der Aachener katholischen Kirche während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts innerhalb des rheinischen Katholizismus und besonders im Zusammenhang mit den „Kölner Wirren" beleuchtet wird. Verf. hebt S. 205 als Kennzeichen des Aachener Kreises hervor „die praktisch-seelsorgliche und kirchenpolitisch-kämpferische Einstellung sowie die sozial-karitative Tendenz, die zur Gründung heute noch blühender Genossenschaften führte, eine missionarische Haltung, durch die Aachen zum deutschen Zentrum des Werkes der Glaubensverbreitung wurde. Hinzu kam eine stark betonte marianische Frömmigkeit". – Das Herausarbeiten der treibenden Kräfte dieses Kreises, die Charakterisierung seiner mehr oder minder einflußreichen Persönlichkeiten und ihrer Beziehungen zu anderen Kräften kirchlicher Restauration erscheint mir ebenso dankenswert wie die eingehende Darlegung des heute nicht leicht erreichbaren Schrifttums Nellessens und der ihn befehdenden Zeitgenossen. Besonders zu begrüßen ist die reichhaltige Verwertung archivalischen Materials. Dagegen scheint mir das Phänomen „Aachener Kreis" im Gesamt der kirchlichen und konfessionspolitischen Situation nicht allseitig genug ausgeleuchtet zu sein. Männer wie Laurent, Binterim, Erzbischof Droste-Vischering erscheinen trotz vorsichtig angebrachter kritischer Bemerkungen als *die* Vertreter der maßgebenden „Kirchlichkeit", während die Gegenseite in ihrer Haltung weniger verständnisvoll gewürdigt wird. – Gassmann als „hervorragenden Gelehrten seiner Zeit" zu bezeichnen (S. 59), halte ich für übertrieben. Daß in den Berliner Ministerien nach 1815 „keine" Katholiken tätig waren (S. 71), trifft in dieser Ausschließlichkeit nicht zu (der verdienstvolle Münsteraner Schmedding war seit 1809 Referent für katholische Kirchen- und Schulangelegenheiten im Innen- bzw. seit 1817 im Kultusministerium). Von einer „bereitwilligen Unterwerfung" des Erzbischofs Droste-Vischering unter den Willen des Papstes, wie Verf. im Anschluß an Nellessens Trauerrede auf Klemens August formuliert (S. 162), kann man wohl kaum sprechen. Unter der benutzten Literatur vermisse ich R. Lill, Die Beilegung der Kölner Wirren (1962), E. Gatz, Rheinische Volksmissionen im 19. Jh. (1963). Das Werk von W. Lipgens, Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835 (1965) konnte dem Verf. noch nicht bekannt sein, aber die auf neuen Quellen fußende Würdigung Spiegels durch denselben Autor in den „Westf. Lebensbildern" 9 (1962) hätte zu Rate gezogen werden können.

Bonn *Eduard Hegel*

Hubert Mohr: Katholische Orden und deutscher Imperialismus. (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, 5). Berlin (Akademie-Verlag). 1965. 360 S., geb.

Der Verfasser des 1962 im gleichen Verlag erschienenen Buches „Das kath. Apostolat. Zur Strategie und Taktik des politischen Katholizismus", dessen Tendenz bereits im Titel zum Ausdruck kommt, erweitert nunmehr seine Untersuchung auf die klerikalen Ordensgemeinschaften Deutschlands, auf den „politischen Aspekt" ihrer Ordenstätigkeit und „deren Funktion im imperialistischen Staat" (9). Als imperialistisches Deutschland betrachtet er Deutschland „vom Beginn der kolonialen Tätigkeit" bis zur Bundesrepublik der Gegenwart. Es geht ihm um den Nachweis, daß zwischen dem Kolonialismus und dem Aufschwung der Missionsgesellschaften

ein direkter Zusammenhang besteht (22), daß der „Imperialismus" sich der Orden (Kirche) bediente und daß die Orden dem Imperialismus (Kapitalismus) den Weg bereiten halfen und helfen.

Mit seltenem Fleiß wurde aus den kirchlichen Unterlagen eine aufgeschlüsselte Statistik erstellt, die ein anschauliches Bild von der Entwicklung der Ordensgemeinschaften in dem genannten Zeitraum bietet. (Der Rezensent sieht sich nicht in der Lage, diese Zahlen zu überprüfen, er unterstellt ihre Richtigkeit). Daraus wird ein Zuwachs von ca. 15 auf 61 Gemeinschaften und von ca. 20 000 Mitgliedern (im Jahre 1872) auf 113 000 im Jahre 1938 ersichtlich. Dieses Jahr vor dem Kriegsbeginn markiert den absoluten Höhepunkt der Entwicklung. Den meisten Zuwachs erhielten die neueren Gemeinschaften mit missionarischer Zielsetzung, vor allem die Steyler und Pallottiner.

Nach kurzem Eingehen auf die Unterdrückung der Orden im Kulturkampf beschäftigt sich der Verfasser mit ihrer Wiederzulassung. Diese sei erfolgt, „damit sie in ihren Missionen die deutsche Kolonialpolitik unterstützten" (236). Nach dem Verlust der deutschen Kolonien hätten die deutschen Missionare durch Vermittlung von Aufträgen den deutschen Außenhandel gefördert und sich als „Pioniere der deutschen Kultur" das Wohlwollen der Behörden der Weimarer Republik verdient (236 f.). Selbst das NS-Regime habe trotz seines Vorgehens gegen Kirche und Orden an deren Auslandsarbeit Interesse gezeigt. Neben der auswärtigen Mission übernahmen die neuen Ordensgemeinschaften bald auch Aufgaben der außerordentlichen Seelsorge (Volksmissionen, Exerzitien) in Deutschland. (Der Verfasser spricht von „außenpolitischer" und „innenpolitischer" Tätigkeit der Orden). Die staatlichen Behörden hätten in diesem seelsorglichen Einsatz ein geeignetes Mittel zur Niederhaltung der revolutionären Sozialdemokratie und zur Vorbereitung des Volkes auf den Krieg erkannt, die Orden selbst hätten ihre Tätigkeit auch in diesem Sinne aufgefaßt. Diese Einstellung habe sie befähigt, auf der „gemeinsamen Basis des Antikommunismus" mit dem Nationalsozialismus in ein Verhältnis „bedingter Partnerschaft" zu treten. Der Verfasser minimalisiert die während der NS-Herrschaft und im Kriege erlittenen personellen und sachlichen Verluste der Kirche und Orden. Nach dem zweiten Weltkrieg ist wieder ein Anwachsen der neueren Gemeinschaften zu verzeichnen. „Dabei vollzieht sich das gesamte Wachstum im imperialistischen Teil Deutschlands" (206). Zur Zeit würden in der Bundesrepublik „die wichtigsten Positionen im Organisations- und Pressewesen ... noch von den alten Orden und neueren Kongregationen besetzt" (240). Diese Positionen sowie die verschiedenen Formen der außerordentlichen Seelsorge würden von den meisten Orden benützt, „einen aggressiven Antikommunismus zu propagieren" (ebd.).

Von der „Krise des Kapitalismus" seien auch die Orden mitbetroffen, dies äußere sich in Nachwuchsschwierigkeiten, in der Neigung einzelner Ordensmitglieder, den „Antikommunismus aus Prinzip" (241) abzulehnen, und in der Anpassung der Ordensidee an die neue Gesellschaftsstruktur. Besondere Aufmerksamkeit erregt hier der jüngste Ordenstyp, die sog. Säkularinstitute, wie sie durch Pius XII 1947 kanonisch sanktioniert wurden. „Die Tarnung ist perfekt" (185).

Der Autor sucht seine These vom Zusammenspiel Kirche (Orden) und „Imperialismus" zu untermauern durch Anführung einer Reihe Äußerungen beider Seiten; diese stammen sowohl aus dem Ordensschrifttum selbst als auch aus den Akten staatlicher Behörden (Min. f. geistliche, Unterrichts- u. Medizinalangelegenheiten [bis 1919], des Reichskolonialamtes und des Ministeriums f. kirchl. Angelegenheiten [NS-Zeit]), die alle heute im Deutschen Zentralarchiv (DZA) Potsdam vereinigt sind. Der Verfasser sagt zwar eingangs (30), daß man den Wert dieser Archivalien nicht überschätzen dürfe, die Eingaben der Ordensoberen offenbarten eine gewisse Zurückhaltung und Vorsicht. In seinen Schlußfolgerungen läßt er sich jedoch von dieser Einsicht kaum beeinflussen. Die Tatsache, daß Ordensobere und andere Vertreter der Kirche sich des argumentum ad hominem bedienten, indem sie – in ihrer Existenz auf die Machthaber angewiesen – die nationale Bedeutung der Mission und den mäßigenden Einfluß ihres Wirkens in den sozialen und politischen Spannungen

hervorhoben, wird entschieden überbewertet. Aber dies war bei der Zielsetzung des Autors, beim offen einbekannten marxistischen Standort und Willen zur „Entlarvung" nicht anders zu erwarten. Das Verhältnis der Kirche zu den Kolonialmächten ist weit komplexer, es gab nicht nur Förderung sondern auch mannigfaches Unverständnis, ja Behinderung. Immerhin ist sich auch die kirchliche Missionskunde der Problematik bewußt, die in der Förderung durch politische Herrschaft beschlossen liegt.

Es kann hier nicht der Ort sein, über die ideologischen Grundlagen dieser Geschichtsschreibung in eine kritische Auseinandersetzung einzutreten. Dem Kundigen ist diese ohnehin vertraut. Nur auf einige Punkte sei noch hingewiesen. Das Wachstum der Missionsgesellschaften ist innerlich unabhängig von der Förderung durch die Kolonialmächte. Wo Orden hohe Ziele haben, die Zeitnöte erkennen, die durch Technik, Verkehr und Politik geöffneten Horizonte wahrnehmen und dazu in freiheitlicher staatlicher Ordnung leben können, stellt sich immer genügend Nachwuchs ein. Der Verfasser muß selbst feststellen, daß das rasche Wachstum der Orden bereits nach 1850 einsetzt (40), also Jahrzehnte vor dem Kolonialismus. Es ist dies nicht der einzige Widerspruch zwischen Tatsachen und Thesen in dieser Darstellung. So werden als Symptome der verschärften „allgemeinen Krise des Kapitalismus" einmal Ordensaustritte (239), das andere Mal jedoch Wachstum gewertet (169). Wenn auch eingangs betont wird, daß nur der „politische Aspekt" der Ordenstätigkeit Gegenstand der Untersuchung sei, so darf um der richtigen Proportion willen doch nicht der wesentliche d. h. religiöse Aspekt völlig ausgeklammert werden. Das Ergebnis muß dann notwendig ein verzerrtes Bild sein. Wo man das Wesen der Orden als religiöses Phänomen nicht zu begreifen vermag, muß man, um deren Wirkungen irgendwie zu erklären, zur Konspirationsthese Zuflucht nehmen. Auch nationalsozialistische Autoren haben so Historie bewältigt. Wer als kath. Ordensangehöriger (wie der Rezensent) solches liest, gewahrt mehr belustigt als erschreckt, in welch schlimme Sache er sich eingelassen haben soll. Der Verfasser räumt immerhin ein, daß christliche Missionstätigkeit „ohne Zweifel manche Härten des Kolonialregimes milderte und eine gewisse Hebung des Bildungsniveaus dieser Völker bewirkte" (63), auch spricht er vom „subjektiv ehrlichem Bemühen einzelner Missionare" (236).

Die in dieser Untersuchung verwendeten Begriffe des „Imperialismus" und „Kolonialismus" sind die mit allen Negativvorstellungen aufgeladenen Schlagworte, wie sie gegenwärtig von der kommunistischen Parteipropaganda gebraucht werden. Der Verfasser verfälscht die historische Auseinandersetzung zwischen Kirche und dem Sozialismus, wenn er der Kirche unterstellt, daß sie hiermit den sozialen Fortschritt bekämpfen wolle, wo es doch den kirchlichen Vertretern vor allem um die Ablehnung des militanten Atheismus, der Kirchenfeindschaft und des gewaltsamen Umsturzes der staatlichen Ordnung ging und geht. Von kleineren Ungenauigkeiten sei vermerkt: Werenfried van Straaten ist nicht Deutscher.

Dem kritischen Interessenten wird das Buch vor allem wegen der darin mitgeteilten Quellentexte und statistischen Tabellen von Wert sein. Auch soll nicht geleugnet werden, daß es Anregungen vermittelt, das uralte Thema „Religion und Politik" immer neu zu durchdenken.

Königstein/Taunus *A. K. Huber*

Jürgen Henkys: Bibelarbeit. Der Umgang mit der Heiligen Schrift in den evangelischen Jugendverbänden nach dem Ersten Weltkrieg. Hamburg (Furche-Verlag) 1966. 288 S., geb. DM 25.–.

Das vorliegende Buch, das als Greifswalder Dissertation entstanden ist, ist sowohl geschichtlichen wie systematischen Charakters. Es ist das Interesse des praktischen Theologen, der den Grundsätzen der Bibelarbeit in den evangelischen Jugendverbänden nachgehen will. Man wird den Fleiß und die Sorgfalt des Verf.s anerkennen müssen. Er hat eine stattliche Fülle gedruckten Materials zur Sache durchgesehen und auch mit sicherem Urteil verarbeitet. Insofern ist seine Arbeit eine wertvolle Ergänzung zu den verschiedenen Monographien zur Geschichte der ev.

Jugendverbände. Als einer, der einst unter den Wirkungen dieser Bibelarbeit gestanden, an ihr mitbeteiligt war und ihr sein Bestes verdankt, fragt man sich freilich: so soll es also bei uns, was die Hintergründe und Triebkräfte angeht, mit der Bibelarbeit ausgesehen haben! War nicht alles viel einfacher, unsystematischer und daher auch komplexer und mitunter auch konfliktreicher? Natürlich muß jede nachträgliche Analyse systematisieren und generalisieren. Aber es ist zu fragen, ob die zahlreichen „Anleitungen", „Richtlinien" und „Programme" der damaligen Chefpiloten wirklich das wiedergeben, was sich in den einzelnen Vereinen auf dem Felde der Bibelarbeit abspielte. Diese prachtvollen und abgewogenen Anweisungen wurden in der Praxis doch kaum so direkt in Gebrauch gesetzt, wie es scheinen könnte. Jedenfalls kann man aus ihnen das geistliche Leben in den Vereinen so wenig ablesen, wie aus gedruckten Predigtmeditationen das Leben in der Kirche. Dazu ist weiter zu bemerken, daß die Bibelarbeit in den Vereinen überwiegend von Laien getan wurde, die für ihre Auslegungen kaum theologisches Stärkemehl verwandten. Was das Entscheidende dieser Bibelarbeit war – und das kommt bei Henkys leider gar nicht zum Ausdruck – ist die Tatsache, daß hier junge Menschen, die in der Mehrzahl aus unkirchlichen und unchristlichen Familien kamen, zum selbständigen Umgang mit der Bibel befähigt wurden. Ob ihr behutsam vorschreitendes Verständnis der Bibel immer theologisch korrekt war – wahrscheinlich nicht –, ist völlig belanglos gegenüber der Tatsache, daß in jenen Bibelstunden wirklich etwas geschah.

Der besondere Wert der Untersuchung von Henkys bleibt von diesen Bemerkungen ganz unberührt. Nur soviel sollte gesagt sein, daß man für die Beurteilung geistlichen Lebens (das doch aus dem Umgang mit der Schrift sich ergibt) nicht nur auf die Böllerschüsse der Richtkanoniere, sondern auch auf die – Einschläge achten muß.

Noch einige kleine Anmerkungen: die Zeitschrift „Eichenkreuz", die der Verf. nicht zitiert, hätte ihm wertvolle Nuancen der Bibelarbeit auf dem Felde der Leibesübungen bieten können, namentlich in den vielen gedruckten Andachten zur Turnstunde. Der Verf. zitiert meine CVJM-Geschichte nach der alten, längst vergriffenen Auflage. Seit 1958 liegt eine völlig neubearbeitete (jetzt auch als Paperback) vor. Der auf S. 247 (im Lit.-Verz.) und S. 257 (Register) ohne Vornamen genannte Autor hieß *Ferdinand* Vogel, Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin, und war Vorsitzender des Berliner Kreisverbandes im Ostbund.

Das wertvolle Schlußkapitel (Ergebnisse und Folgerungen) wird man gerade in einer Zeit der zunehmenden Verkirchlichung der Jugendarbeit mit besonderem Gewinn lesen.

Berlin *Karl Kupisch*

Gösta Wrede: Kyrkosynen i Einar Billings Teologi. Zusammenfassung: Die Kirchenauffassung Einar Billings im Rahmen seiner Theologie. (= Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 5). Stockholm (Diakonistyrelsens Bokförlag) 1966. 347 S., kart. Schw. Kr. 48.–.

Einar Billing (1871–1939) war in den Jahren 1908–1920 Professor für systematische Theologie in Uppsala und anschließend Bischof der Diözese Västerås. Seine wichtigsten wissenschaftlichen Arbeiten sind *Luthers lära om staten* (Die Lehre Luthers vom Staat, 1900), *De etiska tankarna i urkristendomen* (Die ethischen Gedanken des Urchristentums, 1907) und *Försoningen* (Die Versöhnung, 1908). Nach 1911 hat er in einer Reihe von Schriften und Zeitschriftenartikeln sein Kirchenverständnis behandelt. Eine Zusammenfassung seiner Theologie und seiner Kirchenauffassung liegt uns vor in *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift* (Hirtenbrief an die Geistlichkeit der Diözese Västerås, 1920). Seine sämtlichen größeren Schriften sind nur in schwedischer Sprache erschienen. In einem 1927 an der Universität Königsberg gehaltenen Vortrag legte Billing seine Auffassung der schwedischen Kirche jedoch einem deutschen Publikum vor. Der Vortrag, der den Titel trägt: *Die Stellung Schwedens in der evangelischen Christenheit,* erschien 1928 in *Auslands-*

studien. Herausg. vom Arbeitsausschuß zur Förderung der Auslandsstudien an der Albertus-Universität zu Königsberg. Bd. 3.

Gösta Wredes Dissertation, die in Uppsala im Mai 1966 verteidigt wurde, ist die erste größere Untersuchung über das Verhältnis von Theologie und Kirchenverständnis bei Einar Billing. Daß eine solche Untersuchung nun vorliegt, hat von mehreren Gesichtspunkten her großes Interesse. Einerseits hat Billing innerhalb der schwedischen Theologie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Andererseits gewann seine Kirchenauffassung im letzten Dezennium erneute Aktualität in Verbindung mit der Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Kirche, die 1958 in Schweden eingeleitet wurde und vermutlich 1967 zum Abschluß kommen wird. Wrede ist seiner Aufgabe auch in verdienstvoller Weise gerecht geworden. In einer tiefschürfenden und gleichzeitig übersichtlichen Schilderung entwirft er ein zusammenfassendes Bild von Billings Kirchenverständnis. Die deutsche Zusammenfassung der Abhandlung macht diese auch vorzüglich dazu geeignet, Billing außerhalb der Grenzen Schwedens vorzustellen.

Als Ziel der Arbeit bezeichnet der Verfasser den Versuch festzustellen, wie Billings Kirchenauffassung entstand und in welchen theologischen Zusammenhang sie gehört. Um eine Antwort auf diese Fragen zu erhalten, wendet sich der Verfasser zunächst Billings Lutherdeutung in dem Buch *Luthers lära om staten* zu (Kap. II). Wie faßt Billing Luthers Kirchenbegriff auf? Die Kirche ist Luther zufolge die Kirche des Wortes und des Glaubens. Durch das Wort wird die Kirche sichtbar, d. h. Gott offenbart durch Predigt und Sakrament den Menschen das Evangelium. Als Mittel hierfür benutzt Gott das Amt des Wortes. Von diesem Gesichtspunkt ist die Kirche das geistliche Regiment, das den Auftrag Gottes hat, das Wort im Rahmen einer äußeren sichtbaren Organisation zu verkündigen und zu verwalten. Als Gegenstand des Glaubens und als Gemeinschaft der Gläubigen ist die Kirche dagegen unsichtbar. Von diesem Gesichtspunkt steht die Kirche in enger Verbindung mit dem Reich Gottes.

Billing ist Wrede zufolge in dieser Deutung von Luthers Kirchenbegriff abhängig vom deutschen Neuluthertum, vor allem von K. Rieker, A. W. Dieckhoff und Fr. J. Stahl. Besonders gilt das für die Deutung der Kirche vom Anstaltsbegriff her. Diese Deutung der Kirchenauffassung Luthers ist nach Wrede auch eine wichtige Quelle für das Volkskirchenverständnis Billings. Das Regiment Gottes hat durch das Wort Priorität vor dem Glauben der Menschen. Durch die Predigt des Wortes entfaltet sich der Glaube, und auf diesem Wege entsteht die Kirche.

Die Deutung der Kirchenauffassung Luthers ist indessen Wrede zufolge nur *eine* Quelle der Volkskirchenauffassung Billings. Eine andere wichtige Quelle findet sich in Billings Bibeltheologie in den Schriften *De etiska tankarna i urkristendomen* und *Försoningen* (Kap. III). Das Evangelium ist Billing zufolge nicht Lehre, sondern Botschaft und Tat. Gott hat sich den Menschen offenbart in historischen Ereignissen. Die Bibel ist eine Beschreibung dieser Ereignisse, unter denen Christi Versöhnungstat im Zentrum steht. Dieses Werk nimmt bis in die heutige Zeit hinein seinen Fortgang durch die Kirche und ihre Verkündigung des Evangeliums. Ebenso wie wir in den Erzählungen der Bibel Gottes Erwählung von Menschen begegnen, begegnen wir dieser Erwählung heute in der Predigt des Evangeliums in der Kirche. Bildet also die Deutung der Kirchenauffassung Luthers die eine Quelle für Billings Volkskirchenverständnis, so ist seine Bibeltheologie die andere. Lutherdeutung und Bibeltheologie bilden zusammen den Ausgangspunkt, von dem her Billing nach 1911 die Schwedische Volkskirche betrachtet und religiös motiviert.

Nachdem Wrede auf diese Weise eine Antwort auf die Frage der theologischen Zusammenhänge der Kirchenauffassung gesucht hat, geht er dazu über, deren Inhalt genauer zu analysieren wie auch ihre Konsequenzen für die Organisation der Kirche (Kap. IV–VI). Die Volkskirche ist Billing zufolge die Kirche der vorangehenden Gnade. Durch das Evangelium wird den Menschen Gottes Gnade dargereicht, ohne daß sie dieselbe in irgendeiner Weise verdienten. Die Volkskirche muß das in ihrer Organisation zum Ausdruck bringen. Sie tut es dadurch, daß sie die Mitgliedschaft

allen offenhält, ohne im voraus zu erfüllende Bedingungen aufzustellen. Damit spiegelt die Volkskirche in ihrer Existenz Gottes vorangehende Gnade, so wie das Neue Testament von dieser spricht. Vor dem Glauben der Menschen kommt immer die Verkündigung der Gnade Gottes. In dieser Verkündigung liegt das für die Kirche Konstitutive. Der Glaube ist die Antwort der Menschen auf das Evangelium, das verkündigt wird; er kann daher niemals für die Existenz der Kirche konstitutiv werden. Nur die Kirche, in der das Wort das Primäre ist, kann Billing zufolge Anspruch darauf erheben, die Kirche des Neuen Testaments zu sein.

Sein Verständnis der Volkskirche und dessen religiöse Motivierung hat Billing in weitem Umfang in Polemik gegen das anwachsende schwedische Freikirchenwesen formuliert. Dieses Freikirchenwesen, dessen wichtigster Anführer P. P. Waldenström war, sprach der Schwedischen Kirche den Charakter einer biblischen Kirche ab. Nach Waldenström war das für die neutestamentliche Gemeinde Konstitutive, daß sie eine Gemeinschaft der Gläubigen war. Wer nicht gläubig war, konnte ihr auch nicht angehören. Auch die Gemeinden unserer Tage müßten hierin die neutestamentlichen Gemeinden nachahmen. Sie müßten versuchen, die Ungläubigen aus ihrer Gemeinschaft auszusondern, auch wenn sie niemals alle Heuchler und Gottlosen ganz ausschließen könnten. Eine Kirche, in der die Mitgliedschaft einem jeden offensteht, stritte dagegen völlig gegen das Kirchenverständnis der Bibel. Die Schwedische Kirche, die keinen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen macht, könnte folglich nicht den Anspruch erheben, eine biblische Kirche zu sein.

Auch für Billing war die Kirche eine Gemeinschaft der Gläubigen. Das Wissen davon durfte jedoch nach Billings Ansicht nicht zu einem Versuch führen, im Äußeren eine Grenze zwischen dem Gläubigen und der Welt zu ziehen. Der Glaube war etwas Verborgenes, was Menschen nicht sehen konnten. Was die Seite ihrer Gemeinschaft betraf, mußte die Kirche daher unsichtbar bleiben. Es war nicht Aufgabe der Kirche, eine äußere Grenze zu ziehen. Ihre Aufgabe bestand vielmehr darin, dafür zu sorgen, daß das Wort allen zugänglich war, das Wort immer aufs neue zu verkündigen und im Lande zu verbreiten. Dann würde einem jeden zuteil werden, wessen er bedurfte. Keiner sollte von der Kirche gehindert werden, zu kommen und Gottes Gnade zu empfangen, auch wenn er nur einen Bruchteil davon annehmen wollte.

Von diesem Gesichtspunkt aus erörterte Billing von 1911 bis zu seinem Tode 1939 in vielen Verbindungen die Organisation der Schwedischen Kirche. Der Punkt, in dem er dabei vor allem seine Kritik gegen die herrschende Gesetzgebung richtete, betraf die Bestimmungen über den Austritt aus der Kirche. Schwedische Staatsbürger durften nach wie vor nicht aus der Kirche austreten, wenn sie nicht gleichzeitig ihre Absicht mitteilten, einer anderen christlichen Gemeinschaft beizutreten. Billing zufolge sollte Gottes Gnadenangebot immer als freie Botschaft von Gott auftreten. Diese wurde durch den faktischen Zwang, der Schwedischen Kirche anzugehören, der auf die meisten Schweden ausgeübt wurde, verdunkelt. Die Kirche mußte Billings Auffassung zufolge selbst die Initiative zu einer Änderung der diesbezüglichen Gesetzgebung ergreifen. 1929 gelang es Billing, sämtliche schwedischen Bischöfe hierin auf seine Seite zu ziehen, was zum Ergebnis hatte, daß sämtliche Bischöfe einen Antrag an die Synode (kyrkomötet) betreffs freien Austritts aus der Kirche unterzeichneten. Obgleich die Synode den Antrag annahm, wurde das von Billing vorgelegte Programm erst 1951 verwirklicht.

Seine grundlegende These über die Mitgliedschaft in der Kirche formulierte Billing 1911 folgendermaßen: die Volkskirche hindert niemanden daran, sich von ihr zu trennen, aber sie selbst scheidet niemanden aus. An dieser These hielt Billing in all seiner Arbeit an der Frage der kirchlichen Organisation fest. Es war die Aufgabe der Kirche, allen die Botschaft von der Gnade und Vergebung Gottes zu verkündigen. Einem jeden stand es frei, zu kommen und diese Botschaft entgegenzunehmen. Es war die Aufgabe der Kirche, Bedingungen hierfür zu stellen. Aber sie durfte auch niemanden dazu zwingen, ihrer Organisation anzugehören. Wer sich außerhalb zu halten wünschte, mußte dies auch tun dürfen.

In bezug auf das Verhältnis der Kirche zum Staat hat Billing stark betont, daß für die Volkskirche ein enges Verhältnis Kirche-Staat natürlich sei. Als Volkskirche versucht sie das ganze Volk zu umfassen, in welches sie gesetzt ist, um das Evangelium Gottes zu verkündigen. Soll das gelingen, braucht sie die Stütze des Staates. Wir dürfen uns nicht verbergen, schreibt Billing 1920, daß die Kirche ohne Hilfe des Staates auch bei äußerster Anspannung ihrer Kräfte nicht das Territorium ganz Schwedens mit ihrer Tätigkeit versorgen könnte. Wenn das Band zum Staat zerrisse, würde der Weg für viele nicht nur zum Kirchenraum, sondern zu Gott selbst länger und beschwerlicher werden. Hierin sah Billing ein starkes Argument dafür zu versuchen, solange wie möglich die in Schweden existierende Staatskirchenform zu bewahren.

Andererseits unterstrich Billing vielfach, daß der Tag kommen könne, an dem die Volkskirche selbst die Verbindung zum Staat lösen müsse. Eine solche Situation würde eintreten, wenn der Staat die Kirche direkt oder indirekt in ihrer Aufgabe, das Wort Gottes zu verkündigen, hinderte. Die Kirche dürfe niemals etwas anderes sein als Kirche. So wertvoll die Verbindung mit dem Staat auch sei, müsse sie doch aufgegeben werden, wenn durch sie der religiöse Charakter der Kirche aufs Spiel gesetzt oder geschwächt würde. Unter dem Einfluß der Entwicklung im Deutschland der dreißiger Jahre wurde Billing gegen Ende seines Lebens in diesem Punkt immer pessimistischer. Auch die Volkskirche müsse eine Bekenntniskirche sein, meinte er. Brachte die äußere Universalität oder die Verbindung mit dem Staat dies in Gefahr, mußte beides aufgegeben werden. Von ihrer Bestimmung für das ganze Volk konnte die Kirche allerdings nicht abweichen. Doch war es besser für die Kirche, äußerlich auf einen bescheidenen Umfang zurückgeworfen zu werden und in ihrem inneren Wesen eine Volkskirche zu verbleiben, als die äußere Extensität zu bewahren und ihre Seele zu verlieren.

Wrede hat in seiner Abhandlung die Verbindung zwischen Billings Volkskirchenauffassung auf der einen und seiner Lutherdeutung und Bibeltheologie auf der anderen Seite überzeugend dargetan. Er hat auch in interessanter Weise die Konsequenzen aufgezeigt, welche die religiöse Motivierung der Volkskirche für die Frage der äußeren Organisation der Kirche erhielt. In dieser Hinsicht hätte die Darstellung jedoch vertieft werden können. Nicht zuletzt in bezug auf das Verhältnis der Kirche zum Staat hat der Verfasser sich allzu summarisch ausgedrückt, um Billings Sicht gerecht zu werden. Im ganzen ist Wredes Buch jedoch als ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der auch für die kirchliche Debatte unserer Tage wesentlichen Auffassung, um die es sich hier handelt, zu bezeichnen.

Lund *Per-Olov Ahrén*

Ernst Bizer (Hrsg.): Paul Schempp. Briefe. Ausgewählt und herausgegeben von Ernst Bizer. Tübingen (J. C. B. Mohr-Paul Siebeck) 1966. XI, 230 S., geb. DM 28.–, kart. DM 24.–.

Paul Schempp, als Religionslehrer 1933 aus politischen, als Pfarrer während des Krieges aus disziplinarischen, letztlich kirchenpolitischen Gründen entlassen, nach dem Kriege reformierter Prediger und Studienrat in Stuttgart, schließlich Professor der Theologie in Bonn, ist in neuerer Zeit einem größeren Leserkreis bekannt geworden durch Ernst Bizers Buch „Ein Kampf um die Kirche. Der ‚Fall Schempp' nach den Akten erzählt". Die nun vorliegende Sammlung der Briefe bietet hierzu eine wertvolle Ergänzung. Deutlicher als in den polemischen Auseinandersetzungen, in denen man sein Schreiben und Handeln als Querulantentum mißdeuten konnte, lernt man den Theologen Schempp als – eigentlich und letztlich – Seelsorger kennen. Er begegnet auch hier als der, der mit offenem Visier und ohne vermeidbare Rücksicht zu kämpfen weiß und seinen Briefpartner in „aufrichtiger Gegnerschaft" grüßen kann; doch sehen wir ihn zugleich die vielen Nöte und Anfechtungen ratsuchender Freunde mit einer solchen Behutsamkeit anfassen, daß mindestens von daher seine Gesamtintention auch dort deutlich wird, wo Schempp hart und schroff spricht.

Viele seiner Briefe werden, gerade auch in ihrer umweglosen Klarheit, unbeabsichtigt zu einer sehr praktischen Lektion der Seelsorge.

Es sind, über persönliche Dinge hinaus, die Probleme seiner Zeit, zu denen er spricht – über die Marksteine 1933 und 1945 hin in der bemerkenswerten Kontinuität einer grundsätzlichen theologischen wie politischen Nüchternheit und Wachsamkeit, die diese Briefe trotz der Verschiedenheit in Inhalt, Thematik und Bestimmung drei Jahrzehnte hindurch als aus einem Guß erscheinen läßt in Analyse, Polemik und tröstendem Zuspruch. Fragen aus Theologie und Kirche, aber auch politische und weltanschauliche Probleme, aus Umwelt und Tagesereignissen nahegelegt, finden sich in den Briefen als Grundfragen des Christen in der Welt und in der Kirche angefaßt, sicher nicht in der Dichte und Geschlossenheit thematischer Abhandlungen, dafür aber in der Lebendigkeit und Konkretheit der Auseinandersetzung, die für den heutigen Leser an sachlicher Aktualität nichts verloren hat. Schempp gehörte zu denen, die die Sorge um Volk und Staat und um das Kirche-Sein der Kirche nicht nur scharfsichtig gemacht hatte, sondern manchmal auch resignieren ließ, ohne doch sein Zeugnis Welt und Kirche gegenüber abzuschwächen. Er ist dabei ein Einzelner geblieben, nicht selten auf verlorenem Posten wachend, keiner ‚Fraktion' sich eingliedernd, wenn man nicht die Kirchlich-Theologische Sozietät als eine solche mißverstehen will. Er war ein Mann, der seiner Zeit und aller Zeit etwas zu sagen hatte, der darunter litt und es doch immer wieder auf sich nahm, dabei Störenfried zu sein, und der in den großen Auseinandersetzungen, in die er mit verflochten war, „weder Agitator noch Sonderfriedensunterhändler, aber am wenigsten ein Fremdenführer über den Kriegsschauplatz" sein wollte.

Die Sammlung enthält, nach einem Vorwort des Herausgebers, 113 Schriftstücke (fast ausnahmslos Briefe) Schempps, größtenteils Konzepte aus seinem Nachlaß, eingeteilt in die fünf Abschnitte: Wanderjahre, Im Dritten Reich, Die Kriegszeit, Nach dem Krieg, Ehrenpromotion und Berufung nach Bonn. Alles Erreichbare, was sich auf Schempps literarische Tätigkeit bezieht, wurde aufgenommen, alles nur Persönliche und Familiäre – wie auch die im „Fall Schempp" bereits veröffentlichten Briefe – fortgelassen. Gleichwohl bringt es die Art der Sammlung mit sich, daß vieles besonders Wichtiges und Lesenswertes sich leicht unter der Fülle persönlicher Ausführungen verbirgt und dadurch manchem Leser die Lektüre dessen erschwert, woran ihm vielleicht sachlich liegt. Hilfreich sind hier die stichwortartigen Inhaltsangaben, die jedem Brief voraufgeschickt sind. Auf die Bedeutung Schempps gesehen aber ist es sicher verdienstvoll, wenn nicht nur seine Stimme zu bestimmten Fragen zu Gehör gebracht wurde, sondern die ganze Person dieses Theologen und Mahners, Streiters und Seelsorgers unserer jüngsten Vergangenheit durch die Herausgabe seiner Briefe vor dem Leser ersteht. Daß ein solcher Versuch gerade im Falle Paul Schempps nicht ohne Probleme ist, versteht sich gewiß und wird vielleicht besonders sichtbar an der zum Teil energischen Kritik, die das voraufgegangene Buch über den „Fall Schempp" erfahren hat, und zu der Bizer in einem Nachwort zu unserm Buch noch Stellung nimmt.

Mammelzen/Altenkirchen *Herwart Vorländer*

Notizen

Das Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn hat mit einer neuen Reihe von Textheften begonnen, die ganz auf die praktischen Bedürfnisse kirchengeschichtlicher Seminare und Übungen zugeschnitten ist und eine hochwillkommene Hilfe im Blick auf das leidige Textproblem bei diesen Veranstaltungen zu bieten verspricht: Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte. Herausgegeben von Gerhard Ruhbach unter Mitarbeit von Gustav Adolf Benrath, Heinz Scheible und Kurt Victor Selge. Es soll sich nicht um Neueditionen handeln, sondern um die Verfüg-

barmachung von Texten für die praktische Arbeit nach bewährten Ausgaben. Der Preis von DM 8.80 für das Einzelheft steht nach dem Augenschein der drei ersten Hefte in einem vertretbaren Verhältnis zum Umfang des Gebotenen, so daß die Anschaffung ohne Bedenken Studenten empfohlen werden kann. – Heft 1: Altkirchliche Apologeten, herausgegeben von Gerhard Ruhbach (Gütersloh 1966, 62 S., kart.) bringt das Quadratusfragment (Schwartz), die Apologie des Aristides (Geffcken), die apologetischen Fragmente Melitos (Goodspeed) und die Supplicatio des Athenagoras (Goodspeed). – Heft 2: Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung, herausgegeben von Heinz Scheible (Gütersloh 1966, 84 S., kart.) vereinigt von Melanchthon einen Abschnitt aus „De corrigendis adulescentiae studiis", die Einleitung zur deutschen Chronik von 1532, die Vorrede zu Hedios Chronik von 1539 sowie Vorrede und Einleitung zur Chronik von 1558, von Joh. Sleidanus die Vorrede zu „De statu religionis . . .", von M. Flacius Teile aus den Vorreden zum „Catalogus testium veritatis" und schließlich eine Reihe von Praefationen aus den Zenturien, alles jeweils nach den Erstausgaben wiedergegeben. – Heft 3: Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, herausgegeben von Gerhard Ruhbach (Gütersloh 1966, 78 S., kart.) gibt die 1. Auflage (1875) sowie die Vorreden zur 2. und 3. Auflage des „Unterrichts" wieder.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Eine paraphrasierende Analyse von Euseb, h. e. V 1 bietet El. D. Georgiadis: *Ὁ ἐν Λουγδούνῳ καὶ Βιέννῃ διωγμός*. Athen (Selbstverlag des Verf.) 1966. 56 S., kart.

Siegburg *K. Schäferdiek*

In seiner Studie *La dottrina del miracolo in S. Agostino* (Roma: Edizioni Marianum 1964. 86 pp.) setzt sich Felice M. Brazzale mit der Frage auseinander, wie der Begriff Miraculum bei Augustin aufzufassen sei. Es geht vor allem darum, ob Augustin das Wunder für ein zwar außergewöhnliches aber innerhalb der natürlichen Ordnung stehendes Geschehen hält, oder eher für etwas „ordinem naturalem transcendens" nach der späteren Auffassung des Thomismus. Der Verf. hält die erste Interpretation für die einzig richtige.

Bonn *A. de Santos Otero*

„Freud, Hegel, Marx sont en livres de poche. Or, il n'existe aucune collection solidement établie, clairement et agréablement présentée, de prix très abordable, donnant le choix des textes chrétiens essentiels." Dem abzuhelfen hat der Verlag Bloud & Gay unter Leitung von E. Jarry und J. Laporte eine Reihe „Témoins de la Foi" begonnen „en vue de donner un véritable inventaire des valeurs spirituelles de l'Église". Ein Blick auf den Verlagsprospekt, dem die angeführten Zitate entnommen sind, zeigt, daß es bei diesen „témoins de la foi" um Zeugnisse und Exempel der "vita spiritualis" im weitesten Sinn gehen soll. Den Anfang macht Caesarius von Arles: Saint Césaire d'Arles. Introduction et choix des textes par Cyrille Vogel (Témoins de la Foi). Paris (Bloud & Gay) 1964. 150 S., 8 S. Bildbeilagen, kart. bFr. 45. Durchaus sachgemäß wird das Werk des Caesarius darstellend und in einer Auswahl von Texten (in franz. Übersetzung) unter dem Gesichtspunkt der „cura pastoralis" in ihrem klassischen, moraltheologisch-kirchenrechtlichen Sinn betrachtet. Daß dabei allerdings das systematisch-erbauliche Interesse dem historischen wesentlich vorgeordnet ist, findet einen deutlichen Niederschlag: die sehr knappe historische Einleitung ist denkbar oberflächlich, ihre Angaben sind zum Teil unzuverlässig. Bezeichnend ist schon die Behauptung, die Vogel allerdings nicht aus Eigenem hat, sondern unbesehen von de Plinval aus dem Dict. d'hist. et de géogr. éccl. übernimmt, das schon 1743 von J. Stilting festgestellte

richtige Datum der Amtszeit des Caesarius (502–542) sei eine Extravaganz von Krusch und das falsche Datum 503–543 die communis opinio.

Siegburg *K. Schäferdiek*

K. Hartung hat 1904 nach einer Bamberger Handschrift einen anonymen Kommentar (spanischer Herkunft?) zur Apokalypse herausgegeben (Dekkers, Clavis 1221). Die Prolegomena zu einer kritischen Ansprüchen genügenden Neuedition auf der Grundlage von dreizehn Handschriften hat nun Grazia Rapisarda vorgelegt: La tradizione manoscritta di un commentarius in apocalypsin (in: Miscellanea di Letteratura Cristiana Antica [Catania] 15, 1965, S. 119–140).

Siegburg *K. Schäferdiek*

Einen in einer vatikanischen Handschrift (lat. 2146) bewahrten, bisher nicht veröffentlichten Traktat des Duns Scotus-Schülers Walter Burley haben H. Shapiro und F. Scott in den Mitteilungen des Grabmann-Instituts herausgegeben: Herman Shapiro and Frederick Scott: Walter Burley's De Sensibus (= Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München 13). München (Max Hueber Verlag) 1966. 10 S., geheftet DM 3.80.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Im ersten Teil seiner Studien zu den Sozial- und Wirtschaftsverhältnissen im mittleren Oderraum hat Herbert Ludat die Editio princeps des Lebuser Stiftsregisters von 1405 vorgelegt und mit einem ausführlichen Vorwort über die Überlieferung des Bistums Lebus, den Forschungsstand, die Handschrift und die Entstehung des Registers versehen: Herbert Ludat: Das Lebuser Stiftsregister von 1405. Studien zu den Wirtschafts- und Sozialverhältnissen im mittleren Oderraum zu Beginn des 15. Jahrhunderts. Teil I. (= Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen, Reihe I: Giessener Abhandlungen zur Agrar- und Wirtschaftsforschung des europäischen Ostens, Bd. 9). Wiesbaden (O. Harrassowitz) 1965. XXXIX, 161 S., 1 Tafel, 5 Karten, kart. DM 22.–. Ein vorzüglicher Anmerkungsapparat und mehrere Indices erschließen die außerordentlich wichtige Quelle, die an Bedeutung kaum hinter dem bekannten brandenburgischen Landbuch Karls IV. von 1375 zurücksteht. Für die Kirchengeschichte sind die nach Sedesbezirken geordnete Liste der Pfarrkirchen und das Verzeichnis der bischöflichen Zehnteinkünfte besonders aufschlußreich. Die Veröffentlichung des Lebuser Stiftsregisters wird von der polnischen Forschung ebenso begrüßt werden wie von der deutschen, denn die Besitzungen des märkischen Bistums waren nicht auf die Mark Brandenburg und Schlesien beschränkt, sondern erstreckten sich bis weit nach Polen hinein. Den damit zusammenhängenden Fragen ist Herbert Ludat bereits 1942 in seiner Arbeit „Bistum Lebus. Studien zur Gründungsfrage und zur Entstehung und Wirtschaftsgeschichte seiner schlesisch-polnischen Besitzungen" nachgegangen. Er hat weitere Untersuchungen angekündigt, die dieser wertvollen Edition hoffentlich bald folgen werden.

Marburg/Lahn *Hans K. Schulze*

Den Standort und die Bedeutung der Magdeburger Zenturien in der Geschichte der historiographischen Methode von ihrer Entstehungsgeschichte, besser der Geschichte ihrer Planung und Vorbereitung her zu fixieren unternimmt Heinz Scheible: Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte. Nr. 183, Jh. 72). Gütersloh (Gerd Mohn) 1966. 78 S., kart. DM 13.50. Sch. stützt sich dabei auf das Material zur Vorgeschichte der Zenturien, das sich im Cod. 11. 20 Aug. fol. in Wolfenbüttel und im Briefwechsel von Flacius mit Nidbruck findet. Wesentlich erscheint ihm die Gliederung der einzelnen Zenturien in die Kapitel eines „historischen Lokalsystems", eines dem Stoff abgewonnenen

Sachschemas, um die in der Planung und Vorbereitung des Werkes erheblich gerungen wurde. In der Einführung einer solchen sachlichen Gliederung, ohne damit den chronologischen Aspekt aus dem Auge zu verlieren und die Geschichte in unzusammenhängende Längsschnitte aufzublättern, sieht Sch. die entscheidende historiographische Leistung des Flacius und der Zenturiatoren; die schematische Zenturien-Einteilung erscheint demgegenüber als ein Sekundäres, als Hilfsmittel der chronologischen Koordination. Den Zenturien läßt sich so zweifelsohne ein positiver methodengeschichtlicher Aspekt abgewinnen.

Siegburg *K. Schäferdiek*

In neuer deutscher Übersetzung ist jetzt zugänglich die klassische Schrift der Teresa von Avila. Die innere Burg (Castillo interior). Herausgegeben und übersetzt von Fritz Vogelsang. Stuttgart (Henry Goverts) 1966. 224 S., geb. DM 18.–. Auf den ersten zehn Seiten bietet eine mehr schöngeistig orientierte Einführung, die von Anhängern der verschiedensten Weltanschauungen inoffenso pede gelesen werden kann, ein Minimum an biographischen Angaben, vermittelt einen guten Blick dafür, daß es sich im vorliegenden Werk nicht um eine abstruse Verirrung religiöser Phantasie, sondern um wirkliche Werte des Geistes handelt, und zeichnet in knappen Strichen einige wesentliche Züge, die die Persönlichkeit der Verfasserin gut charakterisieren.

Den eigenwilligen und kraftvollen Stil der großen Spanierin des „goldenen Jahrhunderts" ungeschmälert wiederzugeben vermag die Übersetzung zwar nicht (das vermag keine Übersetzung, dieser Genuß bleibt notgedrungen nur dem wirklichen Kenner der spanischen Sprache vorbehalten), doch gelingt es dem Übersetzer, einen guten Eindruck von der Lebendigkeit dieser Sprache zu vermitteln, und zwar in einer deutschen Gestaltung, die sich außerordentlich gut liest und dadurch ungemein wohltuend absticht von den bisherigen (meist unter dem Titel „Die Seelenburg" veröffentlichten) deutschen Übersetzungen, deren elende Sprachgestalt für den Leser eine wahre Zumutung bedeutet.

Dem auch drucktechnisch und durch seinen Einband überaus gefälligen Büchlein kann man nur weiteste Verbreitung wünschen und dem Verlag die Herausgabe ähnlicher Bände empfehlen. Wenn es auch keine fachwissenschaftlichen Beiträge zur Kirchengeschichte sind, erweisen derartige Ausgaben dieser Disziplin einen guten Dienst, da dadurch Quellen in wirklich lesbarer Form zugänglich gemacht werden.

Salzburg *P. Suitbert Siedl, O.C.D.*

Zeitschriftenschau

The American Historical Review LXXI, 1965–66.

S. 1237–1264: Lacey Baldwin Smith, Henry VIII and the Protestant Triumph.

Nashville, Tennessee, USA *G. T. Armstrong*

Claretianum 4 (1964).

S. 82–145: Rudolf M. Mainka, Papst Pelagius I. (556–561) und die Einheit der Kirche (Voraussetzung für diese Untersuchung war die 1956 erschienene Ausgabe der Pelagiusbriefe von P. M. Cassó-C. M. Batlle). In seiner Arbeit versucht der Verf., drei Punkte zu erhellen: 1. Das anläßlich der Wahl des Pelagius zum Bischof von Rom (a. 556) in der Kirchenprovinzen des Westens im Zusammenhang mit dem Drei-Kapitel-Streit sich zuspitzende Spannungsverhältnis. 2. Das Bemühen des Pelagius um die Aufhebung der dadurch entstandenen Kirchenspaltungen. 3. Die Auffassung des Pelagius über die Einheit der Kirche und deren Voraussetzungen).

Bonn *A. de Santos Otero*

Classical Folia 18 (1964).
S. 3–23: F. J. Buckley, St. Gregory of Elvira. *K. Sch.*

Commission de l'histoire des églises Wallones, Bulletin 1965.
S. 11–28: R. F. le Gras, L'église Wallone de Bois-le-Duc et la chapelle Sainte-Anne. *K. Sch.*

Jahrbuch für Antike und Christentum 7 (1964).
S. 5–38: Franz Joseph Dölger †, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VII: 16. Das Kreuzzeichen in der Volksmedizin. 17. Das Kreuzzeichen als Wunderzeichen in der volkstümlichen Erzählung. 18. Das Kreuzzeichen bei der Feuerprobe und im herausgeforderten Gottesurteil. 19. Das Kreuzzeichen vor dem Schlafengehen nach einem Abendhymnus des Prudentius. Zu der Formel „Christus hic est". 20. Das Kreuzzeichen als Schutz von Haus, Dorf, Feldmark usw. im syrischen Volksbrauch des Symeon Stylites. 21. Das Kreuzzeichen als Schutz von Schiff und Seefahrt. S. 39–44: Alfred Hermann, Das Werden zu einem Falken. Eine ungewöhnliche Beter-Stele aus Ägypten. S. 45–51: Wolfgang Speyer, Octavius, der Dialog des Minucius Felix: Fiktion oder historische Wirklichkeit (erweist die szenische Einkleidung als topisch und daher ohne informativen Wert für die Biographie des Min. Fel.). S. 52–57: Christian Gnilka, Das Einwachsen der Götterbilder. Ein Mißverständnis heidnischer Kultübung bei Prudentius („incerare deos" bei Prud. als wörtliche Fehlinterpretation von Juvenal, Sat. 10, 55). S. 58–66: Armin von Gerkan, Weitere Überlegungen zum Petrusgrab. Zu den neuen Veröffentlichungen von A. Prandi und M. Guarducci (A. Prandi, La Tomba di San Pietro nei pellegrinaggi dell' età medievale, 1963; M. Guarducci, Le Reliquie di Pietro sotto la confessione della Basilica Vaticana, 1963). S. 67–76: Theodor Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst VII: 16. Noch einmal zur heidnischen Herkunft des Bildmotivs des Orans und des Schafträgers. S. 77–93: Carsten Colpe, Die Thomaspsalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis (der Erlösermythus des manichäischen und mandäischen Systems als nachchristliche, aber nicht vom Christentum abhängige Entwicklung). S. 94–105: Pierre Langlois, Les oeuvres de Fulgence le Mythographe et le problème des deux Fulgence (Identifikation mit Fulgentius von Ruspe naheliegend, wenn auch nicht exakt beweisbar). S. 117–138: Alfred Hermann, Porphyra und Pyramide. Zur bedeutungsgeschichtlichen Überlieferung eines Baugedankens (sc. der Pyramide bis hin zur Gestaltung der „Porphyra", des Gebärhauses des byzantinischen Kaiserhofes). S. 139–148: Jan Hendrik Waszink, Die griechische Tragödie im Urteil der Römer und der Christen. S. 148–166: Buchbesprechungen von J. Moreau, Das Trierer Kornmarktmosaik, 1960 (H. Brandenburg); Hans Ulrich Instinsky, Marcus Aurelius Prosenes – Freigelassener und Christ am Kaiserhof, 1964 (H. Brandenburg); H. Kähler, Die Stiftermosaiken in der konstantinischen Südkirche von Aquileia, 1962 (Th. Klauser); Angelicus Kropp, Oratio Mariae ad Bartos, 1965 (A. Hermann); V. H. Elbern, Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter, 1964 (J. Engemann). S. 167–182: Nachträge zum RAC: H. Zilliacus, Anredeformen. 12 Kunstdrucktafeln. *K. Sch.*

Journal of Ecumenical Studies III, 1966.
S. 130–145: Elwyn A. Smith, The Impact of St. Augustine's Millenialism on the Function of Church Tradition (Die Bestimmung des seit Augustin vorausgesetzten weltlichen dominium der Kirche von der Tradition her steht jetzt in Frage). S. 277–313: Ludvik Nemec, „Photius – Saint or Schismatic?" (Heiliger; ein Übersicht der Arbeit Francis Dvorniks zur Photiusfrage). S. 314–328: Francis Dvornik, „Which Councils Are Ecumenical?" (bes. das Problem des achten Konzils). S. 463–485: Anthony A. Stephenson, S.J., Cardinal Newman and the Development of Doctrine. S. 486–502: Walter H. Capps, Harnack and the Ecumenical Discussion.
Nashville, Tennessee, USA *G. T. Armstrong*

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis n. s. 46 (1963/4) H. 3.
S. 129–154: Rudolf Boon, De critiek der Reformatie op het eucharistisch offer. S. 155–168: A. F. Mellink, Antwerpen als anbaptistencentrum tot ± 1550. S. 169–191: T. D. Schmid, Beza en Nederland. *K. Sch.*

Revue de Théologie et de Philosophie 98 (1965).
S. 26–36: Richard Stauffer, Les sermons inédits de Calvin sur le livre de la Genèse. *K. Sch.*

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 57 (1966).
S. 260–283: L. J. van der Lof, Warum wurde Tyconius nicht katholisch? *K. Sch.*

Zeitschrift für Theologie und Kirche 63 (1966).
S. 267–288: Ulrich Duchrow, Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit. S. 289–351: Reinhard Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther. S. 354–378: Rolf Schäfer, Zur Prädestinationslehre beim jungen Melanchthon. S. 434–472: Hermann Patsch, Friedrich Schlegels „Philosophie der Philologie" und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik. Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik. *K. Sch.*

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint jährlich zweimal in Doppelheften von je 13½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.–, das einzelne Doppelheft DM 21.–.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. 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. Rudolf Freudenberger, Erlangen, Burgbergstraße 33½; Prof. Dr. Horst Fuhrmann, Tübingen, Biesinger Straße 9; Dr. Joachim Mehlhausen, Bonn, Verweyenstraße 8; Dr. Hans Volz, Göttingen-Geismar, Mittelberg 19; Prof. Dr. Adam Wandruszka, Köln-Lindenthal, Schallstraße 6.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12-14. Druck: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N. Printed in Germany.

Neuerscheinungen

Die Beziehungen von Hochstift Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit

Gleichzeitig ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Staat und Kirche"

Von **Rudolf Reinhardt**

Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, Bd. 2.
XXIX, 382 Seiten, brosch. DM 53,–

Der Verfasser kommt durch kritische Analysen zu überraschenden Ergebnissen, die trotz territorialer Begrenzung in Thema und Quellen zu einer Überprüfung traditioneller und weitverbreiteter Kategorien führen.

Kirchliche Reformversuche der Kurfürsten und Erzbischöfe von Trier im Zeitalter der Gegenreformation

Von **Hansgeorg Molitor**

Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte, Mainz, Abt. Religionsgeschichte.
Ca. 240 Seiten, Ln. ca. DM 30,–

Die Arbeit ist ein Beitrag der territorial orientierten Forschung, der das Gesamt im Blick behält und auf dem Weg zur Kenntnis der kirchlichen Reform in Deutschland ein gutes Stück weiterführt.

Die Texte des Normannischen Anonymus

Unter Konsultation der Teilausgaben von H. Böhmer, H. Scherrinsky und G. H. Williams neu aus der Handschrift 415 des Corpus Christi College Cambridge herausgegeben

Von **Karl Pellens**

Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte, Mainz, Abt. Religionsgeschichte.
XLI, 261 Seiten, Ln. DM 60,–

Die vorliegende erste Gesamtausgabe des sog. Anonymus von York erscheint in einer neuen Sicht der Herstellungsgeschichte des Kodex – eine unentbehrliche Quelle für die Theologiegeschichte des Hochmittelalters.

Bernhard von Clairvaux im Wiederstreit der Historie

Von **Adriaan H. Bredero**

Veröff. d. Inst. f. Europ. Geschichte, Vorträge Nr. 14. 61 Seiten, brosch. DM 5,60

Der bekannte niederländische Bernhardforscher versucht in neuer Sicht die widerstreitende Beurteilung der Gestalt Bernhards auszugleichen und den vielfach als Schwarmgeist und schlauen Politiker dargestellten Heiligen auch menschlich verständlich zu machen.

Zu beziehen durch Ihre Buchhandlung · Prospekte durch den Verlag

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

UNTERSUCHUNGEN

Neuerschlossene einzigartige Urkunden syrischer Kirchengeschichte

Von Arthur Vööbus

Es ist kein reiner Glücksfall, der mich auf die Urkunde, die hier vorgestellt werden soll, geführt hat. Diese Begegnung ist vielmehr ein Ergebnis langen und mühevollen Suchens und Forschens.

Unter den Quellenschriften, die für die Geschichtsschreibung des Christentums unter den Syrern so wichtig, aber auch so farbenreich und ungleich in ihrem geschichtlichen Wert sind, hat ein Zweig immer mehr meine besondere Aufmerksamkeit erregt, nämlich das Material legislativen Charakters: Urkunden verfaßt von Patriarchen, Metropoliten, Bischöfen, Klostervorstehern und Schulleitern. Allein die Tatsache, daß sie ihre Niederschrift solchen Personen verdanken, ist schon genügend, diese Urkunden als Zeugen ersten Ranges zu betrachten. Sie tragen nach ihrer Entstehung und Herkunft durchweg amtlichen Charakter. Darüber hinaus weisen sie noch andere Vorzüge auf: man kann sie identifizieren, und sie sind auch datierbar. Eine weitere, sehr wichtige Tatsache ist, daß diese Urkunden ein Sondergepräge an sich tragen. Sie sind aus den konkreten Situationen herausgewachsen und legen daher Zeugnis von ihrer Gegenwartsnähe ab. Dieses ist besonders wichtig für einen Historiker, der in seiner Forschung auf Objektivität bedacht ist. Mithin hat ein Historiker in solchen Quellenschriften höchst wichtige und vertrauenswürdige Führer, die ihn durch die Wüste der Überlieferungen und an den Abwegen der Literatur, das heißt der Quellenschriften anonymer Herkunft, der Geschichten und Erzählungen vorbei führen, die uns mit dem Strom hagiographischer Überlieferungen erreichen, deren Entstehung und Weiterentwicklung sich aber jeder Kontrolle entzieht.

Wie gesagt, wurde meine Aufmerksamkeit besonders auf diese Gattung gelenkt. Einige Entdeckungen beseelten die begonnene Arbeit und brachten meinen Entschluß zur Reife, diese Gattung einer gründlichen Forschung zu unterziehen, um ihren Umfang festzustellen. So bin ich seit 30 Jahren diesen Texten nachgegangen, habe weite Reisen unternommen, auch entlegene Ortschaften aufgesucht, um diese Urkunden aufzuspüren. Als Ergebnis dieser Bemühungen konnte ich neue Quellen für die geschichtliche Forschung vorlegen. So enthält ein Band eine Sammlung von Texten zur Geschichte des Mönchtums.[1] Auch zu Urkunden, die schon bekannt waren, habe ich neues

[1] Syriac and Arabic documents regarding legislation relative to Syrian asceticism, translated and furnished with literary historical data (Stockholm 1960).

Material zusammengetragen, um die Erforschung ihrer Überlieferung auf eine ausgedehntere und breitere handschriftliche Grundlage zu stellen. Ein Ergänzungsband[2] wird dieser Sammlung noch andere völlig unbekannte Texte hinzufügen. Ein anderer Band bringt die Texte der Gesetzgebung für die Schule von Nisibis[3] und ein weiterer Band den Text der sogenannten pseudo-nizänischen Kanones.[4] Nun bin ich auch so weit, daß die einst gehegten Pläne endlich der Verwirklichung nahe sind, denn ich behandle andere Funde in einem umfangreichen Werke, das die gesamte handschriftliche Überlieferung der legislativen Quellen umfaßt. Ich nenne nur Früchte, die schon erschienen oder im Druck sind, nicht zu reden von anderen Editionen, die in Vorbereitung sind.[5]

Diese Bemerkungen geben eine Vorstellung von den Wegen und Pfaden, auf denen wandernd ich zu einer Urkunde gelangte, der eine besondere und einzigartige Stellung zukommt. Dieses Kleinod verbarg sich in einem der letzten Winkel, den die systematisch durchgeführte, ausgedehnte Untersuchung erreichte. Es ist die Hs. 8/11 der Sammlung der syrischen und arabischen Handschriften des Patriarchats der Syrischen Orthodoxen Kirche in Damaskus. An dieser Stelle denke ich mit tiefer Dankbarkeit an seine Heiligkeit, Patriarch Ignatius Jakob III., der mir gütigst die Erlaubnis gab, diese Sammlung zu benutzen. Die Handschrift enthält eine Sammlung von Synodalakten und Beschlüssen in der Überlieferung der Westsyrer.[6] Wie sie selber angibt, wurde sie im Jahre 1515 der Griechen, d. h. im Jahre 1204 geschrieben. Allerdings ist nicht die ganze Handschrift so alt, denn sie hat Schaden erlitten und ist restauriert worden. Das letzte Stück davon ist von einer späteren Hand.

Mit diesen Bemerkungen sei die Einleitung beendet. Geben wir nun den Urkunden selbst das Wort!

Die erste Urkunde trägt die Überschrift: ‚Die Kanones des hl. und göttlichen Klosters von hl. Mār Mattai'. Sie enthält eine Reihe von Kanones, eingeleitet von einer Präambel, die die vorangegangenen Ereignisse kurz skizziert und so die Beschlüsse in den Rahmen der geschichtlich wichtigen Ereignisse einfügt.

Obwohl die Überlieferung den Hintergrund kurz beleuchtet, hat sie doch sehr wenig über die näheren Umstände zu sagen. Īšō'denaḥ von Baṣrā hat die Nachricht über die Synode von Mār Mattai aufbewahrt.[7] Eliiā bar Šināiā's Mitteilung über die Synode allerdings führt ein chronologisch irrtümliches

---

[2] Supplement to the Syriac and Arabic documents (im Druck).

[3] The statutes of the School of Nisibis, edited, translated and furnished with a commentary (Stockholm 1962).

[4] Les canons de Pseudo-Nicée en syriaque (im Druck).

[5] Die syrischen Kanonessammlungen und ihre handschriftliche Überlieferung: Ein Beitrag zur Quellenkunde der syrischen Kirchengeschichte, in: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Band I: Westsyrische Quellen (im Druck).

[6] Die Ausgabe des syrischen Textes mit der Übersetzung und einem historischen Kommentar ist im Druck und wird bald erscheinen.

[7] In Eliiā bar Šināiā, Opus chronologicum, ed. E. W. Brooks et I. B. Chabot, CSCO scr. syr. III, 7 (Parisiis 1909), 127.

Datum an.[8] Auch die Chronik von Seert[9] enthält einen Hinweis auf die Synode und ebenso erscheint sie bei Bar 'Ebrāiā.[10] Von den Beschlüssen der Synode aber ist keine Spur in diesen Quellen vorhanden. Auch in Bar 'Ebrāiā's Kodifikationswerk der Rechtsbestimmungen ist davon keine Kunde erhalten.[11]

In der Einleitung unserer Urkunde wird auf die wichtigsten Ereignisse der Vorgeschichte kurz Bezug genommen. Im Vordergrund steht der Mann, der die Bedeutung der Reorganisation der kirchlichen Lage Persiens erkannte, nämlich Kristophoros, der Metropolit vom Kloster Mār Mattai, von Ninive, Moṣul und des Gebietes von Atūr. Weiter wird über eine Reise nach Antiochien berichtet, dann auch über das Resultat der Verhandlungen und die mitreisenden Kandidaten für die Bischofsweihe. Diese wollte Patriarch Athanasios nicht konsekrieren: ‚weil er die Ordnung, nämlich diese, die wir seit Alters her innehielten, daß wir unter Einwirkung des Heiligen Geistes nur diejenigen weihen, die auf orientalischem Gebiet die kirchliche Verwaltung leiten, aufrecht erhielt'.[12] Er gebot Kristophoros die Weihe vorzunehmen. Unter diesen drei Kandidaten aus den Mönchskreisen war auch Marūtā, der als Bischof von Tagrit geweiht, und zugleich zur Metropolitenwürde erhoben wurde.

Diese Vorgeschichte ist uns in gewissen Umrissen bekannnt, vor allem weil wir ein Schreiben des Patriarchen selbst besitzen.[13] Ertragsreicher ist der Befund betreffs der Einsetzung und Inthronisation des Großmetropoliten von Tagrit durch Kristophoros.[14] Besonders wertvoll ist aber das, was Kristophoros zum Zweck der Aufrechterhaltung der alten kirchenrechtlichen Privilegien des Klosters in den Kanones bekundet hat, die eingehend die Beziehungen zwischen dem Metropolitansitz von Tagrit und Mār Mattai regeln. Die Reihe beginnt mit einer Erklärung über das Jurisdiktionsgebiet des Metropoliten des Klosters Mār Mattai.[15] Darauf ist der Inhalt der 24 Kanones restlos abgestimmt. Die Subskriptionsliste unterrichtet uns genau über die an der historisch wichtigen Synode teilnehmenden Bischöfe.[16]

Über die Zeit der Synode gibt die Überschrift genaue Auskunft: ‚in dem Monat *Tešrī 'aḥrāi* in dem zweiten Jahre des Ardašīrs, des barmherzigen Königs der Könige der Perser',[17] d. h. im November 630.

[8] Ebd. 127.

[9] Histoire nestorienne, ed. A. Scher, J. Péreir, P. Dib et R. Griveau, Patrologia orientalis, XIII (Paris 1919), 543.

[10] Chronicon ecclesiasticum, ed. J. B. Abbeloos et T. Lamy (Parisiis et Lovanii 1877) III, 123.

[11] Nomocanon, ed. P. Bedjan (Paris 1898).

[12] Fol. 207b.

[13] Mīka'ēl, Chronique, ed. I. B. Chabot (Paris 1924) IV, 412.

[14] „Und ich setzte ihn kanonisch auf den Thron; und als ich ihm ‚würdig' zurief und das Volk mir mit ‚schön und recht' erwiderte, setzte ich den heiligen Mār Marūtā mit Freude gemischt mit Tränen auf den Thron" Fol. 208a.

[15] Kan. I: der Metropolit des Klosters besitzt die Hoheitsrechte über das Kloster Mār Mattai, Ninive and Moṣul.

[16] Fol. 210a.

[17] Fol. 207b.

Die besondere Bedeutung unserer Quellenschrift liegt darin, daß sie die Vorgänge der Reorganisation der jakobitischen Kirche im Sassanidenreich näher beleuchtet. Damit steht uns jetzt für ein historisch wichtiges Ereignis der Geschichte des westsyrischen Christentums tief im Gebiet der Ostsyrer eine Originalquelle zur Verfügung.

Das zweite Quellenstück[18] enthält die Akten einer Synode unter dem Patriarchen Gīwargī (758–790).

Die betreffende Synode fällt in die letzte Periode der Regierung des genannten Kirchenhauptes, die in starkem Maße von politischen Schwierigkeiten und innerkirchlichen Wirren bestimmt war. Was uns bisher Aufschluß über die Synode gab, sind nur vereinzelte Bemerkungen, die gelegentlich auftauchen, die aber nicht immer zuverlässig sind.[19] So erfahren wir z. B. die Zahl der teilnehmenden Bischöfe.[20] Auch taucht eine Kunde von 22 aufgestellten Synodalkanones auf, und zwar in Gestalt einer Textvariante als Ergänzung des Berichtes vom literarischen Schaffen Gīwargīs in Bar 'Ebrāiā's Kirchengeschichte.[21] Auch das Synodalschreiben existierte einst in einer Sonderüberlieferung, ist aber jetzt vernichtet.[22] Sehr selten begegnen wir jedoch einer Spur der Kanones. Ein vereinzelter Kanon erscheint in einer Handschrift,[23] und einen anderen erkennen wir jetzt in Bar 'Ebrāiā's Nomocanon, wo er nur unter dem Namen ‚Gīwargī' angeführt ist.[24]

Der Titel der neuen Urkunde lautet: ‚Die Kanones des gesegneten Mār Gīwargī, des Patriarchen von Antiochien von Syrien, und der hl. Bischöfe von allen Gegenden mit ihm'. Sie besteht aus einem Proömium, den in 22 Nummern eingeteilten Kanones und einem Epilog. Die Satzungen bekämpfen die nachlässige Kirchenzucht, erstreben eine Sanierung der herrschenden Zustände in der Hierarchie und dem niederen Klerus wie auch der Zuchtlosigkeit in den Gemeinden, besonders im Ehewesen, und regulieren die kirchlichen wie gesellschaftlichen Beziehungen der Christen zu den anderen religiösen Gemeinschaften.

Das historisch wertvolle Proömium unterrichtet uns genau über die Zeit der Zusammenkunft: ‚Im Jahre 1096 nach der genauen Berechnung der Griechen, am 22. Tage im Monat *'Iiār*, an dem vornehmen und herrlichen Feste des Sonntags der Pfingsten',[25] d. h. am 22. Mai 785. Auch der Ort ist angegeben: ‚Sie versammelten sich in der hl. Kirche des Mār Gīwargī im Dorfe von Keparnabū unter der Administration von Serūg'.

---

[18] Fol. 121b–124a.

[19] Chronicon anonymum ad A. D. 819 pertinens, ed. A. Barsaum, CSCO scr. syr. III, 14 (Parisiis 1920) 20 behauptet, daß diese Versammlung in Serūg stattfand. Diese Nachricht ist nicht richtig.

[20] A.a.O., 20.

[21] Hs. Vat. syr. 166.

[22] Hs. Seert 69. Siehe A. Scher, Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) (Mossoul 1905) 53.

[23] Hs. Birm. Ming. syr. 1, Fol. 194b.

[24] Kan. XVII in Nomocanon II, 3.

[25] Fol. 121b.

Das dritte Quellenstück[26] heißt: ‚Die Kanones, die der hl. Qyriaqos, der Patriarch, aufstellte und die Synode der Heiligen und der Bischöfe mit ihm'. Es handelt sich hier um den Patriarchen Qyriaqos, der von 793 bis 817 regierte.

Die Überlieferungsgeschichte dieser Kanonesreihe ist nicht ohne Unfälle verlaufen. Unsere älteste Quelle, eine anonyme Chronik, redet von 40 Kanones, aufgestellt auf der Synode von Bēt Batīn.[27] Ebenso Bar 'Ebrāiā in seiner Kirchengeschichte.[28] Der Abschreiber einer Handschrift, die gleichfalls von 40 Kanones spricht, bedauert es, daß er diese in dem Exemplar, das ihm zur Verfügung stand, nicht mehr auffinden konnte.[29] Auch eine Handschrift, die ursprünglich das Synodalschreiben des Qyriaqos enthielt,[30] ist untergegangen. Sodann beruht manche Kunde von der Existenz der Sammlung auf Mißverständnissen.[31] Umso willkommener ist deshalb die Entdeckung der Originalquelle.

Die Urkunde ist mit einem Proömium versehen,[32] das eine lange Sammlung von 46 Kanones ankündet. Diese Sammlung ist äußerst inhaltsreich: Satzungen für die Amtsträger erstreben Besserung der kirchlichen Disziplin sowie erhöhtes Ansehen der Amtswürde und regeln liturgische und kultische Angelegenheiten. Entscheidungen, die das Mönchtum betreffen, sind gegen Verfallserscheinungen gerichtet. Die Vorschriften für die Gemeinden sind meistens kultisch orientiert, andere sind zur Hebung der Sitte und des Anstandes erlassen und wieder andere befassen sich mit der Kirchenzucht. Besondere Entscheidungen sind durch die Notlage in Ruṣāfā bedingt, wo das Heiligtum in die Hände der Nestorianer gefallen war.

Über die Zeit der Zusammenkunft der Synode berichtet die Urkunde: ‚Sie wurde in dem Dorfe von Bēt Batīn, unter der Verwaltung von Ḥarrān, versammelt in dem Jahr 1106 nach den Griechen, in dem Monat *Tešrī 'aḥrāi*'[33] d. h. im November 794.

Jetzt erkennt man auch, wie eine andere Überlieferung zu beurteilen ist. Wir sind im Besitze einer Handschrift[34] aus dem 10. Jahrhundert, die einen Zyklus von 40 Kanones unter dem Titel anführt: ‚Die kirchlichen Kanones des Mār Qyriaqos des Patriarchen und der Bischöfe mit ihm'. Dieser Titel zeigt den Zusammenhang zwischen diesem Zyklus und unserer Urkunde an. Der Text ist nicht das originale Dokument,[35] sondern eine Epitome. Die Verkürzung betrifft alle Teile der Urkunde. Das Proömium ist hier ausgelassen, und die Zahl der Kanones ist auf 40 reduziert. Ein deutliches Kennzeichen

[26] Fol. 124a–129a.
[27] Chronicon ad A. D. 813 pertines, Chronica minora, ed. E. W. Brooks, I. Guidi et I. B. Chabot, CSCO scr. syr. III, 4 (Parisiis 1907) 250.
[28] Chronicon ecclesiasticum I, 333.
[29] Ms. Par. syr. 62, Fol. 285a
[30] Hs. Seert 69, siehe Scher, Catalogue des manuscrits syriaques, 53.
[31] R. Duval, Littérature syriaque (Paris 1899) 182.
[32] Fol. 124a–125a. [33] Fol. 124a.
[34] Hs. Br. Mus. Add. 14, 493, Fol. 160a–162a.
[35] So A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur (Bonn 1922) S. 270; siehe auch I. B. Chabot, Littérature syriaque (Paris 1934), 92.

dafür ist, daß in dieser Kanonesreihe die Numerierung bis auf Kanon XXXII geht, jedoch aufhört, wo die Auslassung von Kanones beginnt. Offensichtlich trug der Kompilator bei der Ausschaltung von Kanones Bedenken, eine vom Original abweichende Numerierung einzuführen. Er hat auch versucht, den Text zu reduzieren, und kleinere Umstellungen, gelegentliche Verkürzungen, Ersetzungen durch bevorzugte Synonyme sowie auch einige Hinzufügungen legen Zeugnis von seiner Tätigkeit ab. Infolge einer Ausschaltung geht in einem Kanon sogar der Sinn verloren.[36] Ans Ende hat er einen Kanon gesetzt, der hier überhaupt nicht angebracht ist.[37]

Was die Überlieferung über diese Synode zu berichten weiß, beruht auf unzuverlässigen Angaben. Man kannte nicht die ursprüngliche Sammlung der Kanones, sondern lediglich die Epitome. Mīka'el hat augenscheinlich nicht die Sammlung selbst in die Hände bekommen, sondern eben nur die Epitome.[38] Auch Bar 'Ebrāiā wußte nichts von der ursprünglichen Sammlung, sondern hat nur den Auszug gekannt.[39]

Eins sei noch erwähnt. Über den Umfang der Nachrichten über die Zeit des Qyriaqos kann man ja nicht klagen. Mehr oder weniger ausführliche Berichte über die Schwierigkeiten und Streitigkeiten, in die er gleich nach der Übernahme seines Amtes verwickelt wurde und die in fast unablässige Wirren ausarteten, stehen uns zur Verfügung. Jedenfalls hat das Gewicht solcher Berichte jedes andere Interesse verdrängt. So eröffnet unsere Urkunde zum ersten Male ganz neue Perspektiven und beleuchtet die unternommenen Bemühungen um die Sanierung des kirchlichen Lebens.

Das vierte Stück[40] trägt den Titel: ‚Die Kanones, aufgestellt durch denselben hl. Qyriaqos, den Patriarchen, und die Bischöfe'. Hier haben wir es mit demselben Patriarchen Qyriaqos zu tun. Diesmal haben wir eine Urkunde vor uns, die in die letzte Zeit seiner Amtsperiode fällt, denn betreffs der Zeit und des Ortes bezeugt sie selber: ‚Die Bischöfe, die mit ihm (d. h. Qyriaqos) versammelt wurden in der Stadt Ḥarrān, im Jahre 1124',[41] d. h. im Jahre 812/13.

Mit welch einer einzigartigen Urkunde wir es hier zu tun haben, zeigen schon diese Angaben. Keine der uns bisher bekannten Quellen hat eine Kunde von dieser Synode bewahrt. Unsere älteste Quelle bricht gerade vor dem Jahre der Synode ab.[42] Mīka'ēls Nachrichten über diesen Zeitabschnitt sind sehr dünn,[43] und die große anonyme Chronik weist dieselbe Armut auf.[44]

---

[36] Kan. XXIV. Erst die Originalquelle sagt, daß dieser das Fasten behandelt.
[37] Der Schlußkanon ist aus der anderen Kanonesreihe genommen, wo dieser als Kan. XIV figuriert.
[38] Chronique, IV, 484.
[39] Chronicon ecclesiasticum I, 333.
[40] Fol. 129a–132b.
[41] Fol. 129a.
[42] Chronicon ad annum 813 pertinens, 260.
[43] Mīka'ēl, Chronique, IV, 493 ff.
[44] Anonymi auctoris chronicon ad annum Chr. 1234 pertinens, ed. I. B. Chabot, CSCO scr. syr. III, 15 (Parisiis 1917) II, 9 f.

Unser Dokument umfaßt eine Sammlung von 26 Kanones. Sie hat weder ein Proömium noch ein Nachwort. Inhaltlich behandelt sie fast ausschließlich die Angelegenheiten des Klerus. Besonders werden die Regelung der Qualifikationen für die Ordination der Subdiakone, Diakone und Presbyter, die Normierung der Verwaltungsfragen im Amt und Strafordnungen für Streitigkeiten unter dem Klerus eingehend behandelt. Dazu kommen noch einige Satzungen auf dem Gebiet des Kultus. Nur gelegentlich und ganz nebenbei wird eine Entscheidung getroffen, die auf die Angelegenheiten der Laien Bezug nimmt; es gibt jedoch keinen einzigen selbständigen Kanon, der sich mit Laien befaßt. Die abschließenden Entscheidungen betreffen die Lebensweise der Nonnen.

Reich und wertvoll ist das Material, das hier der Forschung gewonnen ist. Was davon in Bar 'Ebrāiā's Kodifikationswerk erhalten geblieben ist, ist herzlich wenig und betrifft lediglich einige Bestimmungen über die Subdiakone, Archidiakone und Nonnen, und zwar in stark verkürzter Form.[45]

Wir haben allen Grund für die Kenntnis, die uns das Dokument vermittelt, besonders dankbar zu sein. Wie schon angedeutet, war die Regierungszeit Qyriaqos' äußerst dunkel und düster. Es waren wirklich alle feindlichen Kräfte in Bewegung gesetzt. Persönliche Feindschaft, Streitigkeiten über dogmatische Fragen, Wortgefechte über die liturgische Brechungsformel – alle diese unliebsamen Erscheinungen zersetzten die Kirche in einem solchen Ausmaß, daß es zu inneren Spaltungen kam.[46] Zu diesen verheerenden Heimsuchungen gesellte sich noch der Streit um die kirchenpolitischen Fragen, der im Bezirk des Maphrians im Osten aufflammte. Die Tragweite all dieser Drangsale liegt auf der Hand. Daß die kirchliche Ordnung unter diesem Wirrwarr von Zank, Hader, Fehden, Streitigkeiten und offenen Kämpfen schwer leiden mußte, bedarf keiner Erwähnung. Es ist darum auch verständlich, daß die Entstehung der rivalisierenden Parteien und ihre Werbetätigkeit nur auf Kosten der inneren Disziplin und Kirchenzucht geschehen konnte.[47] Daß auch die dem Patriarchen treugebliebenen Kleriker und Laien derselben Gefahr ausgesetzt waren, bleibt in den uns erhaltenen Berichten unerwähnt, darf aber wohl auch ohne ausdrückliche Aussage angenommen werden.

Durch die zeitgeschichtliche Situation bedingt, gehen die Kanones auf solche praktische Verhältnisse ein. Mit Genugtuung erfährt man hier von Bemühungen, die innere Zersetzung zu bekämpfen, die kirchliche Ordnung zu festigen und das Niveau des Klerus zu heben. Was in dieser Urkunde zu Tage kommt, ist etwas, was die uns zur Verfügung stehenden Berichte über die Amtszeit des Qyriaqos trotz ihrer Ausführlichkeit und Breite nicht erzählen – sie stehen zu sehr unter dem Eindruck der vielen, allzuvielen Streitigkeiten.

[45] Nomocanon, VII, 8; VII, 6 und VII, 10.

[46] Mīka'ēl, Chronique, IV, 487 ff.; vgl. Chronicon ad annum 813 pertinens, 252 ff.

[47] Über das Gefolge des Gegenpatriarchen ist das natürlich ausdrücklich ausgesagt, daß es im Interesse des Kampfes die Kirchenzucht bei den Laien sowie die Forderungen bei dem Klerus aufgab, Chronique, IV, 495.

Das fünfte Stück[48] trägt die Überschrift: ‚Die Kanones des hl. Dionysios, des Patriarchen von Antiochien von Syrien, und der Synode, die mit ihm versammelt wurde'. Aus dem Dokument geht hervor, daß dieser Dionysios der Patriarch Dionysios Tell-Maḥrē (818–845) ist. Über die Wahlsynode, die im Juni 818 in Qalliniqos zusammen trat, berichtet ein uns erhaltenes Aktenstück.[49] Seine Kandidatur war eine glückliche Fügung angesichts des unheilschwangeren Erbes, das sein Vorgänger der Kirche hinterlassen hatte. Es war eine Riesenaufgabe, die ihm aufgebürdet wurde.

Unsere Urkunde besteht aus einem Proömium, das einige Angaben enthält, die für die historische Forschung willkommen sind. Der rote Faden, der sich durch alle diese Ausführungen zieht, ist die Klage über die kirchlichen Zustände, die einer Regelung nach kirchlichen Normen fast völlig entglitten waren: ‚In dieser Zeit ohne Ordnung und – so wie wir es beurteilen – doch enger verwirrt als zu allen (anderen) Zeiten, ist die Auflehnung gewachsen, nicht aber der Gehorsam'.[50]

Die Sammlung der synodalen Beschlüsse enthält 12 Kanones. In diesen Entscheidungen ist ein besonderes Augenmerk auf den Episkopat gerichtet, und zwar erstreben die entsprechenden Satzungen sein ordnungsgemäßes Funktionieren. Die Vorschriften für den Klerus nehmen den Kampf mit der Unbotmäßigkeit und dem niedrigen Lebensstand auf. Hinzu kommen noch einige Bestimmungen über die Wahrung des Besitzzustandes und des Verfügungsrechts der Kirche. Die Satzungen für die Gemeinden befassen sich hauptsächlich mit den außerchristlichen Einflüssen und dem Ehewesen. In der letzten Entscheidung kommt auch das Mönchtum zur Sprache.

Über die Zeit der Entstehung und den Ort ihrer Herkunft sagt die Urkunde folgendes: ‚Die Synode, die mit ihm (d. h. dem Dionysios) in der Stadt von Qalliniqos versammelt wurde im Jahre 1129 nach den Griechen, im Monat *Tešrī qedīm*',[51] d. h. im Oktober 818. Dies erhebt die kritische Frage, ob eine neue Synode so schnell nach der Wahlsynode zusammengerufen wurde, oder ob dieses Datum einen Versuch darstellt, eine nicht näher bekannte synodale Zusammenkunft chronologisch zu fixieren.[52]

Zuletzt noch ein Wort über die Bedeutung dieser Urkunde. Die einzige Handschrift, die einst diese Kanones überliefert hatte,[53] ist verschollen. Nur Bar 'Ebrāiā bringt zwei Kanones von einem ‚Patriarchen Dionysios', die er wohl einer indirekten Quelle verdankt, und beide sind fast zur Unkenntlichkeit verkürzt worden.[54] Auch enthalten die erhaltenen Quellen keinerlei Nachricht über die in unserer Urkunde berichteten Angelegenheiten. Hinweise auf verschiedene Synoden tauchen ja in den Berichten über Dionysios

[48] Fol. 132b–136b.
[49] Mīka'ēl, Chronique, IV, 502, 504.
[50] Fol. 113a.
[51] Fol. 132b.
[52] A. Vööbus, Neues Licht zu den kirchlichen Reformbestrebungen des Patriarchen Dionysios von Tell-Maḥrē in: Oriens Christianus 48, 1964, 286 ff.
[53] Hs. Seert 69; siehe Scher, Catalogue des manuscrits syriaques, 53.
[54] Kan. V and XII in Nomocanon II, 3, VII, 10.

auf, aber immer stehen sie im Zusammenhang mit der Darstellung des Verlaufes der Streitigkeiten. Seine eigene Darstellung, soweit diese uns erhalten ist,[55] muß man als zu einseitig bezeichnen. In seine Bemühungen um den Aufbau des innerkirchlichen Lebens gewinnt man jetzt zum ersten Male Einblick. Mithin liefert unsere Urkunde für die Aufhellung der Regierungszeit eines so wichtigen Patriarchen, abgesehen vom sachlichen Gesichtspunkt der Bemühungen um die Hebung der Amtswürde der Hierarchie, der Disziplin des Klerus und des Niveaus des kirchlichen Lebens, einen sehr wertvollen Beitrag.

Das sechste Dokument[56] ist betitelt: ‚Die Kanones, die durch den gesegneten Mār Jōḥannān, den Patriarchen von Antiochien von Syrien, und durch die hl. Synode (versammelt) für seine Wahl, aufgestellt wurden'. Der betreffende Patriarch ist kein anderer als Jōḥannān III. (846–873). Über dieses Kirchenhaupt sind die Nachrichten sehr spärlich. Unsere Quellenschriften wissen fast nichts über diese Epoche. Mīka'ēl hat nichts zu berichten außer der trockenen Zahl der von ihm ordinierten Bischöfe.[57] Bar 'Ebrāiā füllt diese Lücke mit dem Bericht über die Katastrophe in Amidā aus,[58] und eine anonyme Chronik tut dasselbe mit dem Bericht über Mōšē bar Kephā, dem Jōḥannān zum Episkopat verholfen hat.[59] Das alles macht es verständlich, wie sehr wir eine Originalquelle wie diese begrüßen müssen.

Die Urkunde enthält eine Sammlung von 26 Kanones, die wohl alle Gebiete streifen, die sonst in diesem Korpus berührt werden. Den Vorrang nehmen die Satzungen zu den Angelegenheiten ein, auf die die Sammlung immer wieder Bezug nimmt: die lockere Disziplin und die Gravamina über die Zustände im Klerus, teilweise auch des Episkopats. Auch die Entscheidungen auf dem Gebiet der Liturgie und des Kultus beanspruchen einen beträchtlichen Teil der Sammlung. Die Satzungen für die Laien betreffen das Ehewesen, die Kirchenzucht, den Einfluß der heidnischen religiösen Gebräuche und die Beziehungen zu den Andersgläubigen. Auf das Mönchtum wird nur beiläufig und ganz kurz Bezug genommen.

Ein Proömium, das diese Urkunde einleitet, berichtet erfreulicherweise über die Zeit und den Ort dieses Ereignisses. Die Synode wurde abgehalten ‚in dem hl. Kloster von Mār Šīlā im Jahre 1158 A. Gr. im Monat *Tešrī 'aḥrāi*',[60] d. h. im November 846. Es wird später noch hinzugefügt, daß dieses Kloster in der Gegend von Serūg gelegen war.[61]

Die annalistische Überlieferung weiß auch etwas über die Wahlsynode zu berichten. Das Datum ist hier sogar mit dem genauen Monatstag, 21. November angegeben.[62] Das ist aber auch alles, was über dieses Ereignis erhal-

---

[55] Nämlich in den von Mīka'ēl und dem Verfasser einer anonymen Chronik ausgeschriebenen Partien.
[56] Fol. 136b–142a.
[57] Chronique, IV, 547.
[58] Chronicon ecclesiasticum, I, 387.
[59] Anonymi auctoris chronicon ad annum 1234 pertinens, II, 275.
[60] Fol. 137a.
[61] Fol. 137a.
[62] Mīka'ēl, Chronique, IV, 547.

ten geblieben ist. Die Sammlung der Kanones, die einst existierte,[63] ist verlorengegangen. Keine Spur von diesen Kanones über die Kirchenverwaltung, Amtsausführung, Disziplin und Kirchenzucht ist in anderen Quellen erhalten geblieben. Jetzt sehen wir auch, daß ein Zyklus von anderthalb Dutzend liturgischer Entscheidungen, in die auch einiges aus den Synodalkanones, und zwar in verkürzter Gestalt, übergegangen ist,[64] auf einen anderen Anlaß zurückzuführen ist.

Das siebente Quellenstück[65] enthält die Akten einer Synode unter dem Patriarchen Ignatios (878–883). Betreffs dieses Kirchenhauptes bereitet uns die Überlieferung eine Enttäuschung. Es ist ganz wenig, was uns von ihm berichtet wird. Noch weniger erfahren wir über seine Regierung, ausgenommen, daß er nur 4 Jahre und 10 Monate im Amt bleiben durfte und 26[66] oder nach anderen Quellen nur 16[67] Bischöfe eingesetzt hat – Zahlenzeichen, die paläographisch sehr leicht Mißverständnisse verursacht haben können. Dieses Wenige genügt kaum, uns einen Einblick in die kirchlichen Verhältnisse während seiner Regierungszeit zu gewähren.

Die entdeckte Urkunde ist eine Sammlung von Synodalkanones unter dem Namen: ‚Die Kanones, die durch den hl. Ignatios, Patriarchen von Antiochien von Syrien, aufgestellt wurden, und durch die ehrwürdigen Bischöfe mit ihm'. Sie enthielt ursprünglich 12 Kanones, beginnt aber jetzt mit den Fragen der kirchlichen Disziplin beim Klerus, die zwei ersten sind verloren gegangen. Andere behandeln die Angelegenheiten im Gemeindeleben. Wohl am ausführlichsten sind die Satzungen im Zusammenhang mit dem Mönchtum. Keiner der Kanones ist so ausführlich und eingehend bearbeitet worden wie diese. Diese Satzungen haben den Zweck, verschiedene Richtungen im Mönchtum unter die Disziplin zu beugen. Alle diese Kanones sind unbekannt außer zweien, die in verkürzter Gestalt bei Bar ʿEbrāiā auftauchen.[68]

Die Urkunde unterrichtet uns auch über die Umstände der Entstehung dieser Sammlung. Das Proömium enthält die folgende historisch wichtige Notiz: ‚Die Kanones . . ., die für seine Wahl und Konsekration verfertigt wurden in dem hl. Kloster von Mār Zakkai bei Qalliniqos, im Jahre 1189 nach den Griechen, im Monat Ḥezīrān, am Donnerstag am 5. Tage des Monats',[69] d. h. am 5. Juni 878.

Das achte Stück[70] besteht aus einem Dokument, das unter der folgenden Überschrift dargeboten wird: ‚Die Kanones, die durch die hl. Synode, die versammelt wurde in Bēt Mār Šīlā (auf dem Gebiet) von Serūg, und die den hl.

[63] Hs. Seert 69, siehe Scher, Catalogue des manuscrits syriaques, 54.

[64] Kan. X, XXI, XXII und XXVI, vgl. Nomocanon IV, 1; II, 2; VI, 2 und III, 1.

[65] Fol. 145a–150a.

[66] Eliiā bar Šināiā, Opus chronologicum I, 186; ebenso Mīka'ēl und Bar ʿEbrāiā.

[67] Anonymi auctoris chronicon ad annum 1234 pertinens II, 276.

[68] Kan. IX, vgl. Nomocanon VI, 2. Der andere, a.a.O. VII, 6 ist augenscheinlich einer von den beiden verlorengegangenen Kanones am Anfang der Sammlung. Zwei Folioblätter sind ausgefallen.

[69] Fol. 145a.

[70] Fol. 150a–152b.

Mār Dionysios zum Patriarchen von Antiochien, der Stadt Gottes, weihte, aufgestellt wurden'.

Es ist so gut wie nichts über die Regierungsperiode dieses Patriarchen Dionysios (896–909) bekannt. Was die annalistische Überlieferung uns erhalten hat, ist so wenig, daß es nicht ausreicht, Einblicke in diese Periode zu gewinnen.

Die Einleitung in Form eines ‚Briefes, der von den Kanones (herstammt)', ist ein Aktenstück der synodalen Verhandlungen, das den Zweck der Zusammenkunft in folgenden Worten zusammenfaßt, ‚deshalb kamen sie – jeder Einzelne von uns aus seinem Lande, mit einem einzigen Gedanken und einer Seele – zu der Einsetzung des gemeinsamen Vaters für das Haupt seiner heiligen Kirche; und so wurden wir, 35 Bischöfe, in dem hl. Kloster von Mār Šīlā im Gebiete von Serūg versammelt, und durch unsere Vermittlung wählte Gott unseren Vater, den gesegneten und heiligen in allen, Mār Dionysios zum Patriarchen für den apostolischen Sitz von Antiochien, der Stadt Gottes'.[71] Weiter berichtet dieses Aktenstück, daß nach Erledigung aller Formalitäten der neugewählte Patriarch die Leitung der Synode übernahm, um die Kanones aufzustellen.[72]

Der Zyklus von 25 Kanones ist in der Hauptsache den Angelegenheiten der kirchlichen Disziplin in der Hierarchie und dem Klerus gewidmet. Es handelt sich um Maßnahmen, die bedauerliche kirchliche Zustände, sogar in den höheren Stellen der Kirchenleitung, zum Anlaß haben. Auch das Mönchtum ist mit einbezogen. Die Handlungsfreiheit der Mönche im kirchlichen wie im öffentlichen Leben in den Gemeinschaften wird eingeschränkt, und Mißbräuche werden verurteilt. Die Satzungen für die Laien könnten unter der Rubrik ‚Gravamina über die Disziplin' zusammengefaßt werden, obwohl auch Entscheidungen zur kirchlichen Sitte und zu den kultischen Pflichten hinzukommen. Alles, was hier auftaucht, ist vollkommen unbekannt. Kein einziger Kanon erscheint in Bar 'Ebrāiā's Nomocanon.

Über die Zeit der Versammlung weiß die Überschrift mitzuteilen: ‚In dem Jahre 1207 (A. Gr.), im Monat *Nīsān*, am . . .[73] Tage',[74] d. h. im April 896. Leider enthält das den Kanones hinzugefügte Aktenstück kein Datum.

Das letzte Stück in unserer Handschrift wird mit den folgenden Worten eingeführt: ‚Der berühmte Mār Jōḥannān von Mardē verordnete diese Kanones gleichzeitig mit der Zusammenkunft der heiligen Bischöfe auf der Synode'.[75] Wir haben hier also einen Anhang zu dem Corpus der Akten der allgemeinen Synoden. In diesem Falle haben wir es jedoch mit einem bedeutsamen Prälaten zu tun. Alles, was die Quellen uns überliefert haben, bezeugt die Tatsache, daß mit der Wirksamkeit dieses Mannes ein neuer Wind in der Eparchie von Mardē wehte, der eine aufrüttelnde Wirkung auf das

[71] Fol. 150a.
[72] Fol. 150b.
[73] Der Text in der Handschrift endet mit den Worten „am Tage" und läßt den Rest der Zeile leer.
[74] Fol. 150a.
[75] Fol. 227b–237b.

kirchliche Leben ausübte. Und das setzte ein Restaurationswerk auf kirchlicher Ebene in Gang, das man als eine Sonderepoche in der Geschichte der Eparchie von Mardē ansprechen muß.[76] Es ist besonders erfreulich, daß sich uns damit eine neue Quelle gerade über diese Periode der Restauration erschließt.

Die umfangreiche Urkunde umfaßte einst 40 Kanones. Leider ist uns nicht alles überliefert. Durch das Ausfallen eines Folioblattes ist eine Lücke entstanden, so daß einige Kanones verlorengegangen sind.[77] Diese ausgedehnte Reihe mit oft sehr ausführlichen Bestimmungen umschließt weite Gebiete der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Sehr nachdrücklich werden die Angelegenheiten des Klerus behandelt: Auswahlmodus und Prüfung der Kandidaten für die Hierarchie und den niederen Klerus, Wahl, Lebens- und Amtsführung der Geistlichen. Besonders erwähnenswert sind die Bestrebungen, Liebestätigkeit und Frömmigkeit neu zu beleben. Die Bestimmungen für die Gemeinden erstrecken sich auf das Ehewesen, heidnische Einflüsse, auf Sitten und Gebräuche und die religiösen und kirchlichen Pflichten, soweit sie das christliche Leben betreffen – all das sind Bestimmungen, von denen keine einzige Spur in anderen rechtsgeschichtlichen Quellen auffindbar ist.

Eingangs wird erwähnt, daß diese Synode im Kloster von Ḥananiā abgehalten wurde. Dieses Kloster ist nach seinem berühmten Erneuerer[78] benannt, wurde später von Jōḥannān restauriert und diente ihm als Residenz. Unsere Urkunde sagt jedoch nichts über das Datum der Zusammenkunft dieser Synode. Bar ʿEbrāiā läßt im Zusammenhang mit einer anderen Gelegenheit die Bemerkung fallen, daß Mār Jōḥannān eine Synode 1464 A. Gr., d. h. 1152/53 abhielt.[79] Das könnte als Hinweis auf unsere Synode gelten, läßt sich aber nicht mit Bestimmtheit behaupten. Jedenfalls muß diese Synode in der zweiten Hälfte seines Episkopates stattgefunden haben, denn im Greisenalter erwähnt sie Jōḥannān in den abschließenden Bestimmungen.[80]

Aus den uns zur Verfügung stehenden Quellen ergibt sich mit aller Eindeutigkeit, von welch großer Bedeutung eigentlich Jōḥannān's Unternehmung war. All unsere Berichte über die Errichtung und Restaurierung von Kirchen und Klöstern aus Schutt und Asche und über die Förderung des kirchlichen Lebens erwähnen jedoch mit keiner Silbe seine Bemühungen, das geistliche Leben in den neuerrichteten und wiederhergestellten Kirchen, Kapellen und Klöstern neu zu erwecken und es zu nähren und zu pflegen; das alles tritt in dieser Urkunde klar und unmißverständlich zutage. Und damit fällt uner-

---

[76] A. Vööbus, Neues Licht über das Restaurationswerk des Jōḥannān von Mardē, Oriens Christianus, 47, 1963, 129 ff.

[77] Kan. XIV–XVII.

[78] Nach Hs. Patr. Dam 8/11, Fol. 217b wurde er im Jahre 793 durch den Patriarchen Qyriaqos zum Bischof von Mardē und Kephartūtā erhoben. Über die Restauration des Klosters siehe Hs. Šarf. Patr. 38, Fol. 180a–181a; Hs. Šarf. Patr. 252, Fol. 18b–19b.

[79] Chronicon ecclesiasticum, III, 339.

[80] Hs. Patr. Dam 8/11, Fol. 214b–217b; vgl. Bibliotheca orientalis, ed. J. S. Assemani (Roma 1721), II, 225 ff.

wartet helles Licht auf dieses Restaurationswerk, so daß wir seine Tragweite voll erfassen können.[81]

Abschließend sei es uns gestattet, auf den wissenschaftlichen Wert dieser Urkunden hinzuweisen. Man werfe nur einen kurzen Blick auf ähnliche Bemühungen um die ostsyrische Tradition:

Es war ein Ereignis von großer Tragweite für die Erforschung der syrischen Kirchengeschichte, als im Jahre 1900 Prof. O. Braun eine syrische Handschrift in der vatikanischen Sammlung[82] durch seine Übersetzung[83] zugänglich machte und dann zwei Jahre später die Herausgabe des Originaltextes folgte, die wir Prof. J. B. Chabot[48] verdanken, der die Handschrift auch ins Französische übertrug. Damit war der wissenschaftlichen Forschung eine ungemein wichtige Quelle erschlossen: ein Corpus der Synodalakten mit den Beschlüssen, das mit den unter dem Katholikos Isḥāq i. J. 410 veröffentlichten beginnt und mit den unter dem Katholikos Ḥenānīšōʿ II im Jahre 775 erlassenen endet. Bisher war kein solches Gegenstück für die westsyrische Überlieferung bekannt. Auch in den literarischen Quellen hat die Existenz einer solchen Sammlung keinen Niederschlag gefunden. Hieraus kann man ersehen, wie unermeßlich der Wert dieser Urkundensammlung ist. Sie bildet im Hinblick auf die sonstigen Quellenschriften ein beispielloses Unicum.

---

[81] Vööbus, Neues Licht über das Restaurationswerk des Jōḥannān, 134 ff.
[82] Hs. Vat. Borg. syr. 82.
[83] Das Buch der Synhados (Stuttgart-Wien 1900).
[84] Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens, ed. I. B. Chabot (Paris 1902).

Wir sein pettler. Hoc est verum

Bund und Gnade in der Theologie des Mittelalters und der Reformation*

Von Heiko A. Oberman

I. Problemstellung

Der Obertitel dieses Vortrages – der aus der letzten Aufzeichnung von Luthers Hand[1] entlehnt ist – scheint sich mehr für eine Meditation zu eignen als für eine Antrittsvorlesung. Er faßt jedoch nicht nur Luthers Vermächtnis an die immer wieder zur sichtbaren Machtstellung drängende Christenheit in einem Satz zusammen, sondern umschreibt auch ein Grundproblem für die Interpretation von Luthers Entwicklung, das wir hier kurz mit dem – zunächst noch schillernden – Stichwort „Humilitastheologie" andeuten können.

In seinem unmittelbaren Kontext bezieht sich der Satz auf die Unzulänglichkeit und Armut der Ausleger gegenüber dem unerschöpflichen Reichtum der Heiligen Schrift und auf ihre Unfähigkeit, sich in dem kurzen irdischen Leben mit den Männern der Bibel zu identifizieren und so ihre Botschaft wirklich zu verstehen: „Die Heilige Schrift glaube niemand hinreichend verschmeckt zu haben, der nicht hundert Jahre mit den Propheten die Gemeinden geleitet hat".[2] Dies ist jedoch keine Erkenntnis, die plötzlich auf Luthers Sterbebett aufleuchtete. Schon mehr als drei Jahre vor seinem Tode, im Jahre 1542, sagt er mit einer scharfen Spitze gegen die akademischen Theologen und die kirchlichen Würdenträger: „die scioli und grossen Hanse vorstehen sie [die Heilige Schrift] nicht, aber die geringen und einfeltigen vorstehen sie".[3] Und diese Aussage ist wiederum nur die Anwendung eines Grundsatzes, der in der Bibel immer wieder ausgesprochen wird und den wir bei Luther seit der ersten Psalmenvorlesung (1513–1515) als Grundton seiner Rechtfertigungslehre verfolgen können: „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam".[4]

Es ist nun gerade dieser Grundsatz, mit dem sich die reformationsgeschichtliche Forschung seit dem Erscheinen von Ernst *Bizers* „Fides ex auditu" im Jahre 1958[5] in immer neuen Stellungnahmen intensiv beschäftigt hat,

---

* Antrittsvorlesung, gehalten am 1. Juni 1967 in Tübingen; damit der Charakter der Vorlesung gewahrt blieb, wurde auch das mehr persönliche Nachwort beibehalten.

[1] WA TR 5; 318, 2 f. (Nr. 5677).

[2] WA TR 5; 317, 16 f. (ebd.). Zur Übersetzung und zur Deutung der Stelle vgl. H. *Bornkamm*, Luthers geistige Welt, 4. Aufl., Gütersloh 1960, 311–314.

[3] WA TR 5; 168, 20 f. (Nr. 5468).

[4] Vgl. WA 3; 514, 26–28. 515, 16. 517, 1–4 und 4; 254, 37 f.

[5] E. *Bizer*, Fides ex auditu, Neukirchen 1958 (^{3}1966).

und zwar so intensiv, daß darüber der weite Horizont der dringenden Forschungsaufgaben im Dreieck von Spätmittelalter, Reformation und Gegenreformation auf die sich immer mehr verengenden Kreise: Reformation, Luther, junger Luther, „Turmerlebnis" zusammenzuschrumpfen droht. Dennoch soll auch unsere Untersuchung hier ihren Ausgang nehmen; denn die These Bizers, durch die alle frühen Werke Luthers bis hin zur Hebräerbriefvorlesung[6] als vorreformatorisch abgewertet werden, stellt eine so tiefgreifende Herausforderung dar, daß wir sie nicht übersehen können, sondern wenigstens einige der Schlußfolgerungen aufgreifen müssen, die sich auf die erste Psalmenvorlesung beziehen.

Nach Bizer versteht Luther in dieser Vorlesung noch „die Gerechtigkeit Gottes als anklagende und strafende Gerechtigkeit, als anklagendes Wirken Gottes, das dann allerdings in uns die Demut als die neue Gerechtigkeit wirkt".[7] „Luther redet" – in seiner Auslegung des 71. (72.) Psalms – „von einer fides formata, die man allenfalls als humilitate formata bezeichnen könnte".[8] Ja – so faßt Bizer seine Deutung kurz zusammen – „fides ist nur ein anderer Ausdruck für humilitas".[9] Der Umschwung habe erst im Winter 1517/18 eingesetzt, indem Luther einen neuen Sakraments- und Glaubensbegriff gewann: „Glaube bedeutet nun nicht mehr Glaube an das Schicksal Jesu, wie es in der Schrift erzählt wird, sondern Glaube an das Testament, das Christus aufgerichtet hat".[10] „Der Glaube hat einfach den Sinn, daß das Evangelium anerkannt werden muß, ist also nicht ‚formierter' Glaube, sondern schlicht ‚Glaube an . . .'".[11] Während es für den vorreformatorischen Luther – so könnte man Bizers These zusammenfassen – der *Demütige* war, so ist es seit 1518 der *Glaubende,* dem das Bundeswort Gottes und durch dieses Wort die Gerechtigkeit geschenkt wird. Vorreformatorisch scheint für Bizer die Deutung von „fides" als „humilitas" zu sein, reformatorisch dagegen das Verständnis der Gnade als Testament oder Bund.

So wie nach *Degerings* bekanntem Wort die Wittenberger Mönche wie ein Bienenschwarm über die im Jahre 1515 erworbene Neuausgabe von Gabriel Biels Collectorium und Meßkommentar herfielen, um den Band mit ihren Randbemerkungen zu versehen,[12] so haben sich mit Bizer in den letzten zehn Jahren zahlreiche Forscher auseinandergesetzt, deren Rezensionen, Aufsätze und Monographien bereits eine kleine Bibliothek ausmachen.[13] Da sich

[6] Vgl. Bizer, 75 (3. Aufl.: 93).
[7] ebd., 22.
[8] ebd., 21.
[9] ebd., 20.
[10] ebd., 147 (3. Aufl.: 165).
[11] ebd., 148 (3. Aufl.: 166).

[12] Vgl. Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio, Lyon 1514, hg. von H. *Degering,* Weimar 1933 (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier des 450. Geburtstages Luthers. 10. November 1933), S. VIII.

[13] Vgl. O. H. *Pesch* OP, Zur Frage nach Luthers reformatorischer Wende: Ergebnisse und Probleme der Diskussion um Ernst Bizer, Fides ex auditu, Catholica 20 (1966), 216–243 und 264–280. Pesch selbst ist der Ansicht, "daß die in der Vorrede berichtete neue Erkenntnis zu Röm 1, 17, *insofern sie psychologischen und theologischen Durchbruchscharakter hat,* erst 1518 gewonnen wird" (ebd., 276, Anm. 101).

aber Bizer – wie er es selbst ausdrückt – „unbußfertig" zeigt[14] und da er zudem mit seiner Ansicht keineswegs allein dasteht, droht die Gefahr, daß die Fronten erstarren oder die heranwachsende Forschergeneration resigniert, wenn es nicht bald gelingt, die Frage einer Lösung näherzubringen oder – was vielleicht noch besser wäre – die ganze viel zu enge Fragestellung zu überwinden.

Meiner Ansicht nach sind in der Auseinandersetzung um Bizers These besonders zwei systematisch miteinander verbundene Themen noch nicht genügend beachtet und im großen Rahmen der mittelalterlichen und reformatorischen Theologie durchdacht worden. Das erste ist der von allen erwähnte, aber doch noch ungeklärte Begriff „humilitas" bzw. „humilitas-Theologie". Während es von allen beteiligten Forschern betont wird, daß in Luthers erster Psalmenvorlesung nicht mehr die humilitas als mittelalterliche Mönchstugend gemeint sein kann, zwingt uns Bizer offenbar dazu, *drei* Arten von humilitas zu unterscheiden: (1) die sogenannte Mönchstugend, (2) die humilitas, wie sie vom frühen Luther in der ersten Psalmenvorlesung und im Römerbriefkommentar verstanden wird und (3) die humilitas, wie Luther sie in seinen späteren Werken bis hin zu seinem geistlichen Testament „Wir sein pettler. Hoc est verum" deutet.

Die zweite Frage, die noch näher zu untersuchen ist, betrifft das Verhältnis von Glaube und Testament, dessen Darstellung in der Hebräerbriefvorlesung von Bizer als Keim der reformatorischen Erkenntnis herausgestellt wird.[15] Die Begriffe „testamentum" und „pactum" bzw. ihr deutsches Äquivalent „Bund" spielen nicht nur in der mittelalterlichen Theologie eine wichtige Rolle, sondern auch – in einer bisher noch gar nicht weiter erforschten Weise – beim jungen Luther. Wenn wir nun bedenken, daß der „Bund", den Gott mit den Menschen gemacht hat, in der Scholastik vielfach so verstanden wird, daß Gott sich in ihm verpflichtet hat, den „humiles" seine Gnade nicht vorzuenthalten, so haben wir wenigstens in groben Umrissen das Problem vor Augen, das im folgenden näher beleuchtet werden soll: Bund und Gnade.

II. Humilitas und Cloaca

Einen Angelpunkt der Diskussion haben wir bisher überhaupt noch nicht erwähnt, nämlich die Datierung der von Luther im Jahre 1545 beschriebenen reformatorischen Entdeckung, die häufig als „Turmerlebnis" bezeichnet wird. Wir werden daran jedoch auch weiterhin stillschweigend vorübergehen, da es sich u. E. zeigen läßt, daß die Beschreibung Luthers ein Topos ist, der im Lichte einer bereits lange vor Luther bestehenden „Turmerlebnistradition" verstanden sein will. Ähnliche „Turmerlebnisse", in denen dem suchenden Exegeten plötzlich die innerste Bedeutung eines bestimmten bibli-

[14] Vgl. das Vorwort zu seinem Buch „Theologie der Verheißung. Studien zur theologischen Entwicklung des jungen Melanchthon (1519–1524)", Neukirchen 1964, sowie das Nachwort zur 3. Auflage von „Fides ex auditu", Neukirchen 1966, 179–204.

[15] Vgl. besonders Fides ex auditu, 73–75 (3. Aufl.: 91–93).

schen Textes eröffnet wird, finden wir im Laufe der Geschichte nicht nur im achten Buch von Augustins „Confessiones", das Luther besonders als Vorbild gedient hat,[16] sondern auch bei Thomas Bradwardine, Richard FitzRalph, Johannes Gerson, Andreas Karlstadt, Gasparo Contarini und Johannes Calvin.[17]

Noch wichtiger ist die Tatsache, daß Luther die von ihm geschilderte Erfahrung offensichtlich mehrmals gehabt hat. Schon 1516 ist es deshalb für ihn eine allgemeingültige Regel, „daß derjenige, der über das Gesetz Gottes meditiert, auf einmal und plötzlich (breviter et subito) viele Dinge lernt".[18] Die plötzliche Einsicht ist für einen theologischen Durchbruch als solchen charakteristisch und darf deshalb nicht ausschließlich auf einen einzelnen Augenblick bezogen werden, in dem Luther die volle Bedeutung von Röm. 1, 17 entdeckte. Wir werden daher in Zukunft nicht mehr eine klare, zeitlich bestimmte Grenze zwischen Luthers Entwicklung vor und nach „dem Durchbruch" ziehen können, sondern werden in mühevoller Einzelarbeit die verschiedenen, einander übergreifenden Schichten des Entwicklungsganges verfolgen müssen.[19]

Während wir somit die vieldiskutierte Frage nach dem *Zeitpunkt* des Turmerlebnisses unberücksichtigt lassen, wollen wir stattdessen die in der Lutherforschung weit weniger beachtete Überlieferung betrachten, die sich scheinbar mit dem *Ort* des Erlebnisses befaßt: In einer aus dem Jahre 1532 stammenden Tischrede sagt Luther nach dem Zeugnis des im allgemeinen sehr zuverlässigen Rörer: „Diese kunst" – nämlich die richtige Auslegung von Röm. 1, 17 – „hat mir der Geist Gottes auf dieser cloaca eingegeben".[20]

---

[16] Vgl. WA 3; 549, 26–32; s. auch E. *Wolf*, Staupitz und Luther, Leipzig 1927 (Quellen und Forschungen z. Reformationsgeschichte IX), 145 ff.

[17] Vgl. meinen Aufsatz „ ‚Iustitia Christi' and ‚Iustitia Dei' ", Harvard Theological Review 59 (1966), 9 f. (Eine deutsche Übersetzung erscheint demnächst bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, in dem von B. Lohse herausgegebenen Sammelband „Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther" (Wege der Forschung CXXIII)).

[18] WA 55, 2, 1; 16, 2 f.; vgl. den Exkurs WA 55, 2, 1; 55, 39–57, 10. Zur Datierung der Stelle vgl. H. *Boehmer*, Luthers erste Vorlesung, SB Leipzig, phil.-hist. 75 (1923), H. 1, bes. S. 38, und E. *Vogelsang* in: Luthers Werke in Auswahl (BoA) Bd. V, S. 40.

[19] Dabei kann allerdings das von G. *Ebeling*, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 48 (1951), 172–230, gewonnene Ergebnis, daß die erste, prinzipielle hermeneutische Wende Luthers bereits seiner ersten Psalmenbearbeitung zugrunde liegt, als gesicherter Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen gelten. Ja, schon der Luther, der uns drei Jahre vorher, 1509/10, als Kommentator des Petrus Lombardus entgegentritt, kann u. E. nicht mehr ohne weitgehende Vergewaltigung in eine der uns bekannten Schulen, einschließlich der augustinischen, eingereiht werden; vgl. meinen Aufsatz „Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam. Robert Holcot, O. P. and the Beginnings of Luther's Theology", Harvard Theological Review 55 (1962), 317–342, bes. 330–342.

[20] WA TR 2; 177, Anm. 1 (zu Nr. 1681); vgl. auch 177, 8 f. (Nr. 1681) und TR 3; 228, 22 f. (Nr. 3232b). Zum Wert der rörerschen Überlieferung vgl. E. *Kroker*, Luthers Tischreden als geschichtliche Quelle, Luther-Jahrbuch 1 (1919), 81–131,

Während nun die protestantische Lutherforschung immer betont hat, daß die Ortsfrage für das Verständnis von Luthers Entdeckung absolut irrelevant sei,[21] und auch der katholische Forscher Hartmann *Grisar*[22] der von Rörer überlieferten Äußerung keineswegs eine solche Bedeutung beimißt, wie es nach den protestantischen Antworten den Anschein haben könnte,[23] hat das Zeugnis in neuerer Zeit die besondere Aufmerksamkeit von zwei Psychoanalytikern auf sich gelenkt.

Der erste von ihnen, der Däne Paul *Reiter*, läßt es allerdings noch mit einem Seitenhieb gegen Luthers „Derbheit" bewenden.[24] Seine Oberflächlichkeit wird aber von seinem Fachkollegen Erik *Erikson* kritisiert, der nun in seiner kongenialen psychoanalytisch-historischen Studie „Young Man Luther" („Der junge Mann Luther")[25] den von Rörer überlieferten Bericht als Beschreibung eines psychosomatischen Vorgangs interpretiert: „Eine Erleuchtung . . . ist immer mit einer Reinigung, einem von-sich-Abwerfen, einem Abstoßen verbunden; und es stände völlig im Einklang mit Luthers Freimut in diesen Dingen, wenn er dieses Abstoßen in rückhaltlos physischer Ausdrucksform erlebt . . . haben sollte". Ja, so fährt Erikson fort, „die ‚cloaca', am ‚anderen Ende' des körperlichen Seins, blieb für Luther . . . immer eine lebendige Wirklichkeit, als sei sie ein ‚schmutziger Grund' (‚dirt ground'), in dem man den Teufel trifft, so, wie man Gott im ‚Seelengrund' begegnet, wo das reine Sein erschaffen wird".[26]

Da sich schon jetzt, besonders in den angelsächsischen Ländern, eine breite Wirkung dieser Deutung erkennen läßt – ich erinnere nur an John *Osbornes* Schauspiel „Luther"[27] –, wäre es unverantwortlich, wenn wir als „seriöse"

112–116. – Aus der neueren Literatur vgl. noch G. *Pfeiffer*, Das Ringen des jungen Luther um die Gerechtigkeit Gottes, Luther-Jahrbuch 26 (1959), 25–55, 42, der allerdings – offenbar aber ohne Kenntnis der Untersuchung Krokers – der Überlieferung von „cloaca" etwas zurückhaltend gegenübersteht.

[21] Vgl. z. B. G. *Kawerau*, Luther in katholischer Beleuchtung, Glossen zu H. Grisars Luther, Leipzig 1911 (Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. 105), 60 f., und A. *Harnack*, Theol. Literaturzeitung 36 (1911), 302.

[22] Luther I, Freiburg 1911 (²1924), 323 f.

[23] Vgl. die berechtigte Verteidigung Grisars im 3. Band seines Werkes, Freiburg 1912, S. 978–980, sowie sein Buch „Martin Luthers Leben und Werk", Freiburg 1926, S. 98.

[24] Paul J. *Reiter*, Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose, II, Kopenhagen 1941, 321 f.

[25] London 1958; deutsche Ausgabe: München [1964]. Vgl. H. *Faber* und W. J. *Kooiman*, „Een psychoanalyticus over Luther" Nederlands Theologisch Tijdschrift 20 (1965), 17–48.

[26] Young Man Luther, 199 f. Die Übersetzung folgt teilweise der deutschen Ausgabe, S. 226 f.

[27] Fischer-Bücherei 527 (1963), S. 17 (Originalausgabe, London 1961: p. 24): „Eine blanke Faust hält meine Gedärme umklammert, und sie können sich nicht bewegen, und ich muß schwitzend in meinem kleinen Mönchshaus sitzen, um sie zu öffnen". Vgl. damit Erikson, 225 (engl.: 198): „Luther hat entweder von einem ‚secretus locus monachorum' (= „meinem kleinen Mönchshaus"!), dem ‚hypocaustum' (= „schwitzend . . . sitzen") oder der ‚cloaca' gesprochen". Vgl. auch Osborne, 53 f. (engl.: 62 f.) „Dies ging mir auf, während ich in meinem Turme saß,

Fachhistoriker die Anfrage des Psychoanalytikers überhören würden. Wir müssen vielmehr ernsthaft prüfen, wieweit die Interpretation Eriksons dem historischen Sachverhalt gerecht wird.

Bereits im Jahre 1919 hat der Herausgeber der zur Debatte stehenden Tischrede, Ernst *Kroker*, gefordert, das Wort „cloaca" bzw. den von Luther wahrscheinlich gebrauchten Ausdruck „Sch(m)eißhaus" im übertragenen Sinn zu verstehen.[28] Aber obwohl er eine Stelle anführen kann, an der Luther das ganze irdische Leben des Menschen so bezeichnet,[29] hat seine Interpretation bisher anscheinend überhaupt keine Beachtung gefunden.[30] Kroker scheint aber durchaus etwas Richtiges gesehen zu haben; ja, es läßt sich sogar zeigen, daß hinter der Äußerung Luthers schon eine feste mittelalterliche Tradition steht, in der Begriffe wie „cloaca", „latrina", „faeces" oder „stercus" im übertragenen Sinne verwandt werden.[31]

Der Ausgangspunkt dieser Tradition ist die verbreitete Vorstellung,[32] daß die cloaca ein beliebter Aufenthaltsort des Teufels oder anderer unreiner Geister ist. Schon Thietmar von Merseburg († 1018) weiß von Dämonen zu berichten, die aus der cloaca aufsteigen, um einen kranken Mönch zu versuchen.[33] Andere mittelalterliche Autoren befassen sich mit der Frage, ob man an solch einem unreinen Ort überhaupt beten dürfe. Während in einer irischen Mönchsregel diese Frage verneint wird,[34] gibt der Verfasser der Alexander von Hales zugeschriebenen Summa Theologica eine positive Antwort, da ja dem Reinen alles rein sei.[35] Gabriel Biel, der die Stelle der Summa ausschreibt, fügt noch hinzu, daß man selbst in der Hölle zu Gott

---

dem Ort, den man auch des Mönches Schwitzhaus heißt, Latrine, Abtritt oder wie ihr ihn nennen mögt ... Meine Not war dahin, meine Gedärme rührten sich, und ich konnte aufstehen. Ich vermochte das Leben zu sehen, das ich verloren hatte. Kein Mensch ist gerecht, weil er gerechte Werke tut".

[28] Luther-Jahrbuch 1 (1919), 116–120.

[29] WA TR 4; 191, 31 f. (Nr. 4192).

[30] Eine Ausnahme macht nur Grisar, Martin Luthers Leben und Werk, 528, Anm. 34, der aber auf Krokers Auffassung nicht näher eingeht.

[31] Diese Tradition scheint auch Luther im Auge zu haben, wenn er in einer Tischrede (WA TR 1; 136, 14–17) sagt: „In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex ... allegorisabam etiam cloacam et omnia".

[32] Vgl. außer den im folgenden angeführten Zeugnissen auch R. *Otto*, Gottheit und Gottheiten der Arier, Gießen 1932, 62.

[33] Chronicon (ed. Holtzmann, MGH, SS, NS IX, Berlin 1915) IV 72 (48).

[34] William *Reeves*, On the Céli-dé, commonly called Culdees, Transactions of the R. Irish Academy XXIV (1873), Antiquities II (Dublin 1864), p. 209, gibt folgende Übersetzung des irischen Textes: „Now the privy-houses and the urine-houses they are the abodes of demons. Let these houses be blessed by any one going thither, and let him bless himself when he enters them, and it is not lawful to say any prayers in them, except ‚Deus in adjutorium' to ‚festina' ". Die Ausnahme betrifft Ps. 69, 2: „Deus, in adiutorium meum intende; Domine, ad adiuvandum me festina".

[35] ST, ed. Norimbergae (A. Koburger) 1515–1516, p. IV, q. 94, m. 2. (f. 347^{r}): „Legitur ... de beato Gregorio quod cum purgaret ventrem et psalmum diceret, apparuit ei diabolus querens quid faceret: et respondit ventrem meum purgo, et deum meum laudo. opera enim nature perfectis turpia non videntur."

beten könnte, wenn der rechte „affectus" dawäre.[36] Auch Luther schließt sich in einer Tischrede dieser Auffassung an.[37]

Besonders bezeichnend ist aber der Zusammenhang, in dem das Problem bei Augustin behandelt wird. Ein Schüler des Kirchenvaters, Licentius, hatte auf der cloaca einen Psalmvers gesungen und sich damit den Tadel von Augustins Mutter Monnica zugezogen. Augustin nimmt ihn jedoch in Schutz, indem er betont, daß das Gebet durchaus dem Ort angemessen war, da es in ihm ja um die Befreiung vom Schmutz des fleischlichen Lebens ging.[38]

Hier bahnt sich bereits eine symbolische Deutung des Begriffes „cloaca" an, die im ausgehenden Mittelalter weit verbreitet ist. Nach Biel ist ein böses Gewissen eine übelriechende latrina.[39] Gerson deutet einen Traum, in dem ein Mann, der in die cloaca gefallen ist, vergeblich versucht, mit Hilfe eines Stockes aus dem stercus emporzuklettern, so, daß er in der cloaca ein Symbol für die hoffnungslose Lage des Sünders und im Stock ein Symbol unserer eigenen Anstrengung sieht, die ohne Gottes Hilfe niemals ausreicht.[40] Dieselbe Erklärung bietet auch Geiler von Kaisersberg in einer Predigt über Sebastian Brants Narrenschiff.[41] – „In die cloaca fallen" heißt deshalb im Spätmittelalter „in Sünde fallen", und zwar besonders: von den fleischlichen Begierden heruntergezogen werden, weg vom Seelengrund, wo Gott im Menschen wohnt.

Vor diesem Hintergrund müssen wir nun auch etwa die folgende Äußerung Luthers verstehen: „Was jst denn nu ein rein hertz? odder worinn stehets? Antwort: Es jst bald gesagt, und darffst nicht gen himel klettern noch jnn ein Closter darnach lauffen und mit eigen gedancken ausrichten, Sondern hute dich fur allen, was du fur eigen gedancken bey dir weissest, als fur eitel schlam und unflat, und wisse, das ein mönch jm Closter, wenn er jnn seiner hohesten beschauligkeit sitzet und an seinen Herrgott dencket,

[36] Canonis Misse expositio, lect. 62 F (ed. Oberman et Courtenay, III 27).

[37] WA TR 2; 413, 1–9 (Nr. 2307). – Zu der allgemeinen Vorstellung vgl. auch WA 54; 174, wo Beelzebub als große Fliege bezeichnet wird, die mit Vorliebe auf dem „heimlichen gemach" im „Dreck" der Menschen wühlt.

[38] Aug. de ord. I 8, 22 sq. Das Wort „cloaca" kommt allerdings im Augustintext nicht vor.

[39] Canonis Misse expositio, lect. 87 E (ed. Oberman et Courtenay, IV 145).

[40] Gerson, De praeparatione ad Missam, post pollutionem nocturnam (ed. Du Pin, Antwerpen 1706, III 332 A): „Fuit cuidam per somnium ostensa visio talis: Praecipitatus in cloacam erat, et a quodam baculo stercoribus infixo sustentari, ne profundaretur, satagebat. At vero baculus ille fundotenus demittebatur assidue cum foetore intolerabili. Sentiens ille periculum, tota mente ad Dominum conversus, relicto baculo, confestim ereptus est. Sane conscientia nostra quantumlibet munda, est cloaca quaedam, plena stercoribus foedis defectuum quotidianorum. Baculus ille, nostra est industria, per quam emergere quaerimus; sed proculdubio quousque levemus oculos in coelum, unde veniat auxilium nobis; quousque fiduciam nostram totam in Deum jactemus, quanto plus innitimur solo nostrae industriae baculo, tanto in profundiorem abyssum nostrae pravitatis demergimur, et non nisi foetorem tetrum et horridum reportamus." Vgl. E. Jane Dempsey *Douglass*, Justification in late Medieval Preaching, Leiden 1966, 112, Anm. 4.

[41] S. Douglass, a.O., Anm. 3.

wie er jn selbs malet und treumet, und wil die wellt gar aus dem hertzen werffen, der sitzet (mit urlaub) jm dreck, nicht bis an die knye, sondern uber die oren, Denn er gehet mit eigen gedancken umb on Gottes wort".[42] Das spezifisch Lutherische ist hier gerade nicht die Anspielung auf „cloaca" und „stercus" als solche, sondern der Gedanke, daß die historische Offenbarung, der Christus incarnatus, unbedingt heilsnotwendig ist.

Die Verwendung der Begriffe „cloaca" und „stercus" wird schon durch einige Formulierungen der Vulgata nahegelegt. Phil. 3, 8 heißt es: „omnia ... arbitror ut stercora". Noch wirksamer ist Ps. 112 (113), 7: „Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem". In der Auslegung dieses Verses deutet Petrus Lombardus „stercus" als fleischliche Lust, von der der Mensch „per solam gratiam" befreit wird.[43] Auch Jakob Perez, der in einer ausführlichen Untersuchung dieses Verses[44] verschiedene Deutungen erwägt,[45] versteht unter „stercus" vor allem die Sünde, von der der Mensch durch das Sakrament der Buße gereinigt wird.[46] In dieser Reinigung, die auch für Perez „sola gratia" geschieht, zeigt sich die Allmacht Gottes[47] und die Wirksamkeit der Prädestination.[48]

Luther schließt sich in der ersten Psalmenvorlesung zunächst seinen Vorgängern an und interpretiert „stercus" als „vicia et peccata".[49] Dann aber stößt er, unabhängig von der Tradition, weiter vor: In dem Vers „suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem" kommt eine „nova regula Christi" zum Ausdruck, die im alten Bund noch nicht bekannt war.[50] Diese „nova regula" besagt dasselbe wie der eingangs zitierte Vers „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam":[51] De facto sind zwar alle Menschen von Gott gedemütigt; seine Verheißung gilt aber nur denjenigen, die dies auch anerkennen, d. h. denen, die sich als „pauperes" – als „Bettler" – und als „in stercore" – „in cloaca" – befindlich verstehen.[52]

---

[42] Wochenpredigten über Mt. 5–7 (1530/32), zu Mt. 5, 8; WA 32; 325, 23–31. Zu beachten ist, daß sich Luther oder jedenfalls der zeitgenössische Bearbeiter der Predigten für den Gebrauch des Wortes „dreck" entschuldigt. Es ist deshalb nicht erlaubt, derartige Äußerungen durch den Hinweis zu entschärfen, daß die Menschen des 16. Jahrhunderts in „natürlichen Dingen" unbefangener waren und sich einer drastischeren Sprache bedienten als die Menschen des 20. Jahrhunderts.

[43] Comm. in ps.; PL 191, 1017 B; vgl. Aug. en. in ps. CXII 7 und Cassiod. exp. in ps. CXII 7.

[44] ed. Venetiis 1581, p. 827 A–F.

[45] 827 D „exaltauit ... discipulos de stercore, & fimo artis piscatorię"; 827 E „suscitauit apostolos ... de stercore cerimonialium".

[46] 827 E „per pauperem erectum de stercore intelligit quemlibet peccatorem à sordibus peccatorum per poenitentiam mundatum, & eleuatum. Nam ille erat mortuus in terra: & iste iacebat inuolutus in stercore peccatorum".

[47] 827 B „ostendit etiam Deus magis suam omnipotentiam, cum ex hominibus ... suscitauit, & eleuauit quosdam per gratiam"; 827 D/E „ecclesia Christi ex pauperibus, & simplicibus congregata est, & eleuata, & suscitata. & in hoc magis ostensa est Christi potentia".

[48] 827 B „tunc erexit de terra inopem, & pauperem, quando hominem sauciatum, & expoliatum redemit, & per gratiam elegit. Et tunc inter principes populi sui collocauit, quando inter hierarchias angelorum collocauit".

[49] WA 4; 254, 19.

[50] ebd. 256, 26 f.

[51] Vgl. ebd. 256, 10 f.

[52] ebd. 256, 21–26; vgl. auch das Scholion zu Ps. 82 (83), 11: WA 3; 635, 22–24.

Im dritten und letzten Teil unserer Darstellung werden wir noch auf die Frage eingehen müssen, inwiefern nun diese von Luther formulierte „regula Christi" den Rahmen der mittelalterlichen Rechtfertigungslehre sprengt. Zunächst aber können wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung folgendermaßen zusammenfassen:

1. Auch wenn Erikson mit Recht darauf hinweist, daß Luther zeitlebens von Verdauungsstörungen geplagt wurde und daß er den natürlichen Funktionen des Körpers unbefangener gegenüberstand als der moderne Mensch,[53] so scheint doch der Versuch, das „Turmerlebnis" als psychosomatischen Vorgang zu verstehen, schon an der im Mittelalter und darauf bei Luther nachweisbaren stercus- bzw. cloaca-Tradition zu scheitern. Psychoanalyse an einer historischen Gestalt kann höchstens in Teamarbeit mit einem Historiker durchgeführt werden; dieser grundsätzliche Einwand trifft auch das zugleich geniale und entstellende, weil unhistorische, Lutherbuch Eriksons.

2. Luthers Verwendung der Begriffe „stercus" und „cloaca" geht zwar von einer mittelalterlichen Tradition aus, aber sie bleibt nicht dabei stehen. Wenn Luther in seiner großen Galatervorlesung sagt: „opera congrui ist ein dreck",[54] so scheint er zunächst nichts anderes zu sagen als die spätmittelalterlichen Theologen, die die menschlichen Werke in ihrer Mangelhaftigkeit und Unreinheit im Anschluß an Jes. 64, 6 als „pannus menstruatae" bezeichnen.[55] In Wirklichkeit aber geht es Luther nicht um die Werke, die Früchte, sondern um den sündigen Menschen, den Baum.[56] Seine humilitas-Theologie meint deshalb auch nicht die humilitas der Werke, sondern die humilitas dessen, der die Werke tut; und diese humilitas besteht eben darin, daß man der Verheißung glaubt, daß gerade die „pauperes" und „in stercore iacentes" gesegnet sind.[57] – Während deshalb im Mittelalter gefordert wird, daß der Mensch der cloaca, dem Ort der Anfechtung, entflieht, betont Luther, daß es gerade dieser Ort ist, an dem der Geist Christi wirkt. Während in der scholastischen Anthropologie die cloaca als Gegenstück zum „Seelen-

---

[53] Young Man Luther, 199; deutsche Ausgabe: 225 f.

[54] WA 40, 1; 235, 12. Vgl. auch ebd. 137, 24 f. „Erat ... iustitia illa mea nihil aliud quam latrina et suavissimum regnum diaboli".

[55] Vgl. A. *Zumkeller*, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters, ZKTh 81 (1959), 265–305, S. 271 und Anm. 19, 30, 31, 37, 44, 47, 81, 98, 115 u. 117. Es handelt sich hier jedoch nur um eine *partielle* Unreinheit; vgl. z. B. die in Anm. 98 zitierte Äußerung des Pelbartus von Temesvár „iustitia nostra est impura et vitiis mixta", die über den in Anm. 5 zitierten Satz Bernhards von Clairvaux (PL 183, 358 A) „Nostra ... (si qua est) humilis est justitia, recta forsitan, sed non pura" nicht hinausführt. Wenn deshalb Zumkeller auf S. 305 behauptet, seine Untersuchung habe die von J. Lortz aufgestellte These bestätigt und gezeigt, „daß ... auch für das Deutschland des 14. und 15. Jahrhunderts die Fabel von der katholischen Werkheiligkeit wirklich nur Fabel ist", so kann dem hier nicht ohne Einschränkung zugestimmt werden. Für Luther ist die menschliche Gerechtigkeit jedenfalls nicht nur „vitiis *mixta*", sondern „*nihil nisi* peccatum" (Schol. zu Ps. 118 (119), 163; WA 4; 383, 9).

[56] Bezeichnenderweise sagt Luther, WA 3; 458, 20 (Gl. zu Ps. 71 (72), 2): „humana *natura* ... est menstruata".

[57] Vgl. noch Schol. zu Ps. 118 (119), 163; WA 4; 383, 7–11.

grund" den Anhalt der Sünde und des Teufels darstellt, ist sie für Luther der Introitus Christi.

3. Luthers Ausführungen müssen im Zusammenhang mit dem von ihm entwickelten Gedanken des „duplex peccatum" verstanden werden. Wer sich selbst rechtfertigen will und behauptet, ohne Sünde zu sein, verdoppelt damit seine Sünde, weil er – wie es 1. Joh. 1,10 heißt – „Gott zum Lügner macht".[58] Das rettende Handeln Gottes beginnt deshalb damit, daß der Sünder wieder „in stercus" zurückgeführt, d. h. als „humiliatus coram deo" entlarvt wird. Es geht darum – wie Luther es einmal zugespitzt ausdrückt –, daß „der Gerechte zum Sünder wird".[59] Die damit bezeichnete „humilitas", von der bereits in der frühesten Schicht der ersten Psalmenvorlesung gesprochen wird,[60] ist aber keineswegs nur die psychologisch verfeinerte Form der sogenannten „mittelalterlichen Mönchstugend"; der Begriff „humilitas" ist vielmehr für Luther von Anfang an mit derselben Fracht beladen wie der Ausdruck „extra nos": Er bedeutet die Anerkennung, daß wir „in nobis" nur stercora finden.

Damit werden „fides" und „humilitas" zweifellos so eng miteinander verbunden, daß man geneigt sein könnte, sie als austauschbare Begriffe anzusehen. Sie sind es aber nicht gänzlich und gerade nicht auf mittelalterliche Weise; denn einmal ist die Demut hier keine Vorbereitung auf den Glauben, sondern setzt seinen Vollzug bereits voraus,[60a] und zum andern wird sie – wie weiter unten noch gezeigt werden soll – so radikal gefaßt, daß sie für Luther nicht eine Tugend ist, sondern das Bekenntnis des Menschen, der sich vor Gott mit leeren Händen stehen sieht.

4. Im Januar oder Februar 1519 – also, auch wenn man Bizers Datierung zugrunde legt, *nach* der reformatorischen Wende – bestimmt Luther das, was wir als die „nova regula Christi" kennengelernt haben, als den „wunderschönen Unterschied zwischen Gesetz und Glauben". Ohne vom Wortlaut des interpretierten Textes – Ps. 5, 2 – genötigt zu sein, erklärt er in deutlicher Anlehnung an Phil. 3, 8, daß das *Volk des Gesetzes* die misericordia dei nicht sucht, sondern auf eigene Werke vertraut, das *Volk des Glaubens* dagegen nur auf die misericordia dei hofft und seine eigene Gerechtigkeit als stercus betrachtet. Er begründet diesen Gedanken – für uns nicht mehr unerwartet – mit dem Satz „humilibus dat deus gratiam et superbis resistit".[61]

---

[58] WA 56; 230, 23 f. (Schol. zu Röm. 3, 5). Vgl. auch WA 55, 2, 1; 2, 11–3, 5 „(peccator) facit primum peccatum duplex ... Hoc est autem duplex peccatum: stare, defendere, resistere corrigenti et reuocanti ... seipsum Iustificare, postquam peccauit" und 55, 2, 1; 30, 12 f. „suum sensum statuere, sua opera et facta Iustificare et defendere ... est duplex peccatum".

[59] WA 56; 230, 6–8 (Schol. zu Röm. 3, 5). „docet nos fieri peccatores ... Quomodo fit peccator, qui prius Iustus erat". Vgl. WA 40, 1; 224, 4–7 (zu Gal. 2, 16).

[60] WA 55, 2, 1; 30, 12 f. (s. Anm. 58).

[60a] Vgl. meinen Aufsatz „Simul gemitus et raptus", in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther (Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung), Göttingen 1967, 20–59, 48.

[61] WA 5; 127, 17–27.

Es dürfte schwerfallen, hierin eine dritte Art von humilitas-Theologie zu sehen, die sich von der eben besprochenen zweiten Auffassung trennen ließe. Ja, man kann sogar noch einen Schritt weitergehen und auf eine Tischrede vom Winter 1542/43 verweisen, wo es heißt: „Zuuor" (d. h. vor der Entdeckung von Röm. 1, 17) „mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium machet, hielt es alles vor eines et dicebam Christum a Mose non differre nisi tempore et perfectione. Aber do ich das discrimen fande, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch".[62] Wenn nun dieses „discrimen" identisch ist mit der im alten Bund unbekannten „nova regula Christi", nach der Gottes Verheißung gerade den „pauperes" und „humiliati" gilt, und wenn darin wiederum nur dasselbe ausgesprochen wird wie in der Formel „extra nos", so besteht Luthers reformatorische Entdeckung in einer Erkenntnis, die er bis zum Ende seines Lebens festgehalten hat, die er aber auch schon in seiner frühesten Vorlesung ausspricht: Wir sein pettler. Hoc est verum.

III. Bund und Gnade

Wir sind es mit Recht nicht gewohnt, Luther als einen „Bundestheologen" anzusehen; seine Theologie ist kein System, in dem der Bundesgedanke ein Element darstellt, das alles andere beherrscht und überschattet. Hierin unterscheidet sich Luther wesentlich von reformierten Theologen, vor allem von Coccejus,[63] aber auch von Bullinger, der als gemeinsamen Skopos aller biblischen Bücher – des Alten *und* des Neuen Testaments – den historisch, infralapsarisch verstandenen Bund Gottes betrachtet, aufgrund dessen sich Gott seines Volkes annimmt[64] und in dem die durch Christus versiegelten Verheißungen offenbar werden.[65] Dennoch läßt es sich zeigen, daß der Bundesgedanke in einer bestimmten Form auch für den jungen Luther zum Problem und zugleich zur Hilfe geworden ist, und zwar in einer Weise, die unmittelbar mit der Entfaltung seiner Humilitastheologie zusammenhängt.

Dies ist natürlich keine Entwicklung ex nihilo; auch die Theologen des Mittelalters und besonders des Spätmittelalters befassen sich mit dem Bund Gottes. Wir müssen deshalb zunächst einen Blick auf diese Tradition werfen.

Entsprechend dem doppelten Aspekt, unter dem sich Augustin in seiner Auseinandersetzung mit Donatisten und Pelagianern mit dem Problem der christlichen Heiligung befaßt, bildet sich in der Folgezeit sowohl ein objektiver als auch ein subjektiver Bundesgedanke heraus. Dabei hat der erstere seine Wurzeln in der von Augustin vertretenen Auffassung, daß Gott sein

[62] WA TR 5; 210, 12–16 (Nr. 5518).

[63] Vgl. K. *Müller*, RE prot. Theol., 3. Aufl., IV 189, 45–191, 40, und P. *Jacobs*, RGG³, I 1519 f.

[64] Vgl. J. *Staedtke*, Die Theologie des jungen Bullinger, Zürich 1962, 65. Besonders für Taufe und Abendmahl ist es wichtig, daß es nur einen Bund gibt; vgl. ebd., 232 und 248.

[65] Vgl. Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei (1566) XVI. In: Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, hg. v. W. Niesel, 2. Aufl., Zürich 1938, S. 246, 12 f.

Heilswerk nicht durch sündige Instrumente beeinträchtigen läßt.[66] Diese Betonung des „ex opere operato" führt im Zuge der durch die Wiederentdeckung des Aristoteles bewirkten radikalen Umwälzung zur Entstehung eines expliziten Bundesgedankens, der vor allem die Frage lösen soll, ob und wie die Sakramente Gnade vermitteln. Gegenüber dem Thomismus[67] weisen die Vertreter der franziskanischen Schule, von Bonaventura[68] über Duns Scotus[69] und Ockham[70] bis hin zu Gabriel Biel,[71] immer eindringlicher darauf hin, daß die Sakramente ihre Wirkung dem „Bund Gottes mit der Kirche", der „pactio" bzw. dem „pactum dei cum ecclesia", verdanken. So sagt z. B. Biel, daß in der Eucharistie Christus selbst aufgrund des Bundes, den er mit der Kirche, seiner Braut, geschlossen hat, die Transsubstantiation bewirkt.[72] Jedes Geschehen „ex opere operato" beruht auf einer Bundesverpflichtung Gottes; auch das einzige Sakrament des Alten Testaments, durch das die Sünden vergeben wurden, die Beschneidung, wirkte nur deshalb „ex opere operato", weil es auf einem Bund Gottes mit seinem Volk beruhte.[73]

Der subjektive Bundesgedanke entwickelt sich aus den Anschauungen, die Augustin in seinem Kampf gegen die Pelagianer vertritt. Dabei geht es jedoch nicht ohne Abstriche und Umbildungen ab; denn obwohl die zweite Synode von Arausio (529) die radikale Gnadenlehre des Kirchenvaters zum größten Teil bestätigt, ergibt sich in der Folgezeit doch die Notwendigkeit, diese Lehre mit den praktischen Erfordernissen der kirchlichen Seelsorge in Einklang zu bringen. Das Ergebnis dieses Prozesses ist die Ausbildung des axiomatischen Satzes „facientibus quod in se est deus non denegat gratiam", der, in der Frühscholastik vorbereitet,[74] von allen Theologen der franziskanischen Schule – Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus, Ockham, Holcot, Gerson, d'Ailly und Biel – sowie vom jungen Thomas einhellig vertreten wird.[75] Gott hat sich – durchaus aus freiem Antrieb und aus reiner Gnade – vor aller Zeit in seinem Bund dazu verpflichtet, allen Menschen, die sich nach Kräften bemühen, seine Gnade zu gewähren und die im Zusammenwirken mit dieser Gnade hervorgebrachten Werke gebührend zu belohnen. Dabei folgt die Verleihung der Gnade den merita de congruo, während die endzeitliche Belohnung den merita de condigno gilt. Obwohl nun allerdings strenggenommen die merita de congruo aufgrund der

[66] Vgl. z. B. Aug. de bapt. IV 4, 5.
[67] Vgl. Thomas IV Sent. d. 1 q. 1 a. 4 quaestiunc. 1–4.
[68] IV Sent. d. 1 p. 1 a. 1 q. 4 (ed. Quaracchi 1949, IV, 17[b]).
[69] Oxon. IV d. 1 q. 5; Rep. IV d. 1 q. 4.
[70] IV Sent. q. 1 C–M.
[71] Canonis Misse expositio, lect. 47 R–X (ed. Oberman et Courtenay, II, p. 224–228).
[72] ebd. 47 T (p. 226).
[73] Vgl. Bonaventura, IV Sent. d. 1 p. 1 a. 1 q. 5 (ed. Quaracchi 1949, IV, 20[b]) und Biel, 47 X (p. 228).
[74] Vgl. A. M. *Landgraf*, Dogmengeschichte der Frühscholastik, I 1, Regensburg 1952, 249–264.
[75] Vgl. L. *Grane*, Contra Gabrielem, Gyldendal/Kopenhagen 1962, 214 ff., sowie meinen Aufsatz „Facientibus quod in se est deus non denegat gratiam", Harvard Theological Review 55 (1962), 317–342.

innergöttlichen liberalitas und nur die merita de condigno aufgrund eines historischen Bundes belohnt werden, sind doch beide Verdienstarten so eng miteinander verbunden, daß auch in der Belohnung de congruo der Bund Gottes sichtbar wird. In beiden Fällen wird deshalb die Gnade bzw. die Herrlichkeit von Gott mit Notwendigkeit geschenkt, wobei es sich freilich nicht um eine absolute Notwendigkeit handelt, sondern um die necessitas immutabilitatis, nach der Gott sich und damit auch seinem Bund treu bleibt.

Dieser knappe Überblick sollte noch durch einige Bemerkungen über das „facere quod in se est" ergänzt werden:

1. Das facere quod in se est beschränkt sich nicht auf die Vorbereitung für den Empfang der ersten Gnade. Dionysius der Kartäuser erklärt in seiner Auslegung von Spr. 16, 1 – „hominis est animum praeparare" –, daß dieser Vers nicht nur die Ungläubigen betrifft, die ihren freien Willen und ihre natürliche Vernunft gebrauchen müssen, sondern auch die Christen im Sündenstand, die sich darüber hinaus auch auf die „fides informis", die Reste der verlorenen Tugenden und die Kenntnis der Gebote stützen können, und selbst die Christen im Gnadenstand, die sich durch Gebet, Meditation und Hören der Predigt auf die Vermehrung der Gnade vorzubereiten haben.[76]

2. Das Reden vom facere quod in se est braucht kein Anzeichen für einen besonders krassen Pelagianismus zu sein; das damit vorausgesetzte Mitwirken des Menschen läßt sich auf ein Minimum beschränken. Dies zeigt z. B. der Heidelberger Theologe Marsilius von Inghen († 1396), der den Vorgang der Erlösung am Beispiel eines Mannes verdeutlicht, der in eine Grube gefallen ist und von einem starken Retter herausgezogen wird. Der Mann bemüht sich zwar auch selbst, aber in Wirklichkeit behindert er das Rettungswerk mehr durch sein Gewicht, als daß er es durch seine Anstren-

[76] Opera omnia VII, Monstrolii 1898, 105 D–106 B *„Hominis est animum praeparare,* id est se ipsum ad gratiam Dei disponere, faciendo quod in se est, hoc est, quod per naturam et per dona sibi data facere potest: quod dum toto conatu peregerit, Deus certissime gratiam ei infundet. Verumtamen Deus diversimode praevenit homines, et quosdam tam pie, ut etiam dum vitiosis actibus sunt intenti, trahat eos valenter et prorsus piissime ad se, sicut et Paulum pergentem Damascum ad persequendum Christifideles. Semper tamen in adultis requiritur consensus, et cooperatio quaedam liberi arbitrii: quia, ut asserit Augustinus, qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.

Itaque per liberum arbitrium naturalemque rationem, aptat se homo ad gratiam, recedendo a malis, bonisque actibus cohaerendo, secundum naturalis rationis dictamen, et quantum possibile est per vires naturae: et ita se possunt aptare infideles. Credentes vero, sed in mortali vitio exsistentes, etiam per fidem informem, reliquiasque virtutum quas amiserunt peccando, et per notitiam mandatorum, possunt et debent se praeparare ad divinorum infusionem charismatum; similiter acquiescendo angelicis et divinis occultis instinctibus, quibus homines etiam vitiosi ac perfidi multipliciter retrahuntur a malis, atque ad bona misericorditer instigantur. Denique non solum est hominis, animum suum praeparare modis jam tactis ad gratiae infusionem; sed et hi qui gratiam habent, virtutibusque ornantur, se debent [praeparare] ad caritatis profectum, ad gratiae incrementum, ad devotionem ardentem, Dominum invocando, Scripturas pensando, sermones attente audiendo, et bonis sibi concessis rite utendo. Imo et ad ipsam orationem debet se homo praeparare recolligendo cor suum".

gungen fördert. Nicht wegen seiner sachlichen Hilfe, sondern allein wegen seiner ernsthaften Bemühungen empfängt deshalb der Sünder die Gnade de congruo.[77]

3. Nach Alexander von Hales bestehen die natürlichen Möglichkeiten des gefallenen Menschen vor allem darin, daß er von der Existenz eines gütigen Gottes weiß und diesen um Hilfe anrufen kann. Hier zeigt sich bereits ein Übergang von dem Satz „facientibus quod in se est deus non denegat gratiam" zu der Aussage „humilibus deus dat gratiam". Deutlich ausgeprägt findet sich diese Gedankenverbindung bei Luthers späterem Gegner Kaspar Schatzgeyer († 1527). Nach Schatzgeyer ist der Mensch als animal rationale imstande, secundum rationem zu leben. Wenn er dies nun tatsächlich tut, so tut er sein möglichstes („facit quod in se est") und bereitet sich damit de congruo auf die Gnade vor. Durch den Sündenfall ist aber ein Hang zum Bösen entstanden, der dieses vernunftgemäße Leben immer wieder gefährdet. Seither ist es deshalb für den Empfang der Gnade vor allem erforderlich, der eigenen Schwäche innezuwerden und sich selbst möglichst gering einzuschätzen; denn die Demütigen werden von Gott erhöht.[78]

Mit dieser Äußerung Schatzgeyers sind wir bereits am Vorabend der Reformation angelangt. Wenn wir nun die soeben skizzierte mittelalterliche Tradition noch einmal zusammenfassen wollen, so müssen wir vor allem darauf achten, daß der objektive und der subjektive Bundesgedanke nicht nur einer gemeinsamen Quelle entspringen, sondern auch im Laufe der Entwicklung immer eng miteinander verbunden bleiben.[79] Man könnte deshalb sagen:

---

[77] Marsilius, questiones super quattuor libros sententiarum, l. II q. 18 a. 3 concl. 4 sol. (ed. Straßburg 1501, fol. 300^{rb}) „sicut qui in fossam cecidit: sua grauitate plus resistit extrahenti: quam ad sui extractionem suis viribus faciat. tamen congruum est cum efficaciter libenter coageret vt esset extra: fortis liberator existens extra eum de fossa trahat Ita etiam benignissimus ille deus prẹueniens tractu spirituali peccatorem plus peccati pondere deorsum tendentem quam sua opera ad gratie consecutionem facere potest: quia tamen attritus est et tractus ad gratiam anhelat: congruum est vt ipsum de seruitute peccati eripiens ad gratiam reaccipiat".

[78] Schatzgeyer, De perfecta atque contemplativa vita, Conventus Monachiensis 1501, Dir. 17; Opera omnia, Ingolstadt 1543, fol. 324. „Cum enim omnes creaturae possint (posita Dei generali influentia) exire in actus suae naturae competentes, et illi actus conveniant homini inquantum animal rationale, ut videlicet secundum rationem vivat, colligitur quod potest talia facere cum Dei generali influentia. Patet etiam hoc in paganis et infidelibus, quorum multi habuerunt virtutes morales, et vixerunt secundum rationem, propter quod inexcusabilis est homo si non vivat ut homo. Hoc enim modo secundum rationem vivendo disponit se de congruo ad gratiam gratum facientem, et facit quod in se est. Verumtamen, quia sensus et cogitatio hominis prona sunt ad malum ... necessaria est gratia sibi, prout est specialis dei influentia, retrahens a malo et disponens ad bonum ... Ex quo fiet, ut quanto amplius nos humili aestimatione evacuamus, tanto ad gratiam suscipiendam capatiores erimus. Requiescit enim Spiritus Dei super humilem; quanto ergo maior es, humilia te in omnibus, ut Deus te exaltet, qui humiles respicit [Luk. 1, 48. 52]".

[79] Vgl. Eck, Chrysopassus, cent. III 75 „sufficit nobis illa gratia dei / quod ex mera liberalitate illas regulas nobis praescripsit, sacramenta instituit: quibus si conformaremur / vitam aeternam adipisceremur" und Biel, Canonis Misse expositio, lect. 47 X (ed. Oberman et Courtenay, II 227).

In derselben Weise, wie die Sakramente die objektive Gnade vermitteln, so erwirken die verdienstlichen Werke die subjektive Gnade: aufgrund eines Bundes, in dem sich Gott seiner Kirche und seinen Gläubigen gegenüber verpflichtet hat.

Luthers Stellungnahme zu den beiden mittelalterlichen Fassungen des Bundesgedankens ist eindeutig. Als er kurz vor oder kurz nach dem Abschluß seiner ersten Psalmenvorlesung die Lyoner Ausgabe von Gabriel Biels Collectorium und Meßkommentar durcharbeitet und hier auf die Behauptung stößt, daß in biblischen Texten wie Lk. 11,9 – „suchet, so werdet ihr finden" – das facere quod in se est gemeint sei, bemerkt er: „Als ob jene Worte bedeuten, daß es ohne Gnade in unserer Macht steht, zu suchen und uns zu bekehren, wo doch Ps. 13 [,2] sagt, daß niemand verständig ist oder Gott sucht!"[80] Und auf Biels beschönigende Erklärung, daß die Gnade wenigstens erforderlich sei, um das facere zu erleichtern, erwidert Luther: „Das hat Pelagius auch gesagt".[81]

Der objektive Bundesgedanke wird von Luther nicht positiver beurteilt. Er wirft Biel und den übrigen Scholastikern vor, daß sie nicht gesehen haben, was ein Sakrament vor der übrigen Schöpfung auszeichnet:[82] „Sie achten nicht darauf, daß das gesprochene Wort bei den Sakramenten Gottes eigenes Wort ist".[83] Noch deutlicher verrät sich Luthers Anliegen in der folgenden Randbemerkung: „Wann wird denn endlich einmal vom Glauben die Rede sein?"[84] Auch die letzte Bemerkung zu Biels Sakramentslehre wendet sich noch einmal grundsätzlich gegen den mittelalterlichen Bundesgedanken, indem sie die beiden von Luther hervorgehobenen Gesichtspunkte zusammenfaßt: „Man sieht: sie kennen weder die Verheißungen, noch wissen sie, was Glaube ist".[85]

Diese Äußerungen haben – soweit sie überhaupt beachtet worden sind – vielfach zu der Annahme geführt, daß der Bundesgedanke für Luthers reformatorische Entdeckung nur eine negative Bedeutung gehabt habe.[86] Damit aber hat man nicht nur eine entscheidende Phase in Luthers Entwicklung verkannt, sondern hat auch eine der wichtigsten Grundlagen seiner frühen Humilitastheologie übersehen.

---

[80] Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels Collectorium in quattuor libros sententiarum und zu dessen Sacri canonis missae expositio, Lyon 1514, hg. v. H. Degering, Weimar 1933 (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers zur Feier des 450. Geburtstages Luthers, 10. November 1933), 16; vgl. L. Grane, Contra Gabrielem, 363 f.

[81] Ebd.

[82] Ebd., 18; vgl. auch S. 19.

[83] Ebd., 18.

[84] Ebd.

[85] Ebd., 19.

[86] Selbst Leif Grane, der zur Erforschung dieses Gebietes einen wesentlichen Beitrag geliefert hat, betont im Hinblick auf die Stellen, an denen Luther vom „pactum dei" spricht, „daß diese ganze Terminologie erst ziemlich spät [in der ersten Psalmenvorlesung] auftaucht und ... bald wieder verschwindet (a.O., 299, Anm. 43).

Im folgenden müßte nun ein detaillierter Vergleich mit der exegetischen Tradition zeigen, wie sich der Bundesgedanke wie ein roter Faden durch Luthers erste Psalmenvorlesung hindurchzieht. Da sich aber solche Einzeluntersuchungen nicht in einer Vorlesung durchführen lassen, müssen wir uns hier darauf beschränken, in 5 Punkten unsere Ergebnisse zusammenzufassen:

1. Der Begriff „pactum" ist Luther nicht nur durch die systematische, sondern auch durch die exegetische Tradition geläufig. Das Besondere dieser Tradition ist es jedoch, daß „pactum" mit „testamentum" identifiziert wird.[87] Auch Luther übernimmt diese Gleichsetzung – wie sich nachweisen läßt, aus dem Psalterium Hebraicum des Hieronymus[88] – und kommt dadurch zu einer Bundestheologie, die nur noch teilweise und allenfalls kontrapunktisch mit der der Franziskanerschule übereinstimmt.

2. Es ist in der Forschung schon mehrfach bemerkt worden, daß Luther in der ersten Psalmenvorlesung noch „Gesetz" und „Evangelium" als Wechselbegriffe verwenden kann; die Annahme, daß er damals noch nicht das discrimen zwischen beiden gefunden habe, scheint deshalb nahezuliegen. Wenn wir jedoch beachten, daß „lex" auch als Umschreibung für „pactum" oder „testamentum" dienen kann,[89] so gewinnen wir die Möglichkeit, durch eine Analyse des Bundesbegriffes zu einem differenzierteren Urteil zu gelangen:

Soweit ich sehe, weicht Luther von der vorgegebenen Auslegungstradition – und zugleich von der späteren reformierten Theologie – darin ab, daß er zwischen altem und neuem Bund bzw. altem und neuem Gesetz streng unterscheidet. Der alte Bund ist für ihn ein dipleurischer oder zweiseitiger Bund der Werke, der aufgehoben werden kann, wenn die Bundesverpflichtung nicht eingehalten wird. Der neue Bund dagegen ist ein monopleurischer Bund, der nur auf Gottes Erbarmen beruht und deshalb nicht aufkündbar ist. Wenn die Gläubigen des neuen Bundes sündigen, so werden sie zwar gezüchtigt, der Bund selbst aber bleibt bestehen.[90]

---

[87] Vgl. z. B. Petrus Lombardus, comm. in ps. 82, 5 (PL 191, 782 B).

[88] WA 3; 282, 4–6: „*Qui ordinant testamentum eius super sacrificia* [Ps 49 (50), 5]. Primo (id est qui pactum Christi feriunt pro sacrificio: sic enim Hebr.) qui legem eius suscipiunt, ut eum colant sacrificio". Vgl. S. *Raeder*, Das Hebräische bei Luther, Tübingen 1961, 322. – Vgl. auch WA 57, 2; 24, 21 f. (Gl. zu Gal. 3, 15): „Dicit B. Ieronimus ‚testamentum' hoc loco pocius sonare ‚pactum', ut est in Hebreo".

[89] Vgl. WA 3; 306, 25 (zu Ps. 54 (55), 21) und 552, 5 f. (zu Ps. 77 (78), 10) sowie 4; 42, 4 (zu Ps. 88 (89), 40).

[90] Vgl. WA 4; 41, 15–29 (zu Ps. 88 (89), 35) „lex nova sicut non ex operibus et meritis nostris incepit, ita nec demeritis nostris ruit. Sed ex mera promissione et misericordia et veritate Dei incepit, stat et perstabit. Vetus autem lex non. Quia data fuit sub conditione tali, scilicet si implerent ipsam, staret, si autem non implerent, rueret. Quia erat fundatum (sic!) in operibus eorum et non in misericordia et promissione pura Dei, sed cum inclusione operum illorum. Unde Jere. 31. [,32] ‚pactum quod irritum fecerunt'. Ipsos dicit irritum fecisse, quod tamen suum erat, scilicet quia non servaverunt. Sed non sic Christi, quod nullus homo potest irritare quantumvis omnes peccent, quia stat in gratia Dei, non in operibus nostris. Et hec sunt misericordie, quas cantat iste psalmus [V. 34], magnifice certe et can-

Es ist nicht zu verkennen, daß Luther hier an dem objektiven Bundesgedanken der mittelalterlichen Theologie anknüpft. Noch wichtiger aber ist für unseren gegenwärtigen Zusammenhang die Tatsache, daß die soeben skizzierte Bundesvorstellung auch Luthers Lehre vom Gesetz entscheidend beeinflußt. Wenn deshalb in der ersten Psalmenvorlesung das „testamentum dei" als „Gesetz" bezeichnet wird, „durch das Gott die zukünftige Gnade im Glauben bezeugt hat",[91] so ist damit nicht ein Gesetz für die Gläubigen gemeint, sondern ein Gesetz, das Gott in seinem monopleurischen Bund gewissermaßen für sich selbst erlassen hat.

3. Gibt es dann aber keine neuen Bundesverpflichtungen, die einzuhalten sind? Der neue Bund ist ewig, weil er ewiges Heil wirkt.[92] Seinen Inhalt und die Weise, wie er das Heil wirkt, beschreibt der Satz Mk. 16, 16: „Wer da glaubt . . ., der wird selig werden".[93] Gott hat sich also in seinem pactum nicht den *facientes* gegenüber verpflichtet, sondern den *credentes.* Man sieht, wie Luther hier den objektiven und den subjektiven Bundesgedanken zu einer neuen Einheit verbindet und zugleich entscheidend abwandelt: Der Bund wirkt Rechtfertigung und Rettung; er fordert den Glauben an Christus.

Dieser Sachverhalt kann noch von einer anderen Seite her beleuchtet werden. Der amerikanische Forscher Samuel *Preus* hat in seiner außerordentlich wichtigen Dissertation über die hermeneutische Funktion des Begriffes „promissio" im Mittelalter und beim jungen Luther in einer Auseinandersetzung mit Gerhard *Ebeling* überzeugend nachgewiesen, daß Luther eine tropologische Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen nicht ohne Einschränkung annehmen konnte, da er sich der im Mittelalter einhellig vertretenen Auffassung anschloß, daß man bei Christus nicht eigentlich von fides sprechen kann.[94] Die von Preus weiter erhobenen Einwände

---

tande. Unde ps. 131 [,12] non dicit, ut hic, sed sic: ‚Si custodierint filii tui testamentum meum etc.' Hic. [Ps. 85, 32–34] autem: ‚Si non custodierint, etiam adhuc misericordiam meam etc.' Unde et quando peccant fideles, tota Ecclesia flagellatur, mali cum bonis, sed non irritum fit pactum. Olim autem etiam si pauci peccassent, solvebatur pactum, quia fundatum erat in operibus eorum".

[91] WA 3; 552, 5 f. (zu Ps. 77 (78), 10). Vgl. auch WA 4; 193, 34–37 (zu Ps. 104 (105), 10).

[92] WA 4; 246, 18 f. (zu Ps. 111 (112), 9).

[93] WA 4; 193, 10–21 (Zgl. zu Ps. 104 (105), 8–10): "*Memor fuit* exhibendo sicut promisit *in saeculum testamenti sui,* in quo promisit gratiam Christi futuram: *verbi* fidei future, *quod mandavit* suscipiendum pro mandato posuit, ut qui crediderit, salvus erit. Benedictio fidei enim promissa est ei in omnes gentes . . . *Quod* verbum fidei *disposuit . . . Et statuit illud* illud verbum fidei promissum *Iacob* filiis Iacob *in praeceptum,* quia credere in Christum tenentur: *et Israel* populo ex Israel *in testamentum aeternum,* i. e. quod ex verbo fidei promisso et tandem impleto et exhibito, si ipsum servarent pro precepto, haberent vitam eternam. Fides enim est eternum testamentum".

[94] J.S.N. *Preus,* Promissio: Its Hermeneutical Function in the Middle Ages and the Young Luther, Diss. Cambridge (Mass.) 1966 (masch.), 257–265 (Im Druck). Vgl. auch seinen Aufsatz „Old Testament *promissio* and Luther's new Hermeneutic", Harvard Theological Review, 60 (1967), 145–161.

lassen sich aber wenigstens zum Teil überwinden, wenn man den Bundesgedanken berücksichtigt, wie er besonders in der Auslegung von Ps. 99 (100), 4 f. – „preiset den Namen des Herrn, denn . . . seine Wahrheit währet für und für" – zum Tragen kommt.

Schon die Ausleger des Altertums und des Mittelalters verstehen hier unter „Wahrheit" – „veritas" – die „Treue" – „fides" –, mit der Gott seine im Bund gegebenen Verheißungen erfüllt.[95] Auch Luther ersetzt deshalb „veritas" durch „fides"[96] und interpretiert dies wiederum durch den Ausdruck „fides Christi". Dieser Ausdruck ist aber nun – und das ist das Entscheidende – zugleich als genetivus subiectivus und als genetivus obiectivus zu verstehen: „Fides Christi" ist nach Luthers Deutung zugleich die Bundestreue Gottes, „durch die uns alles geschenkt wird, was uns einst versprochen worden ist", und die Bundestreue der Gläubigen, „durch die wir gerechtfertigt und gerettet werden".[97]

Damit aber können wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren: Schon in seiner frühesten Vorlesung – und nicht etwa erst in der Hebräerbriefvorlesung, wie Bizer anzunehmen scheint[98] – macht Luther aus dem mittelalterlichen Bundesgedanken etwas völlig Neues, indem er den objektiven und den subjektiven Bundesgedanken miteinander verbindet und dabei die Notwendigkeit des Glaubens hervorhebt.

4. Wenn wir nun nach dem Verhältnis von Bund und *Demut*, von pactum und humilitas, fragen, so stoßen wir zunächst auf einen der „schlimmsten Steine des Anstoßes für alle Lutherinterpreten", wie es Axel *Gyllenkrok* in seinem Buch über „Rechtfertigung und Heiligung in der frühen evangelischen Theologie Luthers"[99] ausdrückt. Gemeint ist nicht nur eine vereinzelte Äußerung, sondern eine ganze Reihe von Stellen, vor allem in den späteren Teilen der ersten Psalmenvorlesung, an denen Luther offensichtlich die Lehre vom facere quod in se est bzw. vom meritum de congruo vertritt.[100] So kann er z. B. im Anschluß an Mt. 7, 7 – „bittet, so wird euch gegeben" – sagen: „Aufgrund dieser Stelle sagen die Gelehrten mit Recht, daß Gott dem Menschen, der sein möglichstes tut, („facienti quod in se est") unfehlbar Gnade gibt; und wenn er sich auch nicht ‚de condigno' auf die Gnade vorbereiten

---

[95] Vgl. Hieronymus, Psalterium Hebraicum, und Petrus Lombardus, Comm. in ps., ad loc. (PL 191, 900 B).

[96] im Anschluß an das Psalterium Hebraicum des Hieronymus; vgl. S. Raeder, Das Hebräische bei Luther, 337.

[97] Vgl. zum Vorstehenden WA 4; 127, 17–20: „*veritas eius* exhibitio misericordie promisse, seu hebr. ‚fides eius'. Fides enim est ipsa gratia et misericordia olim promissa, quia per illam iustificamur et salvamur. In fide enim Christi omnia nobis donantur, que promissa sunt olim". Der Übergang vom genetivus subiectivus zum genetivus obiectivus wird explizit erst in Rgl. zu Röm. 3, 20 (WA 56; 36, 13 f.) vollzogen: „‚fides Christi' . . . non qua credit Christus, Sed ‚qua creditur in Christum'".

[98] S. o. S. 234.

[99] Uppsala 1952, S. 40, Anm. 2.

[100] Die wichtigsten Stellen werden von Steven Edgar *Ozment*, Homo Spiritualis, Diss. Cambridge (Mass.) 1967 (masch.), 284–293, vorgeführt.

kann . . ., so kann er es doch jedenfalls ‚de congruo', da Gott diese Verheißung gegeben und den Bund der Barmherzigkeit („pactum misericordie") geschlossen hat".[101]

Es ist nicht erlaubt, eine solche Aussage einfach als Überbleibsel vorreformatorischer Theologie abzutun.[102] Ebensowenig läßt sich aber die These, daß die reformatorische Wende bereits vor der ersten Psalmenvorlesung liegt, durch einen Hinweis darauf stützen, daß Luther bei dem facere immer die gratia praeveniens voraussetzt:[103] Dies tun auch andere Theologen, wie z. B. Marsilius von Inghen oder Johannes von Staupitz.[104] – Dennoch läßt es sich in der Tat zeigen, daß Luther schon 1515 wenigstens in einem entscheidenden Punkt mit der mittelalterlichen Tradition gebrochen hat: in der Bestimmung, worin nun das facere, das Handeln der Gläubigen im Rahmen des Bundes, besteht.

Für Luther besteht das facere des Bundespartners in seiner Erwartung („exspectatio")[105] und in seinem Bitten („petitio").[106] Er ist ein Bettler („pauper", „mendicans"),[107] der nichts anderes tun kann als schreien („clamare").[108] Noch anders ausgedrückt: das Handeln des Gläubigen ist sein gemitus, das Seufzen dessen, der sein Heil nur extra se in Christus finden kann.[109] – Die durch den Bund geforderte humilitas ist somit keine irgendwie geartete Tugend; sie ist vielmehr die Anerkennung der Bedürftigkeit und Haltlosigkeit des Menschen.

5. Als eine Folge des großen Umschwunges von „sola gratia" zu „sola fide" – der sich weitgehend als Auseinandersetzung mit dem mittelalterlichen Bundesgedanken und als Ausbildung einer eigenen Bundestheologie vollzieht – nimmt Luther das Risiko in Kauf, pelagianisch mißverstanden zu werden: Nur für die Demütigen und Bettler kann Gott der Gott des Bundes in Christus sein. Dies ist nicht nur die Meinung des sogenannten vorreformatorischen Luther. Noch am Ende der zweiten Psalmenvorlesung (1520/21) kann er,

[101] WA 4; 262, 4–7 (Sch. zu Ps. 113 B (115), 1).

[102] Diesen Einwand könnte man etwa gegen die von K. *Holl*, Ges. Aufs. I[7], S. 31, Anm. 2, und S. 156, und E. *Vogelsang*, Die Anfänge von Luthers Christologie, Leipzig 1929 (Arb. z. KG 15), S. 70, vorgetragenen Lösungsversuche erheben. Weit ernster nimmt das Problem dagegen Ozment, a.O., 283–326; vgl. bes. p. 284: „the issue of a refined pelagian *facere quod in se est* and *meritum de congruo* is something more than a strawman".

[103] Vgl. WA 4; 446, 31–34 (Gl. zu Ps. 143 (144), 2) sowie 520, 30 f. (Gl. zu Ps. 118 (119), 50).

[104] Für Staupitz vgl. z. B. David Curtis *Steinmetz*, Misericordia dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its late Medieval Setting, Diss. Cambridge (Mass.) 1966 (masch.), 156–162, bes. p. 159 (Im Druck).

[105] Vgl. WA 4; 262, 8. 17 und dazu R. *Hermann*, Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich", Gütersloh 1930, 240, m. Anm. 4.

[106] Vgl. WA 4; 262, 2 f.; s. auch die folgende Anm.

[107] WA 4; 350, 13 f. „pepigit nobiscum fedus, ut daret nobis petentibus gratis ac mendicantibus"; vgl. ebd., 256, 16. 25.

[108] Vgl. Ozment, a.O., 312–318.

[109] Vgl. meinen Aufsatz „Simul gemitus et raptus", in: Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther (Vorträge des 3. Internationalen Kongresses für Lutherforschung), Göttingen 1967, 20–59, 55 ff.

kühn genug, sagen: „Christus ist nicht einfach durch seine Fleischwerdung ... zum Bräutigam geworden, sondern dadurch, daß seine Kirche der Verbindung („pactum") im Glauben zustimmte ... Denn das Einverständnis begründet eine Ehe; vorher ist der Mann eher ein Bewerber („procus") als ein Bräutigam".[110] Daß diese Aussage aber nicht etwa pelagianisch gemeint ist, zeigt ein Abschnitt aus der im Jahre 1530 verfaßten Auslegung des 111. Psalms, wo es – in einer deutlichen Parallele zur mittelalterlichen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato – heißt: „Gott [ist] zu loben ..., Der seinen gnadenreichen bund der vergebunge der sunden nicht auff unser verdienst sondern auff sein wort gegründet hat und geboten und noch gebeut, das er sol stehen fest und ewiglich, nicht umbfallen, wenn wir sundigen, auch nicht auffstehen, wenn wir frum sind, Sondern da stehet er fur sich selbs auff Gottes befelh, das wir alle augenblick mügen zu jhm gehen vnd jmer vergebung der sunden finden".[111]

Wer sind diejenigen, die so voller Zuversicht zum Bund gehen können, um dort die „Vergebung der Sünden" zu „finden"? Es sind die Bettler, die sich selbst im Glauben sehen können als – wie Luther am Ende der ersten Psalmenvorlesung wörtlich sagt – „latrina et cloaca, quod ... verum est".[112]

Wer hier schockiert ist oder mit Hilfe der Psychoanalyse zu entmythologisieren sucht, wer in solchen Aussagen nur Reste mittelalterlicher Theologie sieht oder sie sogar als Zeugnisse eines „vorreformatorischen Luther" verstehen will, der übersieht einen fesselnden Zusammenhang, mit dessen Entfaltung auch wir erst begonnen haben:[113] den Zusammenhang von Bund

[110] WA 5; 550, 11–15. [111] WA 31, 1; 423,34–424, 4. [112] WA 4; 448, 33.

[113] Bei der Bearbeitung der noch anstehenden Aufgaben sollte folgendes mit bedacht werden:

1. Auch wenn der pactum-Begriff seit der Römerbriefvorlesung in zunehmendem Maße durch die Begriffe „promissio" und „evangelium" absorbiert wird, so bezeichnet er doch auch weiterhin den objektiven und *zuverlässigen Kontext* des Glaubens und damit die Grenze für Luthers These „Glaubst du, so hast du".

2. Während das pactum dei für die Scholastik die merita de condigno begründet, bezieht es sich für den Luther der Dictata auf das Kommen Christi im Fleisch, im Geist und in der Herrlichkeit. Damit sind nicht nur die merita de condigno eliminiert, sondern es ist auch die mit der mittelalterlichen Unterscheidung von merita de congruo und merita de condigno verbundene Unterscheidung von gratia und gloria, Rechtfertigung, Heiligung und Rettung aufgehoben. *Der iustus* ist auch schon *salvus* – womit im Prinzip die Heilsgewißheit gegeben ist.

3. Der Bund, der den die ganze Heilsgeschichte umfassenden adventus Christi zum Inhalt hat, ist somit nicht der vorzeitliche Bund Gottes mit den electi, so wie ihn nach Augustin implizit Gregor von Rimini und explizit Johannes von Staupitz verstanden haben. Es gibt aber auch nicht – wie in der späteren reformierten Föderaltheologie – eine Vielfalt von zeitbedingten pacta bzw. foedera, die im Laufe der Heilsgeschichte aufeinander folgen. Der Bund ist vielmehr einzigartig und ewig (WA 3; 491, 10 f.) und sein Inhalt ist die Ankunft Christi, die dem Bettler zugleich Rechtfertigung und Rettung bringt – wobei das Evangelium gerade in der Weise „Kraft Gottes" (Röm. 1, 16) ist, daß es Vergangenheit (adventus in carne) und Zukunft (adventus in gloria) im Heute des Glaubens zusammenfaßt.

In diesen drei Hinsichten hat der pactum-Begriff bleibende Bedeutung, auch wenn er beim älteren Luther rein statistisch zurücktritt, weil er dann seinen Dienst für die Ausbildung der Gotteslehre und der Rechtfertigungslehre geleistet hat.

und Gnade, von Bundesfreiheit *und* Armut in Luthers Testament: Wir sein pettler. Hoc est verum.

* * *

Es sei mir gestattet, in Übereinstimmung mit einer schönen akademischen Tradition in den Niederlanden, meine Antrittsvorlesung mit einem persönlichen Wort zunächst an meinen Vorgänger und dann auch an die Tübinger Studenten, Hörer und Mitarbeiter zu beschließen. Ich bin mir durchaus bewußt, daß ich heute ein Erbe antrete, das hier dreieinhalb Jahrzehnte lang von Ihnen, Herr Rückert, gepflegt und entfaltet wurde. Das gibt es nicht immer bei einer Lehrstuhlübernahme, weil oft entweder kein Erbe mehr vorhanden ist oder weil der Nachfolger seine Eigenständigkeit dadurch beweisen möchte, daß er sich dem Erbe verschließt. Ich hoffe, daß Sie in den kommenden Jahren als Beobachter, Berater und Beistand Freude daran erleben werden, daß hinter allen vordergründigen Unterschieden eine Kontinuität in der Zielsetzung und ein Einsatz für dieselbe Sache sichtbar wird: Incipientes vos publice salutamus!

Meine Damen und Herren Studenten! Mein geliebter Doktorvater, Professor Maarten van Rhijn, brachte vor vierzig Jahren am Schluß seiner Antrittsvorlesung in Utrecht zum Ausdruck, daß er hoffte, daß sein Kontakt mit den Studenten in keiner Weise mit dem Einträufeln von Augentropfen aus dem 20. Stock eines Wolkenkratzers zu vergleichen sein würde. Es ist mir klar, daß mein eigentümliches Verhältnis zur deutschen Sprache eine zusätzliche Distanz herstellen kann, zumal da es sich nicht nur um eine sprachliche Akzentverlagerung handelt. Andererseits wird es aber dadurch noch augenfälliger, daß Sie in mir einen Lehrer finden, der sich selbst in statu discendi befindet und sein Amt so ausüben möchte, daß er Sie an seiner eigenen exploratio veritatis teilhaben läßt.

Eben weil wir es der Reformation verdanken, daß wir eine neue Sicht auf die iustitia Dei gewonnen haben, darf ich Ihnen zum Schluß das alte Gebet tradieren:

Sol iustitiae, illustra nos.

IN TANTA ECCLESIARUM MESTITIA ...

Eine Antwort Nikolaus von Amsdorffs an Philipp Melanchthon

Von Ernst Otto Reichert

Die Thüringische Landesbibliothek zu Weimar verwahrt unter ihren reichen Schätzen fünf Bände AMSDORFFIANA[1] mit rund 2000 handgeschriebenen Blättern.[2] Nicht alles stammt von Amsdorffs Hand; bei vielen Stücken handelt es sich um Abschriften oder auch um fremde Dokumente.[3] Nur weniges daraus ist publiziert,[4] das meiste ruht unerschlossen und damit der wissenschaftlichen Diskussion entzogen in Weimar. Das ist um so bedauerlicher, als es sich um recht interessante Niederschriften aus den verschiedensten Jahren (etwa von 1542 an) handelt: Auslegungen der Schrift, Exzerpte aus Luthers Werken, Abhandlungen über wichtige theologische Fragen, die das Luthertum noch Jahrzehnte beschäftigt haben, vor allem auch Manuskripte zu den mannigfachen interimistischen Streitigkeiten unmittelbar nach Luthers Tod finden sich hier in reicher Fülle. Zwar ist es richtig, daß der Gesamtkatalog der Preußischen Bibliotheken immerhin 74 Schriften Amsdorffs nachweist, die im Druck erschienen sind. Es sollte also ausreichen, einen Mann wie Amsdorff zu charakterisieren. Das hier zum Abdruck gelangende Autograph Amsdorffs wird aber mit Deutlichkeit dartun, daß die zwischen den Gnesiolutheranern und den Philippisten ausgetragenen Kontroversen wegen des Interims bei der Lektüre dieser AMSDORFFIANA noch manchen aufschlußreichen Akzent erhalten können.

[1] Fol. 38–42 und ein Ergänzungsbändchen. Zur Genesis dieser Folianten vgl. *E. J. Meier*, Nikolaus von Amsdorf's Leben, Leipzig u. Dresden 1863, S. 115.

[2] Das Inhaltsverzeichnis der AMSDORFFIANA bei *F. G. Kettner*, Clerus . . . Ulrico-Levinianus, Magdeburg 1728, S. 178; *E. O. Reichert*, Amsdorff und das Interim (Theol. Diss. Halle a. d. Saale 1955, Masch.), S. VIII–XIX.

[3] Z. B. vereinigt Fol. 42 einige wichtige Dokumente zum sog. Höllenfahrtsstreit zwischen J. Aepinus und der Hamburger Pastorenschaft.

[4] In den letzten hundert Jahren sind nur wenige Amsdorff-Manuskripte aus den Weimarer Beständen veröffentlicht worden: *G. L. Schmidt* publizierte in der Zeitschrift für historische Theologie 38 (1868), S. 431–444 und 461–471, das Bekenntnis Johann Friedrichs des Großmütigen und drei Briefe Amsdorffs über das Interim aus den Bänden des Sächsisch Ernestinischen Gesamtarchivs zu Weimar. Außerdem erschienen das „Gespräch eines Raben mit einer Taube" (Fol. 41, Bl. 293a–299b, in: Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche 25 [1864], S. 78–86). O. *Lerche* druckte in seinem 1938 (Gütersloh) herausgekommenen Buch, „Nicolaus von Amsdorff" acht Schriften von ihm ab. Nur drei Stücke entstammen den Weimarer AMSDORFFIANA: „Das die guten wergk in doctrina legis nit von nöten seind" (Fol. 39, Bl. 134a–140b); „Mein testament vnd letzter wille", 1558 (Fol. 41, Bl. 137a–154b und den Entwurf dazu: Fol. 41, Bl. 28a–41a); „Vom freien willn vnd von den worten des herrn im abentmal", 1562 (Fol. 41, Bl. 229a–249a).

Die Niederschrift Amsdorffs, die hier zum ersten Male wiedergegeben wird, ist nach dem Augsburger und Leipziger Interim entstanden. Amsdorff gibt das Datum am Ende seines Schreibens mit dem 28. Mai 1549 an. Die theologische Verschiedenartigkeit der Philippisten gegenüber Amsdorff und seinen Freunden hatte sich bereits am Augsburger Interim zur erklärten Feindschaft verschärft. Das wurde von beiden Seiten so empfunden. Bitter beklagt sich z. B. Melanchthon in einem Brief an Martin Seidemann aus Erfurt vom 1. August 1548,[5] daß er sich von seinen Freunden ebenso mißverstanden fühle, wie ihn seine Gegner mit den schwersten Vorwürfen überschütteten und bewußt die gute Absicht verkennten, die ihn bei all seinen Verhandlungen am albertinischen Hof wegen des Interims leite. Melanchthon ist verbittert, eine gewisse Resignation kann er nicht unterdrücken. Zwar habe er in der Frage der Adiaphora eine tolerante Haltung an den Tag gelegt. Damit meine er aber, der Kirche der Reformation einen besseren Dienst erwiesen zu haben, als wenn er unnachgiebig den streng lutherischen Standpunkt vertreten hätte (wie das vielleicht Amsdorff und andere „halsstarrige Leute, die nicht viel zu verlieren haben",[6] wünschten). Furcht habe ihn jedenfalls nicht bei seinem Friedenswerk bestimmt, wie man ihm unterstelle.[7] Melanchthon ist wegen der Anfeindungen gegen seine Person sowie wegen der „viel grober heidnischer Abgöttereien" so verärgert, daß er sich am liebsten von den weiteren Beratungen ums Interim zurückgezogen hätte.[8]

Das gelang ihm natürlich nicht; es ist auch fraglich, ob er über einen Fortgang der Verhandlungen ohne ihn glücklich gewesen wäre. Tatsächlich sehen wir Melanchthon in der Zeit unmittelbar vor der Fixierung des Leipziger Interims vom 24. Dezember 1548[9] rastlos tätig. Der wesentliche Artikel von der Rechtfertigung basiert z. B. ganz auf der Vorlage Melanchthons vom 8. Juli 1548,[10] erweitert durch die Zusätze der Bischöfe von Naumburg und Meißen. Gesetzeskraft hatte das Interim aber noch immer nicht. Die Diskussion darüber war noch voll im Gange. Allenthalben herrschte Ratlosigkeit, wie die Bestimmungen des Interims auszulegen seien. Man wandte sich an führende Theologen mit der Bitte, doch klar und deutlich zu sagen, ob mit der Annahme des Interims nicht womöglich der lutherische Glaube aufgegeben würde. Das Für und Wider wurde in langen Schriftsätzen erwogen: gewiß wollte man den Frieden, aber er sollte nicht um den Preis des evangelischen Glaubens erkauft werden.

Genau diese Situation der Ratlosigkeit im Lager der Protestanten spiegelt das Manuskript Amsdorffs wider, dessen Wortlaut unten zum Abdruck gelangt. Es kann kein Zweifel darüber aufkommen, welche Haltung Ams-

[5] CR VII, Sp. 89.
[6] Ebd., Sp. 112.
[7] Ebd., Sp. 89.
[8] Ebd., Sp. 117. 119.
[9] Vgl. *S. Ißleib*, Das Interim in Sachsen 1548–52, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 15, Dresden 1894, S. 193–236; der Text des Augsburger Interims bei *M. K. Th. Hergang*, Das A. I., ein Bedenken Melanchthons und einige Briefe desselben . . ., Leipzig 1855, der des Leipziger Interims im CR VII, Sp. 259–264. *G. Beutel*, Über den Ursprung des Augsburger Interims, Dresden 1888 und *J. E. Biecke*, Das Dreyfache Interim . . . Leipzig 1721.
[10] CR VII, Sp. 48 ff., 121 f.

dorff dem Interim gegenüber einnimmt. Er ist von Anfang an der Hüter der „reinen Lehre Lutheri" und bleibt es ungebrochen bis zu seinem Ende. Insofern überrascht der Inhalt seiner Streitschrift auch in keiner Weise; er braucht nicht im einzelnen erörtert zu werden, da Amsdorffs Argumente nur allzu bekannt sind. Wenn es hier nun aber nicht um die Diskussion der Sache geht, von der Amsdorff bewegt wird, was ist es sonst? Es versteht sich, daß man die „Sache" nur dann richtig verstehen wird, wenn man auch weiß, wem sie gesagt wird. Einem Freund gegenüber wird man anders argumentieren können, als wenn es darum geht, einen Gegner zu überzeugen. Das trifft – so allgemein es klingt – auch hier zu.

Amsdorff liefert mit seiner Schrift keine gelehrte Abhandlung. Er schreibt vielmehr eine geharnischte Erwiderung an die Adresse eines Mannes, den wir bisher nicht kennen. Nur das ist klar, daß dieser Schreiber einer seiner heftigsten Gegner sein muß. Um Amsdorffs Position richtig zu beurteilen, muß also alles daran gelegen sein, den Ungenannten und bisher Unbekannten kennenzulernen. Nur dann wird man den Text des Amsdorffschen Gutachtens richtig deuten und zu einer angemessenen Beurteilung seiner Person und der Haltung Amsdorffs in der Frage des Interims gelangen können.

Das Interesse für diese Handschrift Amsdorffs wird noch dadurch erhöht, daß sie in der Literatur so gut wie unberücksichtigt geblieben ist.. Als einziger erwähnt sie Theodor Pressel in seinem Amsdorff-Buch.[11] Er hat die Folianten in Weimar eingesehen. Um so erstaunlicher ist es, wenn ein so ausgezeichneter Kenner der Reformationsgeschichte wie Pressel dieses Stück völlig falsch einordnet. Er behauptet nämlich, Amsdorff antworte auf eine Schrift des altgläubigen Bischofs von Naumburg, Julius von Pflug.[12] Er weiß sogar die Schrift Pflugs anzugeben, gegen die Amsdorff polemisiert haben soll. Nach seiner Auffassung handelt es sich um die „Christliche Ermanung an des Naumburgischen Stieffts vnderthanen vnd vorwandten / wes sie sich bey dem vorgefallenem hochbeschwerlichem mißvorstand in Religions sachen halten sollen / Damit sie den dingen jhnen selbst zu hochstem nachtheil nicht zu viel oder zu wenig thuen. Durch Herrn Julien Bischoffen zur Naumburg. Anno MDLXII". Dieser Druck beginnt tatsächlich mit Worten, die Pressels Vermutung nicht von vornherein ausschließen. Da schreibt Pflug: „Nachdem ich teglich nicht one sonderliche beschwerung meines gemüts erfar / wie yemmerlich die Christliche Kyrche gespalten vnd in viel partheien getrennet wirdt / pflege ich mich aus Christlicher verwandnus darob nicht wenig zu bekommern ...". Das könnte eine ungefähre Übersetzung von „In tanta Ecclesiarum mestitia" sein. Aber was sollte Amsdorff wohl veranlaßt haben, in seiner deutsch abgefaßten Schrift den Titel des gegnerischen Schreibens ausgerechnet lateinisch wiederzugeben? Das ist eigentlich nicht zu erwarten. Viel wahrscheinlicher ist es doch, daß die von Amsdorff lateinisch eingefügten Worte ein Zitat – womöglich den wörtlichen Anfang des kritisierten

[11] Nicolaus von Amsdorf. Nach gleichzeitigen Quellen (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche VIII. Suppl.-Band), Elberfeld 1862.

[12] A.a.O., S. 161, Anm. 31.

Schriftstückes – darstellen. Eine zusätzliche genaue Durchsicht des Pflugschen Traktates ergab – wie nicht anders erwartet – daß es zwischen ihm und den z. T. recht langen wörtlichen Zitaten bei Amsdorff keine Berührungspunkte gibt.

Ebenso hätte eine mehr formale Schwierigkeit Pressel stutzig machen müssen: die Tatsache nämlich, daß es schier unmöglich ist, die Schrift Pflugs mit der Amsdorffs zeitlich in Übereinstimmung zu bringen. Die „Christliche Ermanung . . ." Pflugs ist – wie der Originaldruck ausweist – 1562 erschienen. Da der Bischof von Naumburg hier zu ganz aktuellen Problemen seiner Diözese Stellung nimmt, ist die Niederschrift seiner Ermahnung unzweifelhaft auch erst unmittelbar vor der Drucklegung des Traktates entstanden. Es ist somit undenkbar, daß das Manuskript für die von Pressel angegebene Schrift Pflugs bereits seit etwa 13 Jahren vorlag. Das müßte man nämlich annehmen, wenn Amsdorff – wie gezeigt – seine Entgegnung schon 1549 bereithält. Dennoch wurden auch noch die anderen Schriften Pflugs durchgesehen; das blieb ebenso ohne Erfolg.

Was aber wichtiger ist: auch innere Gründe schließen Pflug als Verfasser der von uns gesuchten Schrift von vornherein aus. Wie hätte Amsdorff z. B. an die Adresse von Pflug schreiben können: „wir habn veras sententias . . . welchs alles sie (sc. Pflug, wenn Pressel recht hätte!) zu Wittenberg . . . geleret vnd selbst als christlich angenommen vnd gehalden haben".[13] Pflug muß – das ist einsichtig – als Verfasser der Schrift „In tanta Ecclesiarum mestitia" aus äußeren wie aus inneren Gründen ausgeschlossen werden.

Einem glücklichen Umstand ist es zu danken, daß es gelang, den von Amsdorff angegriffenen Anonymus zu identifizieren. Längst war klar, daß der Ungenannte ein Mann aus den Kreisen sein mußte, die für die Formulierungen des Leipziger Interims verantwortlich waren. Damit war der für die Verfasserschaft in Betracht kommende Personenkreis sehr erheblich eingeschränkt. Wer aber schon einmal in dem schwer überschaubaren Schrifttum des 16. Jahrhunderts gearbeitet hat, weiß, daß die Auffindung eines einzelnen Zitates – zumal wenn es nur aus wenigen Worten besteht – dem Finden der berühmten Stecknadel in einem Heuhaufen gleichkommt. Aber das Wort fand sich, und zwar bei Melanchthon selbst.[14] Er ist der Briefschreiber, was unserm Stück eine besondere Pointe gibt.

Über das Anliegen, das Melanchthon zur Abfassung seines Hirtenbriefes an die Pastorenschaft zu Frankfurt – um einen solchen handelt es sich nämlich – veranlaßt hat, wird weiter unten nach dem Abdruck des Amsdorffschen Textes berichtet werden. Melanchthons Brief ist – so wird man schon hier sagen können – das rechte Wort zur rechten Stunde. Aus christlicher Verantwortung legt er offen über seine Haltung bei den zahlreichen Interimsver-

[13] Fol. 41, Bl. 17b.

[14] Epistola scripta Ecclesiae Dei in urbe Francofurto ad ripas Meni, 29. Januar 1549, CR VII, Sp. 322–326. Dieser Brief beginnt mit den Worten: „S. D. In tanta Ecclesiarum dissipatione et moestitia . . ." Eine Inhaltsübersicht dieses Briefes wird am Schluß des Aufsatzes geboten. Das war vor allem deshalb nötig, weil Amsdorff das Melanchthonsche Schreiben nur sehr lückenhaft kommentiert.

handlungen Rechenschaft ab. Er weiß, daß er mit seiner „modestia" viele evangelische Christen vor den Kopf gestoßen hat. Deshalb zur Rede gestellt, weicht er den ausgesprochenen wie den nicht ausdrücklich vorgebrachten Anschuldigungen keineswegs aus. Er mußte so handeln, das versucht er in seinem Brief zu erklären. Allerdings darf bei der Lektüre der beiden sehr verschiedenen Schreiben nicht übersehen werden, daß die Situation Melanchthons von der Amsdorffs grundverschieden ist. Melanchthon ist damals dem Kurfürsten Moritz gegenüber verantwortlich, und der muß wiederum vor dem Kaiser über die Durchführung der Interimsbestimmungen in Sachsen Rechenschaft ablegen. Melanchthon bekleidet eine offizielle Stellung, er ist der theologische Sprecher am albertinischen Hof. All seine Äußerungen haben also einen gewissen Öffentlichkeitscharakter. Was er erklärt, das erklärt er zugleich im Namen aller evangelischen Christen.

Amsdorff dagegen ist nach seiner Vertreibung aus dem Bistum Naumburg gegen Ende des Schmalkaldischen Krieges der „exul Christi" – wie er sich in seinen späteren Schriften selbst gern nennt. Er ist mehr oder weniger Privatperson und niemandem gegenüber verantwortlich als allein seinem Gewissen. Er kann so natürlich eine andere Sprache führen als Melanchthon, und wie wir sehen, macht er davon mit einem gewissen Vergnügen Gebrauch. In seiner Entgegnung auf Melanchthons Brief an die Frankfurter Pastoren haben wir einen Kommentar streng lutherischen Stiles zu Melanchthon und seiner Haltung in den Interimsverhandlungen vor uns. Der Text wird ungekürzt[15] wiedergegeben. Die entsprechenden Stücke aus Melanchthons Brief werden in einer Parallelkolumne geboten. Damit ist dann endgültig der Beweis erbracht, daß Amsdorff gegen Melanchthon und nicht gegen Pflug polemisiert.

Antwort auff das scriptum so sich anfehet In tanta Ecclesiarum mestitia etc vnd itzt hin vnd wider ausgebreitet wird wider die ihenigen so die meischnische[16] Interim vnd alcoran nit wolln annemen A. 1549

Zum ersten wird darinne gemacht ein vnterscheid zwischn dem bekentnus einer entzlen person vnd eim ratt so man den schwachn geben sal[17] Denn so stehet im scripto

[15] Selbst offensichtliche Schreibfehler und die recht unkonsequente Zeichensetzung sind hier so wiedergegeben, wie sie sich in der Handschrift finden. Der Charakter der Amsdorffschen Schreibweise sollte dadurch angedeutet werden. Eine Probe der Schrift Amsdorffs bei *G. Mentz*, Handschriften der Reformationszeit, Bonn 1912, S. 11. Wenn Amsdorff aus dem Brief Melanchthons zitiert, ist der lateinische Text aus dem CR in einer parallelen Kolumne geboten.

[16] Am 16. August 1548 war das Interim auf dem Reichstag zu Augsburg von Karl V. vorgelegt worden. Über die Möglichkeit seiner Durchführung in Sachsen – dem Ursprungslande der Reformation – war noch nichts entschieden; dafür sollte Kurfürst Moritz verantwortlich sein. Deshalb lud er für den 1. Juli 1548 die bedeutendsten Theologen seines Landes nach Meißen, um die erforderlichen Maßnahmen einzuleiten. Das Ergebnis der in Meißen beginnenden Beratungen ist schließlich das Leipziger Interim.

Melanchthon CR VII, Sp. 322	Amsdorffiana Fol. 41, Bl. 17a
Nihil igitur hic praescribam fortibus, qui etiam levi occasione confessionem illustrem suo periculo edere volunt. Sed videant ut veras sententias profiteantur, earum fontes norint, et non sint θρασύδειλοι, audaces ante pugnam, postea in pugna dubitare, trepidare et deficere incipiant . . .	den stargken wil ich kein zil noch mas setzen die vmb geringer leichter vrsach wille mit fahr ires lebens iren glowbn bekennen sie sehen aber zu das sie veras sententias bekennen vnd den brun vnd grund daraus sie flissen wol verstehen das sie für der fhar vnd nott nicht zu frech vnd küne seint vnd darnach wens zum treffen kumpt in der angst anheben zu zweifeln vnd tzagen oder gar abfallen.

Hec ille vngeferlich

Das ist ein stich der blutet nicht vnd gilt vnsern predigern. Unbekan wehr weis, wehr in der nott bestendig bleibt es stehet in keins menschn gewalt oder macht es ist Gots gnad vnd gabe wem ehr sein geist stergke vnd crafft gibt dorvmb wir alle tage mit grosem ernst vleissig bitten das wir bis ans ende beharren vnd bestendig bleiben: der halbn es on nott were vns mit sulchn spitzigen worten zu stacheln vnd wenn wir gleich aus furcht des todes abfielen, so werhe doch dorvmb vnser lere vnd religion nicht falsch noch vnrecht, denn wir habn veras sententias die warheit, den brun vnd quell daraus sie fleusset welchs alles sie[18] zu Wittenberg nach Gots wort geleret vnd selbst als christlich angenommen vnd gehalden haben, vnd da bei bleibn wir bestendig vnd fahen nicht newes an, der halbn wir billich solten getröstet vnd nicht so verachtet werden. Nu machn sie selbst nach irem gutdüngken on Gots wort vnd befeel newe Alcoran gesetz vnd tradition[19] wie mans in vnsern kirchen halden sal da durch die christliche nach Gots wort wolgeordente religion geendert vnd gar auffgehabn wird vnd woln sülche vnbestendigkeit mit irem spotten schmehen vnd lestern beschönen schmügken vnd vertedigen

Nu folgt weiter der ratt für die schwachen

Melanchthon CR VII, Sp. 322 f.	Amsdorffiana Fol. 41, Bl. 18a
Nunc autem non de privata confessione disputo, sed de consilio dando	Itzunt aber wil ich nit reden vom bekentnus einer entzlen person son-

[17] „Prius autem discernenda est privata confessio a consilio, quod aliis infirmis et dissimilibus datur", CR VII, Sp. 322. Gleich zu Beginn seines Schreibens betont Melanchthon, daß er nicht als Privatperson sprechen könne, was Amsdorff als einen „stich der blutet nicht" gegen sich und die lutherischen Prediger auffaßt.

[18] In Meißen waren Georg von Anhalt, Philipp Melanchthon, Caspar Cruziger, Johannes Pfeffinger, Daniel Gresser, Georg Major und Johannes Förster zugegen; sie haben die Urkunde vom 6. Juli 1548 unterschrieben, CR VII, Sp. 45.

[19] Melanchthon handelt in der Überzeugung, daß die Formulierungen des Leipziger Interims lediglich den status quo der Mehrzahl der lutherischen Gemeinden bestätigen. Dieses „gesetz vnd tradition" war jedoch bereits mit dem Passauer Vertrag vom August 1552 endgültig erledigt.

aliis dissimilibus et infirmis, ut hoc tempore multi gubernatores petunt, ut pastores restituant aliquos veteres ritus ἀδιαφόρους, eamque moderationem sperant profuturam, ut plus non postuletur, nec turbentur Ecclesiae propter alias res maiores.

der ich wil einen ratt geben den schwachn wie denn itzunt viel herrn begern nemlich das die pfarhern etliche ritus Adiaphoros[20] euserliche Gots dinste widervmb auffrichten vnd den gewaltigen, mit sülcher linderung zu gefalln lebn solln, denn es ist zu hoffen das sulche linderung würde da zu nütze sein, das man nicht mehr von vns begeren wurde nachzu lassen vnd die kirchn vmb gröser dinge wille nicht verwirret vnd zu rissen würden etc

Das ist der ratt

Ab das nu ein christlicher ratt sei las ich alle fromme hertzen richten, das man die misbreuch vnd menschliche tradition des babsts vmb zceitlichs guts vnd frids wille in den kirchen widervmb sall auffrichten Die weil sulche auffgerichte misbreuch vnd ceremonien in vnsern tempeln vnd kirchn für Gots dinste solln geacht vnd gehalden werden wie denn Antiochus[21] vnd sein anhang sülchs gebieten vnd habn wolln. Die weil ouch sulche menschliche gebott vnd tradition neben Gots wort nit stehen noch bleiben künnen, vnd on verletzung der gewissen nit künnen gehalden werden, so kan sie mit gutem gewissen nimant willigen noch annemen. Denn es stehet geschriben[22] du salt nit fremde Göter (.das ist frembde Gots dinst.) neben mir haben vnd aber malh sie dienen mir vergeblich mit menschen gebotten.[23]

Dorvmb solln die schwachn vnd ire regenten, eben so wol als die stargken sülche verenderung der christlichen Ceremonien in keinen wegk billichen noch annemen sonder frei offentliche bekennen das vnser angefangen religion vnd ceremonien nicht solln noch künnen on verletzung gotliches wort verandert werden. denn so vil das bekentnus anlangt ist zwischen den stargken vnd schwachen kein vnterscheid. Es heisset[24] omnis qui me confessus fuerit

[20] Darunter sind alle Bestimmungen, den Kultus und das Kirchenregiment betreffend, zu verstehen. Diesen Standpunkt hatte Melanchthon bereits 1535 eingenommen, vgl. CR XXI, Sp. 510 ff. Die Konkordienformel, Art. 10, stellt fest, daß es in Casu confessionis keine Mitteldinge geben könne. Diese Auffassung des Flacius hat sich Amsdorff zu eigen gemacht.

[21] Antiochus IV. Epiphanes (176/5–164) beraubte den Tempel seiner Schätze und leitete die Verfolgung der orthodoxen Juden ein. Antiochus ist somit als der Prototyp eines Herrschers, der in seinem Reich die Beteiligung der Gläubigen am heidnischen Kult erzwang, in die Geschichte eingegangen. Die Folge waren die sehr blutigen Religions- und Bürgerkriege der Makkabäer. Eine ähnliche Situation wird nach Amsdorff durch Moritz von Sachsen heraufbeschworen. Daran erkennt man, welche Konsequenzen Amsdorff um des Interims willen für möglich hält. Auch er würde vor einem Religionskrieg nicht zurückgeschreckt sein, man denke nur an sein Verhalten bei der Belagerung Magdeburgs 1550.

[22] 2 Mose 20, 3.

[23] Mt 15, 9; Mk 7, 7.

[24] Mt 10, 32; Lk 12, 8.

coram hominibus etc wer mich bekennet furm menschen den wil ich bekennen (.das ist erkennen vnd annemen als meinen liben Jünger vnd bruder.) für meim himlischn vater etc

Nu folgt weiter im ratschlage

Melanchthon
CR VII, Sp. 323

Nec ignoro multa stoice et horride dici contra hanc sententiam seu timidiorem seu aequiorem, cum initia mutationis confirment adversarios, ne quidem haec parva ducenda esse ἀδιάφορα. Hanc duriorem opinionem si qui amplectuntur, amplectantur suo, non alieno periculo.

Cum Petrus dicit, patiendum esse ubi opus est, praecipit, ut confessio sit de rebus veris et necessariis, et occasio sit honesta abeundi periculi, ut cum Magistratus interrogant de doctrina, vel praecipiunt, ut facto ipso abiiciamus doctrinam, sicut Ethnici praecipiebant, ut milites sacrificarent Idolis. Itaque non solum privatim docti et fortes, sed etiam populus anteferre debet veritatis confessionem vitae, et paci in rebus veris ...

Amsdorffiana
Fol. 41, Bl. 19a

Vnd weis seer wol das etliche horride et stoice störrig vnd eigensinnig wider dise vnse trewe vnd billiche meinung reden vnd sagen das sülch enderung vnser wider teil[25] stergke der halben die adiaphora nit so geringe zu achten vnd halden seint welche nu eins sülchn hartens sinn seint, die mögen ihn auff ire vnd nicht auff andere leuthe fahr vnd abentheur haben. Denn petrus sagt[26] man sal leiden wus not ist, das bekentnus sal gescheen vmb nötiger warheit wille. das man ein wichtige erliche vrsach habe die fahr zu leiden, als wenn die obrigkeit nach dem gloubn vnd reiner lere fragt vnd gebeuth die rechte heilsame lehre zuuerleugken wie die heiden den kriegsleuthen zu opffern gebotten[27] Als denn solln nit allein die stargken vnd gelerten sonder ouch der gemeine man ihr bekentnus offentlich thun, vngeacht zceitlichn frid, leib, lebn vnd gut etc wie weiter im scripto folgt hec ille.

Zu disem teil des rattschlages sagen wir kürtzlich. Zum ersten leit nichts daran, es ficht vns ouch nicht an das die papisten gestergkt werden. es ist gleich vil sie seint stargk oder schwach Aber da leits an, das durch sülche verenderung, menschliche tradition in vnsern tempeln vnd kirchn für Gots dinste widervmb auffgericht werden da mit die gewissen verwirret vnd hochlich geergert die warheit des euangelij vnd christliche freiheit verdungkelt vnd vntergedrugket werdn die weil die adiaphora vns in vnsern kirchen zu halden gebotten seint, Dorvmb haben wir nicht leichte geringe; sonder gros-

[25] D. h. die Katholiken. Auch dieser Ausdruck macht Pressels Annahme, Pflug sei der Verfasser von „In tanta Ecclesiarum mestitia", unmöglich.

[26] 1 Ptr 2, 20; 3, 14; 4, 14.

[27] Amsdorff zieht eine Parallele zu den Christenverfolgungen der alten Kirche und fordert die Evangelischen auf, sich stets das Beispiel der christlichen Märtyrer vor Augen zu halten und – wenn erforderlich – es ihnen nachzutun.

wichtige nötige vrsachn die fhar zu leiden Dorvmb werden wir vnbillich duri vnd stoicj geschulden. Denn beide Interim[28] gebieten vns menschliche tradition vnd teufels lere fur ein religion vnd Gots dinst in vnsern tempeln vnd kirchn zu halden vnd an zu nemen. sint das nit erliche wichtige vnd nötige vrsachn, so weis ich nicht, was wichtige vnd nötige vrsachn seint die warheit zu bekennen? Ists denn so ein geringe ding fleisch essen vnd feil zu habn am freitag vnd in der fasten zuuerbieten?[29] Worvmb spricht denn S. Paul es seint teufels leren?[30] Ists so ein leicht ding, in der Christen kirchen ein spectakel messe, vnd eusserlichn Gots dinst den man sehen vnd hören sal, an zu richten?[31] worvmb spricht denn Christus[32] sie dinen mir vergeblich mit menschen gesetzen?

Derhalben ire persuasibilia humane eruditionis verba nit allein vergeblich vnd vnnütz sonder ouch den einfeltigen frommen Christen schedlich vnd verdamlich seint vnd nit anders sein künnen denn ein Meisnische[33] vnbestendigkeit mollities vnd flexibilitas.

Das ist gewis war das nicht allein die gelerten vnd stargken sönder ouch der gemeine man die bekentnus der warheit in den hochn groswichtign artikeln welche iderman zu wissen von nöten seint, irem leib vnd leben solln furzihn, Das sie aber aus irer newen messe so in der kirchn sal gehaldn werden so ein leicht geringe ding machn das in den kirchn wol mag gehalden werden ist in keinem weg zu dulden noch zu leiden Denn wenn Antiochus[34] vnd sein anhang die messe wider auff zu richten gebieten so wolln die alte opfermesse wie sie vorgewest ist vnuerendert gehalden haben welchs denn ouch durch diese verenderung in vnsern kirchn gewislich geschehen würde nemlich das aus des herrn abent malh ex communione populi ein kirchn geprenge würde welchs die Christen sehen vnd hören sölln, da mit der bebstliche grewel in vnsern kirchen wiedervmb einschliche vnd auffgericht würde, welchs on fahr des glowbns vnd ergernus der gewissen nicht gescheen kan, welchs wir für ein wichtige nötige vrsach vnser glowbn mit fahr leibs vnd lebens zu bekennen achten vnd halden.

Des gleichn sagen wir vom fleisch essen wie wol es eingeringe ding ist an ihm selbst wider bose noch gut die weils aber vff freitag sonnabent vnd in

---

[28] Das Augsburger und das Leipziger Interim.

[29] Vgl. Art. 26 des Augsburger Interims bei Hergang, S. 148, und den Art. „Fleischessen" des Leipziger Interims, CR VII, Sp. 263 f. oder Bieck, S. 385.

[30] 1 Tim 4, 1–3.

[31] Vgl. Art. 22 des Augsburger Interims bei Hergang, S. 102–106, und den Art. „Von der Messe" des Leipziger Interims, CR VII, Sp. 263, 219 oder Bieck, S. 382 f.

[32] Mt 15, 9; Mk 7, 7.

[33] Für den Gang der Verhandlungen macht Amsdorff neben Melanchthon vor allem „das falsch blut vnd vntrew hertz . . . diesen unflat H. Moritz", der aus Meißen stammte, verantwortlich. Damit haben die Bewohner dieser Stadt, bzw. dieses Landstrichs, für Amsdorff ein für allemal das Vertrauen verloren (was für die starre Haltung Amsdorffs besonders bezeichnend ist). Die Meißner sind ihm verhaßt. Es gibt „keine bosheit, list noch verreterey in dieser welt, vber die meisnische", so in einem anderen Manuskript Amsdorffs, Fol. 39, Bl. 74a u. ö.

[34] Vgl. Anm. 21; Moritz von Sachsen wird hier ausdrücklich mit Antiochus gleichgesetzt.

der fasten verbotten wird so wird ein netz der gewissen draus. derhalben man in keinem weg willigen noch annemen kan sonder wir solln vnser christliche freiheit gebrauchen vnd den phariseern nicht vmb ein harbreit weichen. Bei den schwachen wissen wir vns wol zu halden aber den Christen gesetz vnd leges draus zu machen das gehort dem teufel vnd seim Antichrist.

Der halbn solln vnd müssen die prediger das volck leren vnterweisen vnd vermanen das sie sülche notige vnd wichtige artikel mit fhar leibs vnd lebens freidig bekennen vff das sie in mandata Antiochi nicht willigen noch den grewel der verwüstung so ehr in die heilige stete gesatzt hat[35] anbeten denn das seint ie nicht leues sed magne & necessarie cause grosse wichtige vrsachn die warheit von der messe vnd verbott der speise zu bekennen.

Vnd wird in disem stück des ratschlags vnsern predigern aber ein harter stich gegeben gleich ab sie on fhar[36] des volcks die warheit des Euangelij predigen künthn oder solten. Wie kan doch ein prediger sine periculo populi,[37] das volck leren bestendig zu bleibn, sie müssen ie in disen itzt ertzelten wichtigen vnd notwendigen vrsachn eben so wol als der prediger leib vnd leben wagn woln sie selig werden.

Daraus folgt das die Interimisten beide alt vnd new[38] nicht allein die alten gesenge[39] vnd bestimpte feirtage[40] meinen welchs wol zu leidn were denn es sal vnd mus mit singen vnd lesen in den kirchn ordentlich zu gehn nach gelegenheit der Zceit vnd personen wie wirs denn bis her gehalden habn vnd noch halden sülchs ist loblich vnd erlich doch das es mit der messe geschee das nit ein spectakel vnd eusserlicher Gots dinst von menschen erdicht draus werde sonder das es ein schlichte communio populi wie sie von Christo vnserm liben herrn ist eingesaczt[41] sei vnd bleibe.

Folgt weiter im ratschlage

Melanchthon CR VII, Sp. 323	Amsdorffiana Fol. 41, Bl. 21b
Non tantum metu moveor, ut pias, elegantes et similes ceremonias optem in Ecclesiis nostris esse. Saepe ante multos annos non ego tantum, sed etiam alii multi gubernatores Ecclesiarum hortatores fuerunt, ut in Ecclesiis pia et similis forma rituum institueretur. Nec propterea doctrinam de libertate Evangelica abole-	So werde ich ouch nit allein aus furcht bewegt zu raten das feine schöne gotselige ceremonien in vnsern kirchn widervmb auffgericht werden wie denn ouch vil frommer pfarher langst[42] gern gesehen hetten das gleichformige ceremonien eingesaczt wurden weren vnd würde do mit die lerhe von der Christlichen freiheit

[35] Mt 24, 15.
[36] D. h. ohne Gefährdung oder ohne Nachteil für die Gemeinde.
[37] Vgl. oben, CR VII, Sp. 323.
[38] Das Augsburger und das Leipziger Interim.
[39] Vgl. Art. 26 des Augsburger Interims bei Hergang, S. 146, und den Art. „Gesänge in den Kirchen" des Leipziger Interims, CR VII, Sp. 263 oder Bieck, S. 384.
[40] Vgl. Art. 26 des Augsburger Interims bei Hergang, S. 148, und den Art. „Feiertage" des Leipziger Interims, CR VII, Sp. 263, 220 oder Bieck, S. 384 f.
[41] 1 Kor 11, 23–25; Mt 26, 26–28 par.
[42] Vgl. Anm. 19.

mus, quae de rebus multo maioribus concionatur.

nit auffgehaben welche von vil grösern dingen leret.

vnd sagt hec ille.

Darauff sagen wir kurtz das wir an den Ceremonien so vns vnser liber herr Jesus Christus gebotten vnd befolen hat mehr denn genugk haben dürffen keiner newen erdichten Ceremonien, wir haben an denen vberflüssig genug so wir von Christo vnserm libn herrn entpfangen haben, wu man aber weiter auff vns dringt etwas in der kirchn zu halden so gering als sei so wird das gewissen gefangen vnd die Christliche freiheit verlören das wir noch menschlicher erwelten wilkör got in vnsern tempeln eren vnd dinen müsten, welchs stragks wider die Christliche freiheit ist, sie mögen so grosse wichtige weltsachn menschlicher weisheit vnd heidnischer erudition[43] als sie vmmer künnen da wider auff brengen so ists doch gewis wider Got vnd sein wort.

So erwegken wir da mit keinen krieg geben ouch keine vrsach zum krieg denn wir bleiben bei der warheit des Euangelij bestendig vnd künnen mit gutem gewissen die new spectakel messe in keinen weg annemen noch in des teufels verbot der speise willigen Derhalben kan man vns mit recht nicht bekrigen, ia man solt vns billich da bei hanthaben vnd schützen. Die weil sie dann on alle billiche vrsach allein darvmb das sie die gotliche warheit nit leiden künnen noch wollen krieg wider vns mutwillig anfahen so seint wir für Got vnd aller welt entschuldiget So seints ouch nit geringe vnd leichtfertige sonder gröse vnd hochwichtige vrsachen dorvmb wir bestendig bleiben leib vnd leben wagen, nemlich das wir die gewissen so Christus vnser liber herr, mit seinem theuren blut erlöset hat, nicht widervmb mit menschen gebott oder gesetzen fahen vnd binden lassen

Denn in des Antiochi[44] vnd Antichrists mandat da mit die gewissen gefangen werden zu willigen, künnen wir nicht für geringe leichtfertige sonder müssen sie für groswichtige vnd nötige vrsachen achten vnd halden die weil sülche mandat wider got vnd sein wort sünde machn da kein sunde ist da bei der glowb vnd die reine lehre nicht stehen noch bleiben künnen.

So seint ouch die adiaphora vmb des keisers gebots wille nicht mehr adiaphora wie der rattschlag fürgibt sonder notige gotlose misbreuche vnd abgöterei wurden derhalben wir sie nicht willigen noch annemen künnen wir wolten des Antichrists gebott gesetz vnd tradition willigen vnd annemen welcher allein wie die schrifft sagt[45] sülche religion gesetz vnd gebott den Christen gebieten vnd aufflegen sall. wie denn itzunt der selb Antiochus gethan vnd von vns die selbigen wil gehalden haben welchs warlich nimant thun kan ehr wolde denn das thier anbeten[46] vnd von ihm das malzeichn

---

[43] Georg von Anhalt wie Melanchthon sind in der Tat humanistisch geprägte Theologen. Wenn es ihnen auch nicht in den Sinn kam, bewußt von der evangelischen Lehre abzuweichen, sah Amsdorff doch ihren Einfluß als eine Gefahr für die lutherische Kirche und Lehre an.

[44] Vgl. Anm. 21; jetzt wird Moritz von Sachsen sogar mit dem Antichristus gleichgesetzt.

[45] 1 Tim 4, 1–3.

[46] Offb 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4.

an sein stirn oder auff sein hende nemen vnd entphaen vff das er keuffen vnd verkeuffen moge das ist, das ist das ehr nicht in die keiserliche acht[47] gethan werde.

Die weil ouch der keiser das gantze Interim von wort zu wort wie der buchstabe laut wil gehalden habn so werden die Meisner[48] mit irem fligkwerg[49] vil mehr zum krieg vrsach geben denn wir on fligkwerg, Dorvmb kan man vns nicht schuld geben das wir vmb geringer vrsachn wille sonder christlicher freiheit halben vnd vmb des Euangelij wille bestendig bleiben welche durch vnser weichen nicht allein geschwecht sonder gantz vnterdrugkt vnd verkeret wurde

So ists ouch kein seruitut noch gefengnus wie sie fürgeben ein Casel[50] anzihn fische essen[51] vnd der gleichen sülchs alls künth man leicht on beschwerung thun wens der Antichrist sein religion da mit zu bestetigen nicht gebotten hett vnd wolt gehalden haben, da durch vnser wider teil[52] nicht allein gestergkt sonder ouch abgötterei mit ergernus der frommen Christen widervmb auff gericht würde, welchs vil ein groser ergernus ist denn man ausprechen kan denn Christus vnser lieber herr spricht[53] We dem der den cleinsten einen ergert es wer im besser das ein mülstein am seim halse hinge vnd wurde ins meer versengket, nu wird durch sulche verenderung nit einer sonder vil tausent geergert vnd in iren gewissen verwirret dorvmb solln wir vns fur sulcher enderung in vnsern kirchen treulich vnd vleissig hüten vnd liber sterben eher wir sie zulassen.

Das aber im rattschlag das ergernus der pfarher so ire kirchn verlassen gröser macht denn dis ergernus der verenderung[54] las ich gescheen Es ist war es ist ein gros ergernus das ein prediger sein volck in der not verlesset vnd mit Christus schefflein nicht wil leib vnd leben wagen ein sülcher spricht Christus[55] ist ein mitling vnd nit ein hirte Denn er fleucht wenn der wolff komt wie ich wol einen[56] weis ders in der nott thun wolt ee der heilige geist

---

[47] Wie Magdeburg am 27. Juli 1547, vgl. *F. Hortleder*, Der Römisch Kaiser- vnd Königlichen Majesteten . . . Außschreiben, Leipzig [1]1618, [2]1647, Buch IV, cap. 2, S. 803–805.

[48] Vgl. Anm. 33.

[49] Gemeint sind die Verhandlungen auf den zahlreichen sächsischen Landtagen, die schließlich zum Leipziger Interim führten.

[50] D. h. ein Meßgewand (casula), vgl. Art. 26 des Augsburger Interims bei Hergang, S. 144, und den Art. „Wandel der Kirchendiener" des Leipziger Interims, CR VII, Sp. 264 oder Bieck, S. 385 f.

[51] Vgl. Anm. 29.

[52] Vgl. Anm. 25.

[53] Mt 18, 6; Mk 9, 42; Lk 17, 2.

[54] „Haec ipsa submissio si fieret retinendi Evangelii causa, honestior esset, quam superbia in deserendis Ecclesiis: Praeterea maius est scandalum deserere Ecclesias propter causas non maximas, aut praebere causam iudiciis populi, qui diceret, nos propter parvas res pertinacia nostra attrahere bella, quam praebere adversariis qualemcunque occasionem calumniandi nostram moderationem", CR VII, S. 324.

[55] Joh 10, 12 f.

[56] Amsdorff bezieht sich auf Pfeffinger, ohne ausdrücklich seinen Namen zu nennen. Er kann voraussetzen, daß man ihn auch so verstand.

von Leiptzg kam vnd ihn stergket der nu vff der Cantzel pucht vnd scharret vnd die armen pfarrer so vertriben seint vnd habn weichn müssen[57] itzunt desertores Ecclesiarum[58] schilt, ab das ein wergk der libe vnd des heiligen geists ist das las ich ihm sein hertz vnd gewissen sagen wenn aber die pfarhern von sich selbst von seim volck das het wolt bei der angenommen religion bestendig bleibn gewichn were so möcht ihr schelden vnd lestern raum vnd stat haben das der selbige desertor Ecclesie gescholden wurde die weil aber die kirchn abfielen vnd nit bestendig bleiben noch sie leiden wolten so habn sie recht gethan noch dem befeel Christi[59] das sie in ein ander stat gewichn seint der halben sie vnbillich desertores Ecclesiarum gescholden werden vnd were on nott das die ihenigen ihr abfallen vnd verenderung da mit schmügken vnd beschönen.

Das aber etlich die distiplin vnd excommunication verachten verseumlich vnd vnfleissig seint in irem, ampt oder süst vnrecht thun vnd handeln gehet die nichts an so des Antichrists mandata im Interim oder Meisnischem Alkoran vernewet nicht willigen noch annemen wolln. Sall man vmb etlicher bosen wille verenderung in vnser kirchn machn vnd teufels lere vnd menschen tradition vmb irent willen wider auff richten? da sei got für Die schwermer so aus den worten, des herrn abentmalhs, ein figürlich[60] rede machn, welche sülche verachtunge angericht haben die mögens verantworten, wenn ich lust da zu hette ich wolt sie wol treffen vnd antzeigen wer sie weren. Wil man ein zucht vnd disciplin widervmb anrichten so thu mans nicht mit ceremonien vnd Gots dinsten in vnsern kirchn man kan on die newe messe, vnd wenn man gleich fleisch isset, wol züchtig vnd erlich lebn da man bei fisch vnd öl essen ein vnzuchtig ein schentlich leben füret wie vnter dem babsthum in der fasten mit schlemmen vnd prassen in den stifften sonderlich bei den mespfaffen gescheen ist vnd noch geschiet[61] So müst man ouch zuuor vnd ehe man die distiplin anricht fromme gotselige bischoff

---

[57] Z. B. mußte Nikolaus Gallus Regensburg verlassen, vgl. Bieck, S. 160.

[58] Z. B. in der Schrift Oratio de conivnctione et vnitate Christianorum, contra non necessarias separationes, et aemvlationes peruersas, recitata in templo collegij Paulini, a Bernardo Ziglero S. Theologiae Doctore, Feriis secundis paschalibus. Lipsiae apvd Valentinvm Papam. Anno M.D.XLIX. Seite a4b: „. . . necesse est secessionem facere pios & religiosos, non illos quidem exeuntes de Ecclesia Christi, neque relinquentes ouile ipsius, sed separantes se a propugnatoribus falsorum dogmatum, & fugientes assensionem & approbationem eorum . . .". Seite b3b: „Cum autem haec necessitas imponitur piis & religiosis & amatoribus ueritatis, ut seiungantur ab ijs cum quibus arctissimis uinculis diuinis & humanis consociantur . . ." Seite c2a: „Fugiunt autem pericula & cedunt aduersis, neque impendere uolunt doctrinae ueritatis fortunas, multo minus uitam suam, neque caput obijcere discrimini, & resistere ad omnes impetus, in doctrinam ueritatis sese inferentes". Seite c3a: „Ideone ut desertorem & transfugam insimulari me decet?" Seite d3a: „Itaque hic [sc. Christus] non solet relinquere Ecclesiam suam, id est, coetum piorum & amantium ueritatem".

[59] Mt 10, 14.

[60] D. h. eine sinnbildliche Redeweise.

[61] Das ist auch in Amsdorffs Schrift „Antwort / Glaub vnd Bekentnis . . .", 1548, S. D1d, Gegenstand seiner Kritik.

einsetzen vnd die opfer bischoff absetzen[62] süst ists alls vmb sust vnd vergeblich wenn wir gleich alle Charteuser würdn

Was ouch die gotlose beichte in der marter woche für ein zucht vnd distiplin angericht, hat das wilde vnd wüst leben nach dem ostertage wol beweist vnd angetzegt wie das sprich wort laut wir wolln gen Emaus gehn So ist ouch der Christenheit mit langem singen orgeln vnd pfeiffen nicht vmb ein harbreit gehulffen sonder vil mehr da durch verterbt vnd vntergedrugkt des worts vergessen, der gloub verloschen vnd die reine heilsame lere verdungkelt, wie wir denn vnter dem bapsthum in allen kirchen sonderlich in clöstern vnd stifften gesehen vnd erfaren habn, dar inne man für grosem langem heulen vnd brüllen der prediget des Euangelij nit hat gewarten künnen.

Der halben die mandata im Interim vnd Meisnischen alkoran verleiht zu keiner zucht noch disciplin dinen sonder allein zu vnterdrügkung vnd vertilgung der rechten waren Christlichn religion vnd des heiligen Euangelij, es were denn das Romische leben vnd wesen in allen thümen[63] ein christliche Zucht vnd distiplin. Wer da zu lust hat der mag pfeiffen singen vnd orgeln so lang er wil, allein man lasse vns bei Gots wort vnd der wolangerichten religion mit fride bleibn. Denn die weil sulche ceremonien im anfang da sie noch nicht gebotten waren sonder aus eigener andacht vnd gutdungken eingeschlichn vnd gehalden würden den glowbn vertilgt, Gots wort verfelschet ia gar vntergedrugkt habn, was solt itzunt gescheen, da sie mit sulchm grosen ernst von Antiocho[64] gebotten werden Dorvmb künnen wir sülche alcoran on verletzung des gewissens vnd fhar der reinen gotseligen lerhe des heiligen Euangelij nicht willigen noch annemen.

Die weil ouch fromme hertzn wol wissen das sulche ceremonien keine Gots dinste seint so thun sie deste groser sunde das sie darein willigen vnd die selbigen annemen die weil Antiochus[64] die selbigen alle wil in vnsern kirchn fur gots dinste geacht vnd gehalden habn. denn da mit würde Christus vnd sein heiliges verleugkent sie mögens schmügken vnd beschönen wie sie wolln.

Zu dem so machn sülche ceremonien nicht seruitut des leibs (welche wir vnd alle christn wens die nott fordert als ein heiliges seliges creutz vmb Christus vnd seins worts wille tragen solln vnd müssen) sonder ein seruitut des gewissens welche in keinen wegk zu dulden noch zu leiden ist.

Der halben sal iderman wissen das wir vns nicht von wegen vnser leiblichn freiheit wille wie der rattschlag vns schuld gibt,[65] sonder von wegen nötiger artikel der christlichen lehre vnd freiheit zangken vnd haddern, dorvmb wir nach Christi vnsers liben herrn befeel[66] billich leib vnd leben wagen vnd faren lassen.

---

[62] Das klingt aus Amsdorffs Mund besonders bitter, war doch nach seiner Vertreibung aus Naumburg 1547 Julius von Pflug wieder an seine Stelle getreten.

[63] D. h. Domen.

[64] Vgl. Anm. 21.

[65] „Ac servitutem eo modestius feramus, quia praetextu libertatis christianae nimium abusi sumus omnes", CR VII, Sp. 324 f.

[66] Mt 10, 28.

Es wird ouch durch sülche ceremonien nimant besser frommer noch gelerter ouch wider pfarherrn noch volck reformirt sonder würde vnd blibe alles wies vnter dem bapsthum gestanden vnd gewesen ist. Die weil ouch durch sülche ceremonien sunde gemacht würde da keine sünde ist der christlichn freiheit beraubt. on das wissen wir wol, das essen tringken vnd cleider tragen ein schlechte gefengknus oder freiheit ist, wider sunde noch verdinst, wider gut noch böse dorvmb man nicht zangken noch krigen dürffte wenn man sie frei liesse vnd den gewissen nicht aufflegte vnd gebotten würden. Die weil sie aber in vnsern tempeln vnd kirchn zu halden gebotten vnd das fleisch essen vff freitag sonnabent vnd in der fasten verbotten wird so ist leichtlich ab zu nemen das man Got da mit eren vnd dinen sal, derwegen vnser gewissen damit beschwert vnd gefangen werden, welchs wir bei Gots zcorn vnd vngenad in keinen weg leiden künnen noch sollen die weil gesetz vnd gebot aus den selbigen gemacht werden da durch nicht zucht vnd distiplin sonder das bapsthum widervmb gebaweth vnd auffgericht wird, ordentlich singen vnd lesen in den kirchn ist löblich vnd christlich aber ein newe spectakel messe ouch on den Canon vnd mit communicanten an zurichten ist wider Christum vnd sein heiliges wort, welcher communionem populi vnd kein menschen spectakel das ist kein eusserlichn Gots dinst zu sehen vnd zu hören eingesaczt vnd zu halden befolen hat. Fasten vnd messig ist nit allein billich vnd löblich sonder ouch gebotten aber vnderscheid der speise zu machn vnd etliche verbieten das ist teufelisch. Also ouch bei den schwachen etwas nach geben vnd ein zceit lang mit ihn halden ist christlich vnd der libe gebott aber leges gesetze vnd statut so in der Christenheit bleiben solln daraus machn ist wider die christliche freiheit der gewissen denn der heilige Paulus wie wol ehr mit den schwachen schwach war bei vnd mit ihnen alles that vnd leid[67] so macht ehr doch kein gesetz noch gebott draus als da ehr sich bescheren lies.[68] thimo. beschneid,[69] titum nit beschneit[70] etc. itzt werden gesetz vnd gebott gemacht die man wil gehalden haben da mit die gewissen gefangen vnd gebunden werden ab nu sulche seruitut der gewissen der kirchen die reine lehre zu erhalden nütz oder schedlich sei las ich ein idern richten denn es ist ie gewis das durch sülche gebottne ceremonien das erkentnus Christi nicht allein verdungkelt sonder gantz vnd gar vertilget vnd ausgeleschet wird wie oben[71] angetzeigt ist.

Darvmb haben wir grosse wichtige vnd nötige vrsachn die gebott menschlicher tradition nicht zu willigen noch an zunemen. vnd wie wir mit Gots hulff des leibs seruitut wie schwer vnd gros sie vmmer sein kan vmb der christlichen religion wille gedüldig zu leiden willens seint Also künnen wir vmb zceitlichs guts vnd frides willn die geringste seruitut des gewissens

---

[67] 1 Kor 9, 22.
[68] Apg 18, 18; 21, 24.
[69] Apg 16, 3.
[70] Gal 2, 3.
[71] Dieser Gedanke wird hier zum fünften Male vorgetragen, wie Amsdorffs Ausführungen besonders in ihrem letzten Teil langatmig und voller Wiederholungen sind.

nicht dulden noch tragen Denn da durch wird die reine heilsame lerhe[72] verloren, die kirche mit falschn Gots dinsten beschweret, die gewissen verwirret vnd das rechte anruffen zu Got verhindert. Dorvmb kan man mit der spectakel messe vnd mit dem verbott der speise Got nit eren dinen noch anruffen denn es seint menschn gebott süst wolten wir von hertzn gern mit ihnen einig sein wir weichn ie nicht von ihnen abe sonder sie von vns on alle wichtige vrsachn, denn die reine lehre kan da mit nit erhalden noch zucht vnd erbarkeit auff gericht werden wie man im bapsthum wol erfaren hat

Finis Dinstag nach vocem iucunditatis

28. Maij 1549

Die Lektüre der letzten Seiten des Amsdorffschen Traktates ist etwas ermüdend. Der Ernst seiner Ermahnungen wird durch die Wiederholungen nicht unterstrichen, sondern eher herabgesetzt. Bestimmte Auffassungen der Philippisten lösen bei Amsdorff die erwarteten Assoziationen aus. Bei Durchsicht auch anderer Schriften Amsdorffs erweist es sich, daß er ein meist gleichbleibendes, doktrinäres Schema anwendet: es gibt kein anderes Evangelium, als wie es von Amsdorff und seinen Freunden verkündet wird. Wer anders lehrt, ist wie der Antichrist zu meiden. Das ist die Summe seiner Lehre, auf eine kurze Formel gebracht.

Ist Amsdorff der Vorwurf der Unsachlichkeit auch hier zu machen? Schließlich braucht er sich nur an die Disposition des Melanchthonschen Schreibens zu halten, dann entgeht er am ehesten der Gefahr, in damals wie heute monoton anmutende Parolen zu verfallen. Zu Beginn seines Schreibens hat sich Amsdorff an dieses Rezept gehalten. Melanchthons Brief umfaßt im ganzen knappe 200 Zeilen. Punkt für Punkt geht er zunächst Melanchthons Schreiben durch. Aber nur etwa 40 Zeilen werden von Amsdorff wirklich diskutiert. Die beiden ersten Stücke (prius - secundo) zitiert er fast wörtlich und ohne Auslassungen. Seine Übersetzung ist zutreffend und weist keine bewußten oder unbewußten Entstellungen auf. Auf die Diskussion der restlichen 160 Zeilen verzichtet er aber. Für das eigentliche Anliegen Melanchthons ist Amsdorff einfach taub. Er zeigt keinerlei Verständnis für Melanchthons Nöte, ja er verschließt sich – so hat man den Eindruck – ganz bewußt allem, was ihn womöglich ins Unrecht setzen könnte. Zu Verhandlungen ist ein Amsdorff nicht bereit. Es ist also die Frage, ob mit der Nichtbeachtung des weitaus größten Teiles des Melanchthonschen Schreibens dem Verfasser von „In tanta Ecclesiarum mestitia" nicht unrecht geschieht.

Amsdorff läßt geflissentlich all die Stellen unberücksichtigt, die sich in seine Vorstellung von Melanchthon als Verräter am Evangelium nicht recht einordnen lassen. Nachdrücklich betont nämlich Melanchthon im weiteren Verlauf seines Schreibens an die Frankfurter, daß die wahre Lehre unversehrt

[72] Wenigstens an dieser einen Stelle soll der für Amsdorff so charakteristische Begriff der „reinen heilsamen lerhe" hervorgehoben werden; er begegnete schon wiederholt, vgl. auch O. *H. Nebe*, Reine Lehre. Zur Theologie des Niklas von Amsdorff, Göttingen 1935.

erhalten werden müsse und keine unfrommen Bräuche wieder in der Kirche eingeführt werden sollen. Als seine Aufgabe sähe er es an, das Volk darüber zu belehren, was unabdingbar notwendig sei, und wo man den Forderungen der Altgläubigen gegenüber nachgeben könne, ohne damit vom rechten Glauben abzufallen. Seinen Gegnern – und dazu rechnet sich selbstverständlich Amsdorff – wirft Melanchthon vor, daß sie, durch ihren Schematismus geblendet, das Wesentliche überhaupt nicht zu sehen vermögen. Sie rebellieren z. B. gegen die kirchlichen Gewänder oder andere Nebensächlichkeiten, aber sie schweigen „de aliis nervis viciosorum cultuum". Daß in den Gemeinden über diese Punkte Unklarheit bestehe, sei die Schuld der Pastorenschaft. Bei ihr müsse also mit der Belehrung eingesetzt werden. Das sei bisher in der evangelischen Kirche nicht in genügendem Maße geschehen, und dieses Versäumnis rechne sich Melanchthon selbst zur Sünde an. Im eigenen Versagen und den damit gegebenen Auswirkungen auf die Gemeinden liege der Grund für die gegenwärtigen Drangsale der evangelischen Kirche. Vor allem müsse eingesehen werden, daß der Gottesdienst nicht in Kleider- und Speisegeboten bestehe, sondern wirklich christliche Tugenden wie „vera fides, invocatio, dilectio, spes, patientia, veritas, confessio, castitas, iustitia erga proximos" seien die eigentlichen Kennzeichen der echten Christen; sie müßten zuallererst in den evangelischen Gemeinden verwirklicht werden. Seine Widersacher wollen aber keinen Unterschied zwischen „wesentlich" und „unwesentlich" anerkennen. Damit – so fürchtet Melanchthon – entfernen sie sich mehr und mehr von Paulus und rücken das mosaische Gesetz in den Mittelpunkt der Lehre. Ehe Melanchthon das zulasse, wolle er lieber die „servitus", so hart sie auch sei, ertragen. Die bisherigen Streitereien hätten der evangelischen Kirche schon genug Schaden zugefügt. Damit solle nun ein Ende sein. Verständige Männer sollten sich, in der Bereitschaft nachzugeben, darüber Gedanken machen, wie die ausweglose Situation der evangelischen Kirche überwunden werden könne. Das allein wolle Melanchthon fördern, soweit es in seinen Kräften stehe.

Damit endet Melanchthons Schreiben an die Frankfurter Pastorenschaft. Mit keinem Wort erwähnt Amsdorff in seiner Entgegnung, daß es sich bei Melanchthons Brief um ein wirklich pastorales Schreiben handelt, das von der Gewissensnot diktiert ist. Amsdorff beurteilt alles ausschließlich von seinem Standpunkt aus; er ist außerstande, die tatsächliche Lage der evangelischen Kirche richtig einzuschätzen. Schließlich ist der Schmalkaldische Krieg von den Evangelischen verloren, und der Kaiser konnte diktieren, was in den ihm unterworfenen Ländern geglaubt werden sollte. Das ist die Ausgangsposition, mit der Kurfürst Moritz mit Hilfe seiner Theologen fertigzuwerden versucht. In dieser Lage bemüht sich Melanchthon, einen sicher anfechtbaren, vielleicht sogar gefährlichen „Mittelweg" zu finden. Aber bei Amsdorff und seinen Freunden findet er kein Verständnis, sie zeigen keine Verhandlungsbereitschaft. Das kommt in Amsdorffs Schreiben deutlich zum Ausdruck. Ob die letzten Worte Amsdorffs ernst gemeint sind, daß er sich – mit Ausnahme des Artikels von der Messe – gern mit Melanchthon

verständigen würde, lasse ich dahingestellt sein. Viel eher wäre ihm doch zu glauben, daß er lieber jeden auch noch so aussichtslosen Kampf auf sich nähme, als daß er „die geringste seruitut des gewissens" duldete und ertrüge. Das entspräche der Denk- und Redeweise eines Amsdorff viel mehr.

Gibt es aber in Fragen der evangelischen Lehre überhaupt etwas, dem Amsdorff zustimmen könnte, wo er nachzugeben bereit wäre, sofern es sich nicht genau mit seinen Vorstellungen von der „reinen heilsamen Lehre" deckt? Sein unbeugsames Wesen, verbunden mit einer bemerkenswerten scholastischen Bildung, haben ihn der Gefahr, aus dem Evangelium ein Gesetz zu machen, sehr nahe gebracht; und diese Gefahr war größer, als es die Bestimmungen des Interims selbst je waren. Aber dieser Einsicht verschloß sich Amsdorff. In seiner Streitschrift geht es ihm um die Erledigung seines Gegners. Melanchthon wolle nach Amsdorffs Urteil mit seinem Nachgeben in den Interimsverhandlungen ein Gesetz des Teufels aufrichten und die Evangelischen erneut dem Papsttum ausliefern. Alle Äußerungen kirchlichen Lebens würden durch die Bestimmungen des Interims zum Gesetz erhoben. Folglich müsse Amsdorff alles ohne Ausnahme ablehnen, was nicht dem Evangelium entspräche, und das sei schlechterdings alles, was Melanchthon vorschlage.

In dieser Haltung sehen wir Amsdorff bis zu seinem Ende verharren. Das hat ihm den Namen „Vater der Orthodoxie"[73] eingetragen.

---

[73] *H. Stille,* Nikolaus von Amsdorf. Sein Leben bis zu seiner Einweisung als Bischof in Naumburg, Zeulenrode 1937, S. 100.

Die Reichskirchenpolitik Papst Klemens' XII. (1730-1740)

Das Motu proprio „Quamquam invaluerit" vom 5. Januar 1731

Von Rudolf Reinhardt

I.

Papst Klemens XII. erließ am 5. Januar 1731, also im ersten Pontifikatsjahr, ein Motu proprio (adressiert an das Brevensekretariat), durch das er weitere Kumulationen deutscher Hochstifte verhindern oder wenigstens erschweren wollte. In einem Monitum vom folgenden Tag, formell für die Konsistorialkongregation verfaßt, bekräftigte er mit Nachdruck seine Absicht und machte zudem auf die zahlreichen, nach seiner Meinung nicht ge-

---

Abkürzungen:

ACC	Acta Congregationis Consistorialis
Colonia	Segreteria di Stato, Nunziatura di Colonia
EpistPrinc	Epistulae ad Principes
Germania	Segreteria di Stato, Nunziatura di Germania
GStA	Geheimes Staatsarchiv
HHStA	Haus-, Hof- und Staatsarchiv
Polonia	Segreteria di Stato, Nunziatura di Polonia
SegrBrev	Segreteria dei Brevi
SegrStato	Segreteria di Stato
StK	Staatskanzlei
VA	Vatikanisches Geheimarchiv
Vortr	Vorträge, Konferenzprotokolle

Häufig oder abgekürzt zitierte Literatur:

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie. Leipzig 1875–1910.
Dohna	S.-M. zu Dohna, Die ständischen Verhältnisse am Domkapitel von Trier vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. (Schriftenreihe zur Trierischen Landesgeschichte und Volkskunde 6) Trier 1960.
Eubel	Hierarchia catholica medii et recentioris aevi. Vol V (1667–1730) et VI (1730–1799) per R. Ritzler et P. Sefrin. Padua 1952 et 1958.
Feine	H. E. Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, 1648–1803. (Kirchenrechtliche Abhandlungen 97/98) Stuttgart 1921.
Häutle	Genealogie des . . . Stammhauses Wittelsbach, nach Quellen bearb. und zusammengestellt von Chr. Häutle, München 1870.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche[2]. Freiburg/Br. 1957–1965.
NDB	Neue Deutsche Biographie. Berlin 1953 ff.
Pastor	L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. 1.–7. Auflage, Freiburg/Br. Band 15 (1700–1740) 1930, Band 16 (1740–1799) 1931–1933.

rechtfertigten *Kumulationen* von Dom- und Stiftskanonikaten in Deutschland und Polen aufmerksam.[1]

Kennzeichnend für die Geschichte der Reichskirche seit dem 16. Jahrhundert war die Tatsache, daß Bistumskumulationen immer mehr zugenommen haben. Davon profitierten vor allem die Prinzen der katholischen Dynastien, wie auch hochadelige Konvertiten, denen man entgegenkommen wollte. Diese Entwicklung war nicht ohne Zutun der Kurie möglich gewesen; die Päpste mußten die Kandidaten entweder vor der Wahl im zweiten oder dritten Bistum für „wählbar" erklären oder aber anschließend durch die Admissio der Postulation ihre Zustimmung geben.[2] Man kann den Päpsten nicht vorwerfen, sie hätten durch Leichtfertigkeit diese Entwicklung begünstigt. Oft erzwangen die politischen Verhältnisse ein solches Abweichen von der alten Regel, daß jeder Bischof nur eine „Braut", d. h. ein Bistum, bekommen soll.

Den größten Nutzen hatte das Haus Bayern. Politische Notwendigkeiten, die akute Gefährdung der west- und norddeutschen Hochstifte, führten im ausgehenden 16. Jahrhundert zur geistlichen Sekundogenitur am Niederrhein samt den daraus resultierenden Kumulationen.[3] Auch später wurden immer wieder Dispensen, d. h. Wählbarkeitsbreven und Admissionen, gewährt.[4] Das bekannteste Beispiel waren die Hochstifte des Klemens August von Bayern (1700–1761), der seit 1728 gleichzeitig Köln, Münster, Paderborn, Hildesheim und Osnabrück innehatte. Die wenig gefährdeten Bistümer Freising und Regensburg wurden nach Möglichkeit in die bayerischen Kumulationen miteinbezogen. Dies zeigt, daß auch dynastischer Versorgungswille

Plöchl W. M. Plöchl, Geschichte des Kirchenrechts, Band 3: Das kath. Kirchenrecht der Neuzeit, Teil 1. Wien/München 1959.
Seppelt-Schwaiger F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts. Band 5, neu bearb. von G. Schwaiger. München 1959.
Wurzbach C. v. Wurzbach, Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich. Wien 1856–1891.

[1] Beilage 1 und 2 [2] Feine 56–62, 249–279.

[3] Feine 57 f., 319–323; *Günther von Lojewski,* Bayerns Weg nach Rom. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. (Bonner Historische Forschungen 21) Bonn 1962.

[4] Dazu die Tabelle bei Feine 411–413. – Die bayerischen Erfolge in der Reichskirche galten als beispielhaft. Dazu eine Episode aus dem Pontifikat Klemens' XII. 1737 starb der katholische Herzog Karl Alexander von Württemberg (1733–1737). Da seine Söhne noch minderjährig waren, wurde ein Administrator bestellt. Dieser war evangelisch. Man befürchtete, die katholischen Positionen im Herzogtum könnten wieder verlorengehen. Um die Liebe zur katholischen Religion bei der hinterbliebenen Familie zu festigen, schlug der Nuntius in Wien, Domenico Passionei, vor, das bayerische Beispiel zu befolgen, den Zweitgeborenen in Rom erziehen zu lassen und anschließend mit Pfründen zu versehen. In Frage kämen vor allem die Erzstifte; der Prinz hätte damit Aussicht, Kurfürst zu werden. Auch Konstanz sei ins Auge zu fassen. Mit Hilfe der Luzerner Nuntiatur könnte dort eine Bischofswahl durchgedrückt werden; mit dem Hochstift ist ein Ausschreibeamt im Schwäbischen Reichskreis verbunden. Der Prinz hätte dadurch die Möglichkeit, zusammen mit seinem älteren Bruder, dem anderen Ausschreibenden Fürsten, den Kreis zu lenken (Rom VA Germania 299, 336–339, 1737 Mai 13, 403 f., 1737 Juni 8, u. ö.)

und landesherrliche Territorialpolitik am Werke waren. – Ähnliches gilt für die Habsburger, die bis 1665 bedeutende Positionen in der Reichskirche halten konnten. Die fünf geistlichen Söhne des Kurfürsten Philipp Wilhelm von der Pfalz (1615–1690) brachten im ausgehenden 17. und 18. Jahrhundert eine Reihe wichtiger Hochstifte in ihren Besitz.[5] Weniger Erfolg hatten um die gleiche Zeit die mit Habsburg ebenfalls liierten Herzöge von Lothringen. Bei den Prinzen der Häuser Württemberg, Hessen und Sachsen fehlte teilweise der notwendige politische und finanzielle Rückhalt bei Dynastie und Land (Protestanten); eine Ausnahme machte eigentlich nur Klemens Wenzeslaus von Sachsen (1739–1812).[6]

Geringer waren von vornherein die Aussichten der Bewerber aus nichtfürstlichen Häusern. Ihnen ging die nötige politische Potenz ab, so daß sie nur selten zwei Bistümer zur selben Zeit innehatten.[7] Was in diesen Kreisen dem einzelnen versagt blieb, konnte unter Umständen die Großfamilie erreichen. Voraussetzungen waren jedoch Geschick, Glück und weitgehende Kongruenz mit den Plänen einer größeren politischen Macht (z. B. Kaiserhaus). Das bekannteste Beispiel in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist die Familie Schönborn;[8] wir werden ihr unten begegnen.

Klemens XII. war nicht der erste, der sich an der geschilderten Entwicklung stieß. Schon vor ihm hatten die „Zustände" gelegentlich die Kritik der Kurie herausgefordert. Ob immer im rechten Augenblick und in der richtigen Intention, soll dahingestellt bleiben. Daß die Kumulationen nicht dem Ideal der Kirchenverfassung und den Vorschriften des Trienter Konzils entsprachen, scheint zum Beispiel der Konsistorialkongregation 1712 eingefallen zu sein. Sie mußte in der Sitzung vom 23. Februar erneut ein Gesuch des Bischofs von Konstanz, Johann Franz Schenk von *Stauffenberg* (1658–1740), um ein Wählbarkeitsbreve für Würzburg und Augsburg behandeln.[9] Da dem kaiser-

[5] *Rudolf Reinhardt*, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger Dynastie: Historisches Jahrbuch 84, 1964, 118–128.

[6] Über ihn und seine Reichskirchenpolitik *Heribert Raab*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739–1812). Band 1: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert, Freiburg/Br. 1962

[7] Feine 413 ff.

[8] Eine Zusammenschau bei *Hubert Jedin*, Die Reichskirche der Schönbornzeit, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Freiburg/Br. I (1966) 455–468. Bei der Zusammenstellung der Kirchen, die im Besitz der Schönborndynastie waren, werden meist die Söhne der Schwestern vergessen. Zu ihnen gehörten:

Johann Friedrich von Ostein (1689–1763),
Kurfürst von Mainz und Bischof von Worms
Adam Friedrich von Seinsheim (1708–1779),
Bischof von Würzburg und Bamberg
August Philipp von Limburg-Styrum (1721–1797),
Bischof von Speyer.

[9] *Rudolf Reinhardt*, Die Kandidatur des Johann Franz Schenk von Stauffenberg (1658–1740) für das Hochstift Würzburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 29, 1967, 265–272. *Rudolf Reinhardt*, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2) Wiesbaden 1966, 102–106.

lichen Hof eine Ausfertigung nicht willkommen war, flüchtete sich die Kongregation in eine Grundsatzentscheidung: „Ad mentem (sc. Papae), et mens est negativa, non quod instantia Episcopi Constantiensis suam Ecclesiam dimittere offerentis visa fuerit reicienda, sed ne similes eligibilitates concedantur amplius in Germania vel rarissime saltem".[10] *Hans Erich Feine* verzeichnet einige Fälle, in denen bei der Ausfertigung eines Wählbarkeitsbreves bzw. bei der Admission einer Postulation vom Kandidaten verlangt wurde, eine seiner Kirchen aufzugeben.[11] Die Beispiele könnten vermehrt werden. Oft genug gelang es aber den Bewerbern, vor allem solchen aus fürstlichen Häusern, zu verhindern, daß die Auflage durchgeführt wurde.

Auch *Benedikt XIII.* (1724–1730) hatte bei seinem Regierungsantritt die Absicht, Änderung zu schaffen. Er verweigerte 1724 Klemens August von Bayern Hildesheim als viertes Bistum. *H. E. Feine* schreibt dazu: „Der Papst hatte in Unkenntnis der deutschen Verhältnisse, nur die Doktrin des hl. Thomas, die Canones und die Konzilsbeschlüsse vor Augen, seine Entscheidung getroffen".[12] Der Kurfürst gab nicht nach; Gerüchte über Säkularisationspläne Hannovers brachten den Papst schließlich dahin, dem Antrag zu entsprechen. Vier Jahre später machte Benedikt keine Schwierigkeiten mehr, als Klemens August auch für Osnabrück bestätigt werden wollte.[13] Dieses Bistum brauchte ja einen starken katholischen Bischof.

Die „Nachgiebigkeit" seines Vorgängers wird *Klemens XII.* im Auge gehabt haben, als er kurze Zeit nach dem eigenen Regierungsantritt die neue Weisung ausgab. (Der Papst erwähnt ausdrücklich die Kumulation von fünf Kirchen; damit konnte nur Klemens August von Bayern gemeint sein). Der Papst hatte sich bekanntlich zum Ziel gesetzt, all die vielen „Mißbräuche" und „Fehlentscheidungen" zu korrigieren, die auf das Konto des Vorgängers kamen.[14] (Es soll dahingestellt bleiben, ob Benedikt XIII. Regierung so schlecht beurteilen werden muß, wie man allenthalben lesen kann.[15] Die „Affäre Coscia" wird wohl noch immer zu stark in den Vordergrund geschoben).

Die Maßnahmen Klemens' XII. gegen die Kumulationen werden in der

---

[10] Rom VA ACC 1712 Febr. 23.

[11] Feine 61, 323 f.

[12] Feine 322.

[13] In Osnabrück alternierte bekanntlich seit dem Westfälischen Frieden die Besetzung zwischen einem Katholiken und einem Lutheraner. Letzterer war aus dem Haus Braunschweig-Lüneburg zu nehmen, solange es bestand.

[14] Pastor XV 633–643; Plöchl III, 1 100, 115, 122 f., 130 u. ö. *Roger Mols*, Art.: Clèment, in: Dictionaire d'Histoire et Géographie écclésiastique, XII (1953) 1361–1381.

[15] So erteilte er am 5. Juli 1726 der Schweizerischen Benediktinerkongregation das Recht, die Äbte zu wählen und zu weihen, ohne den Nuntius in Luzern beizuziehen. *(Raphael Molitor,* Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen und Skizzen, Münster/W. Band 2, 1932, 164). – Dieses Privileg wurde von Klemens XII. zurückgenommen. Rom VA SegrBrev 2960, 274–287, 1731 März 3. Auffallend ist die Zurückhaltung Pastors bei der Beurteilung der Reformen Benedikts XII.

Literatur kaum beachtet.[16] Es soll deshalb ausführlich darauf eingegangen werden. Näherhin bestimmte der Papst in seinem Motu proprio von 1731: Das Wohl der Gläubigen und der katholischen Religion erfordert die Anwesenheit der Hirten bei ihren Herden. Deshalb können Eligibilitätsbreven nur gewährt werden, wenn zwingende Gründe vorliegen. Als oberstes Gesetz gelten „bonum et utilitas" der betreffenden Kirche. Wer bereits zwei Bistümer besitzt, erhält ein Indult nur unter der Bedingung, daß er bei einem Erfolg eine der beiden Kirchen (nach eigener Wahl) aufgibt. Wer drei Kirchen hat, kann überhaupt kein Breve erhalten. Da Klemens XII. seine Nachfolger rechtlich nicht festlegen konnte, bat er sie inständig unter Hinweis auf das Konzil von Trient, an der neuen Ordnung festzuhalten. Im Monitum an die Konsistorialkongregation vom 6. Januar sind diese Vorschriften erneut begründet und vorgetragen. Der Papst nahm überdies gegen einen weiteren „Mißbrauch" in Deutschland und Polen Stellung. Zahlreiche Geistliche besaßen mehr als eine Pfründe. Klemens XII. meinte, das Kirchengut sei gestiftet, um in den Heiligtümern Gottes die notwendige Anzahl von Dienern zu unterhalten, nicht aber, damit einige Privilegierte in Reichtum und Luxus leben können. – Der Nutznießer dieser Praxis war vor allem der deutsche Stiftsadel. Man muß jedoch hinzufügen, daß in Deutschland praktisch keine Seelsorgepfründen kumuliert wurden, sondern ausschließlich die zahlreichen Dom- und Stiftskanonikate. Die Zuständigkeit der Kurie für die Genehmigung solcher Kumulationen bestritt man ganz entschieden. Doch mußte der Papst um seine Zustimmung angegangen werden, wenn ein neugewählter Bischof neben seinem Hochstift derartige Pfründen beibehalten wollte. Bei solchen Gelegenheiten konnte die Konsistorialkongregation eingreifen.

Klemens XII. bezog sich in seinen Erlassen ausdrücklich auf das Konzil von Trient, Sess. 25 cap. 18 de Ref. Danach waren Dispensen von den Bestimmungen des Benefizialrechtes nur bei Vorliegen schwerwiegender Gründe gestattet. Selbstverständlich griff er nicht auf jene strengeren Vorstellungen zurück, die in der Trienter Konzilsaula mit Vehemenz vertreten worden sind: Kumulationen von Seelsorgepfründen, vor allem von Bistümern sind unmöglich, da sie der Residenzpflicht widersprechen. Diese wiederum ist göttliches Recht bzw. göttliches Gebot. Gegen solche Forderungen hatte die kuriale Partei seinerzeit mit Erfolg Stellung genommen und sich damit das Dispensrecht gesichert.[17] Klemens XII. sah keinen Anlaß, die grundsätzliche Dispensvollmacht der Kurie aufzugeben.

---

[16] Nicht erwähnt ist das Motu proprio z. B. bei Pastor XV; Seppelt-Schwaiger V; Plöchl III, 1; Mols (Anm. 14). Behandelt werden die Maßnahmen des Papstes bei *Mario Guarnacci*, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S.R.E. Cardinalium a Clemente X usque ad Clementem XII. Rom, Band 2 (1751) 581; De vita et rebus gestis Clementis XII Pont. Max. Commentarius. Rom 1760, 53. Auch Feine (273, 279, 327) kennt die Erlasse des Papstes.

[17] Zu diesen Auseinandersetzungen grundlegend *Hubert Jedin*, Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63, in: Kirche des Glaubens (Anm. 8) Band 2, 398–413.

Daß es dem Papst mit seinem Erlaß von 1731 ernst war, zeigt auch die Sorgfalt, mit der er die Aufbewahrung und Weitergabe der beiden Dekrete ordnete.[18] Am 6. Januar mußte der Sekretär der Konsistorialkongregation, Philipp Maria Monti,[19] im Quirinalpalast erscheinen. (In der genannten Kongregation wurden viele Gesuche um Wählbarkeitsbreven und Pfründkumulationen beraten). Der Papst übergab ihm eine Originalausfertigung des Monitums mit dem Auftrag, es fortan zu beachten. Der Sekretär mußte unter dem Erlaß eine Erklärung über den Empfang anbringen.[20] Auch eine Abschrift des Motu proprio vom vorangegangenen Tag wurde ihm mitgegeben. Am 12. Mai 1735 übernahm Giuseppe Livizzani, seither Sekretär der Chiffren, die Geschäfte Montis. Als vierten Sitzungspunkt händigte ihm sein Vorgänger feierlich das Original des Monitums aus. Livizzani las die päpstliche Willensäußerung erneut den Mitgliedern der Kongregation vor.[21]

Vom Motu proprio, dem bedeutsameren Schriftstück, konnten wir zwei Originale feststellen.[22] Eines schickte der Papst ins sichere Engelsburgarchiv zur Aufbewahrung. Das zweite Original kam in das Brevensekretariat. Diese Behörde war bekanntlich nicht nur Expeditionsorgan. Viele Gesuche konnte sie selbständig entscheiden; bei anderen hatte der Brevensekretär das Referat vor dem Papst, ohne daß andere Behörden oder weitere Würdenträger eingeschaltet werden mußten.[23] Der Papst gab ausdrücklich den Befehl, das Motu proprio in den „Libri diversorum", die vom Brevensekretariat geführt wurden, zu registrieren und aufzubewahren. Dies geschah; unter dem Datum des 5. Januar 1731 wurde der Erlaß in die Reihe eingebunden.[24]

Ob die Datarie in ähnlicher Weise berücksichtigt wurde, ist ungewiß. Die Ordnungsarbeiten an den umfangreichen Archivbeständen dieser Behörde sind nicht soweit gediehen, daß eine Recherche mit einem zumutbaren Aufwand an Zeit und Kraft durchgeführt werden kann.[25] Dazu kommt, daß unsere Kenntnisse vom kurialen Geschäftsgang in der Neuzeit recht dürftig sind. Unter Klemens XII. scheinen von der Datarie keine Wählbarkeitsbreven ausgefertigt worden zu sein. Dies kann aus der Tatsache geschlossen werden, daß sich das Motu proprio und das Monitum an die Konsistorialkongregation und an das Brevensekretariat wandten. Einer solchen Ansicht scheint

---

[10] Aufschlußreich ist auch ein Brief des Kardinalstaatssekretärs vom 14. Juni 1735 an den Nuntius in Polen: Die beiden Dekrete und ihre Bestimmungen hätten zu den „primi pensieri" gezählt, die der Papst bei Antritt seiner Regierung gehabt habe (Rom VA Polonia 224, 541).

[19] 1743 Kardinal, gest. 1754 (Eubel VI 14; Pastor XVI 1, 237).

[20] Unten Beilage 2.

[21] Rom VA ACC 1735 Mai 12 (fol. 206 und 211).

[22] Unten Beilage 1.

[23] Plöchl III, 1 162.

[24] Rom VA SegrBrev 2960, 211–213.

[25] Der „Inventario generale sommario" für die Bestände der Datarie wird als „incompleto e provisorio" deklariert. Die Reihe der „Expeditionnes" bietet ein kaum zu bewältigendes Material. Der Band für das erste Pontifikatsjahr Klemens' XII. ist bei einem Format von 18,5 zu 27 cm 46 cm(!) stark. Jede Seite enthält bis zu zehn Einträgen. Der Band für das zweite Pontifikatsjahr ist 37 cm stark. – Solche Tatbestände zeigen von neuem, daß Arbeiten wie das „Repertorium Germanicum" unbedingt weitergeführt werden müssen.

auch Benedikt XIV. (1740–1758) gewesen zu sein.[26] (Dieser Papst beschäftigte sich bekanntlich intensiv mit Fragen des kurialen Geschäftsganges. Unter anderem suchte er die vielfachen Kompetenzüberschneidungen zwischen Datarie und Brevensekretariat zu beseitigen; 1745 ordnete er die Zuständigkeiten beider Behörden neu).[27] Schließlich kann noch vermerkt werden, daß die Datarie unter Klemens XII. beträchtlich an Bedeutung verlor. Um die Rivalitäten der Großmächte auszugleichen,[28] wurde das Amt vom Papst nur mit einem Prälaten, nicht aber mit einem Kardinal, besetzt.

Dagegen war das Staatssekretariat an den Entscheidungen beteiligt. Die Ausfertigung von Wählbarkeitsbreven für die Reichskirche war ein Politikum. In zahlreichen Fällen wurden die Nuntiaturen um Gutachten und Berichte angegangen. Leider ist die Überlieferung des Staatssekretariats nicht sehr gut. Die „Epistulae ad Principes" aus dem Sekretariat der lateinischen Breven enthalten interessante Stücke, deren Inhalt, unter Umgehung von Konsistorialkongregation und Brevensekretariat, unmittelbar im Staatssekretariat beraten worden ist.

Zu den Formalien ist zu bemerken, daß die beiden Originale des Motu proprio als Chirographen ausgefertigt sind: Der Text wurde von einem Kanzlisten geschrieben, während der Papst das Datum (Tag und Monat) eigenhändig einsetzte.[29] Er signierte auch mit vollem Namen „Clemens Papa XII". Das Monitum ist einfacher abgefaßt. Die Kanzlei bereitete den Text vor. Das Schriftstück ist vom Papst weder signiert noch unterschrieben. Das Datum und die Empfangserklärung fügte der Sekretär der Konsistorialkongregation bei.

II.

In den folgenden Abschnitten soll geprüft werden, ob und wieweit während des Pontifikates Klemens' XII. die neue Ordnung eingehalten wurde. Diese Frage hat schon dadurch ihren Reiz, weil der Papst, 1730 als 78-jähri-

[26] Eine gewisse Zurückhaltung bei der Umschreibung des Geschäftsbereiches der Datarie scheint trotzdem angebracht zu sein. Dies verlangt auch ein Gutachten vom 19. August 1754, das der spätere Erzbischof von Wien, Christoph von Migazzi, über die Lage im Kardinalskolleg und die Aussichten bei der nächsten Papstwahl erstattete (Original in Wien HHStA Rom Varia 51, aus Madrid, für Kaiserin Maria Theresia). M. meint, man müsse auch die Bestellung des künftigen Kardinalstaatssekretärs und des Datars im Auge behalten. Des letzteren „Wichtigkeit rühret daher, weilen die Domcapitel in dem Reich Euer Mayt.. Aufmerksamkeit allerdings erfordern. Ein zu rechter Zeit verliehenes oder verweigertes Breve Eligibilitatis kann von einer solchen Folge sein, und kommet es zu einem glücklichen Ausschlag deren churfürstlichen, ertzbischöflichen und bischöflichen Wahlen sehr vieles darauf an, was vor Subjecta zum Besitz deren in päpstlichen Monathen erledigten Canonicaten gelangen".

[27] *Johann Heinrich Bangen,* Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster 1854, 396–418, 430–434, 567–672.

[28] Pastor XV 628 f.

[29] Zur Diplomatik des neuzeitlichen Motu proprio enthalten die einschlägigen Handbücher und Lexika nur vereinzelte und zudem meist unvollständige Bemerkungen. Verf. wird gelegentlich in einer Miszelle versuchen, diese zusammenzufassen und durch eigene Beobachtungen zu ergänzen.

ger Greis gewählt, zwei Jahre später erblindete und die Geschäfte immer mehr anderen überlassen mußte.[30]

Die erste Probe ihrer Standfestigkeit mußte die Konsistorialkongregation bald nach der Dekretierung des Motu proprio ablegen. Im Februar 1731 beantragte der Kurfürst von *Trier*, Franz Georg von *Schönborn*,[31] ein Generaleligibilitätsbreve für alle deutschen Stifte („ad quascumque Ecclesias Metropolitanas, Cathedrales seu Abbatiales in Germania existentes").[32] Der Sekretär der Kongregation war in seinem Referat bereit, ein Breve zu gewähren. Doch sollte es auf *ein* Stift, das namentlich genannt werden müßte, beschränkt sein.[33] Die übrigen Mitglieder gingen darauf nicht ein. Ihre Entscheidung war: „Negative".

Bei einem anderen Antrag, der in der gleichen Sitzung beraten wurde, war man etwas zurückhaltender.[34] Der Bischof von Raab, Ludwig Kardinal von *Sinzendorf*,[35] hatte ein Auge auf *Breslau* geworfen. Dieses Bistum war zwar nicht vakant, doch galt es, zeitig die nächste Wahl vorzubereiten. Der Sekretär schlug vor: „Concedendum esse Indultum Eligibilitatis ad ecclesiam Wratislavensem tantum". Damit wäre die Bedingung verknüpft worden, Raab aufzugeben, falls es in Breslau gut gehen sollte. Die Kongregation lehnte nicht ab, verschob aber die Entscheidung. Man beschloß: „Dilata".

Trotz der großen geographischen Entfernung zwischen den beiden Kirchenfürsten stand hinter ihren Anträgen die gemeinsame Erwartung, daß Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg, Kurfürst von Mainz, Bischof von Breslau und Worms, Hochmeister des Deutschen Ordens, Fürstpropst von Ellwangen, bald das Zeitliche segnen werde.[36] Der genannte Kurfürst von Trier wollte in *Mainz, Worms und Ellwangen* kandidieren. Eine Kumulation von Mainz und Trier, d. h. die Vereinigung zweier Kurstimmen, war reichsrechtlich nicht möglich. Auch Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg hatte 1729 Trier aufgeben müssen, als er in Mainz an die Regierung gekommen war. Doch hätte das größere politische Gewicht des angestrebten Kurfürstentums Schönborn den Verzicht auf Trier leicht gemacht.

In der Nacht vom 18./19. April 1732 war es soweit. Der Kurfürst von Mainz schloß die Augen für immer. Damit begann der Kampf um die Nachfolge in den vakant gewordenen Stiften. Vom Interesse Schönborns haben wir bereits gehört. In Ellwangen und auch in Mainz erwuchs ihm in *Johann Theodor*, Bischof von Freising und Regensburg, dem Bruder des Kurfürsten

---

[30] Pastor XV 630 ff.

[31] Über ihn *H. Raab*, Art.: Franz Georg, Graf von Schönborn, in: NDB V (1961) 370–372 (mit Literatur).

[32] Rom VA ACC 1731 Febr. 26 („Congregatio particularis", bestehend aus drei Kardinälen und drei Prälaten).

[33] Der Sekretär wies daraufhin, daß eine Union mit einer anderen Metropolitankirche ohnehin nicht möglich sei. Mainz und Trier können der Kurstimme wegen nicht kumuliert werden. Salzburg wählt jeweils „in gremio".

[34] Rom VA ACC 1731 Febr 26.

[35] Wurzbach 35 (1877) 24–26; ADB 34 (1892) 412–416; Eubel V 226, VI 445.

[36] Über ihn Häutle 79; *A. Brück*, Art.: Franz Ludwig, Pfalzgraf von Neuburg: NDB V (1961) 369 f.

von Bayern, ein gefährlicher und einflußreicher Rivale.[37] Die beiden bayerischen Brüder beantragten beim Papst zunächst für *Ellwangen*, in dem die Aussichten nicht schlecht schienen, ein Breve. Der Papst lehnte unter großem Bedauern ab. Er entschuldigte sich mit dem Hinweis, daß er niemanden („nemini") ein Breve für die erledigten Pfründen des Pfalz-Neuburgers ausstellen werde.[38] Mit diesem Grundsatz kam Klemens XII. dem Kaiser entgegen.[39] Der Wiener Hof wollte unter allen Umständen Johann Theodor von Bayern und die beiden Brüder Franz Georg und Friedrich Karl v. Schönborn (Reichsvizekanzler, Bischof von Würzburg und Bamberg), vom Mainzer Kurstuhl fernhalten.[40] Beim Herzog von Bayern lag das Motiv auf der Hand. Er hatte bei der Behandlung der Pragmatischen Sanktion über die Österreichische Erbfolge im Reichstag gegen das Kaiserhaus agiert.[41] Der Hof in Wien war zum Äußersten entschlossen; notfalls hätte er sogar zu dem umstrittenen Mittel einer Exklusive gegriffen.[42] Die Schönborn wurden abgelehnt, da die Familie bereits über wichtige Positionen verfügte;[43] deshalb sollte ihr der Zugang zum bedeutendsten Bischofsstuhl in der Germania Sacra versperrt werden.[44] Der Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn hatte zudem in den zurückliegenden Jahren politische Prinzipien praktiziert,

---

[37] Über diesen Eubel V 205, 328 VI 15, 258; Häutle 80; *R. Reinhardt*, Zur Reichskirchenpolitik Papst Benedikt' XIV.: Römische Quartalschrift 60, 1965, 259–268, 260, 265 ff.

[38] Breve Klemens' XII. an Johann Theodor, Bischof v. Freising und Regensburg, 1732 Mai 30, Rom VA EpistPrinc. 104, 338–339. Das Breve an Karl Albert, Kf. von Bayern, vom gleichen Tag ist inhaltlich gleich (ebenda 338).

[39] Hervorragendes Material zur kaiserlichen Politik bei der Besetzung der vakanten Stifte enthalten die Vorträge der Staatskanzlei (Wien HHStA StK Vortr 35, vor allem von April 16, April 29 und Juni 23.

[40] Ebenda. – Zu F. K. v. Schönborn vgl. *A. Wendehorst*, Art.: Friedrich Carl, Graf von Schönborn: NDB V (1961) 492 f. Von ihm hatte schon im April 1731 der Nuntius in Köln, Gaetano di Cavalieri, berichtet, er mache große Anstrengungen, um in Mainz Koadjutor zu werden. Sch. rechne mit der Hilfe des kaiserlichen Hofes. Er habe bereits in Breslau mit den Ministern des Kurfürsten verhandeln lassen (Rom VA Colonia 124).

[41] *R. Reinhardt*, Untersuchungen zur Besetzung der Propstei Ellwangen seit dem 16. Jahrhundert, in: Ellwangen 764–1964. Beiträge und Untersuchungen zur Zwölfhundertjahrfeier. Ellwangen 1964, I 316–378, 352 f.; Reinhardt, Konstanz (Anm. 9) 106.

[42] Zur Exklusive Feine 124–132. Entschluß für 1732 Wien HHStA StK Vortr. 35, 1732 April 16.

[43] Neben dem Erzstift Trier waren es die Hochstifte Würzburg, Bamberg, Speyer und eine Koadjutorie in Konstanz mit dem Recht der Nachfolge.

[44] In seinem Vortrag vom 16. April 1732 meinte Johann Christoph von Bartenstein, ein alter Gegner Schönborns, der kaiserliche Hof könne kein Interesse daran haben, „eine so gar große Anzahl derer considerabelsten Stifter unter einer einzigen Familie gleichsam ausgeteilt zu sehen" (Wien HHStA StK Vortr. 35). Deshalb sollte auch der Schönbornneffe Johann Friedrich Karl v. Ostein, ebenfalls ein aussichtsreicher Bewerber, ferngehalten werden.

Die Berichte der Kölner Nuntiatur an das Staatssekretariat über die Mainzer Wahl waren in dieser Hinsicht falsch.

1732 Mai 18: Kaiser soll den Bischof von Würzburg empfohlen haben (Rom VA Colonia 123A).

die in Wien keinen Anklang fanden.[45] Alle Bewerber benötigten ein Breve. Die Zweidrittel-Hürde einer Postulation konnten sie kaum überspringen. Deshalb war es bei der Vorbereitung durch den kaiserlichen Hof wichtig, daß von der päpstlichen Kurie Wählbarkeitsbreven verweigert wurden.

Tatsächlich gelang es dem Wahlkommissar, die kaiserlichen Intentionen durchzusetzen. Das Kapitel hatte ohnehin die Absicht gehabt, „in gremio" zu wählen.[46] Den Kurstuhl bestieg Karl v. Eltz.[47] Dieser Erfolg war möglich, weil der Kaiser dem Franz Georg v. Schönborn seine Hilfe für Worms und Ellwangen zugesagt hatte, und dadurch in Mainz die Schönborn-Partei „herüberziehen" konnte.[49]

Durch das Fehlen eines Breves mußte sich der Kurfürst von Trier in Worms und Ellwangen durch eine Postulation durchsetzen. Dies gelang in beiden Fällen; der kaiserliche Hof unterstützte die Bewerbung. Der Grund für diese Hilfe war nicht nur das „Wahlgeschäft" in Mainz; der Kaiser wollte vor allem durch die reiche Pfründe Ellwangen das bedrohte Erzstift Trier stärken und die zugesagte Pension für den Kurfürsten einsparen.

1732 Mai 23: Wahlkommissar hat „efficiamente" den Bischof von Würzburg empfohlen (ebenda).

Für den Fall, daß sich kein Kandidat „in gremio" durchsetzen werde, wollte der Kaiser den Franz Georg von Schönborn als den „anständigsten" der auswärtigen Bewerber empfohlen sehen. (Wien HHStA StK Vortr. 35, 1732 April 29).

[45] *H. Hantsch*, Reichvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn (1674–1746). Einige Kapitel zur politischen Geschichte Kaiser Josefs I. und Karls VI., Augsburg 1929, 324, 336ff. u. ö. Über die Animosität gegenüber dem Reichsvizekanzler gibt der Vortrag vom 23. Juni 1732 beredten Ausdruck (Wien HHStA StK Vortr. 35).

[46] Davon gingen die Vorträge der Staatskanzlei und die Instruktionen für den Wahlkommissar aus. Nur sollte eben ein kaisertreuer Mann durchgebracht werden. – Auch die Weisung an den bayerischen Gesandten in Wien, Franz Hannibal v. Mörmann, wußte um den Willen des Kapitels (München GSTA Kasten schwarz 2035, 1732 Mai 13).

Als Kandidaten wurden Dompropst v. Kesselstadt, Domdekan v. Breidenbach-Bürresheim, und die Herren v. Sickingen (später Bischof von Konstanz 1743–1750), v. Greiffenclau und v. Ingelheim genannt. Die Kölner Nuntiaturberichte gaben zunächst dem Domdekan große Chancen. Graf v. Stadion und Freiherr v. Eltz waren entschiedene Gegner dieser Kandidatur. Ihr Favorit war v. Kesselstadt, der über neun sichere Stimmen verfügte (zur Wahl fehlten vier Stimmen). Keiner der beiden Kandidaten setzte sich durch; dadurch wuchsen die Aussichten der Kompromißkandidaten. Herr v. Greiffenclau wurde hierbei in erster Linie genannt. Doch hatte auch v. Eltz, wohl durch sein Alter (67 Jahre), erhöhte Chancen. Er wurde mit 22 von 25 Stimmen gewählt. (Rom VA Colonia 123 A, chiffr. Berichte 1732 Mai 11, Mai 18, Mai 18, Mai 25, Juni 1).

[47] Über ihn Eubel VI 291; Dohna 118; Herr *Heinz Duchhardt* (Mainz) arbeitet z. Zeit an einer Dissertation über Karl v. Eltz.

[48] Dadurch konnte man gleichzeitig den Kandidaturen des Johann Theodor v. Bayern entgegenarbeiten; in beiden Stiften war ein Erfolg des Herzogs nicht ausgeschlossen. Man gab ihm in Worms sogar noch mehr Chancen als in Mainz (Wien HHStA StK Vortr. 35, 1732 April 29). Dieses Hochstift war zwar klein, verdiente aber des „anhangenden" Ausschreibeamtes im Oberrheinischen Reichskreis wegen besondere Aufmerksamkeit. Zu Ellwangen, Reinhardt (Anm. 41) 347–357.

[49] Der kaiserliche Hof war sogar bereit, Breslau dem Franz Georg v. Schönborn zukommen zu lassen, nur um in Mainz das Ziel erreichen zu können. (Wien HHStA StK Vortr. 35, 1732 April 16).

Franz Georg v. Schönborn wurde fast gleichzeitig in zwei Stiften postuliert. Dadurch mußte sich der Papst nun doch mit dem Problem der Kumulation befassen. In Worms machte Klemens XII. bzw. seine Konsistorialkongregation keine Schwierigkeiten; ohne Anstand wurde das Hochstift übertragen.[50] Dagegen fand sich der Papst erst nach einigem Zögern bereit, auch Ellwangen zuzugestehen.[51] Dabei fiel die Fürstpropstei im strengen Sinn nicht einmal unter das Motu proprio; sie war zwar Konsistorialpfründe, aber keine Diözese. Die Konsistorialkongregation vertrat jedoch die Ansicht, daß es sich um eine „dignità colla giurisdizione quasiepiscopale" handle.[52] Schließlich stimmte die Kongregation der Admission zu; wiederum ist der kaiserliche Einfluß unverkennbar.

Ein weiterer Fall zeigt diese Koinzidenz von kaiserlicher und päpstlicher Politik. Die Auskunft, die Klemens XII. Johann Theodor von Bayern und dessen kurfürstlichem Bruder gegeben hatte, man werde niemandem ein Wählbarkeitsbreve für die vakant gewordenen Pfründen des Pfalz-Neuburgers ausfertigen, stimmte nicht. Tatsächlich wurde ein Breve gewährt (Breslau), und zwar zu Gunsten eines Bewerbers, der uns schon begegnet ist, des Bischofs von Raab, Kardinal von Sinzendorf. Es liegt auf der Hand, daß dies mit Rücksicht auf den kaiserlichen Hof geschah. Der Vater des Kandidaten war Oberster Hofkanzler in Wien[53] und zählte zu den einflußreichsten Leuten am dortigen Hof. In Breslau selbst betrieb Kaiser VI. mit allem nur denkbaren Nachdruck die Wahl seines Favoriten.[54]

Die letzte Pfründe des Pfalz-Neuburgers, das *Deutschmeistertum*, hatte ebenfalls viele Interessenten.[55] Wir brauchen hier nicht darauf einzugehen,

---

[50] Rom VA ACC 1732 Juli 11, II 177/78. – Am selben Tag wurde die Mainzer Wahl bestätigt. – Am 13. August teilte der Papst dem Kurfürsten von Trier und dem Domkapitel von Worms mit, zwei Tage zuvor sei die Postulation im Konsistorium admittiert worden (Rom VA EpistPrinc 105, 26 f.).

[51] Ebenda II 262–313, 1732 Aug. 28. Beschluß: „Postulationem non esse admittendum sed providendum ex integro de eadem persona cum retentionibus petitis". – In seinem Breve vom 13. Aug. (Anm. 50) hatte der Papst dem Kurfürsten mitgeteilt, er werde zu gegebener Zeit der Fürstpropstei wegen weitere Nachricht erhalten.

[52] Rom VA ACC 1732 Aug. 28, II 262–313. – Über die rechtlichen Verhältnisse Ellwangens in Kürze *Ph. Hofmeister*, Gefreite Abteien und Prälaturen: Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 81 (1964) Kan. Abt. 50, 127–248. – Die Exemtionsstreitigkeiten unter Schönborn schildert *H. E. Fischer*, Ellwangen, Augsburg, Rom. Die Exemtion des Ellwanger Stifts und seine Exemtionspolitik . . . in den Jahren 1732–1749, in: Ellwangen-Festschrift (Anm. 41) 379–423.

[53] Wurzbach 35 (1877) 20–22.

[54] *H. Jedin*, Die Krone Böhmen und die Breslauer Bischofswahlen 1468–1732, in: Kirche des Glaubens (Anm. 8) Band 1, 413–454, 446f.

[55] Genannt wurden:
Klemens August von Bayern, Kurfürst von Köln
Johann Theodor von Bayern, Bischof von Freising und Regensburg
Friedrich Karl von Schönborn, Bischof von Bamberg und Würzburg
Hugo Kardinal von Schönborn, Bischof von Speyer, Koadjutor in Konstanz, Landkomtur des Deutschen Ordens
Ein Prinz (Lothringen oder Moritz Adolf von Sachsen)

da bei der Wahl des Hochmeisters die Vorlage päpstlicher Wählbarkeitsbreven nicht üblich war.[56]

Der mehrmals genannte Kardinal von Sinzendorf sollte die Kongregation noch des öfteren beschäftigen. 1734 wollte er ein Breve für das Erzstift *Salzburg*. Hier war er ebenfalls Domherr. Er machte der Kongregation die Entscheidung leicht und bot von sich aus den Verzicht auf Breslau an für den Fall, daß er Erfolg haben sollte.[57] Das Breve wurde ausgefertigt; viel Wert hatte das Papier nicht. Der Erzbischof von Salzburg, Leopold Anton von

(Vgl. Quellen der folgenden Anmerkung, auch München GStA Kasten schwarz 2035, Instruktion für Mörmann 1732 Mai 13).

[56] Wenigstens erklärte Bartenstein in einem Vortrag (1732 Juli 11), es sei ein alter Grundsatz der kaiserlichen Politik, jegliche Einmischung des römischen Hofes in die Wahl des Hochmeisters zu verhindern (Wien HHSTA StK Vortr. 35). – Trotzdem bemühte sich Hugo von Schönborn um ein Wählbarkeitsbreve. Die Supplik wurde am 26. April vom Sekretär der Konsistorialkongregation dem Papst vorgelegt. Man kam zum Entschluß: „Dilata". Damit war der Antrag praktisch abgelehnt (Rom VA ACC 1732 II 314 f.). Schönborn hatte ohnehin wenig Aussicht. Nach einem Vortrag Bartensteins (1732 April 29) hatte sich der Kandidat, selbst Landkomtur im Orden, bei den Wählern „Gehässigkeiten" zugezogen, die ihm praktisch alle Chancen verdarben (Wien HHStA ebenda).

Gewählt wurde Klemens August von Bayern. Er hatte die Unterstützung des Kaisers (auch hier wollte Wien mit allen Mitteln einen Erfolg des Johann Theodor v. Bayern verhindern). Obwohl der Kurfürst noch nicht Mitglied des Ordens war, hatte er eine starke Stellung im Ordenskapitel: Der westfälische und der bayerische Adel dominierte. Beide Gruppen waren vom Haus Bayern und seiner Sekundogenitur am Niederrhein abhängig (Rom VA Colonia 125, 218 f., Bericht des Nuntius 1732 Mai 4). Zu dieser Wahl vgl. auch *H. H. Hofmann*, Der Staat des Deutschmeisters. Studien zu einer Geschichte des Deutschen Ordens im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation. (Studien zur Bayerischen Verfassungs- und Sozialgeschichte 3) München 1964, 289 f.

Der römische Hof hatte gegen die Wahl politisch nichts einzuwenden. Der Grund war die ungeklärte Erbfolge der wittelsbachischen Linie Pfalz-Sulzbach in Jülich und Berg. Um das Entgegenkommen des Berliner Hofes bei der reichsrechtlichen Anerkennung der Pragmatischen Sanktion über die österreichische Erbfolge zu erreichen, hatte Kaiser Karl VI. in der Jülich-Berg'schen Frage schon nachgegeben. Die vier wittelsbachischen Kurfürsten – Köln, Mainz, Bayern, Pfalz – stemmten sich gegen diese Politik; die beiden Herzogtümer sollten nicht an Brandenburg fallen. Da die europäischen Großmächte in dieser Frage engagiert wurden, war eine militärische Auseinandersetzung nicht ausgeschlossen. Rom sah deshalb nicht ungern eine Stärkung der wittelsbachischen Position, um eine Übernahme der beiden Territorien durch einen evangelischen Landesherren zu verhindern *(H. Schmidt,* Kurfürst Karl Philipp von der Pfalz als Reichsfürst, Mannheim 1963, 188–223). – Über die juristische Seite der Wahl des Kurfürsten zum Hochmeister war man sich nicht an der Kurie ganz im klaren; nach der Doktrin konnte er als Bischof nicht gleichzeitig „capo di un ordine religioso" sein; man wollte ihm aber (Dispens oder dgl.) entgegenkommen, soweit dies immer möglich war (Rom VA Colonia 123 A, Chiffr. Berichte 1732 Mai 11 und 25; 125, 1732 Juli 20, Internuntius Rota an den Staatssekretär).

[57] Rom VA ACC Aug. 3, 382–496, bes. 388 (Referat des Sekretärs), 390 (Vortrag beim Papst), 467 (Supplik). – Beschluß der Kongregation: „Consulendum Sanctissimo pro concessione Indulti, ea tamen lege, quod ubi canonice eligatur in Archiepiscopum Salisburgensem, Ecclesiam Wratislavensem dimittere teneatur, prout ex nunc sponte offert". – Breve 1734 Sept. 24 für den Kardinal, Rom VA EpistPrinc. 105, 231.

Firmian, segnete erst zehn Jahre später das Zeitliche (1744). Zudem bestritt das dortige Domkapitel bei der Neuwahl die Gültigkeit des Breve.[58]

1738 wurde Sinzendorf erneut vorstellig. Nun hatte er ein Auge auf *Olmütz* geworfen. (Auch hier war er Domherr).[59] Um seiner Sache mehr Nachdruck zu geben, legte er die Atteste dreier Ärzte bei. Die gelehrten Herren bescheinigten, die Luft in Schlesien sei dem Kardinal nicht zuträglich. In Mähren oder Österreich könne hingegen mit einer raschen Besserung seines Leidens (Podagra) gerechnet werden. Die Kongregation, von Mitleid gerührt, gewährte ein Breve Eligibilitatis, abermals unter der Bedingung, daß Sinzendorf bei einer Wahl Breslau aufgebe.[60]

In Olmütz hatte der Kardinal ebenfalls keinen Erfolg (1738). Der Bischof von Seckau, Jakob Ernst von Liechtenstein, auch mit einem Wählkarkeitsbreve versehen,[61] setzte sich durch. Die gleichzeitige Korrespondenz zwischen Wiener Nuntiatur und Staatssekretariat läßt vermuten, daß sich die kuriale Einflußnahme nicht nur auf das Breve für Liechtenstein beschränkt hat. Der Gegenkandidat aus der Steiermark wurde sehr gelobt.[62] Die Freude des Nuntius, Camillo Paolucci-Merlini, über den Ausgang der Wahl war groß. Es ist zu fragen, ob die persönlichen Qualitäten der beiden Bewerber eine solch starke Differenzierung verlangt haben. Wahrscheinlich machte sich auch die Enttäuschung über die nicht immer befriedigende Haltung des Vaters Sinzendorf bemerkbar. Im Jahr zuvor hatte ein anderer Sohn, Josef Bernhard (1708–1758), Domherr in Passau,[63] um ein Wählbarkeitsbreve für Stablo und Malmedy gebeten. Der Nuntius hatte bei dieser Gelegenheit bitter nach Rom geschrieben, in der Hand des Vaters seien viele unbeglichene Rechnungen („molte pendenze") des Hl. Stuhles.[64] Oft genug habe sich

---

[58] Feine 61. Grund: Durch seine Krankheit, Podagra, sei der Kardinal zu bischöflichen Funktionen unfähig. Ein anderer Grund war das Kardinalat Sinzendorfs, durch das theoretisch dem Kapitel bei der nächsten Vakanz das Wahlrecht entzogen wurde (ebenda 293).

[59] Rom VA ACC 1738 Febr. 10, 79–92.

[60] Ebenda. Das Breve wurde gewährt „attentis supplicantis meritis ac peculiaribus circumstantiis".

[61] Eubel V 349.

[62] Rom VA Germania 505, 372 (Kardinalstaatssekretär an Nuntius), 1738 Nov. 1: Papst verfolge die Olmützer Wahl „di un nuovo degno e zelante Pastore" mit großem Interesse; 373, 1738 Nov. 15: „delle singolari virtù dell'eletto"; 375, 1738 Nov. 22: Retention in Salzburg, veranlaßt durch „vantaggiose relazioni" des Nuntius „delle virtù e qualità" des Gewählten.

[63] Wurzbach 35 (1877).

[64] Rom VA Germania 299, 496, 1737 Mai 28, Nuntius an Kardinalstaatssekretär: Eben, als er die Post fertig machen wollte, kam ein Brief Sinzendorfs (an den Kardinalstaatssekretär gerichtet): Bitte um Wählbarkeitsbreve. Solche Indulte seien zwar „opposti totalmente allo spirito dei Canoni della Chiesa". Doch könnte eines für S. „vantaggi" beim Vater bewirken. Man möge in Rom die Entscheidung noch etwas hinausschieben. Morgen werde er nach Laxenburg fahren und die Verhältnisse erkunden („in qual modo si potrebbe à nostro profitto maneggiar la concessione della grazia"). – Er werde mit dem nächsten Postdienst berichten. – Ob die Besprechung mit dem Hofkanzler stattgefunden hat, ist fraglich. Am 1. Juni teilte der Auditor der Nuntiatur mit, der Nuntius sei erkrankt.

Philipp Ludwig v. Sinzendorf recht widerlich gezeigt. So brachte die Stellung des Vaters den Söhnen nicht nur Vorteile für ihre kirchliche Laufbahn. Der Mißerfolg in Olmütz zwang Kardinal Sinzendorf, weiterhin in der „ungesunden" schlesischen Luft zu bleiben. Diese sollte ihm kurze Zeit später, bei der preußischen Besetzung, auch politisch recht schlecht bekommen.[65]

Zwei Jahre vor dem letzten Antrag des Kardinals war *Eichstätt* durch den Tod des Bischofs Franz Ludwig Schenk von Castell (17. September 1736) vakant geworden. Hier hatte das Haus Bayern starke Interessen. Man bat deshalb um ein Breve für Johann Theodor. Die Bitte wurde rundweg abgeschlagen.[66] Dabei zeigte sich sogar eine gewisse Verschärfung gegenüber 1731. Der Papst verweigerte das Indult, ohne den Antragsteller in der langen Belehrung über die kurialen Grundsätze auf die Möglichkeit der Resignation eines seiner beiden Bistümer Freising und Regensburg hinzuweisen. Die äußerst schroffe Haltung war ein eindeutiger Erfolg der kaiserlichen Politik. Der Wiener Hof hatte um die bayerischen Interessen gewußt und deshalb an der Kurie rechtzeitig und nachhaltig agiert.[67]

Im folgenden Jahr (24. Januar) starb der Bischof des benachbarten *Augsburg*, Alexander Sigismund v. Pfalz-Neuburg (1663–1737). Hier war keine Neuwahl notwendig, da die Diözese einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge (Johann Franz Schenk v. Stauffenberg, Bischof von Konstanz) hatte.[68] Allerdings stand dieser Herr in hohen Jahren (geb. 1658). So war mit einer baldigen Neubesetzung zu rechnen. Tatsächlich meldete sich einer der Kandidaten noch im selben Jahr an der Kurie.[69] Es war Moritz Adolf Herzog von *Sachsen-Zeitz*, Bischof von Leitmeritz (1702–1759),[70] ein Neffe des bekannten Kardinals Moritz von Sachsen-Zeitz (1666–1725),[17] der am Wiener Hof eine bedeutende Stellung innegehabt hatte. Aus Gründen der Zweckmäßigkeit dachte Moritz Adolf auch an ein Breve für die benachbarte Propstei *Ellwangen*.[72] In keinem der beiden Kapitel war der Herzog Mit-

---

[65] Wurzbach 35 (1877) 24–26.

[66] Unten Beilage 3.

[67] *J. Sax*, Die Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt, 745–1806. 2. Band, Landshut 1885, 626 f.: Am 26. September hatte Kaiser Karl VI. seinem römischen Gesandten, Johann Ernst Graf v. Harrach, geschrieben. Dieser konnte mit Hilfe Kardinal Orsinis den Papst bewegen, Johann Theodor von Bayern kein Breve für Eichstätt zu geben, selbst wenn dieser den Verzicht auf Freising oder Regensburg anbieten sollte. Am 5. Oktober gab Klemens XII. sogar eine schriftliche Zusage! Tags zuvor hatte der bayerische Gesandte, Graf Massimiliano Scarlatti, den Auftrag erhalten, sich um ein Breve zu bemühen. Seinen Mißerfolg kennen wir.

[68] Reinhardt, Konstanz (Anm. 9) 88–106; Eubel V 105, 170.

[69] Rom VA ACC 1737 Dez. 13, III 626–654.

[70] Geb. 1702, katholisch 1716, Dompropst Köln 1718, Erzbischof von Pharsalia 1730, Bischof von Königgrätz 1731, Bischof von Leitmeritz 1733, gest. 1759 (Eubel V 313, VI 265, 355; *Stammtafeln* zur Geschichte der europäischen Staaten. Band 1/2 Marburg 1960, 58).

[71] Über ihn *K. Eder* in LThK 2 (1958) 1122.

[72] In Ellwangen hatte sich der Prinz bereits 1732 bemüht (Reinhardt, Ellwangen – oben Anm. 41 – 351 f.); 1756 kandidierte er noch einmal (ebenda 361). Bayern hatte bereits 1725 den Plan ventiliert, den Prinzen in Ellwangen zu begünstigen, um

glied. Der Sekretär der Konsistorialkongregation kam in eine gewisse Verlegenheit. Einerseits war man gewohnt, konvertierten Fürsten auf ihrer geistlichen Karriere jedmögliche Hilfe zu gewähren. Der Herzog soll durch die Konversion den Anspruch auf sein Erbe verloren haben. – Doch sprachen nach Ansicht des Referenten verschiedene Gründe gegen ein Breve für Augsburg. Besonders gravierend war, daß hier das Hauptmotiv der Kurie („il motivo principale"), durch Kumulationen von Hochstiften den Kampf gegen die Häresie und ihre Anhänger zu ermöglichen, nicht vorlag. Auch befürchtete man bei einem positiven Bescheid, mit einer Fülle von Gesuchen überschwemmt zu werden, und zwar von Bewerbern, die keineswegs von geringerer Abkunft wie der Herzog von Sachsen waren: Es werde dann schwierig sein, in diesen Fällen „nein" zu sagen.

Die Kongregation lehnte deshalb ein Indult rundweg ab.[73] Der Papst schloß sich diesem Entscheid an. Tatsächlich hören wir bei der Augsburger Vakanz 1740 nichts von einer Kandidatur des Sachsenherzogs. Aussichtsreiche Bewerber waren zwei Domherren des Stiftes, Josef Landgraf von Hessen-Darmstadt[74] und Johann Theodor von Bayern. Mit Hilfe des kaiserlichen Hofes konnte sich der erstere durchsetzen. Auf das Schicksal des Ellwangen-Antrags des Herzogs von Sachsen werden wir unten eingehen.

Die letzte Vakanz endlich, die unter Klemens XII. in der Reichskirche eintrat, war 1736 *Basel*. Für diese Wahl konnte kein Antrag auf ein Breve Eligibilitatis nachgewiesen werden.

III.

Papst Klemens XII. erwähnte in seinen beiden Erlassen Bischofskirchen und Kanonikate an Dom- bzw. Kollegiatskirchen. Zwischen diesen beiden Gruppen standen im Alltag der Reichskirche einige große und reiche nichtepiskopale Stifte (Ellwangen, Korvey, Fulda, Berchtesgaden, Stablo-Malmedy, Kempten, Murbach-Luders).[75] Die rechtliche Struktur dieser Konsistorialbenefizien entsprach in manchem der einer Bischofskirche; für die Wahl

---

ihn von einer Kandidatur in Augsburg abzuhalten (München GStA Kasten blau 1169; zur Entwicklung in Augsburg um diese Zeit Reinhardt, Konstanz 102–106). – Moritz Adolf dürfte auch jener sächsische Prinz gewesen sein, der sich 1736 für Eichstätt interessierte und deshalb in München unliebsames Aufsehen erregte (München GStA Kasten blau 747).

[73] Der Sekretär legte der Kongregation zwei Formulierungen zur Auswahl vor: „Pro gratia petiti indulti quoad Praesposituram tantum", und „Quoad Ecclesiam Augustanam nihil, quoad Praesposituram dilatam, et scribatur Nuntio pro informatione". Die Kongregation übernahm den zweiten Vorschlag. Klemens XII. approbierte mit folgender Formulierung: „Quoad Ecclesiam Augustanam negative, quoad Praesposituram scribatur Nuntio ad Tractum Rheni pro informatione" (Rom VA ACC 1737 III 630–635).

[74] Über ihn *A. Haemmerle*, Die Canoniker des Hohen Domstiftes zu Augsburg bis zur Säkularisation. Privatdruck o. O. 1935, 98; Reinhardt, Reichskirchenpolitik (Anm. 37) 265).

[75] Diese elsäßische Doppelabtei stand im 18. Jahrhundert unter französischem Einfluß.

war unter Umständen ebenfalls ein Wählbarkeitsbreve notwendig. Auf die vom Papst in seinem Motu proprio mit Nachdruck erwähnte Residenzpflicht der Seelenhirten konnte hier analog hingewiesen werden: Fast alle Stift verfügten über einen „Sprengel", in dem die Vorsteher „quasiepiskopale" Rechte ausübten.[76] Bei Ellwangen erfuhren wir bereits in den Verhandlungen der Konsistorialkongregation von der „giurisdizione quasiepiscopale" des Propstes.[77] An den Regularstiften kam überdies die Verpflichtung hinzu, der klösterlichen Kommunität vorzustehen und sie zu führen.

Durch ihren großen Besitz waren diese Stifte sehr begehrt. In der Vergangenheit hatte man sie nicht selten wie Hochstifte kumuliert oder wenigstens als Kommenden vergeben. Auch in der kaiserlichen Reichskirchenpolitik waren sie Faktoren, die man nicht übersehen wollte.

Klemens XII. und damit die ganze römische Kurie waren der Ansicht, daß jede Kumulation im Grunde ein Verstoß gegen die heiligen Canones ist.[78] Da man aber das Dispensrecht beanspruchte, war es nicht zu vermeiden, daß die Besetzung dieser Stifte ebenfalls in der Reichweite politischer Manipulation verblieb.

Die erste Vakanz trat in der gefürsteten Doppelabtei *Stablo-Malmedy* ein. Am 26. Juli 1731 starb der Kommendatarabt Johann Ernst von Löwenstein, Domdekan von Straßburg.[79] Da sich die beiden Konvente seit langem nicht mehr einig werden konnten, wer den Abt stellen soll, war man jeweils den einzig offenen Ausweg gegangen: Man hatte auswärtige Bewerber, und zwar ausschließlich Weltgeistliche, gewählt bzw. postuliert (Groesbeck, Bayern, Fürstenberg, Lothringen, Löwenstein). Nach dem Willen des Papstes sollte dieser „Unfug" nun aufhören. Bereits am 15. März hatte die Konsistorialkongregation dem Kölner Domdekan, Johann Friedrich Graf von Manderscheid-Blankenheim, ein Wählbarkeitsbreve versagt.[80] Wichtiger war aber, die beiden Konvente zu bewegen, den alten Gegensatz zu vergessen und nicht erneut einen Auswärtigen zu postulieren.[81] Diese Aufgabe, die keineswegs leicht war, hatte vor allem der Nuntius in Köln, Gaetano de Cavalieri. Aufmerksam verfolgten Papst und Staatssekretär seine Bemühungen. Viel Papier wurde in dieser Sache beschrieben.[82] Tatsächlich gelang es, am 16. August Nikolaus Massin wählen zu lassen.[83] Dieser kam aus Stablo. Die Reaktion der Malmedy-Mönche waren weitreichende Intrigen, auf die wir

[76] Darüber kurz Hofmeister (Anm. 52) 176 ff.
[77] Oben S. 281.
[78] Kardinalstaatssekretär an den Nuntius in Köln, Fabrizio Serbelloni, 1737 Juni 1, Rom VA Colonia 123 A, 535 f.
[79] *Ursmer Berlière*, Monasticon Belge, tom. 2: Province de Liége, Maredsous 1928/1955, 101.
[80] Rom VA ACC 1731 März 15 I 269–274. – Manderscheid war überdies Propst von St. Gereon in Köln und Domherr in Straßburg.
[81] Rom VA Colonia 123 A, 124 passim; Archivio della Nunziatura di Colonia 42. Berlière (Anm. 79) 101 (auch Franz Georg von Schönborn war einer der auswärtigen Bewerber).
[82] Vgl. die eben angegebenen Bestände.
[83] Berlière 101.

hier nicht in extenso eingehen können. Hinter dem Konvent standen einige auswärtige Kandidaten, die erfolglos geblieben waren und nun eine gute Möglichkeit und Gelegenheit sahen, doch ans Ziel, nämlich in den Besitz der reichen Pfründe, zu kommen. Staatssekretariat und Nuntiatur legten den feindlichen Brüdern von Stablo und Malmedy verschiedene Kompromißvorschläge vor.[84] Unter anderem dachte man daran, die beiden Konvente formell zu einem zu vereinigen.[85] Mehr Aussichten hatte der Plan, bei den künftigen Abtswahlen zu alternieren. Trotzdem trat keine Ruhe ein. Deshalb schrieb der Nuntius am 14. Oktober (1731) dem Abt zwei Briefe, auf die wir eingehen müssen.[86] Im ersten, mehr offiziell gehaltenen und wohl als „Ostensibile" gedachten Schreiben legte Cavalieri dem Ordensmann dar, daß der Vorschlag, künftighin zwischen den beiden Konventen zu alternieren, vom Papst selbst stamme: Ohne Zweifel habe Gott dem Heiligen Vater einen solch glänzenden Gedanken eingegeben. Dadurch soll die Abtswürde den legitimen Erben erhalten bleiben, nämlich den Söhnen des Hl. Benedikt. Im zweiten, mehr privat gehaltenen Brief, erklärt der Nuntius noch einmal, daß Klemens XII. selbst den Vorschlag gemacht habe. Nicht ohne drohenden Unterton fährt Cavalieri fort: Es sei nicht ungefährlich, auch fernerhin gegen die letzte Wahl und die Absichten des Papstes zu opponieren und zu intrigieren. – In ähnlicher Weise unterrichtete der Nuntius den Konvent von Malmedy über den Ursprung der Reformpläne und die Entschlossenheit des Papstes. Daraufhin wurde es ruhiger. Bei der nächsten Vakanz, 1737, agierte die Kurie ähnlich. In der Hoffnung, durch den nur oberflächlich verdeckten Zwiespalt zwischen den Konventen wenigstens jetzt zum Ziele zu kommen, meldete sich eine große Schar respektabler auswärtiger Bewerber.[87] Keiner

[84] Diese Vorgänge und Überlegungen nehmen in den Nuntiaturberichten der Zeit einen breiten Raum ein (Rom VA Colonia 124). Vgl. dazu auch *H. Raab*, Die Relation des Kölner Nuntius Gaetano de Cavalieri von 1732: Römische Quartalschrift 58 (1963) 71–88, 81 f.

[85] Stablo und Malmedy hatten eigene Konvente, die jeweils unter einem Prior standen.

[86] Rom VA Archivio della Nunziatura di Colonia 42, zum Datum.

[87] In den Nuntiaturberichten werden genannt:
Kardinal v. Sinzendorf, Bischof von Breslau
Josef Bernhard v. Sinzendorf, Domherr in Passau (oben S. 283; mit kaiserlicher Empfehlung)
Klemens August v. Bayern, Kurfürst von Köln
Johann Theodor v. Bayern, Bischof von Freising und Regensburg
Franz Georg v. Schönborn, Kurfürst von Trier
Josef Landgraf v. Hessen-Darmstadt (oben Anm. 74)
Moritz Adolf Herzog v. Sachsen-Zeitz, Bischof von Leitmeritz (Empfehlung des Königs von Polen)
Konstantin Landgraf v. Hessen-Rheinfels-Rotenburg (1716–1778), (Bruder der † Königin Polyxena v. Sardinien)
Franz Ernst Graf v. Salm-Reifferscheid (1698–1770), Bischof von Tournai (Empfehlung des Königs von Frankreich)
Josef Maria Graf v. Königsegg, Domherr in Köln und Straßburg (1700–1756), Neffe des Christian Lothar v. K. Hofkriegsratpräsident (Empfehlung des Kaisers)
Anton Dietrich v. Ingelheim, Domherr in Trier und Lüttich, Sohn eines Reichskammerrichters in Wetzlar (Dohna 145)

von ihnen hatte ein Wählbarkeitsbreve erhalten.[88] Damit stiegen die Aussichten für die Wahl eines Kapitularen. Trotz heftiger Intrigen setzten sich die Kurie und der Nuntius mit ihren Vorstellungen durch. Theodor Drion aus Malmedy wurde neuer Abt.[89]

Auf die Besetzung der Fürstpropstei *Ellwangen* 1732 konnten wir schon oben hinweisen.[90] Nur zögernd hatte die Konsistorialkongregation dem Papst empfohlen, die Postulation des Franz Georg von Schönborn, Erzbischofs von Trier und Bischofs von Worms zu admittieren. Fünf Jahre später mußten sich die Herren erneut mit der Frage einer möglichen Kumulation des Stiftes beschäftigen. Wir haben die Verhandlungen schon kurz erwähnt (Augsburg). Der Bischof von Leitmeritz, Herzog Moritz Adolf von Sachsen-Zeitz, bat um ein Wählbarkeitsbreve. Am 13. Dezember 1737 behandelte die Kongregation die Supplik.[91] Der Nuntius in Wien hatte sich bereits zum Sprachrohr des dortigen Hofes gemacht: Es sei nicht gut, wenn in Ellwangen nur Angehörige des Kapitels gewählt werden könnten. Dies bedeutete, im Blick auf den Verlauf der letzten Wahlen (1689, 1694, 1732), daß durch Wählbarkeitsbreven für einen favorisierten Personenkreis die reiche Pfründe der kaiserlichen Politik nutzbar bleiben sollte. Bei den erwähnten Wahlen hatte sich jeweils der Kaiser mit seinem Kandidaten durchgesetzt (Ludwig Anton und Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg, F. G. von Schönborn). Keiner der drei war Mitglied des Kapitels gewesen. Durch die Fürstpropstei sollten die genannten Kirchenmänner und kaiserlichen Parteigänger finanziell gestärkt werden.[92]

Trotz dieser Intervention aus Wien war man zurückhaltend. Zudem lag eine Meldung vor, die Abgesandten des Bewerbers hätten bei der letzten Wahl in Stablo und Malmedy versucht, durch „mezzi non leciti" ans Ziel zu kommen.[93] Der Sekretär würdigte diese Gesichtspunkte und legte zwei For-

---

Große Chancen wurden Johann Theodor v. Bayern eingeräumt, da sich schließlich auch sein Bruder in Köln für ihn einsetzte. An Aktivität dürfte ihn der Bischof von Leitmeritz übertroffen haben (Berichte des Nuntius in Köln, Rom VA Colonia 123A, 130 und 137 passim).

[88] Nuntius in Köln an Staatssekretär, 1737 Juni 7, ebenda 130, 239 f.: Klemens August bittet, Bemühungen seines Agenten um ein Breve zu unterstützen. Ebenda 123 A, 464 f., Mai 19: Bischof v. Leitmeritz bat den König von Polen um Unterstützung seines Gesuchs; dürfte aber zu spät sein.

[89] Berlière 102. Bericht des Nuntius 1737 Juli 14 mit Ergebnissen der drei Skrutinien vom 10. Juli (Rom VA Colonia 130, 293).

[90] Oben S. 278 ff. [91] Rom VA ACC zum Datum.

[92] Reinhardt, Ellwangen (Anm. 41) 340–357.

[93] Die Machenschaften der Sachsen-Mannen waren dem Nuntius bei seinen Bemühungen, „in gremio" wählen zu lassen und den Gegensatz der beiden Konvente zu überbrücken, recht unwillkommen. Die „Emissäre" suchten fast planmäßig die Eltern und Freunde der Stablo-Mönche auf (diesesmal sollte Malmedy den Abt stellen) und versuchten, diesen eine Postulation des Bischofs von Leitmeritz schmackhaft zu machen (Bericht des Nuntius 1737 Juli 7, Rom VA Colonia 130, 288). Noch während der Wahl waren die „Agenten" am Werke, um doch eine Postulation durchzusetzen (ebenda 130, 293, 1737 Juli 14). – Der Staatssekretär verzichtete darauf, dem Bischof dieses Verhalten vorzuwerfen, um den Nuntius in Köln nicht unnötig als Berichterstatter bloßzustellen (Schreiben 1737 Dez. 14, Colonia 123 A).

mulierungen zur Auswahl vor: „Pro gratia petiti indulti quoad Praeposituram" und „... quoad Praeposituram dilatam et scribatur Nuntio pro informatione". Der zweite Vorschlag wurde zum Beschluß erhoben. In dem Schreiben an den für Ellwangen zuständigen Nuntius in Köln erfahren wir von den Bedenken gegenüber der angestrebten Postulation oder Wahl des Herzogs in Ellwangen, bzw. gegenüber der Lösung von 1732.[94] Die Herren in Rom wollten wissen, welche Erfahrungen das Kapitel mit dem jetzigen Propst gemacht habe, wie die Zusammenarbeit sei. Auch interessierte, ob aus der Lösung von 1732 ein „grave e sostanziale pregiudizio" für Kapitel und Stift entstehe. Die letzte Frage der Konsistorialkongregation endlich suchte die politischen Vorgänge abzutasten: Ob 1732 zunächst ein Kapitular gewählt worden sei, ehe man die Postulation eines Auswärtigen durchgesetzt habe. Leider ist uns der Inhalt des Berichtes aus Köln, für den sich der Kardinalstaatssekretär am 1. Februar bedankte, unbekannt.[95] Das Breve scheint jedenfalls nicht ausgefertigt worden zu sein.

Das letzte Stift, das hier genannt werden muß, ist *Korvey*. Auch diese Abtei war seit langem in der Hand von Kommendataräbten. 1736 sprach der Dompropst von Paderborn, Friedrich Baron von Fürstenberg, in Rom um ein Wählbarkeitsbreve vor.[96] Obwohl Weltpriester, wollte er bei der nächsten Abtswahl als Bewerber auftreten. Die Aussichten waren nicht schlecht. Er hatte beträchtlichen Anhang im Konvent. Fürstenberg erhielt das Breve nicht. Das Jahr 1737 brachte eine Neuwahl. Der Dompropst war nicht der einzige,[97] wohl aber der aussichtsreichste auswärtige Kandidat.[98] Das Fehlen eines Breves erschwerte seine Position gegenüber jedem Bewerber innerhalb des Konvents. Bei der Abstimmung erhielt er von 26 Stimmen 12. Dreizehn Mönche waren für ihren Mitbruder Kaspar Bosselager. Dieser war damit gewählt. Allerdings wollte die unterlegene Partei nicht sofort dieser Ansicht beitreten. Der Nuntius hatte große Mühe, auch diesen Streit beizulegen und den Erfolg zu sichern.[99]

In den beiden letzten Abschnitten haben wir untersucht, ob in der kurialen Politik die Leitlinien von 1731 eingehalten worden sind. Dies war ohne Zweifel der Fall. Im Hinblick auf Eichstätt (1736) könnte man sogar von einer gewissen Verschärfung sprechen. Auch bei den nichtepiskopalen Stiften läßt sich ein energisches Vorgehen gegen Kumulation und Kommendenwesen

---

[94] Vgl. ebenda. – Der Staatssekretär verlangte vom Nuntius, die Nachforschungen mit Rücksicht auf Kurfürst und Kapitel „con tutta la maggior segretezza" durchzuführen.

[95] Rom VA Colonia 123 A, 1738 Febr. 1: Behutsamer Gebrauch der Auskünfte wird zugesagt. Gleichzeitig wird der Nuntius belehrt, daß E. nicht „nella giurisdizione" des Luzerner Nuntius, sondern im Sprengel der Kölner Nuntiatur liege.

[96] Rom VA ACC 1736 Juni 19, I 348; Colonia 130, 138, 1737 März 24, an Kardinalstaatssekretär.

[97] Colonia 130, 69, 1737 Febr. 17, an Kardinalstaatssekretär. Bewerber: Franz Georg v. Schönborn, Kurfürst von Trier; Nikolaus Massin, Abt von Stablo und Malmedy; Adolf v. Dalberg, Abt von Fulda; v. Fürstenberg.

[98] Ebenda 130, 121–125, 1737 März 17, Bericht des Nuntius.

[99] Ebenda 130, 138, 1737 März 24 u. ö.

aufzeigen. In Stablo-Malmedy und Korvey finden wir fortan nur noch Äbte aus der Reihe der Konventualen.

Doch zeigte schon der Fall Ellwangen 1732, daß das vom Papst angegangene Problem nicht aus der politischen Späre gelöst werden konnte. Die neuen Grundsätze, teilweise im Motu proprio und im Monitum von 1731 niedergelegt, tangierten die Interessen des kaiserlichen Hofes, der katholischen Dynastien und des deutschen Stiftadels. Bei der Behandlung der Anträge zwischen 1730 und 1740 fällt ein starkes Eingehen auf die Wünsche der Wiener Regierung auf. Die übrigen Beziehungen der beiden Mächte in dieser Zeit waren nicht immer freundlich; doch bot die Reichskirche dem Hl. Stuhl die Möglichkeit, Entgegenkommen zu zeigen, ohne selbst der Betroffene zu sein.[100]

IV.

Bei der Frage der Kumulation und Retention der *nichtkonsistorialen* Pfründen zeigte sich die Kongregation weniger konsequent. Die Vorschriften Klemens' XII. waren allgemeiner gehalten; der Ermessensspielraum wurde dadurch weiter. Ein erstes Beispiel brachte der Dezember 1731. Franz Graf von *Salm-Reifferscheid* (1698–1770) war zum Bischof von Tournai nominiert worden. Die Kongregation erlaubte ihm, sein Domkanonikat in Köln für zehn Jahre, jenes in Straßburg auf Lebenszeit beizubehalten.[101]

In der Sitzung vom 11. Juli des folgenden Jahres wurde die Wahl des Karl v. *Eltz* zum Erzbischof von Mainz und die Postulation des Franz Georg von *Schönborn* zum Bischof von Worms behandelt.[102] Eltz durfte die Dompropstei in Trier,[103] Schönborn das Domdekanat in Speyer, die Domscholasterie in Köln, die Domkantorei in Münster, samt den Propsteien St. Moritz in Augsburg[104] und St. Paulinus in Trier behalten. Am 28. August mußten sich die Herren der Kongregation noch einmal mit den vielen Pfründen Schönborns befassen. An diesem Tag wurde seine Postulation nach Ellwangen approbiert.[105] Der Sekretär wollte nun zwei der anderen Benefizien entziehen, dem Erzbischof aber wenigstens die Auswahl überlassen. In einer Korrektur seines Referates legte der Sekretär sich jedoch auf Münster und Speyer fest. Die Kongregation beschloß anders: Schönborn durfte alle Pfründen behalten.

Im gleichen Jahr mußte Prinz Moritz Adolf von *Sachsen-Zeitz* zum Bischof von Königsgrätz bestätigt werden. Ihm wurde die Propstei in Altötting, das Dekanat zu St. Gereon in Köln und ein Kanonikat an der dortigen

---

[100] Vgl. zum Beispiel oben Anm. 64.

[101] Rom VA ACC 1731 Dez. 6, II 182 f., 270–275. In der Supplik wurde mit Nachdruck auf die benachbarten Niederlande mit den zahlreichen Protestanten hingewiesen.

[102] Rom VA ACC 1732 Juli 11, II 177 f.

[103] Dohna 118.

[104] Propst von 1701–1747 (*A. Haemmerle*, Die Canoniker der Chorherrenstifte St. Moritz, St. Peter und St. Gertrud in Augsburg bis zur Säkularisation. Privatdruck o. O. 1938, 111 f.).

[105] Rom VA ACC 1732 Aug. 28, II 262–313.

Domkirche zugestanden.[106] Schon 1733 folgte die kaiserliche Nomination für Leitmeritz. Bei der Frage der Pfründretention war die Konsistorialkongregation ebenso großzügig wie im vorangegangenen Jahr;[107] zudem begegnet jetzt ein Lütticher Kanonikat.[108]

Auch der in diesen Jahren so wenig erfolgreiche Johann Theodor von *Bayern* kann hier erwähnt werden. Obwohl Bischof zweier Diözesen und überdies Domherr in Augusburg,[109] erhielt er 1738 einen kleinen Ausgleich für die verweigerten Wählbarkeitsbreven. Der Papst übertrug ihm ein Kanonikat an der Domkirche in Lüttich.[110] Die Kurie wußte wahrscheinlich, daß sie damit in die beginnende Auseinandersetzung[111] um dieses Hochstift eingriff. Die Domherrenstelle war rechtlich und politisch eine wichtige Voraussetzung für die Kandidatur. Bei der Vakanz 1743/44 konnte sich der genannte Herzog nach einer erbitterten Auseinandersetzung mit Josef von Hessen-Darmstadt in den Besitz des wichtigen und reichen Hochstiftes Lüttich setzen.

Ähnlich war es bei der Bestätigung der Olmützer Wahl des Jahres 1738. Dem neuen Bischof, Karl v. *Liechtenstein*, wurde sein Kanonikat in Salzburg belassen.[112] Kurze Zeit nach der Lütticher Wahl des Bayernherzogs konnte auch er sich durchsetzen; der Österreichische Erbfolgekrieg und das Wittelsbacher Kaisertum sorgten für eine dramatische Szenerie in der Salzachstadt.[113]

Bei einer Wertung solcher Kumulationen von Dom- und Stiftskanonikaten in der deutschen Reichskirche dürfen einige Gesichtspunkte nicht übersehen werden.

a) Es handelt sich um keine Seelsorgspfründen.

b) Man kann bezweifeln, ob mit einem bloßen Verbot der Kumulationen das Problem zu lösen war. Es bestand ein großer „Überhang" an Pfründen,

---

[106] Eubel VI 355. [107] Eubel VI 264.

[108] Die Retention dieses Kanonikats war bereits 1730, bei der Ernennung zum Titularerzbischof, gestattet worden (Eubel V 313). 1731 wird es nicht erwähnt. – Das 1730 genannte Kanonikat von Osnabrück taucht später nicht mehr auf.

[109] Haemmerle (Anm. 74) 17 f.

[110] Rom VA EpistPrinc 107, 161 f., 1737 Nov. 7, an Karl Albert, Kf. v. Bayern. – Zwei Tage später teilte der Nuntius in Köln, Fabrizio Serbelloni, mit, der Bischof von L. sei ernstlich erkrankt. Er, der Nuntius, habe ja den Auftrag, eine „ottima elezzione" zu organisieren (Rom VA Colonia 131, 427, 1738 Nov. 9).

[111] *M. Braubach*, Die österr. Diplomatie am Hofe des Kurfürsten Clemens August von Köln, 1740–1756: Annalen d. hist. Vereins f. d. Niederrhein (111, 1927, 1–80, 112, 1928, 1–70, 114, 1929, 87–136) 112, 14–16; Reinhardt, Reichskirchenpolitik (Anm. 37) 265 f., dazu ergänzend Reinhardt, Konstanz (Anm. 9) 129 Anm. 38. – Die Provision von 1737 verursachte beim Kurfürsten von Köln nicht nur freudige Gefühle. Selbst aussichtsreicher Bewerber, wußte der Erzbischof, daß sein Bruder ein „grande competitore" sein werde (Rom VA Colonia 131, 427, 1738 Nov. 9, Bericht des Nuntius).

[112] Rom VA Germania 505, 375, 1738 Nov. 22, Staatssekretär an den Nuntius in Wien.

[113] Feine 105. – *H. Wagner*, Die Neutralität Salzburgs im Österreichischen Erbfolgekrieg: Mitteilungen d. Gesellschaft f. Salzburgische Landeskunde 100, 1960, 209–271, 267 ff.

deren Inhaber fast nur Aufgaben in Verwaltung und Liturgie hatten. Das Postulat einer Dauerresidenz wäre wenig sinnvoll gewesen.

c) Auch die Zuweisung von seelsorgerlichen Aufgaben an solche „unterbeschäftigte" Stifts- und Domherren führte nicht weiter. Besonders bei jenen Kirchen, die sich in einer vorwiegend andersgläubigen Umgebung gehalten hatten, war ein derartiger Einatz nicht praktikabel.

d) Die zahlreichen, häufig kritisierten Kumulationen des späten Mittelalters waren zum Teil durch einen Zerfall des Geldwertes bedingt worden. Vielleicht liegen ähnliche Gründe auch für das 17. und 18. Jahrhundert vor.

e) Die Begriffe „Luxus" und „Überfluß" sind berechtigt, wenn man daneben die finanziellen Schwierigkeiten der bischöflichen Seminare und die schlechten wirtschaftlichen Verhältnisse vieler Seelsorger betrachtet. Die Errichtung neuer, dringend notwendiger Seelsorgestellen samt der Verbesserung der Priesterausbildung scheiterten oft an den Grundsätzen des Benefizialrechtes. Hier wäre ein innerkirchlicher Lastenausgleich angebracht gewesen; doch konnte er mit den herkömmlichen Mitteln nicht bewältigt und erzwungen werden.[114]

Im päpstlichen Monitum vom 6. Januar 1731 war auch die Retention von Pfründen in der *polnischen* Kirche erwähnt worden. Deshalb soll kurz darauf hingewiesen werden, daß sich die Konsistorialkongregation am 28. Februar 1733 mit der Übung der polnischen Bischöfe und Weihbischöfe befaßte, nach der Erhebung zur bischöflichen Würde eine oder mehrere Pfarrkirchen zu behalten und durch „vicarii perpetui" versehen zu lassen.[115] Man bezweifelte die Kanonizität dieser Praxis – da im Widerspruch mit dem Konzil von Trient – und verlangte vom Nuntius in Warschau einen Bericht.

Das Schreiben an die Nuntiatur verließ erst anderthalb Jahre später das Staatssekretariat.[116] Inhaltlich ergab sich eine gewisse Verschiebung gegenüber dem Beschluß der Kongregation: Zunächst wurde der Nuntius – eine Kopie des Monitums vom 6. Januar 1731 lag bei – über die Absichten des Papstes unterrichtet. Hierauf erhielt er die Weisung, jeweils bei der Besetzung der Bischofsstühle ein Gutachten abzugeben, ob eine Retention von Kanonikaten oder anderer inkompatibler Benefizien notwendig sei. Der Papst werde auch fernerhin Kumulationen gewähren, vorausgesetzt allerdings, daß sie erforderlich seien. Man müsse vorher die Gründe für eine derartige Ausnahme wissen. Der Nuntius möge ohne Scheu („con franchezza") berichten; die römische Kurie werde seine Gutachten, wie überhaupt den ganzen Auftrag, geheimhalten.

---

[114] Hier kann kurz auf die Säkularisation bzw. Aufhebung von Klöstern und Stiften zugunsten von Universitäten, Priesterseminaren, Emeritenhäusern und dgl. hingewiesen werden. Auch der österreichische Religionsfonds demonstrierte eine Möglichkeit, die kirchlichen Einkünfte zweckmäßiger und rationeller zu verteilen. In zahlreichen Territorien wurde durch derartige Lösungen zudem eine Verbesserung der Pfarrbesoldung möglich.

[115] Rom VA ACC 1733 Nov. 28, II 234–243.

[116] Rom VA Polonia 224, 541–543.

V.

Eine weitere Frage ist, wie weit später das Motu proprio Klemens' XII. beachtet worden ist. In beschwörenden und eindringlichen Worten hatte der Papst seine Nachfolger gebeten, die Vorschriften des Konzils immer zu beobachten. Für die ersten Jahre Benedikts XIV. (1740–1758) liegt eine Untersuchung vor.[117] Der Papst anerkannte grundsätzlich den Erlaß, glaubte aber während des Österreichischen Erbfolgekrieges eine Ausnahme machen zu müssen, und zwar zugunsten eines Bruders des neuen Wittelsbacher-Kaisers. Der mehrmals genannte Johann Theodor von Bayern, seit 1743 in petto reservierter Kardinal, erhielt ein Wählbarkeitsbreve für *Lüttich*, ohne daß er zum Verzicht auf Freising oder Regensburg verpflichtet wurde.[118] Der gleiche Papst war es aber auch, der das Motu proprio der Öffentlichkeit zugänglich machte. In der zweiten Ausgabe seiner „De synode Dioecesana libri tredecim", also an einer Stelle, wo man es nicht vermutet, druckte er das Dekret ab. Im Zusammenhang mit Problemen, welche sich aus der Residenzpflicht für die Inhaber der suburbikarischen Bistümer, die Ehrenkapläne weltlicher Regenten und die Patriarchen (!) ergaben, veröffentlichte er die Ordnung seines Vorgängers für die deutsche Reichskirche. Benedikt XIV., der in Praxis und Theorie großen Wert auf die Residenzpflicht der Bischöfe legte,[119] verpflichtete durch diesen Abdruck seine Nachfolger moralisch auf das Programm Klemens' XII.: „Haec typis impressa, quantum scire potuimus, cum nondum fuerit, optimum esse ducimus hic ea inserere, ut perpetua eorum memoria servetur, et ut executioni opportune mandentur".

Die späteren Päpste stellten Wählbarkeitsbreven fast immer unter den oben genannten Bedingungen aus. Dies bekamen noch die beiden letzten Kurfürsten der Reichskirche, Klemens Wenzeslaus von Sachsen (Trier)[120] und Karl Theodor von Dalberg (Mainz),[121] zu spüren. Zwar erhielt der Sachsen-

---

[117] Reinhardt, Reichskirchenpolitik (Anm. 37). – Für die Jahre nach 1745 liegt noch keine ausführl. Untersuchung vor. Benedikt XIV. scheint sich aber großer Zurückhaltung befleißigt zu haben. Einige Fälle mit deutlich politischem Hintergrund bei Reinhardt, ebenda 266 Anm. 38. – Politisch unmotiviert scheint das Verhalten bei der Salzburger Wahl 1749 gewesen zu sein. Den vier Suffraganbischöfen von Gurk, Chiemsee, Lavant und Seckau, die bekanntlich in einem besonders engen Verhältnis zum Erzstift standen (ehem. Eigenbistümer) und als Domherren von Salzburg allesamt kandidierten, wurden die jeweils ohne Anstand gewährten Breven verweigert. Dies führte 1752 (?), also kurz vor der nächsten Wahl, zu einem Vorstoß des Bischofs von Gurk, Josef Maria v. Thun, bei Maria Theresia. Er bat die Kaiserin, sich für die Ausfertigung der seither üblichen Breven zu verwenden. Auch habe sich der Papst einige Zeit zuvor nicht „ungeneigt" gefunden, durch eine Bulle den Inhabern der genannten Suffraganbistümern für immer das passive Wahlrecht zuzugestehen. Thun bittet deshalb die Kaiserin um Unterstützung. Maria Theresia vermerkte auf dem Brief: „Soll nach Rom geschrieben werden" (Wien HHStA Rom Varia 51, Datierung nach Bleistiftnotiz). – Die Bulle scheint nicht ausgefertigt worden zu sein; 1772 wurden vier Wählbarkeitsbreven für die Suffraganbischöfe ausgefertigt (Feine 63).

[118] Reinhardt, Reichskirchenpolitik 256 f.

[119] Seppelt-Schwaiger V 444.

[120] Über ihn Raab (Anm. 6) passim.

[121] *H. Raab*, Art.: Dalberg: LThK 3 (1959) 124–126.

prinz 1761 ein kumulatives Wählbarkeitsbreve für Münster, Paderborn und Hildesheim;[122] doch hatte es Papst Klemens XIII. erst nach langem Zögern und unter dem Eindruck der akuten Säkularisierungsgefahr zugestanden. Trotz weitreichender Pläne für eine Wettiner-Sekundogenitur in der Reichskirche konnte Klemens Wenzeslaus später zwar ein gewisses Entgegenkommen, keineswegs aber alle angestrebten Kumulationen errreichen.[123] Auch bei Dalberg zwangen die politischen Verhältnisse zu Konzessionen. Diese waren formal ohne weiteres möglich, weil im Motu proprio nichts über Koadjutorien stand. Dadurch war Dalberg seit 1788 gleichzeitig Koadjutor in Mainz, Worms und Konstanz. Das Breve für Konstanz hatte er 1788 erst nach längerem Zögern des Papstes erhalten. Pius VI. verlangte zunächst die sofortige Resignation der Koadjutorie in Worms (Postulation 1787!). Er begnügte sich schließlich mit der Verpflichtung, ein Hochstift aufzugeben, wenn auch das dritte vakant wird und Dalberg dort die Regierung übernehmen kann.[124]

Auch bei jenen Gesuchen, die nicht unter die Bestimmungen von 1731 fielen, war man zurückhaltend. Zum Beispiel wurden 1763, als der Bischof von Augsburg, Josef Landgraf von Hessen-Darmstadt, ein Indult für Freising und Regensburg erhielt, ausdrücklich alle früheren Wählbarkeitsbreven des Bischofs[125] für ungültig erklärt. Man wollte die Kumulationen nicht aus der Hand gleiten lassen. Das neue Indult galt alternativ nur für jenes Bistum, in dem der Landgraf zuerst Erfolg haben würde. Im gleichen Jahr bekam der Bischof von Konstanz, Maximilian Kardinal von Rodt, sogar ein Generaleligibilitätsbreve für alle deutschen Hochstifte;[126] diese besondere Gnade verdankte er wohl den Verdiensten, die er sich 1758 bei der Wahl des regierenden Papstes Klemens' XII. erworben hatte.[127] Doch galt auch dieses Breve nur alternativ, nicht kumulativ. Zudem wurde ein früheres Breve (1758) ausdrücklich für ungültig erklärt.

Das Werk, in dem Benedikt XIV. das Motu proprio und das Monitum seines Vorgängers veröffentlichte, war Kaiserin Maria Theresia gewidmet. Dies führt zur Frage, wie der päpstliche Erlaß im Reich, beim Stiftsadel und am kaiserlichen Hof aufgenommen wurde. Leider wissen wir darüber nicht viel. Man kann sich nicht vorstellen, daß der ritterbürtige Adel, ja selbst die Grafen viel eingewendet haben. Die Kumulationen waren in den vergangenen Jahrhunderten in erster Linie den fürstlichen Häusern zugute gekommen. Mit deren Beschränkung bekamen auch die anderen Gruppen des Stiftsadels

[122] Raab, Sachsen 159.

[123] Ebenda 286 f.: 1768 wurde ihm die administrative Retention von Freising und Regensburg neben dem Erzstift Trier und der Koadjutorie Augsburg erlaubt. Nach dem Regierungsantritt in Augsburg (ebenfalls 1768) wollte er die Retention von Freising und Regensburg zugestanden bekommen (Raab 280 ff.). Er hatte keinen Erfolg.

[124] Reinhardt, Konstanz (Anm. 9) 205 f.

[125] Rom VA SegrBrev 3521, 49 (Minute) 1763 Febr. 22, 50 f. (Decretum von 1763 Febr. 18). – Unter den für ungültig erklärten Indulten war eines für Köln. 1761 Febr. 25, ebenda 3480, 113–115.

[126] Rom VA ACC 1763 Sept. 17, II, 101–106.

[127] Pastor XVI, 1, 443–453; Reinhardt, Konstanz (Anm. 9) 170–175.

wieder die Möglichkeit, in den Besitz eines Hochstiftes zu kommen. Auch der Kaiserhof in Wien war sicherlich nicht böse. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts, also nach 120jähriger Pause, konnte wieder ein Habsburger, Maximilian Franz (1756–1801), Kurfürst von Köln und Bischof von Münster (1784–1801, Koadjutor seit 1780) in der Reichskirche eingesetzt werden.[128] Es war deshalb die erklärte Politik des kaiserlichen Hofes, nach Möglichkeit jede Anhäufung politischer Macht durch Kumulationen zu verhindern. So versteht man auch die Zurückhaltung Maria Theresias gegenüber den weitreichenden Kirchenplänen Klemens Wenzeslaus von Sachsen, dem sie im übrigen wohl gewogen war.[129] Bei den Verhandlungen um ein Wählbarkeitsbreve für Karl Theodor von Dalberg zur Wahl in Konstanz (1788) wurde ein Versprechen der päpstlichen Kurie dem Wiener Hof gegenüber erwähnt, keinem „Subjekt" gleichzeitig drei Hochstifte zukommen zu lassen.[130] Bedeutsam für die Regierung war die Tatsache, daß sich das Motu proprio von 1731 vor allem zu Ungunsten der rivalisierenden bayerischen Dynastie auswirkte. Der einigemal erwähnte Johann Theodor wurde dadurch gehindert, seine hochgesteckten Ziele in der Reichskirche zu erreichen.[131] Besonders beachtet wurde sein Scheitern 1761 in Köln. Als Bischof dreier Hochstifte erhielt er kein Breve. Mit dieser Wahl endigte die 175jährige bayerische Herrschaft im Erzstift.[132]

Die Haltung der Reichskirche war damit uneinheitlich. Eigentlich wäre das Motu Proprio ein typischer Fall dafür gewesen, daß durch Kanzleiregeln, hier für das Brevensekretariat und die Konsistorialkongregation, in die rechtlichen Verhältnisse der deutschen Kirche eingegriffen wurde. Ein weiterer Grund für die auffallende Zurückhaltung des hohen und niederen Stiftsadels war die Tatsache, daß die Wählbarkeitsbreven immer als „Gnade" betrachtet wurden.[133] Die berühmten „Concordata Nationis Germanicae", über deren Verletzung im 18. Jahrhundert oft mit Vehemenz geklagt wurde,[134] enthielten keine einschlägige Rechtsnorm.

Die letzte Frage endlich, wie das Problem der Kumulation nichtkonsistorialer Pfründen unter den Nachfolgern Klemens' XII. gelöst wurde, ist rasch beantwortet. Wie schon während des Pontifikats des genannten Papstes,

---

[128] Über ihn *M. Braubach,* Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz, letzter Kurfürst von Köln und Fürsterzbischof von Münster, Wien/München 1961.

[129] Raab, Sachsen (Anm. 6) passim.

[130] Reinhardt, Konstanz (Anm. 9) 205.

[131] Reinhardt, Reichskirchenpolitik (Anm. 37) 267.

[132] Feine 62, 140.

[133] Ebenda 61 f.

[134] In den Programmen der Zeit für eine Kirchenreform werden die Wählbarkeitsbreven fast nie oder nur mit großer Zurückhaltung erwähnt. Art. 6 der Emser Punktation von 1786 erklärt z. B. alle seit den Konkordaten eingeführten Pfründreservationen für ungültig, fährt aber fort: „Die Brevia eligibilitatis können in den dazu geeigneten Fällen annoch in Rom so lang impetriert werden, bis durch eine allgemeine Kirchenreformation ein anderes Mittel festgesetzt wird" (Heinrich Aloys Arnold, Tagebuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft, hrsg. von *M. Höhler.* Mainz 1915, 176).

neigte man auch jetzt noch immer zu großzügigem Entgegenkommen. Schon eine flüchtige Durchsicht der Anmerkungen im „Eubel“[135] macht dies deutlich. Der zweite Teil des päpstlichen Reformprogramms von 1731 wurde dadurch zu keinem tiefgreifenden Erfolg.

Beilage 1

Motu proprio „Quamquam invaluerit“ Papst Klemens' XII. vom 5. Januar 1731.

Originale:

Rom VA AA Arm I–XVIII 3174 (Vermerke auf dem Umschlag: „Armar. XI Caps. VII No. 86[136] Lit. rrrr. Die 5. Januarii 1731. No. 4. Ab ipsomet Sanctissimo Domino Nostro Clementi XII Motum proprium (!) inclusum et in forma Chirographi ab eo subscriptum accepi, in quo plures Episcopales seu Archiepiscopales Ecclesias eidem Episcopo conferri vetat rogando successores, ne quidem etiam hoc permittere velint ad praescriptum Sacrorum Canonum Concilii Tridentini“).

Ebenso SegrBrev 2960, 211–213 (Vermerk auf Umschlag 211: „Sanctissimus mandavit asservari et registrari in libris diversorum sui Pontificatus inclusam Cedulam motu proprio, qua praescribitur norma deinceps servanda circa indulta eligibilitatis Episcoporum ad alias Ecclesias“). Text fol. 212.

Abschriften:

Rom VA ACC 1731 Jan. 5, I 4–6, ACC 1735 Mai 12 (fol. 207 und 210 (Dorsalvermerk: „Pro Segreteria Brevium“!).

Druck:

Benedicti Papae XIV de Synodo Dioecesana libri tredecim. Rom 1755 II 212 f.

Clemens Papa XII. Motu proprio.

Quamquam invaluerit usus dispensandi praesertim cum sublimibus personis, ut plures Episcopatus in Germania simul retinere possint ob eam quidem iustam et laudabilem rationem, ut adversus Haereticorum conatus Catholicam Religionem opibus, auctoritate, potentia sartam tectam tueatur, ex inconsulta tamen huiusmodi dispensationum frequentia, immoderatoque usu gravissima in Christianam Rempublicam incommoda manare posse exploratum satis est: Vix enim, ac ne vix quidem sperari potest, ut qui tribus vel quatuor, vel etiam quinque Cathedralibus Ecclesiis magno locorum intervallo disjunctis, praesit cum summa etiam in temporalibus potestate eas omnes solerter ac fructuose et cum animarum sibi commissarum salute regere valeat. Quo sane fit, ut ob Pastorum absentiam et curarum, quae ad temporales ditiones pertinent copiam, neglecta spirituali Dioecesum cultura, nec Catholicorum mores, qui a veteri instituto deflexerint, corrigi nec Ecclesiasticae Discipli-

[135] Eubel VI 106 (Augsburg 740), 131 (Brixen), 173 Köln, 180 (Konstanz) u. ö. Auch Rom VA ACC 1763 Dez. 5 II 137–146: Josef Graf v. Spaur, erwählter Bischof von Seckau, behält wie von ihm beantragt die Domkanonikate in Brixen und Salzburg, sowie die Propstei Ehrenburg.

[136] Vorher stand „N° 85“.

nae nitor redintegrari nec Dogmata a Fide aliena extirpari nec eorum veneno polluti homines ad Religionis Orthodoxae veritatem reduci commode possint.

Itaque, ne plurium Episcopatuum in una persona coacervatio, Sacris alioquin Ecclesiae legibus adeo invisa, quae ex Apostolica auctoritate in aedificationem recte aliquando permittitur, perniciose cedat in destructionem, de consilio plurium Venerabilium Fratrum Nostrorum S.R.E. Cardinalium decernimus et mandamus, ut in posterum ei, qui uni iam praesit Ecclesiae, nonnisi causae cognitione praemissa, concedatur Indultum eligibilitatis ad aliam, si vero huiusmodi Indultum justa pariter causa concedendum videatur ei, qui jam duas regat Ecclesias, semper eidem Indulto inseratur conditio, ut praedictam Ecclesiam ad quam eum eligi contingat, non aliter possit obtinere quam una, quam maluerit, ex prioribus dimissa. Tres denique obtenti Ecclesias Indultum eligibilitatis ad aliam nullo modo tribuatur.

Enixe autem rogamus atque obsecramus in Domino Romanos Pontifices successores nostros, ut ipsi quoque memores sapientissimi moniti Tridentinorum Patrum in Cap. 18 Sess. 25 de Ref. salubrem hanc moderationis normam in dispensationibus praedictis omnino servari curent. Datum in Palatio nostro Quirinali hac die 5. Januarii 1731.

Clemens PP XII.[137]

Beilage 2

Monitum Papst Klemens' XII. vom 6. Januar 1731.

Original:

Rom VA ACC 1735 Mai 12, 206 und 211.

Abschriften:

Rom VA ACC 1735 Mai 12, 208–209.
Ebenda ACC 1731 Jan. 6, I 5–6.
Polonia 224, 542–543.

Druck:

Benedicti Papae XIV de Synodo Dioecesana libri tredecim. Rom 1755, II 212.

Monitum asservandum in Secretaria Sacrae Congregationis Consistorialis.

Sanctissimus Dominus noster Clemens Papa XII animadvertens minime expedire, quod Episcopis in Germania, etiamsi sublimibus familiis orti sint, tam facile concedatur dispensatio ad effectum retinendi simul tres vel quartuor ac etiam quinque Cathedrales Ecclesias, quarum Praesules temporali quoque Dominatu potiuntur, praesertim cum experientia compertum sit, eas Dioeceses ab Haereticorum erroribus magis esse immunes, quarum singulae ab uno gubernantur Episcopo, hinc maiorem deinceps circumspectionem in hoc adhiberi mandat, nec solum attendi exempla, sed peculiares perpendi singulorum casuum circumstantias, habita nimirum ratione temporum, personarum et Ecclesiarum, ita quidem, ut dispensationum impertiendarum norma sumatur potissimum a maiori Ecclesiarum ipsarum bono ac utilitate.

Quod si iis, qui alicui jam praesint Ecclesiae, justis de causis a Sede Apostolica aut iam fuerit concessum, aut deinceps concedi contigerit Indultum eligibilitatis ad aliam, declarat Sanctitas Sua, non per hoc censeri debere dispensationem concessam ad effectum simul retinendi praedictam quoque aliam Ecclesiam, postquam Electio

[137] Die kursiv gesetzten Teile sind vom Papst eigenhändig eingesetzt.

peracta fuerit, sed antequam Electio ipsa a Sede Apostolica confirmetur, summa maturitate esse examinandum, an utilitas vel necessitas talium Ecclesiarum et Catholicae Religionis tuendae ratio postulet impertiri huiusmodi dispensationem pro omnium retentione, vel potius in eiusdem Electionis confirmatione poni opporteat Decretum de alia Ecclesia dimittenda.

Declarat itidem Sanctitas Sua non convenire, ut indiscriminatim nulloque delectu et sine causae cognitione tribuatur Episcopis facultas retinendi simul plures Dignitates aut Caononicatus Cathedralium vel Collegiatarum Ecclesiarum, tam in Germania quam in Poloniae Regno. Per hoc quinpe divino cultui non mediocre detrimentum affertur, Ecclesiae debitis fraudantur obsequiis et Ecclesiastica stipendia, quae congruae plurium Ministrorum Dei substentationi destinata sunt, in unam collata personam, incitamentum praebent ad luxum.

Mandat itaque Sanctitas Sua, cautius quam hactenus forsan factum fuerit, hac etiam in re in posterum agi et exemplis sepositis, spectari in primis id, quod iuxta locorum, Ecclesiarum, Personarumque conditiones ad ampliorem Dei gloriam expedire visum fuerit.

Ne autem in saluberrimi huius moniti memoria obolescat, vult Santissimus Pater, praesens hoc decretum asservari apud Acta Sacrae Congregationis rebus Consistorialibus praepositae atque illud ab eiusdem Congregationis Secretario pro tempore, quotiescumque opportunum fuerit, in memoriam revocari eorum, qui his de rebus consilium Pontifici Maximo daturi sunt. Hac die *sexta Januarii anno 1731.*

Talem esse suam mentem mihi aperuit Sanctissimus Dominus Noster, hoc folium mihi suis ipsis Sanctissimis manibus tradidit. Ita attestor eadem die qua supra.

Philippus de Montibus,
Sacrae Congregationis Consistorialis
Secretarius [138]

Beilage 3

Breve Klemens' XII. für Johann Theodor von Bayern, Bischof von Freising und Regensburg. 1736 Okt. 16.

Registereintrag Rom VA EpistPrinc 106, 153–154.[139]

Venerabili fratri Theodoro Episcopo Frisingensi et Ratisponensi Clemens PP XII.

Venerabilis frater, Salutem etc. Etsi praeclara inclytae Bavariae Domus in Catholicam Religionem benefacta ac perspicua Pastoralis ministerii tui summa cum nominis tui laude hactenus exhibita exempla tanta sunt, ut omnia Apostolicae nostrae in fraternitatem Tuam potissimum studiosae voluntatis testimonia Tibi polliceri possis: tamen ingenti cum animi nostri molestia graviter dolemus, eas caritati, qua fraternitatem Tuam prosequimur, injectas esse non contemnendas causas, quibus impellentibus pro Apostolico eligibilitatis ad Cathedralem Ecclesiam Eystetensem Indulto neque eximiis fraternitatis tuae votis obsecundare, neque Nobis ipsis de Te benemereri cupientibus satisfacere integrum est. Ad susceptum enim a Nobis consilium ab ipso Pontificatus exordio confirmatum minime concedendi Indulta ejusmodi, accessit quidam conscientiae angor, quod nimirum nobis propter

[138] Die kursiv gesetzten Teile sind vom Sekretär der Konsistorialkongregation eigenhändig eingesetzt bzw. beigefügt.

[139] Das Breve an Karl Albrecht, Kurfürst von Bayern, den Bruder des Bischofs von Freising und Regensburg, ebenfalls vom 16. Oktober 1736, entspricht inhaltlich diesem Breve (ebenda 154–155).

multiplices et gravissimas rationes hac in re aliquo pacto indulgentibus speratum divinae gloriae et Ecclesiarum incrementum eventus minime impleverit, quemadmodum Dilecto filio nobili Viro Carolo Alberto Duci Bavariae S.R.I. Principi Electori Germano fratri tuo idem a Nobis exposcenti Pontificium animum declaravimus.

Itaque fraternitatem Tuam propter dignam virtute tua observantiam ac pietatem in Nos plane singularem vehementer rogamus ac poscimus, ut deliberationem hanc nostram aequi bonique accipias neque velis, ut Nos districtam de actibus nostris rationem aeterno Judici proxime reddituri contra obstrepentis conscientiae stimulos hac in parte Tibi morem veluti optaremus, maerentis geramus. Porro fore confidimus, ut Pastorum quidem Princeps Jesus Christus, cui hoc obedientiae Nobis debitae sacrificium magis acceptum est, uberioribus fraternitatem Tuam divini praesidii et caelestis gratiae muneribus cumulet, Nos vero ubicumque in posterum se dederit occasio Apostolicae benignitatis argumenta Tibi luculentiora praebeamus.

Interim fraternitati Tuae Apostolicam Benedictionem peramenter impertimur. Datum Romae die 16. Octobris 1736.

Die unbefleckte Empfängnis Mariens im Urteil päpstlicher Ratgeber 1848-1852

Von Gerhard Müller

Eugenio Dupré Theseider zum 70. Geburtstag

I.

Bereits während des Pontifikates Gregors XVI. war von einer großen Zahl von Bischöfen der Antrag gestellt worden, in der Präfation bei der Nennung der Mutter Jesu den Zusatz „Immaculata" machen und das Offizium von der Empfängnis Mariens feiern zu können.[1] Unter Pius IX. setzte sich diese Tendenz fort. Dem Antrag der Bischöfe und verschiedener Orden wie zum Beispiel der Kamillianer auf eine liturgische Aufwertung des Festes der Unbefleckten Empfängnis Mariens und auf Gebrauch der Bezeichnung „Immaculata" in der Liturgie wurde stattgegeben.[2] Im Revolutionsjahr 1848 schien dem Papst die Zeit gekommen, die Frage zu behandeln, ob die Lehre von der Immaculata Conceptio der Mutter Jesu endgültig entschieden und als Dogma festgelegt werden könne. Er setzte eine Theologenkommission ein, zu deren Sekretär er Luigi Pacifici ernannte, den Sekretär für die Breven an die Fürsten.[3] Pacifici richtete am 1. Juni 1848 an siebzehn Theologen ein Schreiben, in dem er ihnen von der Einsetzung der Kommission berichtete und mitteilte, Pius IX. habe sie zu Mitgliedern erwählt. Sie möchten innerhalb von zwei Monaten ein Votum über die Frage der unbefleckten Empfängnis Mariens verfassen, in dem sie besonders bedenken sollten, ob die Bitten vieler Bischöfe mit einer päpstlichen Entscheidung beantwortet werden könnten. Den Empfängern dieser Briefe wurde strengstes Stillschweigen auferlegt.

Zu dieser Kommission gehörten sieben Kuriale, ein an der römischen Universität lehrender Theologieprofessor und neun Vertreter verschiedener Orden. Einige dieser Mönche waren darüber hinaus Konsultoren des Heiligen Offiziums, also mit Lehrfragen in besonderem Maße vertraut. Überhaupt waren sinnvollerweise Männer um Gutachten gebeten worden, die von

---

[1] Vgl. X. *Le Bachelet* in dem Artikel „Immaculée Conception": Dictionnaire de Théologie Catholique 7, 1, Paris 1922, Sp. 1191–1193.

[2] Luigi Togni, der Generalpräfekt der Kamillianer, berichtet dies in seinem Votum vom 31. Juli 1848 (gedruckt bei Vincenzo *Sardi*, La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti, 1, Rom 1904, S. 230 f.).

[3] Sardi 1, IX.

ihrer Amtsstellung her dazu prädestiniert schienen wie Monsignore Prospero Caterini, der Assessor des Heiligen Offiziums, der am 7. März 1853 zum Kardinal kreiert werden sollte, oder Monsignore Alessandro Barnabò, der Prosekretär der Congregatio de Propaganda Fide, der am 16. Juni 1856 mit dem Purpur ausgezeichnet wurde.[4] Alle diese siebzehn Leute waren Italiener. Zu ihnen kam am 9. Juni noch der Breslauer Augustin Theiner hinzu,[5] der Berater der Kurie im Preußischen Mischehenstreit gewesen war[6] und der ebenfalls Konsultor des Heiligen Offiziums gewesen ist.[7] Theiner nahm seine Ernennung am 16. Juni an und empfahl, auch Pietro Biancheri zur Mitarbeit heranzuziehen, den Prior des Missionshauses in Tivoli, der gerade eine größere Arbeit über Maria abschließe. Das Wort des Breslauers galt 1848 in Rom viel: bereits am 19. Juni wurde auch Biancheri um ein Gutachten gebeten.[8]

Von diesen neunzehn Konsultoren haben lediglich dreizehn ihre Voten vorgelegt, und auch diese sind nicht alle in der geforderten Zeit von zwei Monaten erstellt worden. Die Nominierung zum Mitglied der Kommission wurde von dem Konsultor der Index-Kongregation Abt Giovanni Strozzi von den lateranensischen Regular-Kanonikern nicht angenommen. Er schlug an seiner Stelle Antonio Rosmini Serbati vor, den Gründer der Rosminianer.[9] Von demselben liegt zwar ein Gutachten vor, das er in päpstlichem Auftrag verfaßt haben will.[10] Es ist aber nicht ersichtlich, ob Rosmini tatsächlich von Pius IX. einen Auftrag erhielt oder ob er, von Strozzi benachrichtigt, seine Nominierung verfrüht und versehentlich für perfekt hielt.[11] Außerdem liegt kein Votum von Giambattista Palma vor, Sekretär der lateinischen Briefe Seiner Heiligkeit und Konsultor der Index-Kongregation, der am 16. November 1848 im Quirinal erschossen wurde und der offenbar bis zu diesem Zeitpunkt seine Stellungnahme noch nicht abgeschlossen hatte.[12] Auch der Dominikaner Giacinto Cipoletti, Prokommissar des Heiligen Offiziums, starb vor Beendigung seiner Arbeit.[13] Außerdem haben die bereits genannten Barnabò und Theiner keine Gutachten vorgelegt.[14] Trotzdem wurden sie aber noch 1851 als zur Kommission gehörig angesehen.[15] Filippo Angelucci, der General der Augustiner-Eremiten, hat ebenfalls kein eigenes Votum abgegeben. Er hatte offenbar wegen seines Gesundheitszustandes Bedenken geäußert. Jedenfalls ist ein Brief Pacificis an ihn vom 6. Juni erhalten, in dem ihm gestattet wird, sich wegen seiner schlechten Augen bei der

---

[4] Vgl. die Aufzählung der Konsultoren bei Sardi 1, 2.
[5] Ebd.
[6] Hubert *Jedin* in: Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., 10, Freiburg/Br. 1965, S. 16.
[7] Notizie per l'anno 1851 (Annuario Pontificio), Rom 1851, S. 203.
[8] Sardi 1, 6 f. und 2.
[9] Sardi 1, 5 f. und 9 f.
[10] Sardi 1, 543.
[11] Wir werden später auf sein Votum zurückzukommen haben.
[12] Sardi 1, 10 Anm. 1.
[13] Ebd.
[14] Ebd.
[15] Sardi 1, 672.

Redaktion des Gutachtens helfen zu lassen.[16] Dennoch hat er keine Arbeit verfaßt. Vielmehr wurde die Stellungnahme des Generalprokurators der Augustiner-Eremiten, Giuseppe Palermo,[17] Konsultor des Heiligen Offiziums, zugleich als Äußerung Angeluccis angesehen.[18] Es sind also etwa gut zwei Drittel der angeschriebenen Personen der Aufforderung um Mitarbeit in der vom Papst gewünschten Form nachgekommen.

Die Voten der päpstlichen Konsultoren haben bisher nicht die ihnen gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Josef Schmidlin meinte, neben der großen Mehrheit der Bischöfe hätten „auch die zu Rate gezogenen Theologen" die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio befürwortet.[19] So einhellig war das Echo der Konsultoren aber nicht. Die Kurie selber hat deren Stellungnahmen ernster genommen als die Geschichtsschreiber.[20] Sie wurden 1851/52 von Luigi Pacifici dem päpstlichen Geheimdrucker Paolino Lazzarini übergeben[21] und erschienen im Jahr 1852 in drei Bänden,[22] um für die weitere Behandlung dieser Frage leicht zugänglich zu sein. Die Publikation,

[16] Sardi 1, 5.

[17] Angelucci starb im Oktober 1850. Sein Nachfolger als General der Augustiner-Eremiten wurde Palermo (Alfonso *De Romanis*, O.S.A., L'Ordine Agostiniano, Florenz 1935, S. 199).

[18] Sardi 1, 129 Anm. 1.

[19] Papstgeschichte der neuesten Zeit, 2, München 1934, S. 316.

[20] Soweit ich sehe, ist lediglich Crisóstomo de *Pamplona*, O.F.M. Cap., auf die Voten der päpstlichen Ratgeber eingegangen, jedoch allzu summarisch und undifferenziert (Elaboración de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción: Estudios franciscanos 57, 1956, S. 44–46).

[21] Rom, Archivio Segreto Vaticano (zit.: A. V.), Carte relative alla definizione del Dogma dell'Immacolata Concezione, busta I fasc. 40 findet sich eine „Nota", auf der verzeichnet ist, daß Lazzarini am 28. November 1851 die Voten von Togni, Giusto Recanati, Tonini, Palermo „e Angelucci", Luigi di Loreto, Cossa und Paolo di San Giuseppe übergeben worden seien. Am 9. Dezember hätte man folgen lassen die von Caterini, Audisio, Macioti, Spada, Tizzani, ein weiteres von Palermo, nämlich dasjenige über die Liturgie, Bizzarri und Domenico Angelini. Am 13. Februar 1852 seien dem Drucker die Gutachten von Giuseppe Angelini und Rosani zugegangen, am 18. Februar das von Biancheri und am 20. Februar das von Capalti, während am 2. März 1852 diejenigen von Passaglia und Antonio Maria da Rignano den Schluß gebildet hätten. Ebd. liegt auch ein Zettel, auf dem es heißt, Lazzarini seien am 28. November 1848 fünfzehn Voten überreicht worden. Es werden dann die Namen derjenigen genannt, deren Arbeiten auf dem anderen Dokument als am 28. November und 9. Dezember 1851 zum Druck gegeben aufgeführt sind. Die auf diesem Zettel gemachte Zeitangabe kann schon deswegen nicht richtig sein, weil Tizzani und andere 1848 noch gar nicht zur Mitarbeit aufgefordert waren. Man hat sich also an die zuverlässigeren Angaben der „Nota" zu halten. – Die Kenntnis dieser Archivalien, aus denen Sardi seine Quellenpublikation schöpfte, verdanke ich Herrn Prälat Dr. *Hoberg*, dem ich für seine stets bereitwillige Unterstützung vielmals zu danken habe.

[22] Voti sull'Immacolata Concezione della Madre di Dio, emessi da varii consultori, destinati dalla Santità di N. S. Papa Pio IX, 3 Bde., Rom 1852, (zit.: „Voti"). In dieser Publikation wurden 21 Dokumente gedruckt. 21 Arbeiten waren auch Lazzarini übergeben worden (vgl. oben Anm. 21). Allerdings finden wir in den „Voti" ein Gutachten von Andrea Maria Frattini, aber keines von Passaglia. Da Passaglia bis Anfang 1852 keine Arbeit vorgelegt zu haben scheint (vgl. dazu auch unten S. 335 Anm. 1), dürfte auf der Anm. 21 genannten vatikanischen „Nota" ein falscher Name notiert worden sein.

die nur für den „Dienstgebrauch" bestimmt war und kaum verbreitet wurde,[23] ist bisher von der Forschung völlig unbeachtet geblieben.[24] Selbst Vincenzo Sardi, dem wir eine große, zweibändige Aktenausgabe zum Immaculata-Dogma verdanken, hat sie kaum erwähnt und sie so schlecht gekannt, daß er behaupten konnte, in ihnen befänden sich lediglich die Voten der ersten Konsultoren, und auch diese nicht alle.[25] Er hat alle diese Gutachten in seiner Veröffentlichung nochmals abgedruckt. Da ihm zwei der Stellungnahmen entweder gar nicht oder nur noch unvollständig in den vatikanischen Quellen begegneten, begnügte er sich mit der Wiedergabe von Zusammenfassungen, die er vorfand. Den gesamten, ursprünglichen Text hätte er der offiziellen Ausgabe der „Voti" entnehmen können.[26] Aber auch trotz des Wiederabdrucks dieser Gutachten bei Sardi hat man sich bisher nicht mit den Überlegungen der kurialen Ratgeber befaßt,[27] die doch ein wesentlicher Bestandteil der Entstehungsgeschichte des mariologischen Dogmas von 1854 sind.

II.

Der erste der päpstlichen Konsultoren, der sein Votum vorlegte,[1] war der Kapuziner und spätere Kardinal Giusto Recanati da Camerino. Bereits am 2. Juli, also nur einen Monat nach der Aufforderung zur Mitarbeit, gab er

[23] Die Konsultoren, die die Bände erhielten, bekamen den Auftrag, dieselben nach Beendigung der Beratungen Pacifici zurückzugeben (Sardi 1, 788 f.). Es verwundert deswegen nicht, daß sie in Deutschland in keiner der dem Leihverkehr angeschlossenen Bibliotheken vorhanden sind. Dankenswerterweise konnte ich das Exemplar der Vatikanischen Bibliothek benutzen.

[24] Nur bei C. de Pamplona fand ich erwähnt, daß Pius die Voten der Konsultoren in drei Bänden drucken ließ (S. 43). Pamplona stützte sich selber aber nur auf den Nachdruck der Gutachten bei Sardi und nicht auf die Originalausgabe, die er kaum gekannt haben dürfte.

[25] Sardi 1, 788 Anm. 2. In den „Voti" fehlen lediglich die von der neapolitanischen Kommission erstellten Gutachten – mit einer Ausnahme: Palermos Gutachten über die Liturgie –, nicht aber die in Rom vorgelegten Arbeiten. Diese Äußerungen sind sogar hier im ursprünglichen Text erhalten, während Sardi sich in einem Fall mit einer sekundären Zusammenfassung begnügen mußte (vgl. unten Anm. 26). Sardi kannte auch nicht das Exemplar der „Voti", das sich in der Vatikanischen Bibliothek befindet (vgl. oben Anm. 23), sondern lediglich diejenigen, die in das „Archivietto privato" Pius' IX. aufgenommen wurden (1, 788 Anm. 1).

[26] Es handelt sich um das erste Gutachten Palermos und dasjenige D. Angelinis. Das lateinische Gutachten Palermos steht in den „Voti" 3, 151–248; Sardi kannte anfangs nur eine italienische Zusammenfassung (abgedruckt 1, 129–157). Später hat er dann auch noch den ursprünglichen Text aufgefunden und ihn als Appendix in den 2. Band seines Werkes aufgenommen, der 1905 in Rom erschien (S. 315–394). Das Votum D. Angelinis, das im Vatikanischen Archiv nur unvollständig erhalten ist, steht in „Voti" 1, 35–66, während Sardi nur eine Zusammenfassung mitteilt (1, 10–34).

[27] Das wird damit zusammenhängen, daß die große Aktenpublikation Sardis nicht die Verbreitung erlangt hat, die sie verdient hätte. Auch dieses Werk war in den deutschen Bibliotheken nicht vorhanden. Mir stand wiederum das Exemplar der Vatikanischen Bibliothek zur Verfügung.

[1] In den „Voti" wurden zunächst die Stellungnahmen der wichtigeren Ratgeber abgedruckt. So beginnt die Sammlung mit dem Gutachten Caterinis, des Assessors

seine Stellungnahme ab. Mit klaren Worten grenzte er sein Thema ein: er wolle nicht die Frage der Immaculata Conceptio als solche diskutieren, da er darüber nichts Neues zu sagen wisse. Er stütze sich dafür vielmehr auf die Arbeiten von Lambruschini und Perrone, die allgemein auf Zustimmung gestoßen seien. Damit werden zwei Werke genannt, denen man in der Diskussion nahezu auf Schritt und Tritt begegnet: „Sull'immacolato concepimento di Maria. Dissertazione polemica" des einflußreichen Kardinals Luigi Lambruschini, eine Schrift, die 1843 in Rom erschienen war, und die „Disquisitio theologica": „De Immaculato B. V. Mariae conceptu, an dogmatico decreto difiniri possit", des Jesuiten Giovanni Perrone, die 1847 in Rom vorgelegt worden war.[2] Im Unterschied zu diesen grundlegenden Arbeiten will Giusto Recanati lediglich nach der Angemessenheit einer dogmatischen Entscheidung fragen und feststellen, welche Studien einem solchen Akt vorausgehen müssen.[3]

Der Kapuziner betont, daß das Wichtigste, was die Kirche tun könne, die Festlegung von Dogmen sei. Wenn auch der Kirche der göttliche Beistand bei Lehrentscheidungen nicht fehlen könne, so enthebe dies doch nicht von der Verpflichtung zu klären, um welche Frage es gehe und ob das zu Definierende in der Bibel und der göttlich-apostolischen Tradition enthalten sei. Recanati meint, die Fragestellung sei klar. Auch werde Mariens unbefleckte Empfängnis kaum noch bestritten. Offen sei jedoch, ob diese Wahrheit in der Offenbarung mitgeteilt worden sei.[4] Aus diesem Grund untersucht der Konsultor die Überlieferung. Zunächst werden diejenigen Bibelstellen analysiert, die für die Immaculata Conceptio angeführt worden: „Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te" (Hoheslied 4, 7), „Ipsa conteret caput tuum" (1. Mose 3, 15) und „Ave gratia plena" (Lukas 1, 28). Während der Kapuziner die Aussage des Hohenliedes nur für sekundär wichtig hält, weil sie nur in einem mystisch-allegorischen Sinn auf Maria bezogen werden könne, gesteht er den beiden anderen Formulierungen mehr Beweiskraft zu. Jedoch

---

des Heiligen Offiziums. Den Schluß bildet das wohl zuletzt eingetroffene Votum des Rektors der römischen Universität, Monsignore Andrea Maria Frattini. Sardi behauptet, er habe bei seiner Ausgabe die Gutachten alphabetisch nach den Namen der Verfasser geordnet (1, 57 Anm. 1). Das stimmt aber nicht. So druckt er zum Beispiel die Stellungnahmen von Filippo Cossa und Pietro Biancheri nach der von Luigi Togni ab (1, 243–270, 272–532 und 215–242). Ich analysiere die Voten der Konsultoren gemäß dem Zeitpunkt ihrer Entstehung, da derselbe für ihr Verständnis wichtig ist.

[2] Beide Studien sind in den „Pareri dell'Episcopato cattolico, di capitoli, di congregazioni, di università, di personaggi ragguardevoli ecc. ecc. sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria, rassegnati alla Santità di Pio IX P. M. in occasione della sua enciclica data da Gaeta il 2 febraio 1849", Bd. 5, S. 123–179 bzw. Bd. 6, S. 309–608, Rom 1851/52, wieder abgedruckt worden.

[3] Sardi 1, 157 f. In dem Gutachten und auch in den kurialen Briefen an und von Recanati wird immer nur von „Giusto da Camerino" gesprochen (vgl. z. B. Sardi 1, 2 f.). Aus diesem Grund hat Sardi nicht erkannt, daß Kardinal Giusto Recanati und Giusto da Camerino identisch sind. Im Register seines Werkes führt er beide Namen getrennt auf (2, 712 und 715).

[4] Sardi 1, 158–161.

blieben auch hier Bedenken, so daß aus der Bibel nur ein „mutmaßliches Indiz" für die unbefleckte Empfängnis Mariens erhoben werden könne.[5]

Eine Wahrheit, bei der umstritten sei, ob sie in der Heiligen Schrift offenbart worden sei, könne aber aus der göttlich-apostolischen Tradition bestätigt werden, aus der man viele, in der Bibel nicht enthaltene Glaubenswahrheiten abgeleitet habe. So habe die Kirche z. B. den wahren Sinn der Heiligen Schrift aus der Tradition erfahren. Wichtig sei jedoch die Übereinstimmung der Tradition. Recanati kommt hier nun zu dem Ergebnis, daß bereits zu Augustins Zeiten die Anschauung von der Immaculata Conceptio der Mutter Jesu als fromme Meinung weit verbreitet gewesen sei. Auch in der Ostkirche sei dieselbe bereits damals vorhanden gewesen. Das Fest der Immaculata Conceptio habe man schon früh zu feiern begonnen. Auch in der Liturgie, vom Konzil von Trient und von den Päpsten sei Maria als unbefleckt angesehen worden, so daß der Kapuziner zusammenfassend sagen kann, er neige stark dazu „zu glauben, daß die Immaculata Conceptio wenigstens implizit offenbart wurde." Diese Lehre kann nach seiner Meinung den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Sie ist ihm aber nicht so sicher, daß er jede Furcht eines Irrtums ausschließen kann, bevor die Kirche sie definiert.[6] Das Fundament für eine Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis ist diesem Konsultor zufolge also schwankend. Er rät aber nun nicht grundsätzlich von einer Lehrentscheidung ab, sondern fragt, ob die Kirche auch etwas definieren könne, was als nur wahrscheinlich offenbart erwiesen sei.

Die Antwort darauf ist ein glattes Ja. Die Kirche hat schon öfter Entscheidungen in Fragen des Glaubens, der Sitten und des Kultus gefällt, die nur wahrscheinlich offenbart waren.[7] Um aber nun nicht von einem Extrem ins andere zu fallen – zunächst die zurückhaltende Wertung der Tradition in einer Zeit, in der dieses Mariendogma sehnlichst gewünscht wurde, dann die Einräumung einer großzügigen Freiheit für das kirchliche Lehramt –, stellt der Kapuziner schließlich fest, welcher Formen sich die Kirche bei ihren dogmatischen Entscheidungen zu bedienen pflege: es gibt direkte, indirekte, ausdrückliche und stillschweigende Definitionen. Nach der Meinung Recanatis sollte man weder eine direkte noch eine ausdrückliche Definition ergehen lassen. Zu diesem Schritt entschließt sich die Kirche nur, wenn es nötig oder opportun ist. Nötig ist ein Dogma aber nicht, denn die pia opinio der Immaculata Conceptio Mariens wird nicht bestritten. Eine direkte Definition wäre zugleich auch nicht opportun. Denn sie würde einen Krieg von Häretikern und bloßen Namens-Katholiken gegen die Kirche heraufbeschwören. Die Theologen der römisch-katholischen Kirche müssen sich gegen die weitverbreitete Glaubenslosigkeit wenden. Sie dürfen ihre Kraft nicht auf die Verteidigung der unbefleckten Empfängnis Mariens verwenden, die auch ohne ein Dogma von allen guten Gläubigen in der ganzen Welt geglaubt wird.[8]

[5] Sardi 1, 161 f.
[6] Sardi 1, 162–164.
[7] Sardi 1, 164–166.
[8] Sardi 1, 166–169.

Zugleich muß Recanati aber auch zugeben, daß ein Dogma viele Gläubige stärken würde. Aus diesem Grunde rät er nicht, wie man aus dem Gesagten folgern könnte, es beim bisherigen Stand der Dinge zu belassen. Vielmehr empfiehlt er, eine indirekte Definition vorzunehmen. Ob man sich dazu einer Bulle, eines Breves oder einer Enzyklika bedienen solle, wagt er nicht zu entscheiden. Zum Inhalt der Verlautbarung schlägt er vor, die Marienverehrung zu fördern und eine Liga aller guten Katholiken zum Kampf gegen den Unglauben, die Häresie, die Gotteslästerung und die schlechten Sitten zu bilden. Er hält noch ziemlich lange Diskussionen für notwendig, bevor eine Entscheidung gefällt werden könne, meint aber, daß bereits während dieser Zeit Hoffnung bestehe, daß Maria sich gegen die Verfolger der Kirche wende.[9]

In diesem Gutachten – und nur deswegen mußte es so ausführlich referiert werden – klingen bereits die wesentlichen Themen an, die fast überall wiederkehren: die Sachlage, nämlich die Tatsache der Verehrung der Immaculata und die Forderung der Dogmatisierung dieser Lehre, die Begründung derselben in der Tradition, die Opportunität einer Entscheidung und die Möglichkeiten des päpstlichen Lehramtes. Es wird in diesen Ausführungen deutlich gesagt, daß eine Entscheidung der Kirche alle vorgetragenen Überlegungen auf ein ganz anderes Fundament stellen würde. Das Votum Recanatis zeichnet sich dabei nicht immer durch Folgerichtigkeit aus. Besonders der Vorschlag, eine Liga aller „guten Katholiken" und damit eine Art von ecclesiola in ecclesia zu bilden, konnte nicht Aussicht auf Gehör haben. Immerhin zeigt aber bereits dieses Gutachten, daß die Frage der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio nicht nur auf unkritischen Beifall und Zustimmung bei den päpstlichen Konsultoren stieß.

Das nächste Votum des unbeschuhten Karmeliters Paolo di San Giuseppe, Konsultor der Congregatio de Propaganda Fide, trägt das Datum des 8. Juli 1848. Auch hier wird davon ausgegangen, daß die Wahrheit der unbefleckten Empfängnis erwiesen sei. Es wird lediglich gefragt, ob die pia sententia von der Bibel oder der Tradition begründet werde. Denn dies sei für ein Dogma erforderlich. Paolo di San Giuseppe kommt zu dem Schluß, daß es keine Bibelstelle gebe, die eine dogmatische Definition der Immaculata Conceptio ermögliche. Die von Giusto Recanati da Camerino genannten Stellen werden auch von Paolo di San Giuseppe genannt, und noch andere darüber hinaus. Notwendige und eindeutige Schlüsse können aber aus ihnen nach seiner Meinung nicht gezogen werden. Bei diesem Dogma muß man sich deswegen auf die mündlich überlieferte Offenbarung stützen. Der Verfasser ist der Meinung, daß dies auch möglich sei. Von den Vätern der Kirche, den Konzilen, den Päpsten, von einzelnen Theologen und Bischöfen sei die unbefleckte Empfängnis der Gottesgebärerin gelehrt worden. Selbst die Feinde der Kirche hätten diese Anschauung der Kirche vertreten. Paolo di San Giuseppe kommt zu dem Schluß, daß die Immaculata Conceptio überall, immer und von allen geglaubt wurde. Die Forderung des Vinzenz von Lerinum ist damit erfüllt. Einer Dogmatisierung steht nichts im Wege.[10]

[9] Sardi 1, 169–174.

[10] Sardi 1, 190–208.

Während der Kapuziner Recanati den biblischen Befund positiver bewertet hatte als der Karmeliter Paolo die San Giuseppe, von einer direkten Lehrentscheidung aber abgeraten hatte, legt letzterer alles Gewicht auf die mündliche Tradition, die zurechtgebogen werden muß, um das Fundament für einen solch gewichtigen Akt abzugeben.

Der Karmeliter kann nämlich nicht umhin zuzugeben, daß es bei manchen Theologen umstritten sei, ob sie die unbefleckte Empfängnis wirklich gelehrt haben. Er nennt namentlich Bernhard von Clairvaux.[11] Er muß sich auch mit der Tatsache auseinandersetzen, daß es echte Gegner dieser Lehre gab und gibt. Dieses Problem löst er dadurch, daß er erklärt, die Päpste hätten sich auch in anderen Fällen über solche Gegner hinweggesetzt. Vom Konzil von Trient seien Glaubenswahrheiten lediglich mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit gefällt worden. Damals waren also im Verhältnis sehr viel weniger Zustimmungen als jetzt für eine dogmatische Entscheidung notwendig, wo den Befürwortern der pia sententia nur eine verschwindende Minderheit von Gegnern gegenüberstehe.[12] Daß damit das Fundament – quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est – hinfällig wird, ist dem Gutachter offenbar nicht bewußt geworden. Auch Opportunitätsgründe sprechen nach seiner Meinung nicht gegen ein Dogma. Vielmehr habe Gott selber durch Wunder gezeigt, daß es an der Zeit sei, diese Lehre zu definieren. Paolo di San Giuseppe äußert sich auch über das Wie einer solchen Entscheidung: sie kann vom Papst verkündet werden, in dem die Kirche vereinigt ist und in dem Jesus Christus selber spricht.[13]

Damit war die vom Papst gestellte Frage mit einem eindeutigen Ja beantwortet worden: es ist ihm möglich, die von vielen gewünschte Entscheidung zu fällen. Theologische und andere Hinderungsgründe bestehen nicht. Es bedarf dazu auch keines Konzils. Die Vollmacht des Nachfolgers Petri genügt. Eine infallible Entscheidung ex cathedra ist erwünscht.

In ganz ähnlicher Art äußerte sich auch der Franziskaner-Konventuale und Konsultor des Heiligen Offiziums Giovanni Battista Tonini in seinem Gutachten vom 16. Juli 1848. Zunächst definierte er, daß es bei der Lehre von der Immaculata Conceptio um die dauernde Befreiung von der Erbsünde gehe. Maria konnte als Miterlöserin und Mutter Gottes gar nicht sündigen. Anders als Giusto Recanati und Paolo di San Giuseppe hält Tonini sich nicht lange mit der Frage der Tradition auf. Nach seiner Meinung redet die Heilige Schrift deutlich genug von dem Geheimnis der unbefleckten Empfängnis, und auch Kirchenväter und Theologen vertraten diese Lehre. Diese – auch damals umstrittenen – Behauptungen werden nicht erst lange belegt. Viel wichtiger ist Tonini die Entscheidung der Kirche und die praxis pietatis: die Kirche, die die Jungfrau als die Unbefleckte anruft, kann nicht irren. Und auch die Gläubigen, die diesen Kult aufgenommen haben, können nicht von Gott, dem Konzil von Trient und den Päpsten betrogen worden sein, die

[11] Sardi 1, 202 f.
[12] Sardi 1, 211–214.
[13] Sardi 1, 213 f.

eine falsche Verehrung sofort hätten abstellen müssen. Die ganze Kirche wäre in Irrtum gefallen, wenn diese Lehre nicht wahr wäre.[14]

Diese Argumentation ist voller Gewicht. Tonini hat erkannt, daß rebus sic stantibus die Marienverehrung für sich allein spricht. Er kann zugeben, daß die Lehre von der Immaculata Conceptio im Mittelalter noch nicht voll entwickelt war und deswegen von manchen bekämpft wurde. Aber jetzt sind fast alle Gläubigen von der unbefleckten Empfängnis Mariens überzeugt, und nachdem sich Wunder durch die Einwirkung der unbefleckten Jungfrau ereigneten, wären nach seiner Meinung die mittelalterlichen Theologen, die diese Anschauung ablehnten, jetzt die ersten, die Maria als von der Sünde befreit verehren würden. Die Kirche kann zu einer infalliblen Entscheidung kommen: die Lehre von der Immaculata Conceptio ist „proxime definibilis".[15]

Wie Paolo di San Giuseppe ist auch Tonini davon überzeugt, daß der Papst ohne ein ökumenisches Konzil Glaubenswahrheiten verkünden kann, sofern diese mit dem Glauben der Kirche übereinstimmen. Dies sei der Fall, so daß Pius selbst nach der Meinung der Gallikaner, „der niemals zufriedenen französischen Theologen", zur Tat schreiten könne. Ein Dogma wäre darüber hinaus auch nützlich: es würde der Marienverehrung starke Impulse verleihen. Ein Dogma sei sogar notwendig. Denn die Mutter Jesu schütze die Kirche vor den Häresien. Sie werde dann gegen Kantianer, Voltairianer, Utilitaristen etc. kämpfen und die Kirche von diesen Leuten befreien.[16]

Aus der Tatsache, daß die Bibel die Immaculata Conceptio nicht explizit lehre und fünfzehn und mehr Heilige und Kirchenväter diese pia sententia abgelehnt hätten, folgert Tonini, daß man bei der Dogmatisierung nicht nur eine halbe Entscheidung fällen dürfe: man solle die unbefleckte Empfängnis *direkt* lehren und die Gegenlehre ausdrücklich verdammen. Sonst werde man nur neue Widerstände und Unklarheiten heraufbeschwören. Außerdem werde Maria dann ihre Gnaden auch nur zur Hälfte geben, „die wir doch in diesen sehr kritischen Zeiten alle nötig haben". Das Dogma solle durch eine Enzyklika vorbereitet werden, die einige Monate vor der Verkündung herausgegeben werden könne. Die Entscheidung des Papstes werde mit Frieden aufgenommen werden, denn sie komme „vom größten der Menschen, vom Nachfolger Petri, vom Hirt der Hirten, vom Stellvertreter Gottes auf Erden". Und sie befasse sich mit Maria, der „Tochter, Mutter und Braut ihres göttlichen Schöpfers", so daß „die Stimme, die im Vatikan Maria die Unbefleckte nennen wird, begleitet sein wird von einem lieblichen und ruhigen Lächeln des ganzen Universums".[17]

Diese pathetischen Ausführungen führen zu einem Ergebnis, das der Meinung Recanatis konträr entgegengesetzt ist: nicht zurückhaltend den Marienkult fördern, sondern klar und deutlich zu definieren und zu exkommunizieren sei das Gebot der Stunde. Dabei kann man den Überlegungen Toninis, so unsystematisch sie im einzelnen sind, innere Folgerichtigkeit nicht absprechen. Aufgrund seiner Wertung der Frömmigkeit der Gegenwart und seiner

[14] Sardi 1, 175–180.
[15] Sardi 1, 181 f.
[16] Sardi 1, 183–186.
[17] Sardi 1, 189.

Achtung der päpstlichen Autorität kann er sich über den – nach seiner Meinung – unklaren Befund von Bibel und Tradition hinwegsetzen und im Vertrauen auf die richtige Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre die Dogmatisierung einer theologischen Ansicht empfehlen, die jahrhundertelang in der römischen Kirche umstritten war. Er braucht keine unklaren Konstruktionen und Risse im Gedankengebäude hinzunehmenen, wie das bei Paolo di San Giuseppe der Fall war. Aber der Preis dafür war nicht klein: die bewußte Absonderung von einem kirchlichen Traditionsstrang, der lange Zeit in der Kirche Raum gehabt hatte, konnte ihre „Katholizität" nur mindern.

In der gleichen Richtung, in der Tonini sich ausgesprochen hatte, äußerte sich auch der Konsultor der Index-Kongregation Luigi di Loreto, der General der Franziskaner-Observanten, in seinem Votum vom 24. Juli 1848. Er meinte, über die Immaculata Conceptio zu schreiben, heiße Eulen nach Athen tragen. Denn dieses Thema sei von allen Seiten behandelt worden, und seine Wahrheit sei evident. Eigentlich könne es nur noch darum gehen, die Dogmatisierung zu erbitten. Nur wegen des Auftrages, den er erhielt, wolle er einige Punkte kurz behandeln.[18]

Dazu gehört zunächst die Tradition. Luigi di Loreto zufolge war die Lehre von der unbefleckten Empfängnis seit der Zeit der Apostel in der Kirche vorhanden, allerdings war sie mehr oder weniger stark verbreitet. Auch wurde sie nicht von der Gesamtkirche, sondern nur von den einzelnen Bischöfen gefördert. Jedoch habe sie sich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts bei allen Gläubigen verbreitet, und seit Sixtus IV. hätten fast alle Päpste diese pia sententia unterstützt, die jetzt solche Wurzeln geschlagen habe, daß sie als Glaubenswahrheit definiert werden könne.[19]

Wichtiger als die Tradition ist aber für den Franziskaner-Observanten die Praxis der Kirche: sie ist die „Säule der Wahrheit" und enthebt die Immaculata Conceptio jedweder Diskussion. Denn wenn die von der Kirche geförderte Verehrung der unbefleckten Jungfrau nicht der Wahrheit entspräche, dann wäre die Kirche nicht heilig. Auch die symbolische Auslegung derjenigen Bibelstellen, die auf die Befreiung Mariens von der Erbsünde bezogen werden, ist von großem Gewicht. Denn diese Interpretation wird ja von der Kirche vorgenommen, die der legitime und einzige Deuter der Heiligen Schrift ist. Außerdem sei diese Lehre faktisch schon durch die liturgische Praxis akzeptiert worden, so daß nur noch übrig bleibe, dieses Geheimnis zu glauben und die definitive Entscheidung herbeizusehnen.[20]

Immerhin geht Luigi di Loreto aber auch der Frage der Opportunität nach. Er meint dazu, daß es für das geistliche und zeitliche Wohl der Gläubigen zuträglich wäre, wenn es zu einer Dogmatisierung komme. Daß dieser Schritt nicht schon früher erfolgt sei, spreche nicht gegen ihn. Denn der Geist weht, „wo und wann er will (Joh. 3, 8)". Für eine Entscheidung spreche jetzt auch die Marienverehrung Pius' IX., „den ich durch Antonomasie den

[18] Sardi 1, 108 f.
[19] Sardi 1, 112–119.
[20] Sardi 1, 119–123.

Marienknecht-Papst nenne". Außerdem lasse der heutige Rationalismus und Indifferentismus die Einwirkung Mariens aufgrund dieser Dogmatisierung wünschenswert erscheinen. Es sprechen also keine Opportunitätsgründe gegen, sondern nur für einen päpstlichen Schritt, der ohne weitere Studien, ohne ein Konzil und ohne eine Befragung der Bischöfe vollzogen werden kann. Luigi di Loreto bittet den Papst, schnell zu handeln. Himmel und Erde werden sich über das von ihm erlassene Dogma freuen.[21]

Der General der Franziskaner-Observanten hatte bereits am 8. September 1847 eine „Postulatoria" an Pius IX. gerichtet, in der er um die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis gebeten hatte. Mit den Schlußworten des damaligen Schriftstückes beendet er jetzt sein Gutachten.[22] Schon daraus wird deutlich, daß es ihm seiner Intention nach weniger um ein „Sachverständigen-Votum" als um einen Beitrag zur Förderung der Mariologie geht. Seine recht unsystematisch aufgebauten Ausführungen lassen aber trotzdem erkennen, daß die entscheidende Frage sein mußte, ob man sich angesichts der Probleme, die durch die Tradition nicht geklärt werden konnten, bei einer Dogmatisierung allein oder doch im wesentlichen auf die Praxis der Kirche stützen wolle, im Vertrauen darauf, daß die Offenbarung in ihr geklärt und weitergeführt worden sei.

Auch der Generalpräfekt der Kamillianer, Luigi Togni, Konsultor des Heiligen Offiziums, ist davon überzeugt, daß die Wahrheit der Immaculata Conceptio längst bewiesen wurde, wie er in seinem Votum vom 31. Juli schreibt. Schon der Apostel Andreas lehrte sie. Was ein Apostel lehrte, ist aber Glaube der gesamten Kirche. Bis zum dritten Jahrhundert wurde die Wahrheit der unbefleckten Empfängnis Mariens mündlich überliefert, danach auch schriftlich. Togni macht sich die Mühe aufzuzeigen, daß diese Lehre tatsächlich in den einzelnen Jahrhunderten vertreten wurde. Damit wird der Befund der Tradition eindeutig positiv bewertet. Daß die Bibel keine klaren Aussagen macht, ist so unwichtig, daß dies gar nicht erst betont werden muß. Denn die mündliche Tradition – von gleichem Rang wie die schriftliche Überlieferung – bietet sich als nicht wankendes Fundament an.[23]

Der Konsultor kann deswegen zu der Frage übergehen, ob dieses Dogma vom Papst erlassen werden könne. Dieses Problem wird mit einem klaren Ja beantwortet: das Dogma von der Immaculata Conceptio folgt als legitime und notwendige Konsequenz aus dem Dogma von der Gottesmutterschaft Mariens. Pius kann, auch unabhängig von einem Generalkonzil, die von vielen gewünschte Entscheidung fällen. Er braucht lediglich ein Konsistorium einzuberufen und mit einer Ansprache dort diese Lehre zu verkünden. Wenn sich auch Widerspruch der Nicht-Rechtgläubigen erheben möge, so sei dies doch kein Hinderungsgrund. Denn auch die übrigen Dogmen seien von ihnen abgelehnt worden. Bei den Gläubigen dagegen werde sich die päpstliche Entscheidung als Tröstung auswirken und die Verehrung Mariens vermehren.

[21] Sardi 1, 110 und 124–127.
[22] Sardi 1, 127.
[23] Sardi 1, 216–231.

Alle, die auf die Dogmatisierung einen positiven Einfluß nahmen, würden von der Mutter Jesu große Vorteile erlangen, besonders der Papst selbst. Vielleicht würde Maria sogar Rom und der ganzen Kirche den wahren Frieden wiederschenken. Togni schließt mit den Worten, daß er hoffe, das Dogma werde ausgesprochen, bevor er sterbe.[24]

Hier wird in den Gutachten zum ersten Mal auf die schwierige politische Situation in Rom und im Kirchenstaat angespielt. Die Meinung, daß das Dogma ein Ausweg aus der Revolution sein könne, ist sicher ehrlich. Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß man die Auswirkungen eines mariologischen Dogmas im romanischen Katholizismus als äußerst günstig ansehen konnte. Jedoch wird die Problematik, von Männern Gutachten einzuholen, deren Stellung zur umstrittenen Frage längst eindeutig und einlinig festlag, hier noch deutlicher als in dem Votum des Generals der Franziskaner-Observanten. Er und auch Togni hatten sich schon früher für weitere Schritte auf mariologischem Gebiet ausgesprochen,[25] so daß ein sachliches Abwägen der Argumente von ihnen schwerlich erwartet werden konnte.

Während bisher nur Mönche zu Wort gekommen waren, stammt das nächste Gutachten vom 5. August 1848 von einem Mann, dessen Meinung in Glaubensfragen wegen seiner Amtsstellung besondere Aufmerksamkeit erwarten konnte: vom Assessor des Heiligen Offiziums, Monsignore Prospero Caterini. Sein Votum ist von einer wohltuenden Klarheit und läßt es auch nicht an einem Abwägen des Pro und Contra fehlen. Zunächst wird die Frage behandelt, ob bei der Immaculata Conceptio die aktive Empfängnis gemeint sei, die von den Eltern ausgeht, also die Zeugung von Fleisch und Blut, oder die passive: die Eingießung der Seele in den Leib durch Gott. Gemäß der neueren römisch-katholischen Theologie wird erklärt, daß es die passive Empfängnis sei, um die es hier gehe. Das Fleisch sei immer das Fleisch der Sünde. Auch bei Jesus werde vom Fleisch der Sünde gesprochen. Caterini legt Wert auf die Feststellung, daß auch Maria ihre Erlösung von der Erbsünde nur dem Erlöser verdanke: Jesus. Er fragt, ob diese Lehre von der Immaculata Conceptio wirklich so sicher sei, daß sie dogmatisiert werden könne.[26]

Zwar gibt es – so lautet die Antwort – keine Bibelstellen, in denen diese Anschauung ausdrücklich mitgeteilt wird. Dennoch könne man voraussetzen, daß diese Meinung wahr sei: sie sei zu sehr verbreitet, als daß man zur gegenteiligen Anschauung kommen könne. Demzufolge ist diese Lehre auch definierbar – es ist nur die Frage, ob es nützlich ist, dies zu tun. Caterini wagt nicht, darauf mit einem Ja zu antworten. Besonders bei den Dominikanern seien noch nicht alle von der Wahrheit der unbefleckten Empfängnis Mariens überzeugt. Er rät deswegen, eine Entscheidung noch zu verschieben. Zwar haben viele Bischöfe um die Erlaubnis gebeten, in der Präfation das Wort „Immaculata" einfügen zu dürfen. Aber *nicht alle* haben dies getan.

[24] Sardi 1, 232–242.
[25] Zu Togni vgl. oben zu S. 300 Anm. 2.
[26] Sardi 1, 34–38.

Besonders – und damit schweift der Blick (wenn man von Toninis Hinweis auf die Gallikaner absieht) zum ersten Mal über die italienischen Grenzen hinaus – in Deutschland hätten viele Bischöfe noch nicht diesen Antrag gestellt. Dort aber gebe es noch Hermesianer, die ein Dogma zum Anlaß für Angriffe gegen den Heiligen Stuhl nehmen und die besonders in Deutschland der katholischen Religion viel Schaden zufügen könnten. Schließlich seien dogmatische Entscheidungen auch nur gefällt worden, wenn sie nötig gewesen seien. Ein Dogma über die Immaculata Conceptio ist aber nicht nötig: die Häretiker verhalten sich in bezug auf diese Frage ruhig, während sich unter den Katholiken die pia sententia festigt.[27]

Da Caterini die über Italien hinausreichenden Belange der römisch-katholischen Kirche berücksichtigt, kommt er zu dem Schluß, daß weder eine direkte noch eine indirekte Entscheidung nützlich sei.[28] Angesichts des aber auch ihm sicher nicht verborgen gebliebenen Wunsches des Papstes, der Mariologie neue Impulse zu verleihen, schlägt er vor, die pia sententia von der unbefleckten Empfängnis Mariens durch einen Akt des Heiligen Stuhles zu fördern. Er meint, man könne durch eine Verlautbarung auf die Bitten um Verstärkung des Kultes der Immaculata verweisen. Auf die Bestreitung dieser Lehre solle aber nicht eingegangen werden. Diese würde dadurch weder verdammt, noch vor einer Verdammung bewahrt. Dies stelle gegenüber den bisherigen päpstlichen Entscheidungen eine Neuerung dar. Denn bisher habe es immer geheißen, im Streit der Meinungen sei weder für die eine noch für die andere Seite Partei ergriffen worden. Zwar fälle auch Pius mit seinem Bericht über die verstärkte Verehrung der Immaculata explizit keine Entscheidung, aber er bereite eine solche für einen späteren Zeitpunkt vor, während man jetzt negative Auswirkungen von einer Dogmatisierung befürchten müsse. Der Papst könne auch ein Schreiben an alle Bischöfe oder wenigstens an diejenigen Europas richten, in dem er auf die Jungfrau verweise und eine Novene zu Ehren der Immaculata mit vollkommenem Ablaß ansage. Oder man könne ausdrücklich alle Bischöfe ermächtigen, in der Präfation und in der Litanei von der Immaculata zu sprechen.[29]

Damit standen mehrere Möglichkeiten zur Wahl. Sie konnten aber nicht den Eindruck verwischen, daß Caterini zwar die Lehre von der unbefleckten Empfängnis für grundsätzlich definierbar, aber einen solchen Akt nicht für opportun hielt. Seine Vorschläge, die die Ersatzmöglichkeiten für eine Dogmatisierung enthielten, waren geeignet zu verdeutlichen, daß man den zweiten Schritt nicht vor dem ersten machen soll. Noch mancherlei blieb im Hinblick auf die Verbreitung des Immaculata-Kultes zu wünschen übrig. Der Assessor des Heiligen Offiziums ließ aber keinen Zweifel daran, daß er sich jeder päpstlichen Entscheidung gehorsam unterordnen werde. Sein Votum schließt mit den Worten, daß er all dies „der Weisheit und dem unfehlbaren Urteil des höchsten Hierarchen" unterwerfe.[30] Ein grundsätzlicher Widerstand gegen eine Dogmatisierung war von ihm nicht zu befürchten.

[27] Sardi 1, 39–55.
[28] Sardi 1, 55.
[29] Sardi 1, 55 f.
[30] Sardi 1, 56.

Das nächste Gutachten vom 18. August 1848, das der Professor der Dogmatik an der römischen Universität, Filippo Cossa, verfaßte, ist lateinisch geschrieben, während alle bisher behandelten in italienischer Sprache vorgelegt worden waren. Cossa hat seine Aufgabe darin gesehen, eine Widerlegung der in so hohem Ansehen stehenden „Disquisitio" des Jesuiten Perrone von 1847 zu bieten.[31] Er betonte, daß für ein Dogma dreierlei notwendig sei:

1. die Offenbarung in Gottes Wort,
2. die unmittelbare Offenbarung, das heißt, es muß etwas so deutlich überliefert sein, daß es nicht erst mit Hilfe irgendwelcher Schlüsse ermittelt werden muß, und
3. die Vorschrift der Kirche, daß dies notwendig zu glauben sei.[32]

Von diesen Voraussetzungen her macht Cossa sich daran, die Ergebnisse Perrones zu zerpflücken.

Was die Bibel angeht, so gebe es dort keine Stelle, aus der die Immaculata Conceptio klar hervorginge – auch aus Gen. 3, 15 nicht. Auch die von Perrone als Belege für eine mündliche Überlieferung genannten Stellen werden von Cossa als nicht zutreffend oder nicht stichhaltig interpretiert hingestellt. Er kommt deswegen zu dem Ergebnis, daß aus den Zeugnissen der Kirchenväter die apostolische Tradition der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens nicht abgeleitet werden könne. Auch aus den Liturgien könne dieser Schluß nicht gezogen werden. Das Immaculata-Fest sei erst seit dem 13. Jahrhundert allgemein verbreitet und könne deswegen nicht auf eine apostolische Einsetzung zurückgehen. Schließlich fehle auch die Übereinstimmung der Gläubigen. Sie sei in der alten Kirche und sogar noch im 13. Jahrhundert nicht vorhanden gewesen.[33]

Im Gegensatz zu allen bisherigen Gutachten wird hier kritisch argumentiert. Was die Quellen nicht eindeutig aussagen, wird in sie nicht hineingelesen. Was sie an Aussagen gegen die Immaculata Conceptio beinhalten, wird nicht verschwiegen. Allerdings schließt Cossa nicht grundsätzlich die Möglichkeit einer impliziten Offenbarung dieser Lehre aus. Er bestreitet aber vehement, daß eine solche implizite Offenbarung für eine Dogmatisierung genüge. Vielmehr verweist er nachdrücklich darauf, daß viele Kirchenväter die unbefleckte Empfängnis nicht lehrten oder sie sogar ausdrücklich ablehnten. Schließlich versucht er, mit Hilfe eines Analogieschlusses auch eine päpstliche Autorität für sich ins Feld zu führen. Benedikt XIV. habe gesagt, daß die leibliche Himmelfahrt Mariens kein Glaubensartikel sei. Denn es genügten dafür nicht die Grundlagen aus der Bibel und der Tradition. Der Theologieprofessor meint nun, daß dies noch viel mehr für die Immaculata Conceptio gelte, für die es viel weniger Belege gebe als für die Assumptio.[34]

Filippo Cossa kommt damit zu dem Ergebnis, daß diese Lehre „wohl" nicht definierbar sei. Wer sich dafür einsetze, die pia sententia durch ein päpstliches Wort zu einem Dogma zu machen, der möge bedenken, daß, wie Kardinal Pallavicini sagte, dies das Stärkste sei, was die Kirche befehlen

[31] Sardi 1, 243 Anm. 1.
[32] Sardi 1, 245 f.
[33] Sardi 1, 246–260.
[34] Sardi 1, 264 und 268 f.

kann. Deswegen solle man mit solchen Entscheidungen sehr zurückhaltend sein. Es bestehe die Gefahr, daß eine Dogmatisierung Verwirrung hervorrufe, zumal der Glaube schwach und die Liebe kalt sei.[35]

Wenn der Dogmatiker auch nur meint, daß die Immaculata Conceptio „wohl" nicht definibel sei, er also aus seinen Ausführungen den entsprechenden Schluß nicht so zwingend zieht, wie man das erwarten könnte, so ist seine Sprache doch deutlich genug. Er stemmt sich damit dem Strom der Zeit entgegen und kämpft einen Kampf in nahezu aussichtsloser Position. Aber immerhin konnte aus seinen nüchternen Erwägungen doch klar werden, daß das Gewicht einer dogmatischen Entscheidung nicht auf der Tradition, sondern auf der Praxis der Kirche und der Autorität des päpstlichen Lehramtes zu liegen habe. Daß auch Filippo Cossa dies nicht unterschätzt, bringt er mit seiner Schlußbemerkung zum Ausdruck: Wenn der Papst infallibel über die Immaculata Conceptio entscheidet, wird er dies als Dogma annehmen wie auch alle anderen Dogmen.[36] Die päpstliche Unfehlbarkeit kann den historisch-kritischen Befund unbeachtet lassen. Und Pius IX. kann mit der Unterordnung dieses Konsultors unter seine Entscheidung rechnen, die ihm allerdings von dessen Ergebnissen her nicht erleichtert wird.

Das längste Gutachten stammt von Pietro Biancheri. Es füllt allein den zweiten Band der offiziellen „Voti". Datiert ist es nicht. Es dürfte aber etwa am 15. September 1848 fertiggestellt worden sein.[37] Im Unterschied zu den anderen Mitgliedern der päpstlichen Kommission, die davon ausgingen, daß es genügend umfassende Untersuchungen gebe und daß man aufgrund des päpstlichen Auftrages lediglich zu fragen habe, ob jetzt eine Dogmatisierung durch Pius IX. möglich und wünschenswert sei, hat er nochmals den gesamten Fragenkomplex aufgerollt. So hat er zum Beispiel die Wahrheit der unbefleckten Empfängnis nachweisen wollen, indem er auf die Aussagen von Kirchenvätern oder auf die Christologie verwies. So heißt es etwa, es wäre Jesu Ehre nicht zuträglich gewesen, wenn er von einer Sünderin geboren worden wäre, denn da er mit seiner Mutter nahezu eine Einheit bildete, wäre ihre Unehre in ihm wiedergekehrt. All dies steht zugleich im Dienst einer Widerlegung der Argumente der Gegner einer Dogmatisierung.[38]

Biancheri begnügt sich darüber hinaus nicht mit einer Analyse derjenigen Bibelstellen, auf die die Lehre von der Immaculata Conceptio gegründet wird, sondern untersucht auch diejenigen Aussagen der Heiligen Schrift, die dieser Lehre zu widersprechen scheinen. Sein Ergebnis ist eindeutig: die Bibel bringt dieses Geheimnis zum Ausdruck. Sie versteht Maria nicht als Sünderin, wo von allen Menschen als Sündern gesprochen wird, weil sich dies nicht mit dem besonderen Charakter der Gottesgebärerin verträgt.[39] Das heißt, die

[35] Sardi 1, 269.
[36] Sardi 1, 269 f.
[37] Biancheri schrieb am 10. September an Pacifici, seine Arbeit werde in wenigen Tagen fertig sein. Er werde sie Theiner mitgeben, der nach dem 15. September nach Rom kommen werde (Sardi 1, 270 f.).
[38] Sardi 1, 277–284.
[39] Sardi 1, 284–319.

Axiome, die gemacht werden, verhindern eine sachliche Diskussion, so daß Biancheris Beitrag die Arbeit der päpstlichen Kommission kaum fördern konnte.

Auch in bezug auf die Tradition der Kirche, sämtliche Päpste und die Konzile kommt der Prior des Missionshauses in Tivoli zu einem eindeutigen Ergebnis: sie alle waren für die unbefleckte Empfängnis. Das Fest der Immaculata geht in die Zeit der Apostel zurück, so daß gesagt werden kann: die Kirche und die Apostel haben diese Lehre immer geglaubt. Zu allem Überfluß bringt Biancheri auch noch Zeugen aus allen Jahrhunderten bis ins Mittelalter hinein herbei, die sich für diese Wahrheit ausgesprochen hätten.[40] Auch die sechs wichtigsten Kirchenväter der lateinischen Kirche: Augustin, Ambrosius, Hieronymus, Gregor der Große, Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin, würden zu Unrecht von den Gegnern der Immaculata Conceptio für sich in Anspruch genommen, während Bonaventura nur anfangs gegen diese Lehre gewesen sei, später aber nicht mehr. Der Verfasser zieht den Schluß, daß alles dafür spreche, daß Maria durch ein besonderes Privileg vom ersten Moment ihrer Empfängnis an vor der Erbsünde bewahrt geblieben sei.[41]

Um die Frage beantworten zu können, ob der Papst das Recht habe, diese Lehre als Dogma zu definieren, erörtert Biancheri zunächst, was für eine Dogmatisierung nötig sei und ob diese Voraussetzungen bei der Immaculata Conceptio vorlägen. Der Konsultor fordert, daß Glaubensgut implizit in der Bibel und der Tradition enthalten sei, um dogmatisiert werden zu können. Da dies bei dieser Lehre zutreffe, kann der Papst eine Entscheidung treffen. Aus der Tatsache, daß das Fest der Unbefleckten Empfängnis sogar schon gefeiert wird und daß die Ablehnung dieser Meinung verboten wurde, wird der Schluß gezogen, daß eine umgehende Definition möglich sei.[42]

Ein solcher Akt ist auch opportun, denn er trägt zum Ruhm Gottes, Mariens und zum Vorteil der Gläubigen bei. Biancheri folgert, daß es wenige Glaubenswahrheiten gebe, die so viele Argumente für sich hätten, wie die Lehre von der Immaculata Conceptio. Er äußert sich auch über die Art der Verkündigung: da diese pia sententia nicht expressis verbis in der Bibel stehe, solle man das Dogma so deutlich und umfassend wie möglich definieren.[43]

Auch Biancheri unterwirft sich ausdrücklich dem Urteil des Papstes. Ob es allerdings geschickt war, ihn auf Theiners Vorschlag hin in die Kommission zu berufen, mag gleichwohl bezweifelt werden. Denn seine Plerophorie konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier kaum neue Argumente vorgetragen wurden und daß die entscheidenden Probleme von anderen Konsultoren sehr viel präziser formuliert worden waren als von ihm. Sein Name ist später auch nicht mehr unter denen der Konsultoren zu finden.[44]

Das Gutachten des Augustiner-Eremiten Giuseppe Palermo ist ebenfalls undatiert. Aber auch hier kann aus einem Brief, den er an Luca Pacifici rich-

---

[40] Sardi 1, 319–384.
[41] Sardi 1, 398–459.
[42] Sardi 1, 460–488.
[43] Sardi 1, 516–532.
[44] Vgl. Sardi 1, 672.

tete, das Abfassungsdatum erschlossen werden. Palermo schrieb am 13. September 1848, er solle zusammen mit dem Ordensgeneral, Filippo Angelucci, nach Gubbio und Jesi fahren. Das könne er nur, wenn er sein Gutachten erst Mitte Oktober vorlegen müsse. Der Augustiner bat Pacifici um eine Äußerung hierzu.[45] Dieselbe habe ich nicht ermitteln können. Sie dürfte aber verfaßt worden sein und die Gewährung des erbetenen Aufschubs enthalten haben. Denn am 14. November 1848 richtete Palermo ein weiteres Schreiben an den Sekretär der Kommission, in dem er ihm mitteilte, er könne erst jetzt sein Votum übersenden, da er erst letzte Woche nach Rom zurückgekommen sei.[46] Offenbar ist das Gutachten an diesem Tag abgegangen.

Der Konsultur äußert darin die Meinung, daß die Lehre von der Immaculata Conceptio definierbar sei. Die Kirche habe nämlich das Recht, die dunklen Stellen der Heiligen Schrift zu interpretieren. Sie habe schon öfter Lehren festgelegt, die nicht in der Bibel stünden, zum Beispiel: Maria sei immer Jungfrau geblieben. Aus der Tatsache, daß die unbefleckte Empfängnis bisher nicht dogmatisiert worden sei, könne jedenfalls nicht gefolgert werden, daß sie grundsätzlich nicht definierbar sei – zumal die Ablehnung dieser Lehre keinesfalls festgelegt werden könne, da dafür in der Bibel und der Tradition jedwede Grundlage fehle. Palermo kommt deswegen zu dem Schluß, daß Pius IX. mit aller Sicherheit die pia sententia von der Befreiung Mariens von der Erbsünde als Dogma verkünden könne. Er beendet sein Gutachten, indem er den Wunsch äußert, daß alle sich mit ihm vereinigen möchten, um den Papst um diese Entscheidung ex cathedra zu bitten.[47]

Gegenüber den älteren Gutachten bietet dasjenige Palermos keine neuen Gesichtspunkte. Die Frage der Opportunität wird gar nicht erst gestreift. Statt dessen wird die Tradition in einseitigem Licht dargestellt und die Möglichkeit einer päpstlichen Entscheidung als theologisch völlig unbedenklich, ja als höchst erwünscht hingestellt. Der Majorität der Befürworter dieses mariologischen Dogmas hatte sich damit eine weitere Stimme hinzugesellt.

Das letzte Votum, das in diesem Zusammenhang analysiert werden muß, stammt von Monsignore Domenico Angelini, Bischof von Leuca und Konsultor des Heiligen Offiziums. Auch dieses ist undatiert.[48] Jedoch ist vom Inhaltlichen her zu vermuten, daß es ebenfalls 1848 verfaßt wurde, wenn auch offenbleiben muß, in welchem der Monate von Juli bis November.[49]

---

[45] Rom, A. V., Carte . . ., busta I fasc. 6 (Original).

[46] Ebd. (Original).

[47] „Voti" 3, 151–248 (bei Sardi findet sich außer einer italienischen Zusammenfassung in Band 1, S. 129–157 noch ein Abdruck des Originaltextes im 2. Band, S. 315–394; vgl. auch oben S. 303 Anm. 26).

[48] Vgl. Rom, A. V., Carte . . ., busta I fasc. 5. Es waren auch keine Briefe oder andere Dokumente im Vatikanischen Archiv auffindbar, die eine genaue Datierung ermöglicht hätten.

[49] Domenico Angelini ist 1851 gestorben. Am 26. März dieses Jahres wird er noch unter den Mitgliedern der Kommission aufgeführt (Sardi 1, 672), in Dokumenten von Ende 1851 dagegen als nicht mehr unter den Lebenden bezeichnet (Rom, A. V., Carte . . ., busta I fasc. 40); vgl. auch das Gutachten seines Neffen Giuseppe Angelini bei Sardi 1, 739 f.

Monsignore Angelini vertritt darin die Auffassung, daß die Praxis der Kirche – die Verehrung der Immaculata – ein sicheres und wichtiges Dokument dafür sei, daß Maria tatsächlich von der Erbsünde befreit war. Auch in den ältesten Liturgien fänden sich Hinweise auf diese Lehre. Schließlich sprächen auch in der Bibel keine Stellen gegen die unbefleckte Empfängnis, während viele dafür ausgelegt werden könnten. Der Konsultor denkt dabei an Worte wie 1. Mose 3, 15 oder auch an diejenigen Verse aus dem Hohenlied, die von der Kirche auf Maria bezögen würden, was nicht unberechtigt sein könne. Auch hier ist es also mehr die Entscheidung der Kirche als der sachliche Befund der Tradition, auf den man sich zu stützen hat. Angelini untersucht darüber hinaus die Aussagen der Väter. Aber auch sie sind für ihn im Grunde nur zweitrangig. So schneidet er die Diskussion darüber, ob Thomas von Aquin die Immaculata Conceptio abgelehnt habe oder nicht, kurzerhand mit dem Argument ab, wenn der Aquinate heute lebe, würde er angesichts der Übereinstimmung der Gläubigen, der Praxis der Kirche und besonders aufgrund der päpstlichen Konstitutionen diese Lehre vertreten. Das Ergebnis der Überlegungen kann darum nur lauten, daß *grundsätzlich* die Dogmatisierung möglich und wünschenswert sei.[50]

Diese Formulierung enthält aber zugleich doch auch eine Reserve. Angelini fährt dann auch fort, daß man fragen müsse, ob ein Dogma jetzt angebracht sei. Man erwartet daraufhin selbstverständlich – fast möchte man sagen: die üblichen – Opportunitätserwägungen. Der Verfasser trägt aber einen anderen Gedanken vor, der in der bisherigen Diskussion neu ist. Er verweist nämlich darauf, daß bereits während des Konzils von Trient diese Lehre behandelt, daß sie damals aber nicht dogmatisiert wurde. In der Kirche sei es aber in letzter Zeit nicht vorgekommen, daß man etwas definiert hätte, wovon andere Abstand genommen hatten – es sei denn, daß neue Argumente vorlägen. Da das nach Angelinis Meinung bei der Anschauung von der Immaculata Conceptio nicht der Fall ist, schlägt er vor, anstelle eines Dogmas zunächst in allen Bistümern Maria als die unbefleckte anrufen zu lassen,[51] nicht nur in denjenigen Kirchen, denen dies als ein besonderes Privileg gestattet wurde. Der Konsultor denkt dabei „besonders" an „Deutschland",[52] das an der römischen Kurie offenbar als Hort antimariologischer Tendenzen angesehen wurde.

Auch Angelini ist demnach der Meinung, daß man den zweiten Schritt erst nach dem ersten machen soll. Vor allem aber ist ihm trotz seiner hohen Einschätzung der kirchlichen Praxis fraglich, ob man jetzt, ohne im Besitz neuer

---

[50] „Voti" 1, 40–57 und 64.

[51] Aus diesem Plan folgere ich, daß dieses Votum verfaßt wurde, bevor Pius sich entschloß, eine Enzyklika an alle Bischöfe zu richten, durch die er sie um Mitteilung über die Verehrung der Immaculata in ihren Diözesen und um Durchführung von öffentlichen Gebeten bat, damit der Papst, von Gottes Geist erfüllt, den rechten Entschluß fasse. Der Plan zu dieser Enzyklika wurde im Dezember 1848 gefaßt, vgl. dazu unten Abschnitt III. Auch Giuseppe Angelini erklärt, das Gutachten seines Onkels sei 1848 abgefaßt worden (Sardi 1, 740).

[52] „Voti" 1, 64 f.

Argumente zu sein, eine Frage anders entscheiden könne, als ein Konzil es getan hat. Im Grunde kann das Fazit seiner Erwägungen deswegen nur dahingehend verstanden werden, daß nicht nur jetzt, sondern auch in absehbarer Zeit eine Dogmatisierung dieser Lehre nicht anzuraten sei.

Diese zehn Gutachten lagen an der Kurie vor, bevor Pius am 24. November 1848 Rom wegen der dortigen revolutionären Vorgänge fluchtartig verließ. Dadurch wurde die Arbeit der Kommission unterbrochen. Die vorliegenden Voten vermitteln aber schon jetzt einen vorzüglichen Einblick in die Mariologie maßgeblicher römisch-katholischer Theologen. Sie lassen den tiefen Zusammenhang von Ekklesiologie und Verehrung der Mutter Jesu in aller Deutlichkeit erkennen: Das kirchliche Lehramt und die praktische Frömmigkeit sind die legitimen Zeugen christlichen Glaubens. Auffällig ist allerdings, daß von den neunzehn Konsultoren bis in den November hinein, nachdem die Abgabefrist für die Voten fast um das dreifache überschritten war, nur gut die Hälfte eine Arbeit vorgelegt hat. Sieben davon sind Gutachten von Mönchen. Von den zur Mitarbeit aufgeforderten Kurialen liegen nur zwei Voten bis zu diesem Zeitpunkt vor, die beide zu zurückhaltenden Urteilen über die Möglichkeit einer Dogmatisierung kommen. Am stärksten spricht sich gegen das zur Debatte gestellte Dogma der Dogmatik-Professor Cossa aus, während bei den Mitgliedern der Orden die Befürworter bei weitem überwiegen. Aber auch hier ist das Echo, wie wir gesehen haben, nicht ganz einhellig. Bevor die Kommission nach der Rückkehr des Papstes nach Rom im Jahre 1850 ihre Arbeit wiederaufnehmen und zum Abschluß bringen konnte, wurden weitere Erwägungen im „Exil" ausgestellt, in das sich der Papst zurückgezogen hatte, denen wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben.

III.

In Gaeta, wohin Pius sich nach seiner Flucht aus Rom begab, wurde bereits am 6. Dezember 1848 eine Kardinalskommission eingesetzt, die die Frage der Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariens behandeln sollte. Den Anstoß dazu scheint die Bitte König Ferdinands II. von Neapel gegeben zu haben, der dem Papst Asyl gewährt hatte und der um Definierung dieser Lehre nachsuchte.[1] Zum Vorsitzenden dieses neuen Gremiums ernannte Pius Kardinal Lambruschini, den wir schon als Befürworter der Dogmatisierung kennengelernt haben. Sekretär wurde der päpstliche Geheimkämmerer Luigi Tommassetti. Über Unterlagen verfügte man in Gaeta nicht. Alles bisher gesammelte Material wurde in Rom von Luigi Pacifici verwahrt und behütet, der nicht wie Pius und viele Kuriale die Hauptstadt des Kirchenstaates verlassen hatte. Man wandte sich deswegen schriftlich an ihn und bat ihn um Mitteilung, welcher Stand der Diskussion sich aus seinen Unterlagen ergebe. Er antwortete, daß vor allem zwei Fragen zu klären seien:
1. ob dem Papst grundsätzlich zur Dogmatisierung geraten und wenn ja,
2. welche Form des Vorgehens ihm vorgeschlagen werden solle.[2]

[1] Sardi 1, 557. [2] Vgl. den Bericht Tommassettis bei Sardi 1, 556 f.

Zu Mitgliedern der Kommission schlug Lambruschini die Kardinäle Ostini, Mattei, Patrizi und Sisto Riaro Sforza vor, als Konsultoren empfahl er Giuseppe Maria Mazzetti und den Bischof von Aversa und Konsultor der Index-Kongregation Antonino De Luca. Am 10. Dezember billigte dies Pius IX. Gleichzeitig ernannte er aber noch die Kardinäle Brignole, Della Genga Sermattei und Orioli zu Mitarbeitern. Als Gutachter wurden am 17. Dezember noch der Konsultor des Heiligen Offiziums Giovanni Battista Cannella, der Konventuale Tonini – der bereits in Rom zur Gutachterkommission gehört hatte – und der Lazarist Spaccapietra hinzugezogen.[3]

Nicht genannt wird in diesem Zusammenhang Antonio Rosmini Serbati, den Abt Strozzi in Rom an seiner Stelle als Konsultor empfohlen hatte.[4] Rosmini, der Pius nach Gaeta gefolgt war,[5] hat dort ein Gutachten verfaßt, das unsere Aufmerksamkeit verdient. Er schreibt, er wolle der päpstlichen Aufforderung nachkommen und seine Meinung den Kardinälen vortragen – offenbar der in Gaeta konstituierten Kommission. Gemäß dem Wunsch Pius' IX. wolle er sich auf die Frage der Opportunität dieses Dogmas beschränken.[6]

Er geht davon aus, daß er die pia sententia der Immaculata Conceptio für „moralisch sicher" halte. Grundsätzlich ist sie damit definibel. Doch ist nach seiner Meinung eine Entscheidung im Moment nicht opportun. Während jetzt die Marienverehrung dauernd wächst, könnte ein Dogma bei weniger guten Katholiken Protest hervorrufen. Außerdem seien dogmatische Definitionen bisher nur erfolgt, wenn sie notwendig gewesen seien. Eine jetzt getroffene päpstliche Entscheidung wäre aber nicht notwendig, sondern „freiwillig". Das berge die Gefahr in sich, daß es in Deutschland oder andernorts zu Diskussionen über die Art der Definition komme – hier ist zwischen den Zeilen zu lesen, daß eine Dogmatisierung durch den Papst und nicht durch ein Generalkonzil nicht ohne Gefahr wäre. Rosmini rät auch davon ab, durch irgendeine päpstliche Verlautbarung die fromme Meinung zu fördern oder diese Lehre indirekt verbindlich zu machen. Denn so etwas habe es bisher nicht gegeben, und dies entspreche auch nicht der Würde kirchlicher Entscheidungen.[7]

Rosmini schlägt statt dessen vor, eine Enzyklika an alle Bischöfe zu richten, sie über die unbefleckte Empfängnis zu befragen und den Gebrauch des Wortes „Immaculata" in der Liturgie allgemein vorzuschreiben.[8] Wenn sich

[3] Sardi 1, 557.
[4] Siehe oben S. 301 Anm. 9.
[5] Enciclopedia Italiana Band 30, Rom 1936, S. 124.
[6] Sardi 1, 545.
[7] Sardi 1, 546 f. Ohne jede Berechtigung hat Domenico *Bertetto*, S. D. B., Rosmini als einen Befürworter der Dogmatisierung bezeichnet (Le prove del domma dell'Immacolata Concezione negli atti preparatori alla definizione e nel magistero pontificio: Salesianum 16, 1954, S. 587 Anm. 4).
[8] Hieraus ergibt sich der Terminus ante quem des undatierten Gutachtens Rosminis: es muß vor der Enzyklika „Ubi primum" vom 2. Februar 1849 verfaßt sein, worin die gewünschte Befragung vorgenommen wurde. Die Entscheidung, eine Enzyklika zu verfassen, wurde am 22. Dezember 1848 in Neapel bei einer Sitzung

dann die Mehrheit der Bischöfe für das Dogma ausspreche, könne man zu einer unbestritteneren Definition kommen als jetzt. Er meint zwar, daß Generalkonzile für solche Lehrentscheidungen nicht unbedingt notwendig seien – aber nützlich seien sie in jedem Fall. Hier wird also eine Art von „schriftlichem Konzil" vorgeschlagen, wie es dann auch tatsächlich durchgeführt wurde.[9] Rosmini erhebt zwar keine grundsätzlichen Einwände gegen die päpstliche Infallibilität, aber er läßt – für die Kurie Pius' IX. deutlich genug – durchblicken, daß ihm eine Mitwirkung der Bischöfe an einer Dogmatisierung, und sei es auch auf diese indirekte Art, angemessener erscheint. Darüber hinaus schlägt er vor, mariologische Studienkommissionen in allen Diözesen zu bilden und den Kontakt zwischen Papst und Bischöfen so eng wie möglich zu gestalten. Schließlich hält er es im Gegensatz zur großen Mehrheit der zeitgenössischen römisch-katholischen Theologen für unangebracht, zwischen aktiver und passiver Empfängnis Mariens zu unterscheiden. Sonst könne man meinen, es gebe zwei Empfängnisse: die des Fleisches und die der Seele. Er persönlich ist der Meinung, daß die Immaculata Conceptio auch für die aktive Empfängnis gilt. Doch unterwirft er seine Ausführungen dem Urteil der Kardinäle.[10]

Es ist nicht anzunehmen, daß dieses Votum bei einem Mann wie Lambruschini auf Beifall stieß. Rosmini, der Pius von Gaeta nach Neapel folgte, mußte diese Stadt aus politischen Gründen im Juni 1849 verlassen. Aber auch theologisch war er suspekt: zur gleichen Zeit kamen zwei seiner Werke auf den Index.[11] Wahrscheinlich wurde nicht einmal der Vorschlag zu einer Enzyklika aufgrund seines Gutachtens verwirklicht. Vielmehr erwies es sich bei der Sitzung der Kommission in Neapel am 22. Dezember 1848, daß die Mehrheit der Anwesenden die Lehre von der Immaculata Conceptio für definibel hielt, daß man sich aber nicht über Zeit und Form einer Entscheidung einigen konnte. Deswegen wurde vorgeschlagen, zunächst eine Enzyklika an alle Bischöfe zu richten.[12]

Antonino De Luca war es gewesen, der einzige der Konsultoren, der aus Gesundheitsgründen nicht hatte zu dieser Sitzung erscheinen können, der in seiner schriftlich vorgelegten Stellungnahme erklärt hatte, er halte es für

der Kardinalskommission angebahnt. Sinnvollerweise ist anzunehmen, daß Rosminis Vorschlag vor diesem Tag gemacht wurde, da er sonst darauf verwiesen haben dürfte, daß dieser Plan bereits diskutiert werde und er sein Votum ja als eine Anregung für die vom Papst mit der Frage der unbefleckten Empfängnis Mariens beauftragten Kardinäle versteht. Andererseits kann sein Gutachten erst nach der Konstituierung der Kardinalskommission am 6./10. Dezember 1848 verfaßt worden sein. Man wird also nicht fehlgehen, wenn man es Mitte Dezember 1848 entstanden sein läßt.

[9] Vgl. dazu meine Abhandlung „Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe. Zur Entstehung des mariologischen Dogmas von 1854": Kerygma und Dogma 14, 1968, und die dort angegebene Literatur.

[10] Sardi 1, 547–554.

[11] Enciclopedia Cattolica 10, Città del Vaticano 1953, S. 1360. Das hinderte übrigens nicht, daß Rosmini 1851 selber als Konsultor der Index-Kongregation genannt wird (Annuario Pontificio 1851, S. 216).

[12] Sardi 1, 558–562.

nötig, vor einer Dogmatisierung ein Rundschreiben an die Bischöfe zu versenden, in dem man ihre Meinung zu dieser Frage erkunde.[13] Der Konsultor Cannella empfahl, lediglich ein Breve zu verfassen, durch das Gebete vorgeschrieben würden, durch die der Immaculata-Kult gefördert und Erleuchtung, Friede und Ruhe der Kirche erfleht werde. Ein Dogma könne später in Rom verkündet werden.[14]

Die Tatsache, daß man nicht in der Ewigen Stadt war, hat sogar Tonini zurückhaltend werden lassen. Er, der sich noch vor wenigen Monaten für eine Dogmatisierung ausgesprochen hatte, forderte jetzt, daß zunächst die einschlägigen Bibelstellen und die Tradition geklärt werden müßten. Eine Definition könne später in Rom erfolgen, wenn Gott die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens deutlicher offenbart habe.[15] Lambruschini meinte, diejenigen Artikel, die einer Klärung bedürften, sollten von den einzelnen Konsultoren behandelt werden. Ihm wurde es überlassen, die Fragen zu formulieren, die von den Gutachtern zu behandeln wären. Als wichtigstes Ergebnis jener Sitzung vom 22. Dezember 1848 sollte sich der Entschluß erweisen, eine Befragungsaktion der Bischöfe durchzuführen, zumal man in Neapel nicht wußte, ob die zahlreichen Bitten, die an den Papst gerichtet worden waren, nur liturgische Konzessionen oder aber auch die Dogmatisierung dieser Lehre betrafen.[16] So kam die Enzyklika „Ubi primum" zustande, in der auch Cannellas Vorschlag auf Durchführung von Gebeten berücksichtigt wurde.[17]

Währenddessen lief die Arbeit an den grundsätzlichen Fragen weiter. Kardinal Lambruschini forderte De Luca, Spaccapietra, Tonini und Cannella zur Behandlung von Einzelproblemen auf. Außerdem hielt man es für richtig, auch einen Dominikaner als Konsultor heranzuziehen. Man wählte Tommaso Michele Vincenzo Salzano, der sich bereits als Befürworter der Lehre von der Immaculata Conceptio erwiesen hatte,[18] nicht ein Mitglied dieses Ordens, das dessen alte theologische Tradition vertrat. Schließlich wurde auch noch Giuseppe Palermo zur Mitarbeit aufgefordert,[19] der ebenso wie Tonini bereits zur römischen Kommission gehört hatte.

Salzano hatte die Frage zu behandeln, ob in der Kirche jetzt ein Dogma von der unbefleckten Empfängnis gewünscht werde. Seine Antwort, die das

---

[13] Sardi 1, 567–570.
[14] Sardi 1, 559.
[15] Sardi 1, 559 f.
[16] Sardi 1, 560–562.
[17] „Ubi primum" wurde unter anderem gedr. bei Sardi 1, 571–574.
[18] 1848 war, von ihm und seinem Ordensbruder Mariano *Spada* verfaßt, die Schrift erschienen: „La dottrina dell'angelico dottore s. Tommaso di Aquino e la sentenza del sacro ordine de' Predicatori a favore dell'Immacolata Concezione della Gran Madre di Dio Maria SS.", die sich als eine Ergänzung zu den Werken von *Lambruschini* und *Perrone* bezeichnet. Zur Schrift Spadas vergleiche auch unten S. 328 Anm. 21.
[19] Dies ergibt sich aus Sardi 1, 563, wo er als Gutachter genannt wird, ohne daß eine spezielle Berufung unter die Konsultoren der Kardinalskommission mitgeteilt würde.

Datum des 13. Januar 1849 trägt, ist ein eindeutiges Ja. Er meint, daß in der Bibel und in der Tradition nichts gegen diese Lehre gesagt, daß dieselbe dort vielmehr implizit gelehrt werde und daß sie von den Gläubigen immer vertreten worden sei. Als Beweis dafür, daß jetzt eine Entscheidung gewünscht werde, verweist er darauf, daß alle sizilianischen Bischöfe um die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio Mariens gebeten hätten und daß auch bei den Dominikanern der frühere Widerstand gewichen sei. Er kommt zu dem Schluß, daß diese Definition jetzt höchst opportun sei.[20]

Auch Tonini, der feststellen sollte, ob man bei der pia sententia immer annahm, daß Maria von jedem Schatten der Erbsünde befreit gewesen sei, kommt zu einem positiven Ergebnis. Wenn z. B. die Gläubigen Maria als rein und höher als Engel und Heilige verehren, glauben sie sie als ganz frei von der Erbsünde. Auch werde Jesu Mutter Miterlöserin genannt. Sie könne uns aber nur von etwas befreien, wovon sie nicht selber gefangen sei. Der Franziskaner-Konventuale endet dieses Votum ähnlich wie das in Rom abgegebene Gutachten. Aber er setzt vor einer Dogmatisierung die Rückkehr des Papstes nach Rom voraus.[21]

Palermo dagegen sollte prüfen, ob Maria in den alten Liturgien als ohne Erbsünde empfangen verehrt werde. Er beschränkt sich in seinen Ausführungen, die im Unterschied zu allen anderen Gutachten, die im Königreich Neapel entstanden, in die offizielle Voten-Sammlung aufgenommen worden sind,[22] mit einer Analyse der griechischen und lateinischen Liturgien. Auch sein Ergebnis ist positiv.[23]

Da von De Luca und Spaccapietra keine Gutachten vorliegen,[24] ist schließlich noch das von Cannella zu behandeln, der fragen sollte, welches angesichts der Zeitumstände und der Lehre der Scholastiker die günstigste Art der Definition sei. Cannella, der voraussetzt, daß Bibel, Tradition und Kirche wirklich die Immaculata Conceptio lehren, schlägt am 25. März 1849 vor, die Lehre positiv und mit Anathema der Gegenposition zu formulieren. Eine Bulle hält er für mehr angebracht als ein einfaches Dekret.[25]

Damit waren wichtige Entscheidungen während der Abwesenheit Pius' von Rom gefallen. Daß es bei der Behandlung der grundsätzlichen Fragen zu Überschneidungen mit der früheren Arbeit der römischen Kommission kam, nimmt nicht wunder, da Pacifici die von ihm gesammelten Materialien nicht herausgab, so daß man im neapolitanischen Gebiet manches nochmals behandeln mußte. Immerhin waren aber damit die Voraussetzungen noch genauer geklärt worden, die zu einem Dogma führen konnten. Daß unter

[20] Sardi 1, 576–580.
[21] Sardi 1, 582–590.
[22] „Voti" 3, 249–269; vgl. auch oben S. 302 f. Anm. 21 und 25.
[23] Sardi 1, 590–607. Dieses Gutachten ist undatiert. Es dürfte aber wie die anderen, im Neapolitanischen abgefaßten, während der ersten Monate des Jahres 1849 entstanden sein.
[24] Sardi 1, 623 Anm. 1. Spaccapietra und De Luca hatten feststellen sollen, was im Alten bzw. im Neuen Testament pro und contra die Immaculata Conceptio gesagt werde (vgl. ebd. S. 563).
[25] Sardi 1, 608–618.

dem Einfluß Lambruschinis wenige Vorbehalte gegen eine päpstliche Entscheidung geäußert wurden, stellt keine Überraschung dar. Man konnte sich denken, daß nach einer Rückkehr Pius' IX. nach Rom die Dogmatisierung schnell durchgeführt werden würde. Doch wurden alle theologischen, historischen und juristischen Gutachten zunächst von dem Echo der Bischöfe auf die Enzyklika „Ubi primum" vom 2. Februar 1849 und von der politischen Entwicklung im Kirchenstaat in den Hintergrund gedrängt.[26]

IV.

Pius IX. kehrte am 12. April 1850 nach Rom zurück.[1] Neue Impulse zur Weiterführung der Diskussion sind am 20. September dieses Jahres feststellbar, als drei neue Konsultoren zur Ergänzung der römischen Kommission ernannt wurden. Es waren dies aber nicht etwa Männer, die bereits im Königreich Neapel als Gutachter eingesetzt gewesen waren. Pacifici, der Sekretär der in Rom gebildeten Kommission, hat den im „Exil" durchgeführten Beratungen offenbar nicht denselben Rang wie den römischen zugestanden. Das ist auch daraus ersichtlich, daß die in Neapel vorgelegten Arbeiten – von einer Ausnahme abgesehen[2] – nicht in die offizielle kuriale Aktenpublikation aufgenommen wurden.[3]

Alessandro Macioti, Titularerzbischof von Kolossä und päpstlicher Geheimkämmerer, Vincenzo Tizzani, der 1843–1847 Bischof von Terni gewesen war, und der Dominikaner Mariano Spada waren es, denen jetzt der Auftrag zuteil wurde, sich über dieselbe Frage zu äußern, die bereits im Juni 1848 anderen Klerikern vorgelegt worden war, nämlich ob der Papst die Bitten vieler Bischöfe auf Dogmatisierung der Immaculata Conceptio erhören könne. Die Angeschriebenen wurden von Pacifici gebeten, ihre Voten möglichst bald zu übersenden.[4]

Das erste Dokument, auf das in diesem Zusammenhang hinzuweisen ist, ist aber das längst überfällige Gutachten von Giuseppe Andrea Bizzarri, dem ehemaligen Untersekretär und jetzigen Assessor der Kongregation für die Bischöfe und Ordensgeistlichen, dem späteren Kardinal und Präsidenten des Ersten Vatikanischen Konzils, der am 6. Oktober 1850 die Antwort auf die ihm vor mehr als zwei Jahren gestellte Frage gab. Bizzarri meint, daß es nur um die passive Empfängnis gehe, so daß die Ablehnung der aktiven Empfängnis durch Bernhard von Clairvaux oder Thomas von Aquin jetzt irrelevant sei. Er stellt fest, daß die Verehrung der Immaculata Conceptio seit Duns Scotus stark zugenommen habe und daß päpstliche Entscheidungen

[26] Vgl. dazu *Schmidlin* 2, 31 ff.

[1] Schmidlin 2, 43.

[2] Vgl. die Aufstellung der in den Anm. 21 f. und 25 S. 302 f. genannten Gutachten sowie oben S. 322 zu Anm. 22. Bezeichnend ist auch, daß der Vorsitzende der neapolitanischen Kommission, Kardinal Lambruschini, in Rom nicht stärker an der weiteren Arbeit beteiligt war.

[3] Zugänglich sind dem päpstlichen Sekretär diese Dokumente gewesen. Zumindest befinden sie sich im Nachlaß Pacificis, vgl. Rom, A. V., Carte . . ., busta I.

[4] Sardi 1, 671.

wie das Verbot der öffentlichen Ablehnung dieser Lehre den Boden für eine formale Entscheidung bereitet hätten. Jedoch sei zu untersuchen, wieweit dafür ein Fundament in der Offenbarung vorhanden sei und ob man eine Dogmatisierung für zuträglich halten könne.[5]

Was die biblische und die mündliche Tradition angehe, so „habe ich die Überzeugung", schreibt der Kuriale, daß Maria „durch die zuvorkommende Gnade des Heiligen Geistes" vor der Erbsünde bewahrt wurde „und daß man sicher zu einer formalen Entscheidung voranschreiten könnte".[6] Die Frage der Opportunität wagt Bizzarri aber nicht so positiv zu beantworten. Wenn man auch auf den ersten Blick den Eindruck habe, das Dogma sei opportun, so erkenne man doch bei näherem Zusehen, daß große Schwierigkeiten bestehen. Die Kirche habe dogmatische Entscheidungen nur aus schwerwiegenden Gründen gefällt, etwa wenn eine Lehre der Kirche angegriffen wurde oder wenn Streitigkeiten entstanden, die die Gläubigen verwirrten. Wenn die Kirche sah, daß aus einem Dogma Schäden entstehen könnten, dann habe sie sich mit „kluger Ökonomie" zurückgehalten. Der Assessor erklärt: „Es scheint mir jetzt, daß gegenwärtig kein Umstand die dogmatische Definition der frommen Meinung erfordert, ja daß im Gegenteil im Fall einer Definition die Gefahr von großen Unzuträglichkeiten besteht".[7]

Der Konsultor verweist darauf, daß sich die pia sententia dauernd weiter ausbreite, ohne daß die Häretiker und die Ungläubigen davon redeten. Spreche aber die Kirche ein Dogma aus, dann würden „die Protestanten, vereint mit den Philosophen, den Ungläubigen, den Demagogen, ihre Stimme laut erheben, um die katholische Kirche zu schmähen, als ob man durch die Definition neue Dogmen zum eigenen Gefallen schaffe". Bizzarri meint, die Neuerer hätten diese Lehre immer angegriffen. Er nennt namentlich Matthias Flacius Illyricus, Pomeranus (Bugenhagen), Tilemann Heßhus, Martin Chemnitz, Erasmus, Jean Daillé oder die Hermesianer.[8] „Deswegen stellten einige Bischöfe Deutschlands mit Recht fest, daß eine dogmatische Definition die alten Streitigkeiten wiederbeleben könne". Der Assessor erklärt, man solle dies nicht gering einschätzen in einer Zeit, in der sich der Geist des Protestantismus und des Unglaubens ausbreite und in der man sich über die verehrtesten Dogmen lustig mache. Schon heiße es in einigen italienischen Zeitungen, der Papst habe in Portici zu viel Muße.[9] Nur deswegen sei diese alte Frage von neuem aufgegriffen worden. Bizzarri faßt das Ergebnis seiner

[5] Sardi 1, 86–91.
[6] Sardi 1, 95–103.
[7] Sardi 1, 103 f.
[8] Alle diese Namen fehlen in Sardis Register, das sich auch sonst als unvollständig erweist. Im Manuskript wie auch in den beiden Drucken liest man übrigens „Tilmanno, Hoshus". Da „Hoshus" im Manuskript radiert wurde, ist anzunehmen, daß das Komma nur irrtümlicherweise stehenblieb. Das Dokument wurde von Bizzarri eigenhändig unterschrieben. Der Text selber stammt dagegen von einem Schreiber, der nicht wußte, wer mit den Namen gemeint war (das Manuskript befindet sich in Rom, A. V., Carte . . ., busta I fasc. 14).
[9] Pius hatte sich dort vom 14. September 1849 bis zum 4. April 1850 aufgehalten (Schmidlin 2, 42 f.).

Überlegungen in die Worte: „Mir scheint deswegen die Zeit für eine dogmatische Definition nicht gekommen zu sein".[10]

Anstelle eines Dogmas schlägt er vor, Pius möge mit Hilfe einer Bulle die liturgische Verehrung Mariens verstärken und die Behauptung verbieten, die Mutter Jesu sei nicht von der Erbsünde befreit gewesen, um dadurch den Weg für eine spätere Dogmatisierung zu bereiten. Aber auch Bizzarri unterläßt es nicht, zum Schluß sein Urteil dem des Papstes zu unterwerfen, der, erleuchtet vom Heiligen Geist, in einer so schwierigen Frage diejenige Entscheidung treffen werde, die in Wahrheit opportun sei.[11]

In diesem Votum konnten zum ersten Mal Ergebnisse der Bischofsbefragung berücksichtigt werden. Sie bestärkten in Bizzarri die Zweifel an der Opportunität des von vielen beantragten Dogmas, waren doch gerade aus dem deutschsprachigen Bereich viele Bedenken an die römische Kurie gedrungen.[12] Wer von den italienischen Ratgebern des Papstes nicht nur den italienischen und den spanischen Katholizismus vor Augen hatte, mußte sich angesichts der Tatsache, daß man bezweifeln konnte, ob dieses Dogma wirklich notwendig sei, in seinen Bedenken gegenüber der Opportunität einer päpstlichen Entscheidung bestätigt fühlen. Daß er sich damit gegen die Majorität stellte, ist Bizzarri sicher bekannt gewesen.[13] Vielleicht ist dies mit ein Grund gewesen, warum er sich erst so spät äußerte. Aber er hat es dann doch nicht unterlassen, seine Zweifel laut werden zu lassen, von denen er allerdings a priori zu sagen vermochte, daß sie einer anders lautenden päpstlichen Entscheidung weichen würden. Bei einer Differenz zwischen der eigenen Erkenntnis und der päpstlichen Infallibilität mußte das Übergewicht ganz auf seiten der letzteren liegen.

Das Gutachten des Konsultors der Index-Kongregation Vincenzo Tizzani, der nach seiner Rückkehr aus Terni wieder Professor an der römischen Universität und Titularerzbischof von Nisibi geworden war,[14] trägt das Datum des 30. Oktober 1850. Tizzani erklärt darin, daß er persönlich die unbefleckte Empfängnis Mariens als fromme Meinung glaube, daß er als Konsultor aber lediglich das Resultat eines „kühlen und ruhigen Vernunftschlusses" vorzulegen habe. Er beschränkt sich darauf, diejenigen Stellen, die Perrone als Belege für die Immaculata Conceptio für die Zeit bis zu Bernhard von Clairvaux zusammengetragen hatte, von neuem zu untersuchen.[15] Sein Votum wird zu einer ähnlichen Auseinandersetzung mit den Ergebnissen des Jesuiten, wie wir sie schon in Cossas Gutachten konstatiert hatten.

---

[10] Sardi 1, 104 f.

[11] Sardi 1, 105 f.

[12] Vgl. den oben S. 320 Anm. 9 genannten Aufsatz.

[13] Da er deutsche Bischofsbriefe kannte, hat er ohne Zweifel auch von anderen erfahren, die in ihrer großen Mehrheit die Dogmatisierung befürworteten (vgl. Friedrich *Heyer*, Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil: Die Kirche in ihrer Geschichte, 4, Göttingen 1963, N 146 f.).

[14] Enciclopedia Cattolica 12, Città del Vaticano 1954, S. 176; vgl. auch „Memorie di Monsignor Tizzani", herausgegeben von F. *Biagioni-Gazzoli*, Rom 1945, wo sich auch ein kurzer, aber völlig unzureichender Lebensabriß Tizzanis durch den Editor abgedruckt findet.

[15] Sardi 1, 676 f.

Tizzani fordert, daß ein Dogma in der Bibel oder der Tradition explizit oder implizit enthalten sei. In bezug auf einen impliziten Nachweis erklärt er, daß er dabei „schwache und sophistische Argumente ebenso wie eitle und erzwungene Vernunftschlüsse" nicht anerkenne, „denn in diesem Fall könnten auch die Häresien in gewisser Weise zeigen, daß sie in dem Wort Gottes implizit enthalten seien". Und während der Kanon der Bibel von der Kirche klar definiert sei, dürfe man sich bei der Tradition nicht auf apokryphe Werke stützen und müsse man die ununterbrochene Wiedergabe einer Lehre nachweisen können. Zum Beispiel sei ein Zeugnis aus dem 5. Jahrhundert kein Beweis für eine apostolische Tradition. Seine grundsätzlichen, einleitenden Bemerkungen schließt Tizzani mit der Aussage, daß allerdings die Kirche in ihrem unfehlbaren Lehramt mehr sehen und beurteilen könne als die Gläubigen.

Von diesen Voraussetzungen aus wird nun mit Perrones Ausführungen zu Gericht gegangen. Was die Bibel angeht, so kann der ehemalige Bischof von Terni dort nicht nur nicht die Immaculata Conceptio vorfinden, sondern er muß urteilen, daß aufgrund der biblischen und besonders der paulinischen Erbsündenlehre sehr schwere Gründe gegen die unbefleckte Empfängnis Mariens sprechen. Dasselbe gelte für die Tradition. Bis einschließlich des 11. Jahrhundert werde diese Lehre nicht vertreten. Auch nicht implizit. Im Gegenteil. Es seien Stellen vorhanden, in denen die Immaculata Conceptio direkt oder indirekt abgelehnt werde. Tizzani schließt kurz und bündig: demnach gehört diese Lehre nicht zur Offenbarung und ist sie nicht dogmatisierbar. Auch aus den Liturgien könne kein anderer Schluß gezogen werden. Denn das Fest der Empfängnis Mariens sei erst im 5. Jahrhundert bezeugt und deswegen kein Beleg für eine apostolische Tradition. Schließlich sei auch kein positiver consensus fidelium über diese Lehre nachweisbar. Lediglich aus theologischen Argumenten „di congruenza" könne geschlossen werden, daß Maria tatsächlich ohne Erbsünde empfangen wurde. Aber das genügt dem Verfasser dieses Votums genauso wenig als Fundament für eine Dogmatisierung wie die päpstlichen Bullen, in denen diese Lehre zwar begünstigt, aber nicht grundsätzlich entschieden wurde.[16]

Die erste Frage, die Tizzani sich gestellt hatte, ob die pia sententia von der unbefleckten Empfängnis Mariens dogmatisierbar sei, wird also mit einem glatten Nein beantwortet. Deswegen kann auch die zweite Frage, ob dem Wunsch vieler Bischöfe nach einer päpstlichen Entscheidung Genüge getan werden könne, nur eindeutig verneint worden. Der Konsultor wiederholt feierlich, daß er zwar für seine Person diese Lehre glaube, aber als „eine jener Wahrheiten, die uns Gott nicht offenbart hat, wie er uns nicht alle Wahrheiten und nicht alle Gnaden offenbart hat, die er einzelnen Geschöpfen gewährte". Zwar habe er 1845 als Bischof von Terni darum gebeten, in der Präfation der Messe den Zusatz von der Immaculata machen zu dürfen. Dazu hätten ihn die Kongruenz-Argumente veranlaßt, die aber nur für die Frömmigkeit, nicht aber für eine Dogmatisierung genügten.[17]

[16] Sardi 1, 677–711.

[17] Sardi 1, 713 f.

Aber auch Tizzani ordnete das päpstliche Lehramt seinen eigenen Erkenntnissen über: „Wenn sich der Nachfolger Petri unter dem Beistand des Heiligen Geistes inspiriert fühlt, die fromme Meinung als Dogma zu definieren, werde ich der erste sein, der sie als Glaubensartikel glaubt. Aber ich werde niemals unter denen sein, die ihn anregen, sie zu definieren".[18] Der historische Befund und die persönliche Meinung vermögen nichts gegenüber dem Lehramt des Papstes, das eigentlich aufgrund einer solchen Stellungnahme noch sehr viel mehr aufgewertet wird als von den zahlreichen Bitten um Dogmatisierung, die die Anhänger dieser Lehre aussprechen.

Erzbischof Alessandro Macioti dagegen, dessen undatiertes Gutachten im Oktober oder November 1850 verfaßt worden sein dürfte, hat aufgrund der Werke von Lambruschini und Perrone den Eindruck gewonnen, daß man diese Marienlehre nur dogmatisiert wünschen könne. Macioti meint aber, ein Wunsch genüge nicht, und möge er noch so fromm sein. Er müsse, gerade bei einer so wichtigen Sache, von Klugheit begleitet sein. Diese lasse aber ganz andere Dinge erkennen. Der Konsultor meint, vom Konzil von Trient sei keine Entscheidung gefällt worden, obwohl es dort viele Fürsprecher für diese Lehre gegeben habe. Da wir jetzt keine anderen Gründe für die Immaculata Conceptio vorzubringen wüßten als diese Konzilsväter, spreche dies deutlich gegen eine Dogmatisierung.[19]

Außerdem habe der Heilige Stuhl nur in Notfällen Entscheidungen dieser Art gefällt. In einer solchen Situation befinde man sich jetzt aber nicht. Im Gegenteil: das Verbot, die unbefleckte Empfängnis zu bestreiten, werde beachtet. Auch sei zu bedenken, daß es hervorragende Gegner dieser Lehre gab. Ihre Anschauung heute als dem Glauben widersprechend hinzustellen, dünke ihn ein starkes Stück, wozu ihm eigentlich der Mut fehle. Macioti empfiehlt deswegen, keine Entscheidung ex cathedra zu fällen. Den Vorschlag, nur die Lehre zu definieren und kein Anathema auszusprechen, hält er für keinen Ausweg, denn in der Definition wäre der Bannfluch indirekt enthalten. Er rät deswegen, die Rechtsfrage zu umgehen und nur die Sachlage zu klären. Bei der Rechtsfrage wäre der Befund von Bibel und Tradition wichtig – der ihm, so kann man zwischen den Zeilen lesen, doch nicht so klar zu sein scheint, wie ihn die Befürworter der Dogmatisierung hinstellen. Bei der Klärung der Sachlage sei dieser Befund dagegen nicht wesentlich. Hier genüge es, aufgrund der Befragung der Bischöfe festzustellen, daß diese pia sententia allgemein verbreitet sei. Außerdem möge der Papst das Offizium und die Messe der unbefleckten Empfängnis Mariens allgemein vorschreiben. Vielleicht sei dies ein Schritt auf dem Weg zur Erleuchtung aller Gläubigen durch Gottes Heiligen Geist, daß sie die Immaculata Conceptio annehmen.[20]

Auch dieser kuriale Ratgeber ist über die Ergebnisse orientiert, die die Antworten auf die Enzyklika „Ubi primum" bis zur Abfassung seines Gutachtens ergaben. Er nimmt dies zum Ausgangspunkt seines Vorschlages, der einen Verzicht auf Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariens

[18] Sardi 1, 714.
[19] Sardi 1, 673 f.
[20] Sardi 1, 674–676.

beinhaltet. Dabei muß seine immanente Kritik an der Möglichkeit einer päpstlichen Entscheidung in den maßgeblichen Kreisen mehr gewirkt haben als die scharfe Auskunft Tizzanis, dessen Meinung, daß diese Lehre von Bibel und Tradition her indefinibel sei, man eine große Zahl von Voten entgegenstellen konnte, die das Gegenteil besagten. Maciotis Hinweis dagegen, daß man gegenüber dem Konzil von Trient eigentlich neue Argumente brauche, und vor allem, daß durch ein solches Dogma viele, angesehene Lehrer der Kirche implizit verurteilt würden, mußte zu denken geben. Überhaupt waren die drei Gutachten dieser mit der Kurie verbundenen Männer geeignet, die endgültige Entscheidung zu erschweren, die sowohl von der Mehrzahl der 1848 in Rom eingegangenen Gutachten wie auch von den im Neapolitanischen angestellten Erwägungen und nicht zuletzt von der Majorität der Bischöfe zur Bejahung der Dogmatisierung tendierte.

Wie zu erwarten, wurde diese Linie auch von dem Dominikaner Mariano Spada unterstützt, der bereits 1839 in einer Schrift gemeint hatte, die Lehre des Aquinaten sei durchaus mit der Lehre von der Immaculata Conceptio vereinbar.[21] In seinem undatierten Gutachten, das aber ebenfalls im Oktober oder November 1850 verfaßt worden sein dürfte, erklärt er, die Lehre von der unbefleckten Empfängnis werde in der Bibel implizit vertreten. Auch beinhalteten andere Dogmen wie das von der Gottesmutterschaft Mariens die dogmatische Richtigkeit des diskutierten Privilegs. Daß dasselbe in der kirchlichen Überlieferung belegbar sei, ist ihm sicher. Allein das Fest der Immaculata Conceptio zeige „deutlich die Tradition der Bewahrung Mariens". Auf diese Quellen müsse man sich stützen. Auf Vernunft und menschlichen Glauben dürfe man sich dagegen nicht verlassen. Aus diesen Gründen schließt Spada sich denjenigen an, die um die Verkündigung dieser pia sententia als eines verbindlichen Dogmas bitten.[22]

Es war sicher richtig, auch ein Mitglied des Dominikanerordens zum Konsultor zu machen, nachdem Cipoletti verstorben war, ehe er ein Votum abgegeben hatte. Fraglich ist dagegen, ob es gut war, einen Mann heranzuziehen, dessen Stellung bereits bekannt war. Und zwar vertrat Spada ja gerade die jahrhundertelang von seinem Orden bekämpfte Meinung – wie dies auch bei Salzano der Fall war, der von Lambruschini in Neapel zur Mitarbeit herangezogen worden war. Man wußte, daß es gerade noch bei den Dominikanern Widerstände gegen die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio gab. Sicher wäre es von der Sache her angemessener gewesen, von einem Vertreter dieser Richtung sich kritische Argumente vortragen zu lassen, um deren Überwindung man sich hätte bemühen können.

In der Tat muß man an der Kurie das Gefühl gehabt haben, daß die bisher vorlegten Gutachten noch nicht für eine definitive Stellungnahme genügten. Jedenfalls wurden fast ein Jahr nach Erweiterung der Kommission durch

[21] Mariano Spada, O. P., Esame critico sulla dottrina dell'angelico dottore s. Tommaso di Aquino circa il peccato originale relativamente alla beatissima Vergine Maria (Neapel 1839). Diese Schrift war zusammen mit einer Arbeit des Dominikaners *Salzano* 1848 nachgedruckt worden (vgl. oben S. 321 Anm. 18).

[22] Sardi 1, 715–735.

Macioti, Tizzani und Spada nochmals sechs neue Konsultoren um Stellungnahme zu diesem Fragenkomplex gebeten. Am 28. Juli 1851 wurden drei Weltkleriker und am 4. August 1851 drei Ordensgeistliche zu Konsultoren ernannt, die alle mit der Kurie enge und engste Kontakte hatten: Giuseppe Angelini, Mitarbeiter in mehreren Kardinals-Kongregationen und Neffe des Domenico Angelini, den wir schon als Gutachter kennengelernt haben,[23] den Konsultor des Heiligen Offiziums Giovanni Battista Rosani, den Kanonikus von St. Peter und Professor für Natur- und Völkerrecht an der römischen Universität Guglielmo Audisio, den Franziskaner-Observanten und Konsultor des Heiligen Offiziums Antonio Maria da Rignano und die Jesuiten Giovanni Perrone und Carlo Passaglia. Sie sollten die letzten sein, die Pacifici im Auftrag des Papstes um Stellungnahmen bat.

Der erste, der sich äußerte, war Guglielmo Audisio. Bereits am 6. August 1851 war sein Gutachten fertig. Einleitend entwickelt er einige Grundsätze wie zum Beispiel den, daß der katholische Glaube zwar unwandelbar sei, daß seine Entfaltung jedoch von der Definition der Kirche abhänge, oder daß die Dogmen nicht nur auf die Bibel gegründet sein müßten, sondern daß sie auch auf der Tradition und der Autorität der Kirche beruhen könnten. Was die Immaculata Conceptio angehe, so sei sie von der apostolischen Zeit an immer vertreten worden. Auch Bernhard von Clairvaux, „der größte Mensch jenes Jahrhunderts", habe sie nicht ausrotten können. Dies sei ein Zeichen dafür, wie fest die pia sententia bereits damals im Glauben der Christen verhaftet war. Seit jener Zeit aber sei dieses Geheimnis immer mehr verehrt worden. Kongruenz-Argumente sprechen für diese Lehre, die noch dazu von der Bibel und der Tradition verstärkt werden. Vom Grundsätzlichen her erheben sich also keinerlei Einwände gegen die von vielen gewünschte Dogmatisierung.[24]

Auch in bezug auf die Opportunität hegt Audisio keine Bedenken. Wenn gesagt wird, eine Definition sei unnütz, weil diese Lehre allgemein geglaubt werde und neue Dogmen nur gegen neue Irrtümer ausgesprochen würden, so schließt der Konsultor aus dem fehlenden Widerstand gegen die unbefleckte Empfängnis, daß es jetzt Zeit für dieses Dogma sei. Die Kirche habe ja nicht nur Irrlehren abzuwehren, sondern auch den Glauben zu definieren, wie es die Apostel taten, als sie das Credo zu einer Zeit formulierten, in der es noch keine Zwietracht in der Kirche gegeben habe. Wer aber diese dogmatische Entscheidung ablehne, weil sie gefährlich sei, bringe ein schlechtes Argument vor. Wenn die Kirche gefragt hätte, ob ihre Dogmen nach dem Sinn aller Gläubigen wären, dann hätte sie nie welche erlassen können.[25]

In bezug auf diejenigen, die die römische Kirche nicht anerkennen, nutze es ebenfalls nichts, katholische Wahrheiten zu verschweigen. Die Gallikaner hätten die päpstliche Infallibilität abgelehnt, weil sie von den Protestanten bekämpft wurde. Jetzt ziehe gerade diese Lehre die Anhänger der Reforma-

[23] Vgl. oben S. 316–318.
[24] Sardi 1, 747–752.
[25] Sardi 1, 752f.

tion an, weil sie aus Erfahrung gelernt hätten, daß die Kirche ein Zentrum haben müsse. „Die Vernunft führt jetzt die Protestanten zum Katholizismus, wie sie früher die Heiden führte." Wer die göttliche Mutterschaft Mariens annehme, werde – selbst ohne die Bibel und die Tradition – allein durch die von diesem Geheimnis erleuchtete Vernunft logischerweise zur Anerkennung der Immaculata Conceptio geführt. Von den vernünftigen und guten Protestanten habe man also durch eine Dogmatisierung dieser Lehre nichts zu fürchten. Auch die Ungläubigen, die die Einheit der Bischöfe und der Gläubigen mit dem Papst nicht gerne sehen, würden durch diesen Akt sicher beeindruckt, so daß auch in bezug auf sie alles für die Definition spreche.[26]

Wenn schließlich gesagt werde, daß man diese Entscheidung nicht fällen solle, um der Frömmigkeit weiten Raum zu lassen, dann sei dies nicht stichhaltig. Denn gerade die jetzt so angewachsene Verehrung der Immaculata erfordere die Dogmatisierung: „Ratio orandi norma est credendi". Der Konsultor schlägt vor, diesen Kult stark zu fördern, damit die päpstliche Entscheidung, die besonders klar und gut formuliert sein solle, mit großem Enthusiasmus in der ganzen Welt aufgenommen werde.[27]

Das juristische Denken Audisios findet in seinen Ausführungen einen deutlichen Niederschlag. Nachdem er die Grundlagen geklärt hat, braucht er die von anderen intensiv behandelten Fragen der biblischen Aussagen oder der kirchlichen Tradition nur mit flinker Feder zu streifen. Wichtig sind ihm lediglich das Lehramt der Kirche, die Folgerichtigkeit der umstrittenen Lehre aus bereits definierten Dogmen und die praktische Frömmigkeit. All dies gipfelt in einer solch deutlichen Zustimmung zur Immaculata Conceptio, wie wir sie bei einem Weltgeistlichen unter den Konsultoren bisher noch nicht gefunden hatten.

Erst am 8. Dezember 1851 war das Gutachten des Giuseppe Angelini fertig. Seine Urteile sind sehr viel zurückhaltender als diejenigen Audisios. Er ist zwar der Meinung, daß Bibel und Tradition die Lehre von Mariens unbefleckter Empfängnis enthalten, verzichtet aber auf Einzelheiten, da in dem Gutachten seines Onkels von 1848 viele Zeugnisse zusammengestellt worden seien. Da heute die Immaculata Conceptio allgemein vertreten werde, könne man folgern, daß diese Lehre leicht und ohne Schwierigkeiten definiert werden könne. Nach allem, was geschah, und besonders wegen der zustimmenden Antworten der Bischöfe auf die Enzyklika vom 2. Februar 1848 sei ein päpstlicher Akt auch sicher notwendig. Angelini meint aber, man solle lediglich eine indirekte Entscheidung fällen, aus der zugleich deutlich erkennbar sei, daß man keinen Glaubensartikel formuliere. Außerdem könne man verbieten, daß die gegenteilige Lehre diskutiert werde, und zwar auch privat. Schließlich solle man dem Fest der Immaculata Conceptio liturgisch denselben Rang zugestehen wie dem der Himmelfahrt Mariens. Zum Schluß versichert der Konsultor, daß er persönlich von der Wahrheit dieser Lehre überzeugt sei und daß er mit Verehrung die Entscheidung des Vatikans erwarte.[28]

[26] Sardi 1, 753 f. [27] Sardi 1, 754. [28] Sardi 1, 739–742.

Der Tenor dieses Gutachtens erinnert in manchem an die Ausführungen des Domenico Angelini. Jedoch ist es Giuseppe Angelini nicht gelungen, deutlich zu machen, warum er trotz der grundsätzlichen Definierbarkeit dieser Lehre lediglich eine indirekte Entscheidung vorschlägt. Sein Onkel hatte eine Dogmatisierung mit dem Hinweis auf das Konzil von Trient abgelehnt. Der Neffe dagegen wußte nicht, wie er mit dem Ergebnis der Bischofsbefragung fertig werden sollte. Man hat den Eindruck, daß er auch grundsätzlich durchaus noch Reserven gegenüber der Dogmatisierbarkeit dieser Lehre hat. Aber er äußert sie nicht. Im Gegenteil. Er unterwirft sich im voraus der päpstlichen Entscheidung, wie auch immer sie ausfallen mag.

Anfang Januar 1852 war man an der Kurie der Meinung, daß die letzten Voten nun endlich vorgelegt werden sollten. Pius wollte sie zusammenfassen lassen, damit sie bei den endgültigen Beratungen zugrunde gelegt werden konnten. Pacifici mahnte Rignano am 2. Januar, sein Gutachten abzugeben. Rignano antwortete bereits am folgenden Tag, daß er es noch während dieses Monats vorlegen wolle. Rosani, der Titularerzbischof von Eritrea, schrieb am 6. Januar, daß er sein Votum bereits am Ende der Woche fertig haben werde.[29] Das ist auch der Fall gewesen. Denn seine Ausführungen tragen das Datum des 10. Januar 1852.

Rosani äußert darin, daß er persönlich von der Wahrheit der Immaculata Conceptio überzeugt sei. Auch vertritt er die Meinung, daß diese Lehre in der Bibel und der Tradition enthalten sei. Gründe, die gegen die Opportunität einer Dogmatisierung vorgebracht werden, hält er nicht für stichhaltig. Daß viele Bischöfe sich für dieses Mysterium ausgesprochen haben, zeige vielmehr, daß es jetzt wohl an der Zeit sei, die Entscheidung zu fällen. Ob diese Definition direkt oder indirekt sein solle, wage er als geringster der Bischöfe nicht zu entscheiden.[30]

Gemessen an der Mehrzahl der anderen Voten ist dieses recht kurz und summarisch. Es handelt sich auch mehr um eine bischöfliche, persönliche Äußerung als ein sachliches Gutachten, in dem Argumente abgewogen werden. Rosani genügte es, seine Meinung vorzutragen, zumal er als Bischof ja zu den Wahrern der Tradition gehörte, die nicht verfälscht werden durfte. Er war der Überzeugung, daß die kirchliche Überlieferung durch eine Definition der Lehre von der unbefleckten Empfängnis nicht verändert werde.

Das Votum des Annibale Capalti, des Sekretärs der Studien-Kongregation, dürfte im Januar 1852 vorgelegt worden sein.[31] Der Gutachter erklärt, er sehe keine Schwierigkeit, die diskutierte Lehre zu definieren, denn sie

[29] Sardi 1, 755 f. und 742. Wahrscheinlich sind auch die übrigen noch fehlenden Gutachter um Abgabe ihrer Arbeiten gebeten worden. Capalti und Frattini legten dann auch im Januar/Februar 1852 ihre Voten vor, um die sie bereits am 1. Juni 1848 gebeten worden waren.

[30] Sardi 1, 742–747.

[31] Es ist undatiert (Rom, A. V., Carte . . ., busta I fasc. 20). Am 2. Januar 1852 war es noch nicht in Pacificis Besitz (Sardi 1, 532 Anm. 1). Am 20. Februar ist es von ihm zum Druck gegeben worden (vgl. oben S. 302 Anm. 21), vor demjenigen Rignanos, das das Datum des 25. Januar trägt. Capalti ist übrigens – wie Bizzarri – später Kardinal und Präsident des Ersten Vatikanischen Konzils geworden.

gehöre zum depositum fidei, wie nicht zuletzt aus der Übereinstimmung der Kirche deutlich sei: die Bischöfe haben sich fast einstimmig für die Immaculata Conceptio ausgesprochen. Wichtiger ist ihm aber noch etwas anderes: der „sensus ecclesiae". Derselbe habe nichts mit philosophischen Anschauungen zu tun und könne aus verschiedenen Quellen erschlossen werden: aus päpstlichen Konstitutionen, bischöflichen Dekreten etc. Die Meinung der Kirche, die ohne Irrtum sei, könne sogar einziges Fundament für Dogmen sein. Capalti erklärt, es gebe dogmatische Entscheidungen, bei denen sich die Kirche weder auf die Bibel noch auf die Tradition gestützt habe, sondern allein auf ihren „sensus". Dieser widerspreche aber auch nicht dem geschriebenen oder mündlich überlieferten Gotteswort. Vielmehr könnten Texte, die ihm scheinbar zuwiderliefen, nur von der Kirche selber interpretiert werden.[32]

Bei diesen Ausführungen wird nicht bedacht, daß der „sensus ecclesiae" und das kirchliche Interpretationsrecht kritische Fragen an entscheidenden Stellen ausschließen und daß das Lehramt der Kirche zur einzigen richterlichen Institution gemacht wird. Es verwundert deswegen auch nicht, daß Capalti zu einem eindeutig positiven Urteil über die Dogmatisierbarkeit der Lehre von der unbefleckten Empfängnis kommt. Es heißt, die Meinung der Kirche zeige, daß die Immaculata Conceptio aus der göttlichen Offenbarung komme. Wolle man das Gegenteil behaupten, dann müsse man glauben, daß die Kirche eine häretische Lehre angenommen habe. Das aber sei unmöglich. Von seinen grundsätzlichen Ausführungen aus müßte dies dem Gutachter eigentlich genügen. Er macht sich aber noch die Mühe nachzuweisen, daß auch die Bibel und die Kirchenväter nicht gegen, sondern für die diskutierte Lehre seien. Das Fazit lautet, daß dieselbe immer und überall in der ganzen Kirche geglaubt wurde, so daß sie vom Papst dogmatisiert werden kann. Der Konsultor meint, es gebe keinen Grund, der eine Verschiebung dieser Entscheidung veranlassen könne.[33]

Damit war ein eindeutiges Urteil gefällt worden. Die Praxis der Kirche, ihre Meinung und Einstellung zu bestimmten Fragen wie auch ihr Interpretationsrecht in bezug auf das depositum revelationis bestimmen die Ausführungen Capaltis, der die Möglichkeiten der Kirche noch höher einschätzt als andere Gutachter.

Auch Antonio Maria da Rignano meint in seinem Votum vom 25. Januar 1852, es sei an der Zeit, die Immaculata Conceptio zu dogmatisieren, die in der Bibel und der Tradition enthalten sei und die sich mehr und mehr Raum verschafft habe. Die Kirche sei nicht nur „Lehrerin und Fundament" der in der Offenbarung ausdrücklich mitgeteilten Wahrheiten, sondern auch jener, die erst schrittweise im Laufe der Zeit und im Widerstreit der Meinungen ihre Richtigkeit erwiesen hätten. Auch für Rignano ist die Übereinstimmung innerhalb der Kirche von großem Gewicht. Sind sich doch alle Bischöfe – abgesehen von einigen, deren Diözesen inmitten von Gebieten liegen, die Häre-

[32] Sardi 1, 57–62.
[33] Sardi 1, 62–85.

tiker, Ungläubige oder Feinde des Apostolischen Stuhles bewohnen – einig in der Befürwortung einer päpstlichen Entscheidung. Dies zeige, daß die Zeit gekommen sei: Petrus möge sein unfehlbares Urteil laut werden lassen. Denn auf die Häretiker brauche man nicht Rücksicht zu nehmen. Sie haben die Wahrheit nicht. Und in der römischen Kirche sei der Widerstand gegen die Dogmatisierung so gering, daß er neben der Befürwortung durch die große Mehrheit nicht ins Gewicht falle. Pius möge durch seinen Spruch ex cathedra das Siegel auf diese Wahrheit drücken. Dann werde eine allgemeine Freude die gesamte katholische Welt erfüllen.[34]

Die Ergebnisse der Bischofsbefragung zeigen hier ihre Auswirkungen. Der erste Band der gedruckten bischöflichen Antworten war Ende Juli bzw. Anfang August 1851 an alle Gutachter verteilt worden. Er sollte von ihnen geheimgehalten werden,[35] durfte und sollte aber bei den Überlegungen Berücksichtigung finden. Bei einem Mann wie Rignano war das überwiegend positive Echo auf die Frage einer Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis auf fruchtbaren Boden gefallen.[36]. Es bildete ein neues Argument im Rahmen seiner Ausführungen, durch die die Weiterführung mariologischer Entscheidungen als wünschenswert hingestellt wurde.

Das letzte Gutachten, auf das hier eingegangen werden muß, ist das des Promotore della Fede Andrea Maria Frattini.[37] Er erklärt, je mehr er sich mit der ihm gestellten Aufgabe befaßt habe, desto mehr hätten sich die Schwierigkeiten gehäuft. Er habe schon bitten wollen, von dem ihm gestellten Auftrag befreit zu werden. Er verehre zwar persönlich das Geheimnis der Immaculata Conceptio, müsse aber Zweifel über die Möglichkeiten einer Dogmatisierung dieser Lehre aussprechen. Jedoch werde er von ganzem Herzen aufnehmen und verteidigen, was in dieser wie in allen anderen Sachen vom Papst entschieden werde.[38]

Frattini bringt damit gleich eingangs zum Ausdruck, daß er mit der Meinung der Mehrheit nicht übereinstimmt. Es ist ihm nicht leichtgefallen, seine Bedenken zu äußern. Vorsichtshalber hat er sofort über seine persönliche Frömmigkeit und seinen Gehorsam gegenüber dem Papst keinen Zweifel gelassen. Er macht dann deutlich, warum er sich der Überzeugung der Majorität nicht anschließen kann.

Für ein Dogma sei ein klares Zeugnis der Bibel oder eine beständige Tradition notwendig. Für Mariens unbefleckte Empfängnis gebe es aber keine

[34] Sardi 1, 757–777.

[35] Sardi 1, 778 f.

[36] Er zitierte sogar aus dem Votum des Bischofs von Trapani, das in dem ihm zugänglich gemachten Band abgedruckt war, weil dies ganz mit seiner eigenen Meinung übereinstimme (Sardi 1, 759).

[37] Rignano behauptet zwar, sein Gutachten sei das letzte gewesen (Sardi 1, 756), doch bildet dasjenige Frattinis den Schluß der „Voti" (3, 335–348). Voraus geht das Rignanos (3, 307–332). Aus diesem Grund mag auch hier als letztes dasjenige Frattinis analysiert werden. Die Äußerungen Rignanos und Frattinis wurden wohl am gleichen Tag zum Druck gegeben (siehe oben S. 302 Anm. 21 f. und unten S. 335 Anm. 1.

[38] Sardi 1, 532 f.

klare biblische Aussage – darüber seien alle einer Meinung. Vielmehr gebe es in der Heiligen Schrift scheinbar sogar Stellen, die die Immaculata Conceptio ausschlössen. Aber auch die Tradition liefere kein Fundament für eine Dogmatisierung dieser Lehre. Die alten Kirchenväter hätten nicht ausdrücklich von ihr gesprochen. Auch das Fest der Unbefleckten Empfängnis sei erst jüngeren Datums. Erst seit dem 11. und 12. Jahrhundert werde deutlich von der Immaculata Conceptio geredet. Daraus kann Frattini nur folgern, daß diese Lehre weder immer noch von allen noch überall geglaubt worden sei. Keine der drei Bedingungen des Vinzenz von Lerinum sei erfüllt. Zwar gebe es jetzt nur noch wenige Gegner dieser pia sententia in der römischen Kirche, aber es gebe sie noch.[39]

Aber noch ein anderer Gedanke ist dem Konsultor wichtig: wenn man jetzt diese Anschauung dogmatisiere, dann definiere man etwas, wovon zeitweise die gegenteilige Meinung vertreten wurde. Daraus könne der Schluß gezogen werden, daß die Kirche einen Irrtum toleriert habe, ja daß sie sogar erlaubt habe, ihn zu verteidigen, zu vertreten und zu glauben. Durch diese Dogmatisierung entstehe die absurde Situation, daß etwas als gegen den Glauben hingestellt werde, was früher die Päpste und ein Generalkonzil zu vertreten erlaubt hätten. Denn das Konzil von Trient habe nichts entschieden und damit auch die Bestreitung der Immaculata Conceptio ermöglicht. Pius V., ein heiliger Papst, habe private Diskussionen über diese Frage erlaubt, in denen man diese Meinung also angreifen konnte. Ein Dogma aber sei immer unveränderlich. Das heißt, auch vor seiner Publikation sei es „contra fidem" gewesen, das zu bestreiten, was das Dogma festlegte. Es wäre deswegen „eine große Wunde am Lehramt der Kirche, des Konzils und der Päpste zu sagen, daß diese erlauben konnten, daß man eine Meinung, die gegen den Glauben ist, verteidigte und aufrecht erhielt". Der Konsultor betont, daß die Päpste trotz aller Bitten, besonders von spanischer Seite, bisher diese Streitfrage nicht entschieden hätten.[40]

Das Ergebnis Frattinis verdient festgehalten zu werden. Er sagt: „Wenn ich auch von Herzen die unbefleckte Empfängnis der allerheiligsten Maria als fromme Meinung glaube, die der Lehre der Kirche am meisten gemäß ist . . ., so habe ich doch schwere Zweifel, ob man sie als Dogma erklären kann, weil sie nicht ausdrücklich in den heiligen Schriften[41] mitgeteilt ist und weil sie in der wahren und sicheren Tradition fehlt, wie es sein muß, wenn man ein Dogma verkünden will, das nicht auf der offenbaren und sicheren Autorität der Heiligen Schrift beruht, und mehr noch, weil das Lehramt der Kirche sehr leiden würde, wenn man heute etwas als Dogma oder Glaubenswahrheit erklären würde, dessen Gegenteil . . . von mehreren Päpsten und einem Generalkonzil zu vertreten, aufrecht zu erhalten und zu verteidigen erlaubt wurde". Frattini befürchtet, wenn man sich doch zu einer Dogmatisierung entschließt, daß dann die Häretiker und auch „die Katholiken diese

[39] Sardi 1, 532–538.
[40] Sardi 1, 538–542.
[41] Nämlich die Bibel.

Entscheidung zum Anlaß nehmen, den heiligen Apostolischen Stuhl als veränderlich in der Lehre zu schmähen", so daß sie sagen könnten, man brauche alle päpstlichen Lehraussagen nicht zu beachten. Aus diesen Gründen kann dieser Gutachter sich dem Rat vieler Gelehrten nicht anschließen, die Immaculata Conceptio als Dogma zu verkünden. „Aber zugleich erkläre ich, wenn der Heilige Vater es entscheiden wird, daß ich dann sicher nicht der zweite sein werde, der es aus ganzer Kraft der Seele, des Herzens und des Willens annehmen wird. Denn wann ‚Petrus loquutus est, causa finita est' ".[42]

Sehr viel stärker noch als Macioti es getan hatte, verweist Frattini darauf, daß eine Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis eine Verurteilung einer gewichtigen Tradition innerhalb der römischen Kirche beinhaltete. Während andere die Möglichkeit einer deutlicheren Erkenntnis aller Wahrheiten, die erst durch deren Bestreitung ans Licht komme, betont hatten, empfindet Frattini die Dogmatisierung einer Lehre, die doch immer wahr gewesen sein muß, die aber mit kirchlicher Erlaubnis bestritten wurde, als unmöglich. Die Frage mußte sich dahingehend zuspitzen, ob man daran festhalten wollte, daß die Dogmen apostolischen Ursprungs seien, oder ob man die faktische Frömmigkeit und das Lehramt der Kirche als allein zuständige Instanzen ansehen könne.

V.

An Material für die päpstliche Entscheidung mangelte es jetzt wahrlich nicht mehr. Man wartete nun auch nicht mehr ab, ob noch weitere Gutachten eintrafen,[1] sondern setzte am 8. Mai 1852 eine Spezialkommission ein, die einen Entwurf für eine päpstliche Konstitution erarbeiten sollte.[2] Die Dis-

---

[42] Sardi 1, 542 f.

[1] Perrone legte wohl keinesfalls ein Votum vor. Von ihm stammt vielmehr der erste Entwurf einer Dogmatisierungsbulle für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis: „Deus omnipotens" (gedruckt Sardi 2, 22–38). Diese Fassung, die nicht akzeptiert wurde, dürfte Anfang 1851 entstanden sein, also bevor Perrone unter die Konsultoren berufen wurde. Denn am 26. März 1851 hat Pacifici Paolo di San Giuseppe und wohl auch andere Gutachter um ihre Meinung zu diesem Text gebeten (Sardi 2, 41). Fraglich ist dagegen, ob Passaglia 1851/52 ein Votum abgegeben hat, wie Sardi annahm (1, 777 Anm. 1). Ich bin nicht dieser Meinung, obwohl es heißt, es sei ein Gutachten von ihm zum Druck gegeben worden (vgl. oben S. 302 Anm. 21). Denn wenn dies der Fall gewesen wäre, dann müßte es in den „Voti" auftauchen, wie alle anderen Arbeiten. Das ist aber nicht der Fall. Sardi hat auch unter den Archivalien kein Votum Passaglias gefunden. Ich nehme deswegen an, daß versehentlich eine Arbeit Passaglias als dem Drucker übergeben genannt wurde, während es sich in Wahrheit um das Gutachten Frattinis handelte (vgl. schon oben S. 302 Anm. 22). Wenn es doch ein Votum Passaglias gegeben haben sollte, das vom Druck zurückgezogen wurde, dann müßte man die Hypothese aufstellen, daß Frattinis Ausführungen noch nach dem 2. März 1852 dem päpstlichen Geheimdrucker zugegangen wären, ohne daß dies auf der sonst sorgfältigen Aufstellung notiert worden wäre. Von Passaglia wurde ein zweiter Entwurf für die Dogmatisierungsbulle vorgelegt: „Quemadmodum Ecclesia", der aber ebenfalls nicht gebilligt wurde und der 1853 entstanden zu sein scheint (gedruckt Sardi 2, 60–76).

[2] Sardi 1, 781 f.

kussion der Ergebnisse dieses Gremiums soll uns hier nicht beschäftigen.[3] Es mag genügen, die grundsätzlichen Ausführungen der päpstlichen Konsultoren aus den Jahren 1848–1852 kennengelernt zu haben.

Sie zeigen ein differenziertes Bild. Selbst wenn man von den im Königreich Neapel angestellten Überlegungen absieht, wo nur zwei alte Befürworter der Immaculata-Lehre für deren Dogmatisierung eintraten, Palermo und Salzano, während alle anderen im Moment diesen Schritt nicht zu fordern wagten: De Lucca, Cannella, auch Tonini und – mit grundsätzlicheren Argumenten – Rosmini, so ergeben doch auch die Voten der römischen Konsultoren eine überraschende Vielfalt. Von den zwanzig vorliegenden Gutachten wurden neun von Ordensklerikern geschrieben. Acht von ihnen treten für das Dogma ein. Einer, nämlich der spätere Kardinal Recanati, empfiehlt lediglich eine indirekte Entscheidung. Von den elf Weltklerikern sprechen sich aber nur drei eindeutig für eine Dogmatisierung aus: Audisio, Rosani und Capalti. Vier halten die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens für nicht definierbar: Cossa, Tizzani, Macioti und Frattini, während Giuseppe Angelini eine lediglich indirekte Entscheidung befürwortet und Domenico Angelini, Caterini und Bizzarri die pia sententia zwar als definibel ansehen, dennoch aber nicht für ein Dogma eintreten, Bizzarri und Caterini dabei aus Opportunitätserwägungen.

In einem Bericht für eine 1854 gebildete Kardinalskommission, die zur Beratung des endgültigen Dogmatisierungstextes eingesetzt wurde, heißt es zwar, nur drei der Konsultoren hätten sich gegen eine verbindliche Entscheidung ausgesprochen.[4] Damit wird das Ergebnis der Arbeiten der päpstlichen Ratgeber aber nicht korrekt wiedergegeben. Selbst wenn man berücksichtigt, daß Professor Cossa 1853 unter dem Eindruck der Bischofsbefragung seine ursprüngliche Meinung geändert und sich für ein Dogma eingesetzt hat[5] und daß Maciotis Bedenken sehr vorsichtig formuliert worden waren, so geht es doch nicht an, diejenigen zu den Befürwortern einer Dogmatisierung zu zählen, die nur eine indirekte Entscheidung oder die aus irgendwelchen Gründen, vorwiegend aus Opportunitätserwägungen, keine definitiven päpstlichen Schritte gewünscht hatten.

Auch die Aussage in der Dogmatisierungsbulle „Ineffabilis Deus" vom

[3] Vgl. dazu meine Arbeit „Theologische Erkenntnis und päpstliche Infallibilität. Vincenzo Tizzani über die Lehre von der Immaculata Conceptio am Vorabend ihrer Dogmatisierung", die in einer Festschrift in Kürze erscheinen wird.

[4] Sardi 2, 95. Dieser Bericht wurde 1854 in Rom gedruckt. Exemplare dieses Druckes befinden sich in Rom, A. V., Carte . . ., busta I fasc. 46. Auch Bertetto hat unzutreffenderweise behauptet, nur drei von zwanzig Konsultoren hätten sich gegen die Dogmatisierung ausgesprochen (S. 587). Er hat nicht nur Rosminis Gutachten falsch interpretiert (vgl. oben S. 319 Anm. 7) und wohl Macioti nicht unter die Gegner gerechnet, sondern es auch unterlassen, die Ablehnung aus Opportunitätserwägungen zu berücksichtigen. Genauso wenig können die Befürworter einer indirekten Entscheidung zu denjenigen gezählt werden, die das spätere Urteil Pius' gefördert hätten.

[5] Sardi 1, 840. Jedoch gab es zu dieser Zeit bereits neuen Widerstand von dem Dominikaner Giacinto de' Ferrari (Sardi 1, 898 ff.). Über diese späteren Verhandlungen vgl. auch meine oben Anm. 3 genannte Studie.

8. Dezember 1854, wo es heißt, die Gutachter hätten dem Papst eine lehramtliche Festlegung nahegelegt,[6] gibt den Sachverhalt nicht exakt wieder. Zählt man nach, dann waren es lediglich elf beziehungsweise – mit Cossa – zwölf der zwanzig Konsultoren, die dem Papst dasjenige Vorgehen empfahlen, zu dem er sich entschloß. Und dies, obwohl die Zusammensetzung der Kommission nicht immer unbedenklich war, etwa wenn ein Dominikaner um Mitarbeit gebeten wurde, dessen positive Einstellung zur Lehre von der Immaculata Conceptio bereits bekannt war und der damit nicht die alte Ordenstradition vertrat, die immer noch ihre Befürworter besaß.

Wenn man sich de facto auch über die zurückhaltenden Gutachten hinwegsetzte, so hätten sie doch zeigen können, daß der Preis für das Dogma nicht gering war. Eine sichere Ableitung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens aus Bibel und Tradition erwies sich als höchst umstritten.[7] Auch mußte die implizite Verurteilung zahlreicher und angesehener Kirchenväter in Kauf genommen werden, die diese Anschauung im Verlauf der Jahrhunderte bestritten hatten. All dies hatten jene kurialen Theologen klargemacht, deren Argumente wir kennengelernt haben, die in Rom wichtige Stellen innehatten und deren Namen in den päpstlichen Gremien immer wiederkehren.[8] Aber auch diese sonst einflußreichen Männer konnten sich nicht durchsetzen. Die Mehrheit der Konsultoren und vor allem die überwiegende Majorität der Bischöfe sprach sich für ein Dogma aus und bekundete damit ihre Übereinstimmung mit dem persönlichen Wunsch Pius' IX. Gerade angesichts der bekannten Marienfrömmigkeit des Papstes überrascht es, daß sich überhaupt so viele Ratgeber negativ gegenüber einer Dogmatisierung dieser Marienlehre äußerten. Sie wagten es, gegen den Strom zu schwimmen. Allerdings brachten sie, wenn man von Tizzani absieht, ihre Bedenken nur sehr vorsichtig vor. Aber immerhin verschwiegen sie dieselben nicht.

---

[6] Sardi 2, 312.

[7] In der Dogmatisierungsbulle vom 8. Dezember 1854 wird lediglich die implizite Mitteilung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis in der Bibel behauptet. Und mit allgemein gehaltenen Worten und ohne Angabe von Belegen wird erklärt, daß die kirchliche Tradition in dieser Frage immer dieselbe gewesen sei, nämlich daß die mit den höchsten Gnaden geschmückte und vor der Sünde bewahrte Gottesmutter stets als solche verehrt worden sei (Sardi 2, 301 ff.).

[8] Auffällig ist auch, daß in den „Voti", in denen die Gutachten undatiert und deren Verfasser nur abgekürzt angegeben sind, im ersten Band fast nur Weltkleriker zu finden sind: S. 3–30 stehen die Ausführungen von „M.P.C." = Monsignore Prospero Caterini; S. 35–66 von „M.D.A." = Monsignore Domenico Angelini; S. 71–95 von „M.A.B." = Monsignore Andrea Bizzarri; S. 99–147 von „V.T.V. già di T." = Vincenzo Tizzani, Vescovo già di Terni; S. 151–155 von „M.A.M." = Monsignore Alessandro Macioti; S. 159–168 von „C.G.A." = Canonico Guglielmo Audisio; S. 171–174 von „M.G.A." = Monsignore Giuseppe Angelini; S. 179–184 von „J.B.R.E.E." = Joannes Baptista Rosani, Episcopus Erythrensium; S. 187–221 von „P.H.C." = Pater Hannibal Capalti und S. 227–260 von „P.P.D.S.G.C.S." = Padre Paolo di S. Giuseppe, Carmelitano Scalzo. Band 2 der „Voti" wird von Biancheris Gutachten gefüllt, während in Band 3 die von Giusto Recanati (S. 3–23), G.B. Tonini (S. 27–45), Luigi di Loreto (S. 51–75), L. Togni (S. 79–112), F. Cossa (S. 115–147), G. Palermo (S. 151–269), Mariano Spada (S. 275–302), A.M. da Rignano (S. 307–332) und Monsignore Frattini folgen (S. 335–348).

Als dann das Dogma verkündet wurde, haben sich alle Konsultoren, wie angekündigt, dem päpstlichen Spruch unterworfen. Mochten auch die Argumente der Gegner dieser Lehre im Hinblick auf die alte Begründung der Dogmen, nämlich Mitteilung dieser Lehren durch die Bibel oder die mündliche apostolische Tradition und deren stete Anerkennung gemäß den Normen des Vinzenz von Lerinum, besser und durchschlagender sein als diejenigen der Befürworter, so ordneten sie ihre persönliche Erkenntnis dennoch der Entscheidung des Nachfolgers Petri unter. Das kirchliche Lehramt erwies sich als die letzte Instanz, die fähig war, alle Bedenken dieser papsttreuen Männer zu beseitigen.

Damit hängt die auffällige Tatsache zusammen, daß der Papalismus fast allgemein anerkannt wurde. Nur Rosmini hatte gemeint, ein Konzil sei nützlich. Alle anderen Gutachter hatten die päpstliche Infallibilität direkt oder indirekt akzeptiert. Obwohl bisher solch gewichtige Dogmen nur von Konzilen formuliert worden waren, kam den Konsultoren nicht in den Sinn, konziliare Thesen zu vertreten. Doch muß man sehen, daß alle diese Männer eben Römer im engeren Sinne waren: sie lebten im Umkreis des Papstes, wo der Antikonziliarismus ja immer sein Zentrum gehabt hatte.

Auch aus diesem Grunde wurde die Befragung der römisch-katholischen Bischöfe wichtig. Ihre Antworten konnten als Ersatz für ein Konzil angesehen werden. Darüber hinaus wurde hier von der Majorität jene mariologische Frömmigkeit vertreten, die in Rom und großen Kreisen der katholischen Kirche lebte. Auch bei den Konsultoren haben wir diese Frömmigkeit feststellen können. Wenn Einwände erhoben wurden, dann nur, ob die von allen unbestrittene pia sententia von der Immaculata Conceptio Mariae zu einem glaubensverbindlichen Dogma gemacht werden könne.

Diese innige Verehrung der Mutter Jesu dürfte die Haupttriebfeder für die Entscheidung Pius' IX. gewesen sein. Nachdem von vielen Seiten ein Schritt auf mariologischem Gebiet gewünscht worden war und nachdem sich die meisten Bischöfe für die Dogmatisierung der Lehre von der unbefleckten Empfängnis ausgesprochen hatten, war eine päpstliche Stellungnahme nahezu unumgänglich. Sonst hätte ja der Eindruck entstehen können, die Kirche habe bisher eine Lehre geduldet, die nicht wahr sei oder die zumindest nicht als verbindliches Glaubensgut definiert werden könne. Dies haben einige Konsultoren deutlich gesehen. Man hat dann auch an der Kurie vorgezogen, lieber implizit Theologen vergangener Jahrhunderte zu verurteilen, als die romanische Volksfrömmigkeit der eigenen Zeit nicht zu sanktionieren.

Hinzu kommt, daß Pius selber ein glühender Marienverehrer war, der sich dazu berufen fühlte, diese seit dem Mittelalter umstrittene Frage endgültig zu klären. Er wollte damit der Mutter Jesu diejenige Ehre erweisen, die ihr gebühre, und der kirchlichen Frömmigkeit neue Impulse verleihen. Das ist ihm zweifellos gelungen. Sein Spruch ist in der römisch-katholischen Kirche fast allgemein akzeptiert worden.[9] Hierzu mag beigetragen haben, daß dieses

[9] Zur Aufnahme des Immaculata-Dogmas vgl. die bei Sardi 2, 463 ff. gesammelten Dokumente.

Dogma der romantischen Neigung zum Irrationalen entgegenkam. Es rief zu Verehrung und Versenkung, zu Hingabe und Gebet, so daß viele, die Bedenken hatten – wie etwa Döllinger –,[10] lieber schwiegen, als daß sie ihre dogmatischen und historischen Einwände geäußert hätten. Gerade angesichts der Tatsache, daß vor 1854 grundsätzliche theologische Fragen in bezug auf die Immaculata Conceptio extrem verschieden beurteilt wurden, überrascht es, daß nach der päpstlichen Entscheidung diese Lehre fast allgemein akzeptiert wurde. Auch in bezug auf das Verfahren hätte man Widerspruch erwarten können. Denn mit der Entscheidung von 1854 wurde die päpstliche Infallibilität praktiziert – längst, bevor dieselbe 1870 dogmatisiert wurde.[11] Während es nach dem Ersten Vatikanischen Konzil zu einer Gegenbewegung kam, ist das allein von Pius verkündete Mariendogma kein Anlaß zu einer größeren Protestaktion geworden. Im Gegenteil. Durch Pius' Vorgehen wurden das Gewicht des päpstlichen Lehramtes und der praxis pietatis bedeutend verstärkt. Die Einheit der römisch-katholischen Kirche wurde demonstriert. Pius IX., ein politisch nahezu ohnmächtiger Herrscher, der 1850 nur mit Hilfe fremder Mächte wieder in Rom hatte Wohnung nehmen können, erwies sich 1854 durch die von ihm gefällte dogmatische Entscheidung über die unbefleckte Empfängnis Mariens als das unbestrittene geistliche Haupt der römisch-katholischen Kirche.

[10] Vgl. meinen S. 320 Anm. 9 genannten Aufsatz.

[11] Es gibt sogar Stimmen, denen zufolge die wichtigste Ursache für das Dogma von 1854 das Praktizieren der päpstlichen Infallibilität war (vgl. Gerhard *Müller*, Die römisch-katholische Kirche während des Pontifikates Pius' IX.: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 13, 1961, S. 228 f.). Man wird zwar sagen müssen, daß Pius IX. in dieser Angelegenheit hauptsächlich von Motiven der Frömmigkeit bestimmt war. Aber die Art des kurialen Vorgehens war doch wohl zugleich als Demonstration der Infallibilität gedacht.

MISCELLEN

Zur Frage der sogenannten „geborenen" Kardinäle von Vendôme

Von Klaus Ganzer

In einem Aufsatz, der unlängst in der Zeitschrift für katholische Theologie veröffentlicht wurde, greift Carl Gerold Fürst aufs neue die Frage auf, ob es in der Geschichte des Kardinalats jemals „geborene" Kardinäle gegeben hätte.[1] Er untersucht dabei die oft herangezogenen Fälle der Erzbischöfe von Köln, Trier, Magdeburg und Canterbury sowie der Äbte von Cluny und Vendôme. Während er für die genannten Erzbistümer zu dem Schluß kommt, daß „nie eine erbliche Kardinalswürde mit einem Erzbistum verbunden war",[2] und auch das Kardinalat der Äbte von Cluny als „eine später entstandene Fabel"[3] ablehnt, will er doch die Äbte von Vendôme im Gegensatz zu einigen anderen Autoren[4] als „geborene" Kardinäle nachweisen. Es scheint jedoch notwendig, das letztere Problem nochmals kurz aufzugreifen.

Seit der eingehenden Untersuchung Hermann Meinerts über die Vendômer Gründungsurkunden und die päpstlichen Privilegien wissen wir, daß ein Großteil dieses Materials unter Abt Gottfried (1093–1132) gefälscht worden ist.[5] Von diesen Fälschungen sind besonders auch die das Kardinalat behandelnden Stücke betroffen. Die in Frage kommenden Originale sind der Französischen Revolution zum Opfer gefallen. Die Überlieferung beruht meist auf Abschriften des 17. Jahrhunderts.[6] Durch die Forschungen von Meinert ist es jedoch möglich geworden, in die dunkle Frage um das Kardinalat einiges Licht zu bringen. Die erste in Frage kommende Urkunde ist ein Privileg Alexanders II. vom 8. Mai 1063 (JL 4512). Es handelt sich, wie Meinert nachgewiesen hat, um eine Fälschung.[7] Darin heißt es: „Concedimus etiam omnibus hujusce loci abbatibus ecclesiam Beatae-Priscae, cum dignitate cardinali, Sancti-Spiritus judicio decernentes ut nulla deinceps ecclesiastica saecularisve persona praedictam Beatae-Priscae ecclesiam, seu ecclesiae dignitatem eis auferre qua-

---

[1] *Carl Gerold Fürst*, Die „geborenen" Kardinäle: Zeitschrift für katholische Theologie 88, 1966, 51–74.

[2] A.a.O. 59.

[3] A.a.O. 62.

[4] *Hermann Meinert*, Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme: Archiv für Urkundenforschung 10, 1928, 279, 312 f. *Hans Walter Klewitz*, Die Entstehung des Kardinalkollegiums in: Reformpapsttum und Kardinalkolleg, Darmstadt 1957, 112 f. *Stephan Kuttner*, Cardinalis: The History of a Canonical Concept: Traditio 3, 1945, 175 Anm. 102. *Klaus Ganzer*, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 26), Tübingen 1963, 26–29.

[5] Meinert, Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme 232–325.

[6] Meinert a.a.O. 234.

[7] Meinert a.a.O. 278 ff.

libet occasione praesumat".[8] In einem von Meinert als echt anerkannten Privileg Alexanders II. vom 1. Juli 1066 (JL 4594) dagegen wird gesagt: „Unde, karissime fili Odrice, abbas Vindocinensis monasterii, quoniam petis ut convenientiam quam cum karissimo filio nostro Haldiprando, archidiacono atque cenobii Sancti-Pauli economo, de ecclesia Sancte-Prisce, que sita est in monte Aventino, fecisti, apostolica auctoritate confirmemus. Convenit enim prefatus filius noster Heldiprandus sanctique Pauli monasterii rector tibi tuisque successoribus Vindocinensis monasterii abbatibus, predictam Sancte-Prisce ecclesiam, cum omnibus suis pertinentiis imperpetuum largiri ad utendum, fruendum possidendumque dignitate cardinali; eo videlicet tenore, ut ita prefatum Sancte-Prisce monasterium ordinare ac disponere studeas, ut semper ibi ad serviendum Deo XII, nunquam autem minus VIII monachi regulariter valeant conversari".[9]

Hermann Meinert hat mit Recht den Unterschied der beiden Urkunden JL 4512 und JL 4594, was die Formulierungen über die Kardinalswürde betrifft, hervorgehoben.[10] Die ausdrückliche Übertragung der Kardinalswürde, wie sie die Fälschung JL 4512 betont: „concedimus . . . ecclesiam Beatae-Priscae, cum dignitate cardinali" steht nämlich nicht in der echten Urkunde JL 4594, wie übrigens auch Métais erkannt hat.[11] In dem echten Privileg wird die Kardinalswürde nur nebenbei erwähnt, als Attribut der Kirche.[12] Der Papst bestätigt die Abmachung zwischen Hildebrand und Abt Oderich, wonach die Äbte von Vendôme für immer die Kirche St. Prisca erhalten „ad utendum, fruendum possidendumque dignitate cardinali". C. G. Fürst sieht keinen Widerspruch zwischen den beiden Privilegien.[13] Zwar gibt auch er zu, daß die Kardinalswürde der Äbte von Vendôme in JL 4594 „nur nebenbei erwähnt" sei. Er postuliert daher eine vorhergehende ausdrückliche Übertragung der Kardinalswürde durch den Papst, da ja Hildebrand als Archidiakon die Kardinalswürde nicht hätte verleihen können. Fürst hat jedoch vor allem deshalb den Unterschied zwischen den beiden Formulierungen nicht bemerkt, da er den Text von JL 4594 eigenmächtig verändert hat, ohne sich darüber zu äußern. Er schreibt nämlich: „ad utendum, fruendum possidendumque cum dignitate cardinali".[14] In Wirklichkeit aber heißt es: „. . . possidendumque dignitate cardinali".[15] Das ist aber ein Unterschied. Das letztere heißt nämlich übersetzt: Die Äbte von Vendôme dürfen die Kirche von St. Prisca gebrauchen und besitzen, wie es die Kardinalswürde mit sich bringt oder wie es mit der Kardinalswürde verbunden ist. Damit ist aber nicht notwendigerweise ausgesagt, daß der Inhaber der Kirche Kardinal ist.

Oderich erscheint in keiner Urkunde als Kardinal. Er unterschreibt weder eine Papsturkunde als Kardinal, noch wird er in einem päpstlichen Privileg, das für ihn ausgestellt worden ist, als solcher bezeichnet, wie dies bei anderen Äbten, die Kar-

---

[8] Cartulaire de l'Abbaye Cardinale de la Trinité de Vendôme, ed. *Ch. Métais*, Paris 1893–1904, I 285 f. Nr. 164.

[9] Cartulaire de Vendôme I 310 f. Nr. 180; Meinert, Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme, 279 ff.

[10] Meinert, Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme 279 ff.

[11] *Ch. Métais*, De l'authenticité des chartes de fondation et bulles de l'abbaye de la Trinité de Vendôme: Le Moyen Age 17, 1904, 43.

[12] Meinert, Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme 278–279.

[13] Fürst, Die „geborenen" Kardinäle 64.

[14] Ebd. 64.

[15] Die Stelle ist bei Métais richtig wiedergegeben. Herr Dr. Josef Semmler vom Deutschen Historischen Institut in Paris hat mir freundlicherweise eine Abschrift der Urkunde aus dem Cod. lat. 5419 fol. 133 r der Nationalbibliothek in Paris, auf den die Kopialüberlieferung dieses Privilegs zurückgeht, hergestellt.

dinäle waren, etwa Desiderius von Montecassino, der Fall war. Es ist somit nicht zu beweisen, daß Oderich tatsächlich in das Kollegium der römischen Kardinäle aufgenommen worden ist. Darum habe ich die Verleihung von St. Prisca in JL 4594 so gedeutet, daß die Vendômer Äbte die Titelkirche besitzen dürften „nach Art der Kardinäle".[16] M. a. W. die Vendômer Äbte durften die Titelkirche St. Prisca so gebrauchen, wie es den Kardinälen für ihre Titelkirchen zustand. Aber reguläre Mitglieder des Kardinalskollegiums sind sie damit wohl nicht geworden. Ob mit dieser Privilegierung schon damals die Berechtigung verbunden war, etwa den Titel „Kardinal" zu führen, kann nicht sicher erwiesen werden, ist jedoch wahrscheinlich. Es darf aber als sicher angenommen werden, daß die Äbte die Pontifikal-Insignien der Kardinäle tragen durften, wie es in dem Innocenz-Privileg später erwähnt wird.

Auch die Frage, ob dem Kloster Vendôme die Kirche St. Prisca schon einige Jahre früher verliehen worden ist – ein diesbezügliches Privileg könnte anstelle des gefälschten JL 4512 existiert haben – mag dahingestellt bleiben.

In einem nach Ausweis Meinerts ebenfalls gefälschten Privileg Gregors VII. für Vendôme, datiert April 1075 (JL 4922), ist der Passus über St. Prisca in der Fassung der Fälschung JL 4512 übernommen: „Concedimus . . . ecclesiam Beatae-Priscae cum dignitate cardinali . . ."[17] In zwei Fälschungen auf den Namen Urbans II., beide 1098, Nov. 24 (das eine ist JL 5714), wird die Verleihung von St. Prisca in die Worte gekleidet: „Ecclesiam vero Beate-Prisce, que in monte Aventino sita noscitur, in qua fratres monasterii tui religiose viventes ipsi vidimus, cum omni dignitate ad ipsam ecclesiam pertinente, tibi tuisque successoribus jure perpetuo possidendam, apostolica auctoritate firmamus".[18] In einer Fälschung auf den Namen Paschals II. – 1102, März 11 – wird nur von der Verleihung der Kardinalsinsignien gesprochen: „Mitram, dalmaticam, sandalia et alia quae dignitatis cardinalis insignia tibi tuisque successoribus concedimus".[19]

Ein Privileg Calixts II. vom 8. Okt. 1119 (JL 6747), das von Meinert als echt anerkannt wurde,[20] gegen das Klewitz jedoch Bedenken geäußert hat,[21] berichtet: „Porro ecclesiam Beatae-Priscae in monte Aventino sitam . . . tibi tuisque successoribus cum omni dignitate, quae ad eandem ecclesiam pertinet, confirmamus".[22] Mit denselben Worten umschreibt auch ein echtes, von Ramackers allerdings angezweifeltes Privileg (JL 7364) die Bestätigung von St. Prisca für die Vendômer Äbte.[23]

Ein letztes Privileg des 12. Jahrhunderts spricht schließlich noch von der Kardinalswürde der Äbte von Vendôme, es ist dies die Urkunde JL 7694 von Innocenz II. unter dem Datum des 28. Mai 1135.[24] Der betr. Passus lautet ähnlich wie bei der Fälschung von 1063: „Concedimus etiam tibi tuisque successoribus ecclesiam beatae Priscae, cum dignitate cardinali", jedoch wird jetzt das Privileg der Ponti-

---

[16] Ganzer, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats 26–29.

[17] Métais, Cartulaire I 399 Nr. 252; Meinert, Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme 283 ff.

[18] Métais, Cartulaire II 113 Nr. 366, 116 Nr. 367; Meinert, Die Fälschungen Gottfrieds von Vendôme 289 ff.

[19] Métais, Cartulaire II 166 Nr. 407 bis; Meinert, Die Fälschungen 295 ff.

[20] Meinert, Die Fälschungen 297 f.

[21] Klewitz, De Entstehung des Kardinalkollegiums 113, 125.

[22] Métais, Cartulaire II 211 f. Nr. 436.

[23] Métais, Cartulaire II 245 Nr. 458. Meinert, Die Fälschungen 299 f. *Johannes Ramackers*, Papsturkunden in Frankreich, Neue Folge 6, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl. 3. Folge 41, Göttingen 1958, 40 Anm. 4.

[24] Métais, Cartulaire II 266 Nr. 472.

fikalien noch eigens hervorgehoben: „mitram, dalmaticam, sandalia et alia quaeque dignitatis cardinalis insignia vobis pariter confirmamus". Die Echtheit dieses Privilegs läßt sich nach Meinert nicht erweisen, eine Fälschung ist also durchaus wahrscheinlich.[25]

Die ganze Frage nach dem Kardinalat der Vendômer Äbte ist wegen der aufgezeigten Verfälschung der Überlieferung für das 11. und 12. Jahrhundert schwierig zu beantworten. Ein Anrecht auf die Kirche St. Prisca bestand zweifellos; aber welcher Art war der Anspruch auf die „dignitas cardinalis"? Die gefälschten Privilegien betonen die Kardinalswürde auf jeden Fall stärker als die echten. Auf Grund des echten Privilegs von 1066 mit der Verleihung der Kirche St. Prisca zum Besitz „dignitate cardinali" kann nicht sicher geschlossen werden, daß die Vendômer Äbte jeweils geborene Mitglieder des Kollegiums der römischen Kardinäle hätten sein sollen. Mit dem Besitz der Kirche wurde ihnen wohl das Privileg der Kardinals-Kleidung, also der Pontifikalien, und wahrscheinlich auch der Titel „Kardinal" verliehen, aber mehr nicht. Es handelt sich also um einen Ehrentitel.

Vendôme kam im 11. und 12. Jahrhundert nicht in den Besitz von Kirche und Kloster St. Prisca, wie schon mehrfach aufgezeigt worden ist.[26] Auch haben die Päpste im 12. Jahrhundert mehrmals Kardinäle vom Titel St. Prisca ernannt.[27] Aber dennoch bemühten sich die Äbte von Vendôme weiterhin um St. Prisca.

In dem Privileg vom 23. Dezember 1205, in dem Innocenz III. dem Abt Hamelin von Vendôme die Kirche und das Kloster St. Prisca zugesprochen hat, wird folgende Regelung getroffen: „Licet autem antecessores nostri ecclesiam Sanctae Priscae, in monte Aventino sitam, cum omnibus pertinentiis suis, et cardinali etiam dignitate, praedecessoribus tuis duxerint concedendam, sicut in ipsorum privilegiis perspeximus contineri, quia tamen, post aliqua tempora, per incuriam et neglectum eorum, ipsa ecclesia destructionem et desolationem incurrit, quidam praedecessorum nostrorum eam, diversis temporibus, diversis cardinalibus assignarunt, quos ad titulum ejusdem ecclesiae promoverunt; nos vero, tuo volentes honori deferre, de consueta sedis apostolicae benignitate concedimus, ut dignitatem, quam antecessores tui ex concessione ipsius ecclesiae sunt adepti, tu, et successores tui, nihilominus habeatis; sandalorum usum, tunicae et dalmaticae, mitrae et annuli, sicut eis presbyteri cardinales utuntur, vobis in perpetuum auctoritate apostolica confirmantes. Ipsam quoque beatae Priscae ecclesiam Vindocinensis monasterii de speciali gratia restituimus, hoc adhibito moderamine, ut, si forte nos, aut successores nostri, presbyteros cardinales ad ejus titulum duxerimus promovendos, pro ea maxime causa, ut super altare beati Pauli apostoli consuetum agant officium, sicut a sanctis patribus provida fuit deliberatione statutum, hi, quibus pro tempore curam et administrationem ipsius ecclesiae commiseritis, eisdem cardinalibus debitam impendant obedientiam humilem et devotam, qui videlicet cardinales de proventibus ejusdem ecclesiae percipiant quartam partem . . ."[28]

Die Äbte von Vendôme haben von den früheren Päpsten, so stellt Innocenz III. auf Grund der vorgelegten Privilegien fest – Hamelin wird dem Papst wohl eines oder mehrere der gefälschten Privilegien vorgelegt haben, welche das waren, läßt

[25] Meinert, Die Fälschungen 300 f. Ramackers, Papsturkunden in Frankreich N. F. 6, 41 nimmt an, daß es sich um keine Fälschung, sondern nur um eine Interpolation der Kardinalsstelle und des Abtswahlpassus handelt.

[26] Meinert, Die Fälschungen 313; Fürst, Die „geborenen" Kardinäle 65 ff.

[27] Die Unterschriften bei Philippus Jaffé u. a., Regesta Pontificum Romanorum I, Lipsiae 1885, S. 702, 781, 840; II, Lipsiae 1888, S. 1, 20, 90, 102, 145, 577. Augustus Potthast, Regesta Pontificum Romanorum I, Berlin 1874, S. 464.

[28] Migne, PL 215, 749 (Pot. 2628).

sich nicht sagen –, die Kirche St. Prisca und die dignitas cardinalis erhalten. In der Folgezeit sei St. Prisca durch die Nachlässigkeit ihrer Vendômer Herren dem Verfall und der Verwaisung anheimgefallen und die Päpste hätten die Kirche deshalb zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Kardinälen angewiesen, die zu Kardinalpresbytern dieses Titels kreiert worden seien. Diese dignitas, die die Vendômer Äbte auf Grund der Verleihung von St. Prisca einst besessen hätten, sollen nun Hamelin und seine Nachfolger wieder erhalten. Den Gebrauch der Sandalen, der Tunica, der Dalmatik, der Mitra und des Ringes – „sicut eis presbyteri cardinales utuntur" – gestattet der Papst den Vendômer Äbten für immer. Die Übergabe der Kirche St. Prisca an Vendôme erfolgt jedoch in der Weise, daß, wenn die Päpste Kardinalpresbyter auf den Titel St. Prisca promovieren, die Vendômer Mönche an der Kirche diesen Kardinälen den schuldigen Gehorsam erweisen müssen. Die letzteren erhalten einen Teil der Einkünfte der Kirche.

Trotz der Einwände von C. G. Fürst scheint mir diese Urkunde zu beweisen, daß die Stellung Vendômes in St. Prisca und der Presbyter-Titel von St. Prisca, d. h. daß ein römischer Kardinal Inhaber der Titelkirche ist, nun vollständig getrennt sind.[29] C. G. Fürst dagegen meint, die Lösung, die Innocenz III. gefunden habe, bestünde gerade in einer laut Privileg möglichen „Verdoppelung" des Kardinalats von St. Prisca. Er sagt weiter wörtlich: „Einerseits behielt der jeweilige Abt von Vendôme auf alle Fälle den Titel und die Würde eines Kardinalpriesters von St. Prisca, andererseits behielt sich der Papst vor, auch einen zweiten Kardinalpriester von St. Prisca zu kreieren, der außer dem Titel und der Würde auch die vollen Rechte und Pflichten eines Kardinalpriesters der Heiligen Römischen Kirche haben sollte".[30] Nun ist ihm insofern zuzustimmen, daß der römische Inhaber der Titelkirche allein die vollen Rechte und Pflichten eines Kardinalpriesters der Hl. Römischen Kirche besaß, die Vendômer Äbte jedoch nur den Titel und die Insignien, d. h. die Pontifikalien. Aber eben das ist doch keine Verdoppelung. Es gab nur einen wirklichen Kardinalpresbyter von St. Prisca, der die vollen Rechte im Kardinalskolleg besaß, der Vendômer Abt aber hatte nichts als einen leeren Titel und das Privileg, die Pontifikal-Insignien der Kardinalpresbyter zu tragen. Insofern sind die Stellung Vendômes an St. Prisca und der Priestertitel von St. Prisca – den ein römischer Kardinal innehat – voneinander getrennt. Der eine hat nur einen Ehrentitel, der andere die rechtliche Stellung eines Mitglieds des römischen Kardinalskollegs.

Dieser Art aber, d. h. bestehend aus dem Besitz eines Ehrentitels und dem Privileg, die Pontifikal-Insignien tragen zu dürfen, scheint auch das „Kardinalat" gewesen zu sein, das den Vendômer Äbten im 11. Jahrhundert verliehen worden ist und das in der echten Urkunde JL 4594 von 1066 genannt ist, nicht aber in dem Anrecht, daß die jeweiligen Äbte von Vendôme wirkliche Kardinalpresbyter, d. h. Mitglieder des römischen Kardinalskollegiums sein sollten.

So sagt auch Innocenz III. in dem Privileg für Abt Hamelin: „. . . ut dignitatem, quam antecessores tui ex concessione ipsius ecclesiae sunt adepti, tu et successores tui nihilominus habeatis".[31] Nach Fürst dagegen sind von Innocenz III. die Rechte Vendômes in Bezug auf das Kardinalat eingeschränkt worden. An ein Kardinalat im Sinne des Innocenz-Privilegs von 1205 sei bei der Verleihung im 11. Jahrhundert noch nicht zu denken.[32]

---

[29] Ganzer, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats 28; Fürst, Die „geborenen" Kardinäle 71.

[30] Fürst, Die „geborenen" Kardinäle 71 f.

[31] Migne, PL 215, 749.

[32] Fürst, Die „geborenen" Kardinäle 65, 70.

Als Beweis, daß die Vendômer Äbte ihre Privilegien auch wirklich gebraucht hätten, führt Fürst zunächst eine Notiz des Chronicon Vindocinense an, Hamelin habe bei dem 4. Laterankonzil 1215 „locum suum inter caeteros cardinales" gehabt.[33] Nun ist solchen chronikalischen Überlieferungen gegenüber eine gewisse Vorsicht geboten. Die Klosterchroniken wollten natürlich ihre Äbte besonders herausstellen. Aber selbst wenn die Nachricht stimmt, Hamelin habe seinen Platz bei den Kardinälen gehabt, so ist das insofern nichts Besonderes, da der Abt als Träger der Kardinals-Insignien bei den Kardinälen saß, auch wenn er nicht wirklicher Kardinalpresbyter war. In einem analogen Fall ist das auch heute noch üblich, nämlich beim Erzbischof von Salzburg, der als Inhaber des Titels „Legatus natus" das Purpurrot der Kardinäle tragen darf und in Rom bei liturgischen Funktionen seinen Platz nach den Kardinälen hat.

Die Vendômer Äbte nannten sich in ihren Urkunden „tituli Sancte-Prisce presbiter cardinalis et Vindocinensis abbas".[34] Jedoch geschah das nicht immer. Nach dem Vendômer Chartular führten diese Bezeichnung die Äbte Johannes (1276, 1281),[35] Johannes de Villeray (1459),[36] Aimericus (1487),[37] Ludovicus de Crevant (1490, 1492)[38] und Antonius (1531, 1534).[39] Bezeichnend aber ist, daß in den mir bekannt gewordenen Papsturkunden für Vendôme die Äbte von den Päpsten n i e mit dem Kardinalstitel bezeichnet werden.

In all diesen Jahrhunderten kreierten die Päpste häufig Kardinalpresbyter auf den Titel S. Prisca[40] – im 13. Jahrhundert ist allerdings keine Kreation für St. Prisca nachzuweisen, doch hängt das wohl mit der zeitweilig sehr geringen Zahl der Kardinäle in diesem Jahrhundert zusammen[41] – ganz unabhängig von dem Vendômer Ehrentitel.

Das mit der Anwesenheit Vendômer Mönche in St. Prisca in Rom verbundene „Kardinalat" der Äbte von Vendôme war – das glauben wir auf Grund der genannten Quellen schließen zu können – von Anfang an nur als ein Ehrenprivileg gedacht, das in nichts anderem bestand, als in der Erlaubnis, die Insignien der Kardinalpriester und den leeren Titel „Kardinal" führen zu dürfen, ohne daß aber jemals daran gedacht worden wäre, für immer die jeweiligen Vendômer Äbte zu wirklichen Mitgliedern des römischen Kardinalskollegs zu machen. Wenn es sich aber um keine wirklichen Kardinalpresbyter mit allen Rechten und Pflichten derselben handelt, so ist die Bezeichnung „geborene" Kardinäle für die Vendômer Äbte m. E. nicht angebracht oder zum mindesten irreführend, denn das „geboren" wurde nie ein Teil des Ehrentitels wie etwa beim „Legatus natus".

---

[33] A.a.O. 72.
[34] Z. B. Métais, Cartulaire III 167 Nr. 742.
[35] Métais, Cartulaire III 167 Nr. 742; 168 Nr. 743.
[36] Métais, Cartulaire III 307 f. Nr. 804 Anm. 2.
[37] Métais, Cartulaire III 320 Nr. 811.
[38] Métais, Cartulaire III 322 Nr. 813; 323 Nr. 814.
[39] Métais, Cartulaire III 353 Nr. 826 bis; 354 f. Nr. 827.
[40] *Conradus Eubel*, Hierarchia Catholica I, Monasterii ² 1913, 45 f.; II, Monasterii² 1914, 64; III, Monasterii² 1923, 69.
[41] Eubel, Hierarchia Catholica I 4 ff.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Fritz Tschirch: Spiegelungen. Untersuchungen vom Grenzrain zwischen Germanistik und Theologie. Berlin, Bielefeld, München (Erich Schmidt) 1966. 277 S., geb. DM 39.–.

Es hat gute Gründe, daß man nicht allzu häufig fachwissenschaftliche Arbeiten zu lesen bekommt, die im Grenzstreifen zwischen Germanistik und Theologie forschen. Denn der Gegenstandsbereich in den einzelnen Wissenschaften schwillt immer mehr an, und die Methoden differenzieren sich dermaßen, daß man im eigenen Hause zur Spezialisierung durchaus genötigt ist. Um so dankbarer darf man auf die Sammlung von Aufsätzen hinweisen, die der Alt-Germanist Fritz Tschirch vorgelegt hat.

Zwei Arbeitsfelder sind es, die den Sprachforscher und Interpreten mittelalterlicher Texte zur Begegnung mit der Theologie führen: einmal die Ambivalenz der sprachlichen Wirklichkeit, Gotteswort – Menschenwort; zum andern die Thematik der mittelalterlichen Literatur, die insgesamt nicht wohl verstehbar ist, wenn man nicht ihre theologiegeschichtliche Komponente stets vor Augen hat.

Diesen doppelten Aspekt zeigt die Anordnung der „Spiegelungen". Die Aufsätze unter dem Sammeltitel „Gotteswort und Menschenwort" sind zwischen 1957 und 1963 an verschiedenen Stellen erschienen. In „Religion und Sprache" wird dargestellt, wie die Religion seit je die Sprache entscheidend beeinflußt hat, wie aber auch umgekehrt die Sprache auf die theologischen Inhalte umgestaltend einwirkt. An eindrucksvollen Beispielen (Wortschatz, Bedeutungslehre, Syntax, Lautgestalt) wird diese Wechselbeziehung aufgewiesen; und man kann sich schließlich der Einsicht nicht entziehen, daß „Sprachgeschichte zu einer religionsgeschichtlichen Hilfswissenschaft wird" (S. 35) – dies gilt namentlich im Blick auf die Ursprungsformen religiöser Vorstellungen –, daß andererseits aber auch die Theologiegeschichte dem Sprachforscher unentbehrliche Aufschlüsse gibt.

Die beiden Lutheraufsätze haben es mit der Bibelübersetzung zu tun. Im ersten verteidigt Tschirch die Eigenständigkeit, die schöpferische Leistung des „Dolmetschers" Luther gegen Arno Schirokauer, der in Stammlers „Deutsche Philologie im Aufriß" den Artikel über das Frühneuhochdeutsche schrieb und dabei Luthers Bedeutung für die Entwicklung der neuhochdeutschen Schriftsprache zu annulieren versuchte. Nach Meinung des Rezensenten war diese übrigens bei aller Schärfe vornehm geführte Auseinandersetzung längst schon fällig.

Die zweite Abhandlung zeigt an sehr reichem Material, daß die lebendige Weiterentwicklung der Sprache – die ein Ausdruck für die Geschichtlichkeit des Menschen ist – mit Recht und Notwendigkeit zu Revisionen des ursprünglichen Luthertextes geführt hat und daß die neueste Bearbeitung (1956/64) ihrer Aufgabe, die Bibel dem reifen Hochdeutsch unserer Tage anzupassen, in vollem Maße gerecht wird. Daß die landläufige „Vorstellung von fortschreitendem Verfall und Zerfall unserer deutschen Sprache" (S. 108) grundfalsch ist, hat Tschirch übrigens in der Zeitschrift „Muttersprache" Mai/Juni 1965 schlüssig nachgewiesen.

„Metrik und Gesangbuch" ist wiederum eine Streitschrift, ergötzlich zu lesen und unzweifelhaft richtig im sachlichen Ertrag. Der Autor hat die „Übersicht über den Strophenbau der Lieder aus dem „Handbuch zum evangelischen Kirchengesangbuch" (2. Aufl. 1956) aufs Korn genommen und zeigt, daß dort völlig überholte

Kategorien zugrunde gelegt werden. Es ist seit Andreas Heusler wissenschaftlich nicht mehr diskutabel, „den germanischen Vers am antiken Vers zu messen" (S. 110) und Silben quantitierend als Längen und Kürzen zu zählen. Dies aber tut die „Übersicht"; und dadurch gelangt sie zu einer verwirrenden Vielzahl von Strophenbauformen, die dem Wesen des deutschen Verses mit seiner vierhebigen Grundgestalt schlechterdings nicht gerecht wird. Alles Weitere hängt mit diesem Hauptfehler zusammen. Die knappen, treffenden Bemerkungen über Alternation, Auftakt, Füllungsfreiheit u. ä. lese man bei Tschirch nach. Man sieht, daß auch Theoretiker der Kirchenmusik gut daran täten, die Germanistik als Hilfswissenschaft zu Rate zu ziehen.

Als Mittelabschnitt (II) erscheint ein längerer Aufsatz über das Selbstverständnis des mittelalterlichen deutschen Dichters. Ergebnis: „ein Selbstverständnis des deutschen Dichters im Mittelalter gibt es weder an dessen Beginn noch an dessen Ausgang" (S. 165). In der Frühzeit und in der Spätepoche tritt der Dichter nicht als schöpferisches Genie hervor, distanziert sich nicht von seinem Publikum, sondern steht ohne den Anspruch, etwas Besonderes zu sein, inmitten der Gesellschaft, die ihn trägt. Nur in einer verhältnismäßig kurzen Zeit, nämlich zwischen dem Ausgang des 12. und der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, entfaltet der Dichter ein individuelles Selbstgefühl, das gegen Ende dieser Zeit zu einer „unbegreiflichen Überhöhung der eigenen Einschätzung" entartet.

Der III. Abschnitt faßt mehrere Spezialuntersuchungen unter dem Gesichtspunkt der Strukturanalyse zusammen. Tschirch zeigt, daß die Komposition vieler Texte – solcher, die ihren Schwerpunkt im Religiösen haben, aber auch solcher, die „besonders kunstvoll durchgeformt sind" (S. 200) – durch heilige Symbolzahlen bestimmt wird. Es handelt sich etwa um 33 und 34 (Lebensalter Christi) um die Rundzahl 100, um die auch sonst religionsgeschichtlich bedeutsame Symbolzahl 7 und allerlei arithmetische Kombinationen, Quersummen und dergl. Diese Schlüsselzahlen gliedern die Architektur der Werke. Am Zeilenumfang von Gedichten, Prologen, aber auch ganzen Epen läßt sich dies Bauprinzip, das mit dem Wort „Bauhüttengeheimnis" sehr schön und präzis getroffen wird, nachweisen; und zwar so häufig, daß man nicht mehr an bloßen Zufall glauben kann. Tschirch steht hier in einer Forschungstradition, die durch E. R. Curtius' berühmtes Buch „Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter" (1948) zwar nicht eröffnet, aber auf breiter Fläche angeregt und gefördert wurde und der wir auch in letzter Zeit noch bedeutende Einsichten über die Formprinzipien der Dichtung verdanken. Solche symbolischen Figurationen muten uns wie Spielereien an, aber es sind sehr ernst gemeinte Spiele. Sie vergegenwärtigen eine geheimnisvolle Beziehung zwischen der irdischen Wirklichkeit und ihrem metaphysischen Urbild. Es gibt kein Ding und kein Geschöpf auf Erden, das ohne höhere Bedeutsamkeit ist. Alles, was ist, hat einen über sich hinausweisenden, höheren, zeichenhaften Sinn. Dies ist die Meinung eines Freidankspruches, der nicht ohne gute Gründe dem Aufsatz „Schlüsselzahlen" (S. 188 ff.) vorangestellt wird.

In die gleiche Richtung geht schließlich die schöne Deutung von Hartmanns Gregorius, des heilaere, des Heilandes, als einer „Postfiguration Christi". Man braucht den Sachkenner wohl nicht daran zu erinnern, daß dieser Interpretationsansatz durch die Hartmann-Forschung der letzten Jahrzehnte vielfach bestätigt wird.

Alles in allem, ein gründliches, kenntnisreiches Buch, das überdies noch den Vorzug hat, ungewöhnlich fesselnd und lebendig geschrieben zu sein. Es ist für den nachdenklichen, genauen Leser bestimmt, dem freilich das Mittelhochdeutsche sprachlich und literarisch nicht ganz fremd sein darf. Der Religionswissenschaftler wird sich mehr jenen Partien zuwenden, wo die wechselseitige Verflechtung von Sprache und Religion erörtert wird. Der Kirchenhistoriker findet sich auf eigenstem Gebiet angesprochen, wo von der theologischen Relevanz der dichterischen Zeugnisse des Mittelalters die Rede ist.

Gütersloh *Siegfried Hajek*

Paul-F. Geisendorf: Bibliographie raisonnée de l'histoire de Genève, des origines à 1798 (= Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire et d'archéologie de Genève, tome XLIII). Genève (Alex. Jullien) 1966. XIII, 633 S., kart. D/Fr. 60.–.

La bibliographie préparée par Paul-F. Geisendorf, et imprimée après son décès prématuré, appartient à ces ouvrages d'une ingrate élaboration, mais vraiment indispensables. Les observations critiques, sollicitées modestement par l'auteur désireux d'être utile, ne pourront se présenter qu'à l'usage intensif de cet important livre. Aussi bien, notre propos est-il de signaler ici quelques ressources d'un instrument de travail que Paul-F. Geisendorf pouvait mettre au point, avec toute l'autorité due à ses travaux antérieurs.

Trois parties et vingt-un chapitres classent très rationnellement les 4650 numéros recensés; la table des matières et un index des auteurs servent de clés commodes à ce microcosme. Dans la première partie, retenons spécialement le chapitre des histoires générales contenant de précieuses indications sur les chroniques de Bonivard, les défauts de leurs éditions et la nécessité d'une nouvelle publication. D'autres renseignements critiques, point dénués de mordant s'il le faut, caractérisent brièvement les forces et les faiblesses des histoires de la ville. Toute une subdivision significative concerne "l'esprit de Genève". Le chapitre des affaires étrangères rendra de grands services. Il est remarquable de voir le petit nombre d'études consacrées aux relations de Genève avec la Suisse, face à la quantité bien compréhensible de celles liant la cité de Calvin à l'Italie (Savoie et Vaudois du Piémont) et à la France (Refuge et provinces diverses).

En seconde partie, au milieu des sciences auxiliaires de l'histoire, un index précieux donne le nom des familles étudiées dans trois ouvrages classiques: Galiffe, Choisy et le Recueil généalogique suisse. Les chapitres VIII et IX seront utiles à tous ceux qui se penchent sur des détails relatifs à la topographie et aux monuments anciens – où la cathédrale Saint-Pierre occupe sa juste et importante place. L'histoire ecclésiastique répartit une matière considérable sous les titres: catholicisme et protestantisme. Sous le premier paraissent les dignitaires, le clergé, les visites et les saints du diocèse. Genève réformé, cela n'étonnera personne, occupe un espace deux fois et demi plus étendu. Geisendorf caractérise par des appréciations parfois assez longues les histoires les plus connues (celles de Gaberel et de Goyau). De nombreux articles, accompagnant des ouvrages de fond, meublent l'étude des débuts de la Réforme et permettent d'aborder jusqu'à des points de détail. Des notules fustigent quelques auteurs partiaux; d'utiles renvois allègent la présentation, et signalent les filiations de certains ouvrages. Les communautés de langue allemande et anglaise tiennent une place honorable, alors que l'histoire des Juifs à Genève a fait l'objet de deux seuls articles. Le chapitre XII (institutions et sociétés) s'ouvre naturellement sur les beaux volumes de Rivoire et van Berchem qui ont publié les sources du droit du canton de Genève, puis des sous-titres appropriés ordonnent une riche moisson de titres. L'histoire littéraire, artistique et scientifique commence par les dictionnaires et les études du patois de Genève. Elle consacre, comme il se doit, de nombreuses pages à l'imprimerie; psaumes et psautier figurent un peu plus loin, sous musique, avant les science et l'instruction publique. L'Académie de Genève, bien à sa place, voit mettre en valeur les études consacrées à ses étudiants. Comme il a été l'objet de nombreux travaux embrassant les domaines les plus variés, le Collège n'est évidemment pas oublié. Dans l'histoire économique, l'auteur passe naturellement des foires et de la banque protestante aux diverses professions représentées. La bio-bibliographie (Nos 2164 à 4014) détaille, dans l'ordre alphabétique, tous les personnages de marque touchant l'histoire de Genève. C'est dire qu'avec eux on fait un véritable tour d'Europe, et particulièrement de la France réformée. Théodore de Bèze, François Bonivard, Jean Calvin et Sébastian Castellion ont droit à des subdivisions nombreuses et à des renvois aux bibliographies existantes. Pour Jean-Jacques Rousseau, faute d'un travail analogue, il a fallu éliminer tout ce qui ne concerne pas les rapports du philosophe avec sa ville natale, mais la moisson est

encore considérable. Madame de Staël, Voltaire et le peintre Conrad Witz, parmi beaucoup de célébrités, attestent la variété des articles pourtant arrêtés à 1798.

En troisième partie, l'histoire spéciale par époques regroupe commodément une abondante matière. Elle permet notamment de mettre en valeur la magnifique publication des Registres du Conseil (1409–1536), et de regrouper plus de cent-vingt articles et ouvrages relatifs à l'Escalade de fameuse mémoire. Cette remarquable bibliographie est pareille à la vue cavalière qui orne la jaquette de sa couverture. Elle permet de survoler l'histoire de Genève, en admirant les maisons sagement classées par rues; grâce à l'auteur et à ses notations, nous pouvons soulever le toit d'un bon nombre d'immeubles pour en apprécier les richesses, parmi lesquelles figurent en bonne place des relations internationales étendues.

Neuchâtel/Suisse *Jean Courvoisier*

Dagobert D. Runes: The Jew and the Gross. New York (Philosophical Library) 1965. 94 S., geb. $ 2.75.

Dieses Buch will eine Anklageschrift gegen die Christen sein. Eine Anklageschrift darf und soll einseitig sein, besonders wenn sie als Monolog verfaßt ist wie hier. Jeder Historiker würde es sogar begrüßen, neue Dokumentationen zu diesem Thema von jüdischer Seite zu bekommen, um einschlägige Sündenregister, die ihren Platz in den meisten Handbüchern für Kirchengeschichte schon längst gefunden haben, zu ergänzen. Aber leider stellt dieses Buch keine differenzierte Anklageschrift dar. Das Thema des Judenhasses seitens der Christen beherrscht die ganze Arbeit und wird eher besungen als behandelt. Daraus hätte eine Elegie (im wahrsten Sinne des Wortes) entstehen können, und niemand würde an der dichterischen Freiheit Anstoß nehmen. Aber warum muß in dieser Arbeit die prosaische Geschichte ständig als Zeuge herangezogen und nicht selten mühsam vergewaltigt werden? Um die Wurzeln des „christlichen Hasses" aufzuzeigen, hätte der Verfasser bestimmt nicht nötig gehabt, das überlieferte NT als „eine von Antisemitismus strotzende, vatikanische Fassung aus dem IV. Jh." abzutun und es „die Schreiber des Bischofs von Rom" verfertigen zu lassen. Daß diese angeblich antisemitische Einstellung des NT ausgerechnet als Produkt der von den Kirchenvätern in den drei ersten Jahrhunderten unserer Ära getriebenen Judenhetze anzusehen sei, zählt zwar zu den originellsten Auffassungen dieses Buches, wird aber dadurch nicht richtiger und kann wenig dazu beitragen, eine sachliche Ebene des Gesprächs zu schaffen, auf das im Übrigen der Verfasser ausdrücklich verzichtet. Das Thema der Judenverfolgung ist m. E. zu ernst, um mit der historischen Unbekümmertheit (oder gar Voreingenommenheit) eines Essays behandelt zu werden. Dem auserwählten Volk Gottes ist im Laufe der Geschichte viel Unrecht und viel Leiden im Namen Christi und vieler anderer widerfahren. Des Verfassers Vorstellung aber, die Christenheit müsse den Kern der evangelischen Botschaft aufgeben, um dem Antisemitismus den Boden zu entziehen, mißversteht – man möchte fast meinen geflissentlich – ebenso diese Botschaft wie sie an der Frage der allgemeinen soziologischen Voraussetzungen und Mechanismen des Antisemitismus vorbeigeht.

Niederpleis/Siegburg *A. de Santos Otero*

Alte Kirche

Franz-Norbert Klein: Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik. Leiden (Brill) 1962. X, 232 S., geb. Gld. 22.–.

Franz-Norbert Klein untersucht die Art, in der bei Philon und im Corpus Hermeticum Wesen und Wirken der Gottheit mit den Begriffen „Licht" und „Er-

leuchtung" umschrieben wird. Es handelt sich um die fleißige Arbeit eines klugen Verfassers. Will man das Lob genauer abgrenzen, das man dem trefflichen Buch gern zukommen läßt, so wird man sich dem Stil, der Begriffswelt und der Fragestellung zuwenden.

Der Verfasser bemüht sich sichtlich um die Genauigkeit seiner Aussagen. Er nimmt in Kauf, daß ihn solches Bemühen zur Bildung umfänglicher Sätze zwingt. Geschickt benutzt er die Möglichkeiten der Satzerweiterung, die die deutsche Grammatik bietet, um auch weniger wichtigen Satzinhalt so präzis wie möglich zu formulieren. Das kommt nicht von ungefähr. Denn war es sein Thema oder war es die Gewohnheit vieler oder was sonst, sie haben ihn jedenfalls zur Wahl vielgebrauchter und bedeutungsreicher Ausdrücke veranlaßt. Aber wer mag ihm das zum Vorwurf machen? Sind doch viele der Meinung, daß es richtiger sei, sich der allgemeinen Sprachsitte zu fügen, als starrsinnig zu fordern, daß Begriff und Inhalt bei den Wörtern oder Denklogik und Sprachlogik bei den Sätzen übereinstimmen müsse. Der Leser wird die Absicht des Verfassers schließlich doch erahnen, wenn er beispielsweise schreibt: „Gerade weil die dualistische Lichtterminologie in der politischen Sprache nicht verwendet ist, hat es sich erwiesen, daß sie zur *religiösen* Sprache des Hellenismus gehört und vorwiegend in der spekulativen Literatur der nicht monistischen, also dualistischen oder doch latent dualistischen Gruppe anzutreffen ist, während die erzählende Literatur auch die konkreten Lichterscheinungen kennt."

Besondere Selbständigkeit zeigt die Untersuchung bereits am Anfang, bei der Definition der zentralen Begriffe. Dies ist darum dankenswert, weil diese Begriffe auch sonst, freilich in etwas anderem Sinn gebraucht werden. Auch der Gebrauch durch die untersuchten Schriftsteller hätte zu Mißverständnissen führen können. Das sei am Symbolbegriff erläutert: „*Symbol* ist immer im engen Sinn verstanden, d. h. als dingliche repraesentatio eines ihm strukturverwandten, doch nicht identischen höheren Gemeinten." Philon versteht unter Symbol etwas ganz anderes, nämlich das Moment einer Textaussage, in dem das vom Text Gesagte und das vom Text Gemeinte zusammentreffen; daher der Name. Ungemein lehrreich ist auch die Bestimmung zweier anderer Begriffe; „*Synonym* oder *technischer Terminus*" werden von einer gemeinsamen Definition umgrenzt. Offensichtlich sind beide Begriffe synonym. Die Wortbedeutung allerdings gäbe das, würde sie befragt, nicht zu. Denn das Prädikat „Synonym" käme nach ihr zwei Begriffen zu, das Prädikat „technischer Terminus" nur einem; die beiden Begriffe könnten somit aus logischen Gründen nicht synonym sein. Aber keine Logik kann einem Verfasser das Recht nehmen, zwei sonst verschiedene Begriffe auf dem Weg der Definition für identisch zu erklären und ihnen einen neuen Inhalt zu geben.

Denn die Wörter lehnen sich, werden sie nicht durch Definitionen gebändigt, gegen den Verfasser auf und versuchen, mit ihren Bedeutungen ihm Schwierigkeiten zu machen. Auch dafür ein Beispiel, der platonische oder gnostische Dualismus. Dabei handelt es sich übrigens um einen wirklichen Terminus technicus. Denn es existiert eine Gruppe von Inauguraldissertationen und ähnlichen Abhandlungen, in denen heißt die Gegenüberstellung geistiger Wirklichkeit und körperlicher Scheinwelt Dualismus, ohne Rücksicht darauf, daß in dem zugrundeliegenden Weltbild nichts ist als das Sein, daß es sich also vielmehr um extremen Monismus handelt. Das ist eine Gewohnheit, die zumeist ohne Folgen bleibt; man weiß ja, was gemeint ist. – Aber was geschieht, wenn der technisch gebrauchte platonische „Dualismus" mit einem echt dualistischen Weltbild, etwa dem des Manichäismus verglichen wird? Dann geraten die beiden Redeweisen, die technische und die sinngemäße, zwangsläufig durcheinander. Eben das läßt sich aber in einer Arbeit über die Lichtterminologie nicht vermeiden. Die Verwirrung, die dabei entsteht, wird gewöhnlich mit Reitzensteins großem Namen zugedeckt. So auch hier.

Doch wirkt sich die durchgängige Abhängigkeit von veralteten religionsgeschichtlichen Hypothesen nicht so folgenreich aus, wie man befürchten könnte. Das liegt an der Fragestellung. Die beiden hauptsächlich untersuchten Textgruppen, die

Schriften Philons und das Corpus Hermeticum, haben zwar nicht viel miteinander gemein, aber immerhin das, daß sie beide vom religiösen Platonismus abhängig sind. Man könnte durchaus die Frage aufwerfen – und das ist nicht selten geschehen – wieviel Philon eigentlich in den Hermetischen Schriften enthalten sei. Für den Bereich seiner Untersuchung erklärt der Verfasser aber diese Aufgabe für unlösbar, und er hat, was seine Fragestellung angeht, auch dabei recht. Das liegt weniger an den Gründen, die er angibt, als vielmehr an seiner Fragestellung und seiner Untersuchungsmethode. Denn mit der Beschränkung auf die Lichtterminologie in zwei platonisierenden Textgruppen hat er bereits festgelegt, welche Eigenschaft seine Texte haben. Sie müssen jetzt in den Bildern des natürlichen Lichts vom göttlichen Licht reden. Das Ergebnis liegt fest; der Verfasser kann nichts anderes mehr tun, als prüfen, ob das Ergebnis zutrifft, das er mit seiner Fragestellung festgelegt hat. Denn wenn man fragt, in welcher Weise platonisierende Texte vom göttlichen Licht reden, ganz gleich, wann und wo sie geschrieben sind, dann muß herauskommen, daß „bei Philon, den Hermetikern und den übrigen zitierten Texten eine Identität von physischem Licht und göttlichem ‚Licht' nicht besteht." Selbst grundlegende Mißverständnisse können das Ergebnis nicht mehr beeinflussen; der Hauptertrag dieser Arbeit ist völlig überzeugend.

Kiel *Heinrich Kraft*

Olof Gigon: Die antike Kultur und das Christentum. Gütersloh (Gerd Mohn) 1966. 181 S., kart. DM 19.80.

Eigenart und Vorzüglichkeit des Buches von G. liegen in sich selbst begründet; aber natürlich ist man geneigt, immer wieder einen vergleichenden Blick auf das Werk von C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bände, München 1954, zu werfen. G. lehnt Schneiders Ausgangspunkt und Interpretation scharf ab (S. 16; 156, Anm. 234: „unvorsichtig wie immer"; 163: „noch absurder . . ."). Das Recht zu solcher Kritik wird man gern anerkennen, wenn man die Ausführungen und Argumentationen auf beiden Seiten gegeneinander abwägt.

G. will orientieren und ein Gesamtbild des Problems „Antike und Christentum" entwerfen. Als seine zwei Voraussetzungen nennt er die Thesen, daß geschichtliche Leistungen von Minderheiten ausgehen und daß die Religionsgeschichte eine Disziplin eigener Art ist, bestimmt durch die Vorentscheidung, ob es einen Bereich des Göttlichen gibt, oder ob sich die Religionen auf Ängste und Sehnsüchte des Menschen reduzieren lassen. Das Verhältnis zwischen antiker Kultur und Christentum wird in zwei ungleich großen Teilen dargestellt, zuerst historisch und dann zusammenfassend systematisch. Es gelingt so, die ungeheure Fülle des Materials zu überschauen und nicht in den einzelnen Problemen stecken zu bleiben. Ausgangspunkt der historischen Behandlung ist das für das Imperium Romanum entscheidende Jahr 168/167 v. Chr.; als Endpunkt der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum ist gewählt Augustins De civitate dei (426), das letzte große Dokument, in dem Platonismus und Christentum als die eigentlichen Partner des Streitgesprächs zu Wort kommen. In der systematischen Betrachtung finden vor allem drei Momente Beachtung: das geschichtliche Ereignis, von dem das Christentum ausgeht, die christliche Theologie, die von vornherein die Diskussion mit der griechischen Philosophie sucht und schließlich die christliche Lebensform in Gemeindeorganisation, Lebensführung und Kult.

Das Christentum ist in eine Welt eingetreten, die in jahrhundertelanger Entwicklung ihre politische Struktur gewonnen hat, geistig durch die Philosophie geprägt war, Dichtung und Wissenschaft besaß und eine Vielfalt von Religionen umschloß, angefangen von der klassischen Religion bis zum Kaiserkult und zu den spätantiken Mysterienreligionen. G. zeichnet die charakteristischen Züge dessen, was das Christentum hier vorfand. Immer wieder gibt es dabei Gelegenheit, Übertreibungen und falsche Einschätzungen zu korrigieren. Die gern als christlich betrachtete Ablehnung von Naturphilosophie und Naturwissenschaft ist altsokratische Tradition

(S. 44; 66; 68). Daß eine christliche Sonderlehre als Hairesis-Secta nach dem Muster der philosophischen Schulen bezeichnet wird, ist zutreffend gesehen (S. 67); aber das unmittelbare Vorbild dürfte das hellenistische Judentum geboten haben (zum Beispiel Jos. ant. 13, 171; 20, 199).

Bei den knappen Ausführungen über die christliche Geschichtsschreibung vermißt man den Namen des Eusebios, der gerade nicht „der Versuchung widerstanden hat, die wechselvolle Geschichte des Imperiums von Augustus bis zur Völkerwanderung einem simplifizierenden theologisch-teleologischen Schema zu unterwerfen" (S. 73).

Hervorragend sind die Kapitel über den Kaiserkult, die klassische Religion und über die Mysterienreligionen. Nachdrücklich kommen hier die nötigen Distinktionen zur Geltung. Die apologetische und polemische Literatur der Christen haben Gebildete für Gebildete geschrieben; daher wird die klassische Religion bekämpft, die zwar im Kult traditionell erstarrt und im Geistigen philosophisch verblaßt ist, aber den Gebildeten doch als wichtig erschien. Nur am Rande hören wir deswegen von der Religion der Massen und ihrem Glauben und Aberglauben. Dieser lebendigen Religiosität treten die Christen weniger mit Argumenten als mit einem kompromißlosen Glauben entgegen.

Wichtig ist die Einsicht, daß die einzig gefährlichen Gegenangriffe der antiken Kultur gegen das Christentum vom Platonismus ausgegangen sind. Das zeigt G. an den Beispielen der Philosophen Kelsos, Porphyrios und Julian. Ihr Angriff ist aber auch der Beweis dafür, daß es dem Christentum im Gegensatz zu den Mysterienreligionen gelungen ist, Gebildete als Gesprächspartner zu gewinnen, für die unter den mancherlei Anstößen im Vordergrund folgende stehen: die Bindung des Christentums an ein einmaliges historisches Ereignis, die den Bruch mit den Traditionen bedeutet, und die Lehre von der Auferstehung, die als verabscheuenswerte primitive Vorstellung gilt. Ausführlich betrachtet G. die abschließende Replik des Christentums in Augustins De civitate dei, deren Stärke und Schwäche unbefangen gewürdigt werden.

Im systematischen Überblick (S. 142/81) erklärt sich G. dafür, das Neue Testament aus philologischen und historischen Gründen in allem Entscheidenden als homogenes Ganzes zu nehmen. Das Zentrum des Christentums ist das geschichtliche Ereignis des Eintritts Gottes in die Welt, was gegenüber Heidentum und Gnosis immer wieder verteidigt wurde. Bei der Beurteilung der christlichen Missionserfolge (S. 151/3) sollte die Bedeutung der jüdisch-hellenistischen Diaspora nicht ganz übersehen werden. Weniger befriedigend als die ausgezeichnete Darstellung der theologischen Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie (S. 147/74) sind die Bemerkungen über Kultus und Lebensform. Die allzu große Knappheit der Darstellung hat zu einer etwas blassen Abstraktion geführt. Auch hier scheint das jüdische Erbe der Kirche zu wenig berücksichtigt zu sein zugunsten von heidnischen Mustern oder Parallelerscheinungen. Nächstenliebe und Barmherzigkeit hatten bereits in den jüdischen Diasporagemeinden eine so große Bedeutung, daß dies auch von der heidnischen Umwelt vermerkt worden ist.

Wer sich rasch und zuverlässig über das Problem „Antike und Christentum" informieren will, kann nichts besseres als das Buch von G. finden, das auf verhältnismäßig wenig Seiten ohne gelehrten Apparat umfassende Information und Beurteilung bietet.

Bochum *Alfred Stuiber*

Walter Bauer: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Zweite, durchgesehene Auflage mit einem Nachtrag herausgegeben von Georg Strecker. (= Beiträge zur historischen Theologie, Band 10). Tübingen (J. C. B. Mohr / Paul Siebeck) 1964. X, 316 S., geb. DM 28.–.

Le livre de Walter Bauer sur orthodoxie et hérésie dans le christianisme antique est de ceux qui font date et renouvellent les perspectives. Il est heureux que cet

ouvrage, devenu dans l'intervalle classique, ait pu être réédité. Le texte lui-même n'a subi de la part de G. Strecker que très peu de retouches. En revanche il s'est enrichi de deux chapitres nouveaux. L'un apporte une revue critique des recensions consacrées à la première édition du livre: elles sont en majorité positives. Ce n'est pas ici le lieu de joindre un numéro de plus à une liste déjà longue. Mieux vaut insister sur ce que cette seconde édition apporte de plus original, à savoir l'autre chapitre ajouté par Strecker et relatif au problème du judéo-christianisme.

L'auteur s'étonne que Bauer n'ait pas songé à pousser sa démonstration sur un point où elle était particulièrement aisée, puisque le judéo-christianisme est à l'origine de tout le développement du christianisme. Peut-être est-ce précisément parce que cette réalité est unanimement admise par les chercheurs modernes que Bauer n'a pas cru devoir y insister. Strecker lui-même n'a peut-être pas tenu assez compte à ce propos du facteur chronologique et, de ce fait, quelques unes des critiques qu'il adresse à certains auteurs modernes s'avèrent-elles mal fondées. Le fait que le judéo-christianisme représente la forme initiale du christianisme n'exclut pas qu'il soit devenu par la suite minoritaire et qu'il ait été relégué assez tôt, au moins dans certains milieux, au rang d'une secte. C'est là un fait également incontestable. Il faut simplement ne pas l'interpréter de travers, en fonction du schéma, classique chez les Pères et repris par certains modernes, que l'orthodoxie précède nécessairement l'hérésie, qui en représente une déviation. Ce qui était orthodoxie à l'origine est, dans le cas du judéo-christianisme, devenu par la suite hérésie, du fait de l'évolution de la Grande Eglise. Et puisque l'auteur me fait l'honneur de me citer à ce propos, je suis amené à remarque d'une part que les deux phrases isolées qu'il mentionne (p. 246, n. 2) n'ont pas en elles-mêmes exactement le sens qu'il leur prête, d'autre part que le chapitre d'où elles sont extraites, et plus généralement le livre dans son ensemble rejoignent d'avance sur bien des points, souvent très importants, les conclusions de Strecker.

Je suis fondamentalement d'accord, en particulier, sur le caractère complexe et multiforme du judéo-christianisme, sur la difficulté qu'il y a à le définir et à le délimiter, sur les critiques qu'appelle la définition qu'en a donnée Daniélou. En revanche, je continue à penser que le caractère légendaire de la migration à Pella de la communauté jérusalémite, malgré les efforts de Brandon, de Munck et de Strecker lui-même, n'est pas démontré avec une évidence parfaite et que, si on en admet la réalité historique, bien des choses s'expliquent mieux.

En présence des acceptions diverses que peut revêtir le terme de judéo-christianisme, Strecker a certainement raison de s'en tenir à une variété bien précise du phénomène: "das nomistische Judenchristentum, das im griechischsprachigen Syrien beheimatet ist" (p. 248). Il utilise, pour vérifier sur ce point la thèse de Bauer le témoignage – indirect – de la Didascalie et celui de la source judéo-chrétienne *KII* des Pseudo-Clémentines, et en confronte les indications avec celles des anciens hérésiologues. Son analyse de la Didascalie vise à faire ressortir à la fois les liens étroits entre le milieu orthodoxe dont elle est issue et un milieu qu'il est légitime de qualifier de judéo-chrétien, et le fait qu'il s'agit néanmoins de deux communautés séparées. "L'hérésie" de la seconde apparaît de caractère rituel plus que doctrinal. Elle consiste en particulier à s'attacher aux prescriptions de la *deuterosis*, que la Didascalie condamne énergiquement. Il ne me paraît d'ailleurs pas absolument exclu qu'il faille distinguer ici entre les "Hébreux croyants", qualifiés de "chers frères", qui seraient membres de la communauté dont est issue la Didascalie et qui, en matière de calendrier, y auraient fait accepter leur façon de compter, et le milieu où est observée la *deuterosis*, qui serait alors non pas judéo-chrétien, mais simplement juif. Le problème serait alors, pour l'auteur de la Didascalie, de tracer une ligne de démarcation entre ce qui, dans une Eglise composée pour une bonne part de fidèles d'origine juive et voisinant avec un judaïsme encore très actif, est légitime en matière d'observance, et ce qui ne ne l'est pas. En tout état de cause, l'emprise des schèmes juifs est ici d'une force indéniable. Elle implique à coup sûr l'antériorité chronologique, dans la région, du judéo-christianisme sur "l'orthodoxie"

ecclésiastique représentée par la Didascalie. Il n'est pas certain qu'elle implique aussi, comme Strecker incline à le croire (p. 259) que même au IIIème siècle ce judéo-christianisme dissident représentait encore, dans la région, l'élément numériquement le plus fort.

Les développements consacrés aux *KII* amènent l'auteur à contester qu'on puisse parler à leur propos de secte, entre autres raisons parce que ce judéo-christianisme possède une théologie propre (p. 273) et que le problème de ses relations avec la Grande Eglise ne se pose même pas de façon concrète. Il faut par conséquent corriger la conception courante d'après laquelle le judéo-christianisme se sépara de la Grande Eglise et mena ensuite l'existence obscure d'une secte. – Il manque ici – et l'auteur lui-même s'en est rendu compte (p. 273, n. 2) une définition de la secte ou, si l'on préfère, de l'hérésie, en même temps que du judéo-christianisme. Il paraît en effet assuré que le type particulier de judéo-christianisme représenté par les *KII* n'est pas né d'une scission à l'intérieur de la Grande Eglise: il représente dès le départ un groupement autonome, issu probablement de milieux juifs hétérodoxes. Et il est bien possible qu'il ait été, comme le pense Strecker, dans la région et à l'époque où ont été rédigées les *KII*, le seul représentant du christianisme: les vues de Bauer trouveraient ici une vérification très frappante. Peut-on, dans ces conditions, et à ce propos, parler de secte? La réponse dépend de la définition même l'on donnera d'une secte.

Mais ce qui vaut pour ce type de judéo-christianisme ne vaut pas nécessairement pour tous les autres. Il apparaît clairement, dans les pages consacrés par Strecker aux hérésiologues anciens, que certains au moins des rameaux du judéo-christianisme sont nés, en tant que groupes autonomes, d'une séparation, spontanée ou imposée, d'avec la Grande Eglise qui primitivement les englobait. Le témoignage de Justin Martyr *(Dialogue,* 47), judicieusement commenté par Strecker, est ici très probant. Et l'analyse des notices hérésiologiques fait ressortir toute la complexité du phénomène judéo-chrétien, tant en lui-même que dans ses rapports avec l'Eglise des Gentils. Le principal mérite de Strecker est de l'avoir, après d'autres, mis en pleine lumière et, comme il le souligne lui-même en terminant, d'avoir ainsi nuancé, en leur apportant pour l'essentiel une confirmation, les vues de Bauer.

Strasbourg *Marcel Simon*

Ptolémée: „Lettre à Flora". Analyse, texte critique, traduction et commentaire de Gilles Quispel. 2e édition. Revue, corrigée et augmentée d'un index complet des mots grec. (= Sources Chrétiennes, 24). Paris (les éditions du Cerf) 1966. 116 S., kart. F. 14.40.

Den Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora hat uns Epiphanius in seinem Panarion überliefert. Die erste (und immer noch einzige) wissenschaftlichen Ansprüchen genügende, kritische Epiphanius-Ausgabe hat *Karl Holl* vorgelegt.[1] Er hat den Text im wesentlichen auf der Grundlage des Vaticanus 503 (V) dargeboten. Die Gründe für die Bevorzugung des V und den Ausschluß all der anderen codices, die den älteren Ausgaben zugrundegelegen hatten, hat Holl in einer besonderen Publikation dargelegt.[2] V, eine Pergamenthandschrift aus dem Anfang des neunten Jahrhunderts, ist der älteste Epiphaniuscodex, den wir besitzen. Eine kritische Sichtung der gesamten Handschriftenüberlieferung ergibt, daß fast alle codices, darunter auch G und J, die Harnack seinen Editionen zugrundegelegt hat,[3] auf V zurückgehen. Wo V vorlag, ließ Holl darum alle anderen beiseite. Eine Ausnahmestellung nimmt nur der Marcianus 125 (M) ein. M stellt gegenüber V einen selbständigen

[1] Epiphanius, Panarion, ed. K. Holl, 3 Bände, GCS 25.31.37, 1915–1933.

[2] K. Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion), TU 36, 2. 1910.

[3] A. Harnack, Der Brief des Ptolemäus an die Flora, SBA 1902, S. 536–541; ders., Ptolemäus: Brief an die Flora, Kleine Texte, 9. 1904.

Typ dar. Indessen kommen sie in einigen bezeichnenden Fehlern überein (im Ptolemäusbrief z. B. 3, 1: *θεμέλιον αὐτόν*), so daß ein gemeinsamer Stammvater vorauszusetzen ist. Es zeigt sich aber auch, daß V die Vorlage durchschnittlich viel getreuer wiedergibt als M.[4] Andererseits hat M in nicht seltenen Fällen die bessere Überlieferung gegenüber V bewahrt[5] (in unserem Text z. B. 3, 5: *προσάπτειν*; 4, 1: *μαθητέον*). Zu erwähnen sind schließlich gewisse Korrekturen von zweiter Hand in V. Der Korrektor ging nach Holls Feststellung[6] u. a. von einer Handschrift vom Typ M aus. Das Verhältnis der einzelnen Handschriften (und auch Korrekturen) zueinander hat Holl in einem Stemma dargestellt.[7] Die Vorarbeiten Holls, der überdies in seiner großen Ausgabe eine beträchtliche Anzahl einleuchtender Konjekturen geboten hat, sind alles in allem grundlegend.

Wenn *Gilles Quispel* es dennoch wagt, eine neue Textausgabe vorzulegen, dann deswegen, weil er glaubt, daß der von Holl dargebotene Text an einigen Stellen noch korrigiert werden könne. Er geht dabei vor allem von gewissen Beobachtungen aus, die er anhand einer Photokopie des Vaticanus machen konnte. Der Korrektor hat, wie ja auch bereits von Holl festgestellt wurde,[8] nicht selten schlechtere Lesarten seines M-codex höher eingeschätzt als die entsprechenden V-Lesarten. Quispel konnte verschiedentlich feststellen, daß der Korrektor zugunsten einer Lesart der M-Tradition den ursprünglichen V-Text beseitigt hat, jedoch so, daß sich dieser Text unter den Korrekturen noch undeutlich erkennen läßt. Soweit Quispel also Holls Text von solchen Beobachtungen her korrigiert, geschieht dies innerhalb des Rahmens, den der Berliner Gelehrte durch seine grundlegenden Vorarbeiten für alle künftige Arbeit am Text abgesteckt hat. Quispel zieht jedoch auch die älteren Ausgaben des valentinianischen Lehrschreibens (Cornarius, Oporinus, Petau, Massuet, Grabe, Stieren, Öhler, Dindorf, Hilgenfeld und Harnack) heran, weil ihm scheint, daß deren Konjekturen eine stärkere Berücksichtigung verdienen, als ihnen durch Holl zuteil wurde.

Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, den von Quispel hergestellten Text in allen Einzelheiten kritisch zu überprüfen. Nur einiges sei herausgegriffen. Dem Rezensenten ist die Aufgabe freilich dadurch, daß ihm keine Photokopie der maßgeblichen Handschrift vorliegt, erschwert.

In 3, 4 lesen V und M übereinstimmend *ἐπόμενος*, was von den meisten Editoren, auch von Holl, in *ἐπόμενον* umgeändert wurde. Das *ἐπόμενος* ergibt einen schlechten Text: Der eingeschobene Nominativ steht störend zwischen *τοῦτον* und dem folgenden *ἀτελῆ τε ὄντα κτλ.* Aber das *ἐπόμενος*, für das sich Quispel entscheidet (*ἐπόμενος* = „secondaire"), ist sicher nicht absolut unmöglich, und die übereinstimmende Bezeugung durch V und M hat ihr Gewicht. Nicht ganz auszuschließen wäre wohl die Möglichkeit, daß das *ἐπόμενος γάρ ἐστιν* ursprünglich als Kopistenanmerkung am Rande gestanden und dann – schon vor Epiphanius – in den Text geraten ist. – Eine wahre crux liegt in 3, 5 vor. Hier lautet der überlieferte Text: *... τῇ τοῦ ἀντικειμένου ἀδικείᾳ (ἀδικίᾳ M) νόμον προσάπτει (προσάπτειν M) ἀδικεῖν αἱροῦντος· τῶν τε ἑξῆς τι μὴ συνορώντων ...* Über die Vielzahl der bis dahin versuchten Textverbesserungen gibt der Apparat einen guten Überblick. Quispel selbst bevorzugt das *προσάπτειν* von M, greift mit Holl eine Konjektur Neanders auf: *‹τὸ› ἀδικεῖν ἀναιροῦντα* statt *ἀδικεῖν αἱροῦντος*, und ändert *ἑξῆς τι* in *ἑξῆς ἐστι*, – eine einleuchtende Emendation, da man Verschreibung aufgrund von Homoioteleuton (*ΕΞΗΣ/ΕΣ-*) voraussetzen kann. Quispels Text empfiehlt sich u. a. dadurch, daß er es überflüssig macht, mit K. Holl einen ganzen Satz zu erfinden und zur Ergänzung vor *τῶν τε ἑξῆς κτλ.* einzuschieben. Allerdings sind damit nicht alle Schwie-

---

[4] Holl, die handschriftl. Überlieferung, S. 37.
[5] Holl, ebd. S. 36.
[6] S. 39ff.
[7] S. 94.
[8] S. 41.

rigkeiten beseitigt.[9] – In 4, 2 folgt Quispel dem Vaticanus: . . . *καὶ πρῶτον εὑρίσκονται ἐντολάς τινας ἐνθέντες ἰδίας*. Holls Konjektur *αὐτοί* anstatt *πρῶτον* ist überflüssig und auch ohne Grundlage in der handschriftlichen Überlieferung (M und V^2 lesen *πρῶτοι*). Quispels Übersetzung „dès les début" verdient Zustimmung. Hier ist zwar zunächst an die Ältesten von Num. 11 gedacht; Ptolemäus scheint aber das ununterbrochene Weiterstehen der Presbyterinstitution angenommen zu haben, was nicht nur durch das Prophetenzitat in 4, 13 bewiesen wird, sondern auch und vor allem durch den Umstand, daß der Autor Jesus in 4, 12 die Presbyter unmittelbar ansprechen läßt. Sie haben offenbar nach Ptolemäus dem mosaischen Gesetz immerfort ihre eigenen Gebote unterschoben. – Als letztes sei auf 5, 3 hingewiesen, wo Quispel unter der vom Korrektor stammenden Lesart *ἀναίρεσιν* (so auch M) Spuren entdeckt, die auf ein ursprüngliches *ἀπαγόρευσιν* hindeuten. Daß dies die prima lectio ist, scheint auch mir wahrscheinlich.

Es mag von Interesse sein, das Verhältnis dieser Edition zu der Ausgabe von Holl eingehender zu beschreiben. Es hat sich ergeben, daß Quispel, obwohl er in seiner textkritischen Bearbeitung des Ptolemäusbriefes weitgehend auf der von Holl geleisteten Vorarbeit fußt, dennoch einen sehr kritischen Gebrauch von dessen Textausgabe zu machen gezwungen war. Er akzeptiert in fünf Fällen Holls Emendationen, achtmal übernimmt er dessen erklärende Zusätze, zweimal verteidigt er mit Holl eine bestimmte Lesart gegen andere Editoren (3, 1; 4, 8). Dagegen weist Quispel in mehr als zehn Fällen Holls Text zurück. Außerdem konnte Quispel nachweisen, daß Holl in drei Fällen die handschriftliche Überlieferung falsch wiedergegeben, des öfteren diskutable Lesarten der alten Handschriften, bisweilen auch solche, die von M und V übereinstimmend vertreten werden, mit Schweigen übergangen und schließlich hier und da bei der Zuweisung älterer Konjekturen Herausgebernamen miteinander verwechelt hat.[10] Nach all dem hat Quispels Edition neben der von Holl durchaus ihre Daseinsberechtigung. Sie vermittelt im allgemeinen ein genaues Bild von den überlieferten Texten, so daß der Benutzer sich vom Urteil des Herausgebers unabhängig machen und eine eigene Meinung bilden kann.

Die Übersetzung liest sich gut und gibt auch da, wo sie sehr frei ist, den Sinn zuverlässig wieder. Man kann allerdings darüber streiten, ob in der Wiedergabe von 3, 6 (*μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένων* = „qui sont aveugles, non seulement au sens figuré mais aussi au sens littéral de ce mot") die Freiheit nicht zu weit geht.

Ptolemäus kommt nach Quispel das Verdienst zu, die Konzeptionen seines Meisters Valentin mit denen der Katholiken und der Marcioniten methodisch konfrontiert zu haben (S. 42). Die weiteren Ausführungen Quispels zeigen jedoch, daß es gegenüber den Marcioniten eigentlich nur zu einer Scheinkonfrontation gekommen ist. Ptolemäus hat nämlich den marcionitischen Standpunkt unexakt wiedergegeben, sofern er davon ausging, daß Marcion das Gesetz dem „verderbenbringenden Teufel" zugeschrieben habe (3, 2). Aus welchem Grunde diese Verzeichnung? Ptolemäus führt in 5, 4–8 aus, daß der Demiurg weder gut noch böse, sondern „gerecht" sei. Dies bedeute, daß sich Ptolemäus die wirkliche Position Marcions, die er mit Schweigen übergeht, mehr oder weniger zu eigen mache, wenn auch seine Beurteilung jener „Gerechtigkeit" positiver ausfalle. Durch seine fehlerhafte Darstellung der marcionitischen Position verschaffe sich unser Verfasser den Vorteil, seine vorgefaßte Ansicht in eine aktuelle Beziehung zu der durch den katholisch-marcionitischen Gegen-

[9] Es ist z. B. schwierig, dem *τῶν τε ἑξῆς ἐστι κτλ.* einen guten Sinn abzugewinnen. Quispel selbst bezeichnet seine Übersetzung („C'est là le fait de gens qui ne voient pas la conclusion nécessaire") als unsicher (S. 53^2).

[10] Leider hat W. Völker eine Anzahl solcher falschen Angaben – in solchen Fällen vor allem, in denen es sich um Zuweisung von Konjekturen an bestimmte Editoren handelt – in den Apparat seiner verdienstvollen Ausgabe übernommen (W. Völker, Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr., NF 5, 1932, S. 87ff. [zu 3, 1; 3, 2; 3, 7; 4, 1; 6, 1]).

satz bestimmten Situation setzen zu können. Denn ist das Gesetz weder gut noch böse – das eine vertreten die Katholiken, das andere die Marcioniten – so gilt es ja, eine Möglichkeit jenseits der katholisch-marcionitischen Alternative zu finden. Geht man freilich von der Verzeichnung der marcionitischen Position aus, so kann man nicht umhin, mit Quispel zu urteilen: „Victoire illusoire sur un adversaire qui n'existe pas!" (S. 14).

Die Grundthese des Lehrschreibens ist bekanntlich die, daß drei Bestandteile im Gesetz zu unterscheiden seien, nämlich das Gesetz des Mose, das der Ältesten und das (als erstes genannte) Gesetz Gottes, welches wiederum nicht einheitlich ist, sondern ebenfalls in drei Teile zerfällt: das „reine Gesetz" (Dekalog), das mit Unrecht vermischte Gesetz (ius talionis) und das Zeremonialgesetz, das eine symbolisch-typologische Bedeutung hat. Seiner Analyse des Textes stellt Quispel die These voran, daß jeder – oder fast jeder – Satz des Ptolemäus in Parallele zu einem entsprechenden Satz aus der katholischen Literatur der kirchlichen Frühzeit gesetzt werden könne, daß Auswahl und Anordnung der Argumente jedoch von einem aus esoterischer Lehre hergeleiteten hermeneutischen Schema bestimmt seien (S. 10). Mit dieser Eingangsfeststellung hat sich der Verfasser das Programm gesetzt, das er in Analyse und Kommentar erfüllen will, nämlich zum Beweis jener These fortlaufend sowohl vergleichbares Material aus der katholischen Literatur anzuführen als auch die Beziehungen zum System des Ptolemäus herzustellen. Man muß sagen, daß der Verfasser beiden Forderungen ausgezeichnet gerecht wird, – ein Urteil, das lediglich im Hinblick auf c. 4 ein wenig eingeschränkt zu werden verdient. Denn wenn Ptolemäus versichert, daß das Alte Testament Zusätze von Menschenhand enthält, so findet sich dieser Gesichtspunkt, wie Quispel S. 23 zugibt, sonst nirgends außer in den *Kerygmata Petrou* – Quispel schreibt fälschlich ‚Kerygma Petrou' – bezeugt. Quispel erwägt, ob sich Ptolemäus etwa auf judenchristliche Tradition gestützt habe. Anlaß zu dieser Erwägung gibt nicht nur die sachliche Nähe zu der in den Kerygmata Petrou vertretenen Lehre von den falschen Perikopen, sondern auch der Umstand, daß sich die Kerygmata Petrou wie Ptolemäus gegen den göttlichen Ursprung des alttestamentlichen Ehescheidungsgesetzes ausgesprochen und sich dafür auf das Herrenwort Mt. 19, 8 berufen haben. Aber auch Irenäus hat nicht umhin können, im Alten Testament zu differenzieren und verschiedenartig zu werten, und sich dabei ebenfalls auf diese Stelle berufen (Adv. haer. IV, 15, 1–2). Quispel hält es für fast unglaublich, daß ‚ein Heiliger und Vorkämpfer der Orthodoxie' wie Irenäus (S. 24) hätte zugeben können, das Gesetz über die Scheidung sei nicht göttlichen Ursprungs, und er meint, er habe nur für einen Moment mit diesem Gedanken gespielt. Wie dem auch sei, es verdient Zustimmung, wenn Quispel behauptet, an Irenäus sei zu sehen, daß „une telle conception peut naître spontanément" (S. 24) und daß darum die Annahme einer Abhängigkeit von judenchristlicher Tradition auf seiten des Ptolemäus nicht notwendig sei.

Die eigentümliche Nähe des valentinianischen Schulhaupts zu den Lehren der Orthodoxie wird am deutlichsten von c. 5 an, wo Ptolemäus die These von der dreifachen Einteilung des göttlichen Gesetzes expliziert. Eine ähnliche Dreiteilung findet sich bei Justin (dial. 44), was, wie Quispel anmerkt, nicht erstaunlich ist, wenn man bedenkt, daß Ptolemäus und Justin in ein und derselben Stadt lebten und wirkten. Das Wesen des Dekalogs (des „reinen Gesetzes") beschreibt Ptolemäus mit ähnlichen Begriffen wie Clemens Alexandrinus und Irenäus (S. 91 f.). Indem er die Frage des ius talionis anschneidet, bedient er sich gewisser Argumente, die uns später bei Irenäus, Tertullian und Adamantius begegnen, Argumente, bei denen es vor allem um die Rechtfertigung des (natürlich seit Christus aufgehobenen) ius talionis geht. Es muß bereits im zweiten Jahrhundert eine stattliche katholisch-antimarcionitische Literatur existiert haben: aus ihr werden Ptolemäus und die genannten Kirchenschriftsteller unabhängig voneinander geschöpft haben. Schließlich scheint sich auch die Einstellung des Ptolemäus zum Zeremonial- und Kultgesetz von der der katholischen Autoren kaum zu unterscheiden: Nicht anders als diese vertritt der Gnostiker eine ethische Interpretation von Opfer, Beschneidung und Sabbat, wobei

er vornehmlich auf die von der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Juden entwickelten topoi zurückgreift.

Fast durchweg gelingt Quispel der Nachweis einer weitgehenden Übereinstimmung des Ketzers mit der Orthodoxie. In einen offenen Gegensatz zum Glauben der Katholiken tritt Ptolemäus indessen mit der Feststellung, daß der Gesetzgeber weder gut noch böse, sondern vielmehr „gerecht" sei.[11] Quispel zeigt, daß Ptolemäus, der allenthalben eine pädagogisch bedingte Vorsicht walten läßt, seine Worte auch dieses Mal mit Sorgfalt wählt, indem er sich auf den Gebrauch ethischer Kategorien beschränkt, mit der sich die valentinianische Lehre, die eine ontologische Gnosis ist, nicht voll ausdrücken läßt. Die Mittelstellung des Demiurgen zwischen dem Teufel und Gott vermag er gegenüber Flora, die das System noch nicht kennt, nicht anders als mit Hilfe des ethischen Begriffes der ‚Gerechtigkeit' auszudrücken (7, 5). Erst im letzten Kapitel wird wenigstens angedeutet, daß der Unterschied von Altem und Neuem Testament eigentlich ein Unterschied der Naturen sei; über weitere Fragen könne jedoch erst die „apostolische Tradition", d. h. das ptolemäische Lehrsystem, Antwort geben. Was Flora nicht weiß, ist dies, daß das System bereits den Hintergrund aller bisherigen Darlegungen gebildet hat. Nachzuweisen, daß die gesamte Beweisführung von dorther gesteuert ist, das ist die zweite Aufgabe, die sich der Kommentar gesetzt hat.

Quispel versteht es, wahrscheinlich zu machen, daß Ptolemäus bei seiner Feststellung menschlicher Zusätze im Pentateuch von einer Voraussetzung ausgegangen ist, die nach allgemein-valentinianischer Anschauung für die gesamte Bibel gültig war. Irenäus scheint nämlich in Adv.haer. III, 2, 1 sagen zu wollen, daß die Valentinianer das Vorhandensein von nicht authentischen Partien in der ganzen Heiligen Schrift annahmen und daß nach ihrer Auskunft einzig der Kenner der geheimen Tradition zur Unterscheidung von Echtem und Unechtem imstande sei. Des Ptolemäus Lehre vom dreifachen Ursprung des Gesetzes entspricht einem hermeneutischen Prinzip, das er, wie auf das Gesetz so auch auf die Propheten wie auf die Evangelien anwendet (S. 84). Diesem Prinzip liegt ein ontologisches Schema zugrunde, nämlich die im System ausführlich dargelegte Distinktion der verschiedenen Naturen. Vortrefflich zeigt der Kommentar die systematischen Voraussetzungen nicht nur der Dreiteilung des Gesamtgesetzes, sondern auch der des göttlichen Gesetzes auf. Die Dreiheit der lex divina entspricht einem dreifachen Ursprung der Welt (Christus, Sophia, Demiurg) und einer dreifach gestuften Christologie. Hier zeigt sich, daß Ptolemäus mit seiner Dreiteilung ganz andere Intentionen verfolgt als etwa Justin, der, wie gezeigt wurde, ebenfalls eine Dreiteilung vertrat.

Das „reine Gesetz" ordnet Quispel mit Recht dem „pneumatischen Samen" zu, der der „Formierung" durch den Erlöser harrt und durch die Vereinigung mit den Engeln des Soter seine Vollkommenheit wiedererlangen und in das Pleroma zurückkehren wird. Entsprechend werden die Gebote des Dekalogs durch den Erlöser ergänzt und vervollkommnet; Ptolemäus verwendet dafür, in Anspielung auf Mt. 5, 17, den terminus *πληροῦν*. „Erfüllt" ist der Dekalog durch die Bergpredigt. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir meinen, diese von Quispel einleuchtend dargelegte Parallelität von „reinem Gesetz" und „pneumatischem Samen" noch weiter ausführen zu können, und behaupten, daß Ptolemäus da, wo er von der *πλήρωσις* des Gesetzes spricht (5, 3; vgl. 3, 4; 5, 1; 6, 1), nichts anderes als das *Pleroma* im Sinne hat. Flora freilich vermag die ontologischen Implikationen dieses Begriffes vorerst nicht herauszuhören und versteht nur, daß die Gebote des Dekalogs in denen der Bergpredigt „enthalten" seien (6, 1), was ja besagt, daß sie nunmehr in ihre umfassende, die ganze „Fülle" ihres Sinnes umgreifende Form gelangt sind. Der Gedankengang zielt aber dahin, daß derjenige, der die vom Erlöser „erfüllten" Gebote

[11] Zu beachten ist der Unterschied zum ‚gerechten Gott' Marcions; vgl. W. Bauer GGA 185, 1923, S. 9: Für Marcion „stellen gut und ‚gerecht' eine vollendete Antithese dar", während Ptolemäus sich „in sprachlich kaum haltbarer Weise" bemüht, „*δίκαιος* zu einem neutralen Ausdruck zwischen gut und schlecht zu machen".

befolgt, eben bereits im himmlischen Pleroma weilt. So beschreibt also das Nicht-Zürnen, Nicht-Begehren und Nicht-Schwören (6, 1) die Verhaltensweise des Pneumatikers, der die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν erlangt hat.[12]

Die ethische Interpretation des Zeremonialgesetzes (5, 8 ff.) zeigt, daß die Valentinianer ‚gute Werke' durchaus schätzten, wenn sie ihnen auch keinen meritorischen Wert zuschrieben (S. 39 f.). Das System des Ptolemäus lehrt uns, daß das ψυχικόν zwar nicht die Ursache, wohl aber die Vorbedingung der Gnade für den Pneumatiker sei (Iren., Adv. haer. I, 5, 6). „Cette gnose suppose un fond de moralité et de religiosité" (S. 40). Dem zugrundeliegenden hermeneutischen Schema gemäß muß Ptolemäus das Zeremonialgesetz auf die Sophia zurückgeführt haben (S. 40 f.). – Auch hier verdienen Analyse und Kommentar alle Anerkennung, doch hätte man auch das von Ptolemäus behauptete μετατίθεσθαι des Zeremonialgesetzes (5, 2.9; 6, 4) noch auf seine ontologischen und soteriologischen Implikationen hin näher untersuchen und etwa mit der Vorstellung von der μετάθεσις τοῦ ψυχικοῦ ἐκ δουλείας εἰς ἐλευθερίαν (Exc. ex Theod. 57, Völker S. 112) in Verbindung bringen können. Denn das μετατίθεσθαι des Zeremonialgesetzes entspricht in gewisser Weise dem πληροῦσθαι des Dekalogs: Wie sich in diesem das Geschick des pneumatischen Samens spiegelt, so stellt sich in dem, was eschatologisch mit dem Zeremonialgesetz geschieht, das Schicksal des ψυχικόν dar.

Daß auch das Gesetz der Vergeltung und des Tötens göttlicher Herkunft ist, behauptet Ptolemäus zwar, wie gesagt, ausdrücklich (5, 4–8). Aber es ist, obwohl nicht eigentlich ungerecht, doch nur als eine Konzession an die Notwendigkeit zu verstehen und ist darum auch von dem Sohn des Demiurgen wieder aufgehoben worden (5, 7).[13] Die verschleiernde Darstellungsweise des Ptolemäus täuscht leicht darüber hinweg, daß nach seiner Meinung das Gesetz des Demiurgen doch eigentlich widergöttlich ist. Dies bringt Quispel auch zum Ausdruck: „L'argument repose sur la supposition que φόνος est toujours un κακόν, et donc ne s'accorde pas avec la bonté de Dieu" (S. 93 zu 5, 4). Das ius talionis ist ein Erzeugnis der Unwissenheit des Demiurgen (5, 6). Mit der Verkündigung der Gnosis endet aber die Unwissenheit.[14] Auch hier hätte noch gezeigt werden können, wie der Gedanke der Aufhebung (ἀναιρεῖν) des Gesetzes (5, 7; 6, 2) in der valentinianischen Lehre von der Auflösung des Irrtums und der Bosheit und der Beseitigung des Welt- und Schicksalszwanges[15] wurzelt. Denn beide, Kosmos und Gesetz,[16] sind Erzeugnisse des Demiurgen und setzen jene ἄγνοια voraus, die durch die Gnosis aufgehoben wird.

Für die Deutung des Ptolemäusbriefes hat Verf. Entscheidendes geleistet. Das Erscheinen des Bandes in der zweiten Auflage ist zu begrüßen.[17]

Wuppertal-Elberfeld *Manfred Hornschuh*

---

[12] Dieselbe Anschauung von der Erhabenheit des Pneumatikers über die Begierde im Ev.Phil. § 61 (113, 26 ff.) Till, S. 33, besser bei Schenke, ThLZ 90, 1965, Sp. 329.

[13] Der Sohn des Demiurgen wird von Quispel mit dem ‚psychischen Christus', der der jüdische Messias ist, identifiziert (S. 36 f., 93 f.).

[14] Vgl. Irenäus, adv haer. I, 15, 2.

[15] Vgl. Valentinianer bei Irenäus, Adv. haer. I, 21, 4; dazu H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. I Die mythologische Gnosis[2] 1954, S. 375. Zu Ptolemäus s. W. Foerster, Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis, NTSt 6, 1959, S. 16–31 (S. 28); ferner Ev.Phil. § 13 (131, 8–10), De Resurr. 45, 9 f.; 46, 18 f.; Ev. Ver. 24, 20 ff., 26, 23 ff. Vgl. auch R. P. Casey, Two Notes on Valentinian Theology, HThR, 23, 1930, S. 288.

[16] Die Parallelität der Schöpfungs- und der Gesetzesfrage betont Ptolemäus in seinem Brief c. 3.

[17] An Druckfehlern, die der Korrektur entgangen sind, sind mir aufgefallen: S. 32 Matth. 4, 17; S. 51 Apparat παντος; S. 97 Sthäl.

Johannes Stelzenberger: Syneidesis bei Origenes. Studie zur Geschichte der Moraltheologie. (= Abhandlungen zur Moraltheologie, IV). Paderborn (Ferdinand Schöningh) 1963. X, 71 S., kart. DM 7.80.

Der Verfasser ist bereits mit einigen begriffsgeschichtlichen und begriffsanalytischen Studien zu *συνείδησις* an die Öffentlichkeit getreten.[1] Er untersucht in der hier anzuzeigenden Arbeit die Bedeutung von *συνείδησις* und *συνειδός* bei Origenes.

Jeder philologischen Bestandsaufnahme stehen im Falle des Origenes die bekannten Schwierigkeiten im Wege. Das Hauptproblem bildet die Frage der lateinischen Übersetzungstexte. Der Verfasser zeigt sich mit dieser Problematik wohlvertraut (S. 13 ff., 44), läßt es aber dennoch zu sehr an Zurückhaltung den lateinischen Texten gegenüber fehlen. Zwar ist in den vielen Fällen, in denen lateinische Texte auf biblische *συνείδησις*-Stellen Bezug nehmen, zumindest dies gesichert, daß conscientia jeweils für *συνείδησις* steht. Unsicher bleibt aber auch hier, ob der Textzusammenhang des Originals richtig wiedergegeben ist. Wenn etwa in der Fassung des Gewissensbegriffes nach Stelzenbergers eigenem Eindruck eine etwas andere Tendenz in den bloß lateinisch erhaltenen Schriften und Fragmenten erkennbar wird, als in den griechischen (Verlagerung des Akzents auf das Moralische, S. 56), so hätte ihm dies Grund genug sein müssen, durchweg in den lateinischen Texten mit Tendenzverschiebungen zu rechnen. So meine ich denn, daß solche Ausführungen, die kaum auf griechisch erhaltene Texte Bezug nehmen, wie die (S. 42 ff.) zur lex naturalis und zur *συνείδησις* als Wertgefühl, einer sicheren Grundlage entbehren. Denselben Bedenken begegnen die Darlegungen S. 47 ff. zum Thema „tadelndes oder böses Gewissen", da auch sie vornehmlich an lateinischen Texten orientiert sind.

Andererseits erscheinen mir die meisten der wichtigsten Feststellungen des Verfassers ausreichend gesichert. Es handelt sich dabei um folgendes. In sehr vielen Spielarten begegnet uns *συνείδησις* bzw. *συνειδός* bei Origenes „als Herz, Inneres, Zentrum aller geistig-seelisch-religiös-sittlichen Betätigung des Menschen" (S. 39). Öfter und stärker als das subjektive Gewissenserlebnis gibt der Alexandriner mit diesem Begriff den objektiven Befund des Inneren (Gesinnung, Verfassung) an, womit er sich in die morgenländische Tradition einreiht, der die westliche Tradition mit der Tendenz einer moralischen Deutung von conscientia gegenübersteht. „Im Deutschen gibt sehr oft ‚gottbezogenes Inneres' am entsprechendsten den Inhalt von syneidesis und syneidos bei Origenes wieder" (S. 18). Einer ganzen Reihe von seelischen Äußerungen und Zuständen gibt dieser Begriff den Sammelnamen. Spricht Origenes mit Titus 1, 15 von der „reinen" *συνείδησις*, so ist das lautere, gläubige Innere gemeint (S. 22). Ähnlich bezieht sich die 1. Kor. 8, 12 angesprochene Schwäche der *συνείδησις* nach Origenes auf die „innere religiöse (pistis- oder gnosis-)Haltung und nicht etwa auf moralisches Gewissen" (S. 25). Stelzenberger sieht hier das „original-paulinische syneidesis-Verständnis" gewahrt. *Συνείδησις* dient ferner zur Bezeichnung der religiös-sittlichen „Bewußtheit", außerdem des funktionellen Gewissens, sowohl des vorausgehenden oder warnenden als auch des nachfolgenden und richtenden Gewissens, und schließlich der Rückbesinnung oder Innenschau, d. h. der Hinlenkung des menschlichen Geistes auf das eigene Innere, der Selbstreflexion.

Wuppertal-Elberfeld *Manfred Hornschuh*

Franz Paschke: Die beiden griechischen Klementinen-Epitomen und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtliche Vorarbeiten zu einer Neuausgabe der Texte. (= Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 90). Berlin (Akademie-Verlag) 1966. XXIX, 321 S., kart. MDN 66.–.

Der 90. Band der Texte und Untersuchungen ist ein Mixtum compositum: er enthält eine klare Darstellung der bisherigen Klementinenforschung mit reicher

[1] J. Stelzenberger: Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes. (= Abhandlungen zur Moraltheologie, V), 1963; ferner: Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie, Tübinger Theologische Quartalschrift 141, 1961, S. 174–205.

Bibliographie (1–78) und einen Handschriftenkatalog: also der älteren Epitome (9 Hs., davon neu entdeckt eine Athener Bibl. Nat. Cod. 380; Grottaferrata Basilianerkloster Cod. 7), des Miraculum Clementis (17 Hs., davon neu nr. 10, Moskau Lenin Bibliothek Cod. 68), solcher, die die Epitome mit dem Miraculum verbinden (16 Hs., davon neu: 0), dazu zehn unedierte „Sekundärtexte" (davon neu Amsterdam Bibliotheca Universitatis nr. 68e; Athos, Dochariou 5, Lambr. nr. 2679), sowie der metaphrastischen und späteren Texte und zwar einmal Exemplare der zweiten Novemberhälfte (68 Hs., davon neu: 0), Exemplare des ganzen November (22 Hs., davon neu: 0), Exemplare des ganzen November (22 Hs., davon neu: 0), Fragmente des Novembermenologiums (8 Hs., davon neu: 0), „Neuentdeckungen", 7 Hs., die A. Ehrhard noch nicht genannt, die aber bereits Dressel herangezogen hatte, nachmetaphrastische Lektionar- und Einzelüberlieferung (25 Hs., davon nicht bei Ehrhard nr. 9), ferner reiche Indices: Über das Alter der Handschriften, ihre Ausstattung, Überlieferungsformen usw., Register der griechischen Handschriften, Auftraggeber, Besitzer usw., Provenienz, lateinische Hs., antike Autoren, hagiographische Texte.

Paschke hat diesen Katalog mit bewunderungswürdigem Fleiß zusammengestellt; es sind 154 Handschriften, davon neu 12. Beschreibungen folgen den Katalogen, und selbstverständlich schöpft Paschke weitgehend aus den Forschungen A. Ehrhards. Der Verfasser hat sich Mikrofilme besorgt, die er noch nicht für die Textgeschichte ausgewertet hat. Seine Beschreibungen sind sauber, aber aus zweiter Hand; es fehlt die Autopsie der Handschriften, als ob die Bibliothèque Nationale oder die Vaticana ebenso entfernt wären wie die Athosklöster. Zweifelsfragen bleiben infolgedessen ungeklärt (man vgl. S. 148 nr. 3. nr. 5 S. 149 nr. 7 [Athen]; S. 161 nr. 36. S. 162. nr. 38 [Mailand] S. 164. nr. 44. S. 165. nr. 47 [Paris] S. 167. nr. 50. 51. S. 173 nr. 66 [Venedig]). In Datierungsfragen enthält Paschke sich des eigenen Urteils; auch die Schriftart gibt er nicht an; beides Folgen der mangelnden Autopsie.

Paschkes Fleiß ist auch in den zahlreichen anderen Listen zu erkennen, aus denen dieses Buch besteht; man erfährt jede Tatsache mehrmals: „Die Textausgaben und ihre Handschriften" S. 53–78 liegen verkürzt vor in dem Abschnitt der Bibliographie „Textausgaben" XVf und in „Prüfung der Editionsverhältnisse und Schlußbetrachtung" S. 280–286; „Die Klemenstexte und ihre Überlieferungsformen" sind eine Art Addition des Katalogteils und werden durch die ausführlichen Indices weiter epitomiert. In allem liegt ein mehr referierendes als kritisches Arbeitsverfahren, das durch seine absolute Sauberkeit besticht. Nur die Sinnfrage darf man nicht zu oft stellen.

Anders steht es mit dem Forschungsbericht; auch hier überwiegt das Referat; aber es ist klar und nützlich. Nach P. sind Homilien und Recognitiones von einander unabhängig; ihre Grundschrift ist etwa um 220 entstanden; H. sind etwas älter als R; die Epitome schöpft nur aus H., sie ist nach dem Nizänum verfaßt und nach Rufin; Terminus post quem ist die griechische Übersetzung der lateinischen Passio (S. 3_2). Streckers neueste Thesen von der Unabhängigkeit von H. und R. werden gerecht, wie es scheinen will, mit Sympathie gewürdigt.

Der Wert von P.s Buch liegt meiner Meinung nach in der implicite und explicite gegebenen Verbreitungs-, noch nicht Textgeschichte der Epitomen. Es ist ein Interimsbericht, ein Katalog raisonné von hauptsächlich aus Ehrhard geschöpften, bereits beschriebenen Handschriften. Was wird man damit tun, wenn die Edition erschienen ist?

Freiburg im Breisgau *Ilona Opelt*

C. F. A. Borchardt: Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle. (= Kerkhistorische Studiën behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, XII). 's Gravenhage (Martinus Nijhoff) 1966. XIV, 198 S., kart. fl. 25.

Hilarius war der bedeutendste Gegner des Arianismus unter den Lateinern des vierten Jahrhunderts. Als Bindeglied zwischen der griechischen und der lateinischen

Theologie und auch als ursprünglicher Denker hat er Entscheidendes beigetragen zur Entfaltung der antiarianischen Trinitätslehre. Dennoch ist von seinem Leben und Wirken wenig bekannt, und er tritt nur während kurzer Zeit auf die Bühne der Geschichte. Er hatte Anteil an der Verurteilung einiger lateinischer Arianer 355, wurde dann aber 356 von der Synode von Béziers verurteilt und in die Verbannung nach Kleinasien geschickt. Während seines Aufenthaltes im Osten blieb er in Briefwechsel mit den gallischen Bischöfen, die zu Athanasius hielten, pflegte aber auch Beziehungen zur homöusianischen Gruppe und nahm Teil an der Synode von Seleucia im September 359. Mit den homöusianischen Delegierten dieser Synode reiste er an den Hof nach Konstantinopel. 360 oder 361 kehrte er nach Gallien zurück. Dort spielte er eine Rolle auf der nicänischen Synode von Paris und in der Auseinandersetzung mit dem arianischen Bischof Auxentius von Mailand.

Der Titel des Buches verspricht, diese wenigen biographischen Tatsachen in den weiteren Rahmen des arianischen Streites einzuordnen und zu beleuchten. Es hält aber dieses Versprechen nicht. In den zwei ersten und im letzten Kapitel werden diese Daten, unter sorgfältiger Heranziehung der einschlägigen Literatur, nochmals wiedergegeben. Neues tritt aber nicht ans Licht. Der Hauptteil des Buches wird gebildet von einer ausführlichen Zusammenfassung des Inhalts von *De trinitate* (S. 39–135) und *De Synodis* (S. 140–165). Die Fußnoten, vor allem bei der Wiedergabe von *De Trinitate*, bieten zahlreiche Verweisungen auf Parallelstellen bei Irenäus, Tertullian, Novatian und Athanasius. Diese Anmerkungen bilden wohl den wichtigsten Beitrag des Buches zur Hilariusforschung. Leider werden aber diese Parallelstellen nicht eingehender untersucht, so daß die Frage nicht näher geklärt wird, in wie weit Hilarius die Schriften seiner Vorgänger direkt benützt und sie persönlich verarbeitet hat .

Für die historische und dogmatische Einreihung des Hilarius sind von größter Wichtigkeit seine Beziehungen zur Gruppe der Homöusianer einerseits und anderseits zu seinen lateinischen Zeitgenossen. Vielleicht hat er einen gewissen Enfluß ausgeübt auf die Reifung der Trinitätslehre in den homöusianischen Kreisen. In meinem Hilariusbuch meinte ich dafür einige Anzeichen anzeigen zu können. Inzwischen ist das winzige homöusianische Dossier bereichert durch die Entdeckung der Schriften des Eusebius von Emesa in sehr alter lateinischer Übersetzung. Ob dieser Eusebius (gestorben 360) an den Machenschaften der homöusianischen Gruppe einen aktiven Anteil hatte, ist unsicher, er war aber sicher mit den Führern derselben befreundet. Und aus einem Vergleich mit Hilarius' *De Trinitate* scheint sich zu ergeben, daß dieser die Schriften des Eusebius benützt hat. Borchardt ist aber diesen Spuren nicht nachgegangen.

Ebensowenig untersucht er die Beziehungen des Hilarius zu seinen lateinischen Zeitgenossen. Für diese Beziehungen sind die *Apologetica ad reprehensores libri de Synodis responsa* wichtig, die er an Lucifer von Cagliari, den nicänischen Rigoristen richtete. Mit der gängigen Auffassung hält Borchardt (S. 165) sie für Fragmente eines verlorenen Werkes. Die Fragmente finden sich in verschiedener Textüberlieferung schon in den ältesten Handschriften von *De Synodis* (Paris. lat. 8907, saeculi V, und Basil. S. Petri D 182, vom Jahre 509/510), im Text, aber von erster Hand vom eigentlichen Buchtext unterschieden. Der Ton ist ganz persönlich, wie sich aus einem noch unedierten Fragment zu *Syn.* 83 besonders zeigt. Angesichts dieser Tatsachen könnte man an Randbemerkungen des Hilarius zu einem Exemplar seines Buches denken, das er zu seiner Rechtfertigung gegen die Anklagen des Diakons Hilarius dem Lucifer übersandt habe. Man kann aber Borchardt keinen Vorwurf daraus machen, daß er die Handschriften nicht untersucht hat. Im allgemeinen verdient die Ausgabe von Coustant in der Bearbeitung von Maffei volles Vertrauen. Dennoch ergibt sich aus den Handschriften, daß die Frage nach den ursprünglichen Titeln der beiden Hauptwerke des Hilarius weniger klar ist, als man zu sagen pflegt.

Maastricht *P. Smulders S. J.*

Evangelos G. Kostantinou: Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition. (= „Das östliche Christentum", Neue Folge, Heft 17). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1966. 188 S., kart. DM 44.70.

Eine umfassende Monographie über die Ethik Gregors von Nyssa hat der Forschung bislang gefehlt. Diese Lücke wird durch jene Arbeit geschlossen. Der Verf. hat sein Thema so formuliert, daß die doppelte Fragerichtung deutlich werden soll: die Aretologie im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und der Jüdisch-Christlichen Tradition. Im Rahmen dieser Fragestellung wird in einem ersten Teil der Begriff und die Entwicklung der Tugend in der Tradition *vor* Gregor von Nyssa behandelt. Die Antik-Philosophische Tradition einerseits repräsentiert sich dem Verf. in Platon, Aristoteles, der Stoa und im Neuplatonismus, der mit Recht in diese Fragestellung miteinbezogen werden muß, die Jüdisch-Christliche Tradition andererseits in Philon, Clemens und Origenes. Die thematische Frage hat damit ihre charakteristische Wendung in Richtung auf Alexandrien erhalten. Der zweite Teil der Arbeit ist der Analyse der Arete bei Gregor von Nyssa selbst gewidmet. Mit reichen Belegen erörtert der Verf. die Grundlagen sowie Begriff, Wesen und Prinzip der Tugend. Bevor die Kardinaltugenden im einzelnen untersucht werden, findet noch kurz die Frage nach Wert und Einheit ihre Antwort. Den Übergang zur Behandlung der christlichen Tugenden bilden zwei Kapitel, die der Verf. überschreibt: die metaphysische Grundlage der Kardinaltugenden und die innere Beziehung zwischen Kardinaltugenden und christlichen Tugenden. Ein letztes Kapitel ist dem Ziel des Tugendlebens vorbehalten.

In seinem Einleitungskapitel geht der Verf. auch auf das Problem der Quellen ein. Hier hätte man sich für manche Frage ein differenzierteres Urteil gewünscht. So steht für ihn außer Frage, „daß Gregor während der Zeit seiner Askese sämtliche Werke Platons gelesen hat" (S. 24). Den Erweis für diese Meinung aber bleibt der Verf. abgesehen von verschiedenen Hinweisen auf die Arbeiten von H. F. Cherniss (ebd.) schuldig, auf Grund deren man nicht bestreiten kann, daß Gregor mehrere Dialoge Platons im Original gelesen hat. Ein anderes Beispiel muß hier genügen. Bei der einleitenden Behandlung der aretologischen Schriften Gregors im besonderen konstatiert der Verf. kurz und bündig zur Schrift De Instituto Christiano: „Die Echtheit der Schrift erwies Werner Jaeger, der auch den Text edierte" (S. 35), und weist gleichwohl indirekt durch seine Literaturangabe in der Anmerkung 132 (ebd.)[1] auf die Diskussion um diese umstrittene Schrift hin, ohne näher von ihr Kenntnis zu nehmen. Freilich handelt es sich hier nicht um die Echtheits-, sondern vielmehr um die Abhängigkeitsfrage, die indes für die innere Problematik dieser Schrift wichtig genug ist. – Sobald der Verf. im Laufe seiner Untersuchung der thematischen Frage nach der „Jüdisch-Christlichen Tradition" zu direkten Aussagen über das Neue Testament gelangt, ruft er bei dem kritischen Leser manche erstaunte Frage hervor. Wir müssen uns auch hier wiederum auf zwei Beispiele beschränken. In der Erörterung der Tugend der *ὁσιότης* begegnen wir folgender Passage: „Im Neuen Testament begegnet uns dieser Ausdruck (scil. *ὅσιος*) nur achtmal, und davon fünfmal in Zitaten. Wenn im Neuen Testament das Wort *ὅσιος* von Menschen gebraucht wird, bezeichnet es wie in der altgriechischen Philosophie das, was vor Menschen recht ist. Es ist charakteristisch, daß dieser traditionsbeladene Begriff uns in den vier Evangelien nicht begegnet, weil die Evangelien mit der völlig neuen Botschaft Jesu Christi etwas gänzlich Neues, keiner Überlieferung Ähnliches einführen, ein Umstand, der die alten Athener außerordentlich befremdete, als sie die Botschaft des Völkerapostels Paulus vernahmen" (S. 150). Und aus der dazugehörenden Anmerkung: „Antik-philosophischen Einfluß finden wir nicht in den

[1] Der Verf. zitiert die Arbeit von J. Gribomont OSB: Le de Instituto Christiano et le Messalianisme de Grégoire de Nysse, Studia Patristica, Bd. V, 1962, S. 312–322. Zur Diskussion vgl. aber R. Staats, Der Traktat Gregors von Nyssa „De Instituto Christiano" und der große Brief Symenons, Studia Theologica, 17 [2], 1963, 120–128.

Evangelien, die die historische Erzählung der gänzlich neuen Lehre des Herrn darstellen, sondern in den paulinischen Briefen (Ernst Hoffmann, Platonismus und christliche Philosophie, Stuttgart 1960, S. 148)" (ebd., Anm. 175). Der Verf. verrät hier ein geradezu naiv zu nennendes Verhältnis zu den Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft. Und das zweite Beispiel: „Diese Definition, die von Paulus stammt, bezeugt den Einfluß des Alten Testamentes, in dem die zwei Tugenden Glaube und Hoffnung stets zusammen genannt werden, worauf auch die Stellung des Wortes ὑπόστασις neben ἐλπίς schließen läßt" (S. 167). Gemeint ist mit dieser „Definition des Paulus" (!) natürlich Hebräer 11, 1. Erstaunlich ist der Hinweis auf die „vier Evangelien" insgesamt, ebenso erstaunlich ist es, die Begründung für das Fehlen des ὁσιότης – Begriffs in dem „völlig Neuen, keiner Überlieferung Ähnlichen" zu finden, noch erstaunlicher die plötzliche Hinwendung zu Acta 17, um das Befremden der Athener über das gänzlich Neue ausgerechnet an der Areopagrede des Paulus (!) zu illustrieren. Endlich ist das Urteil in der Anmerkung über den Gegensatz Evangelien (!) – Paulus, sowie die Zuweisung des Hebräerbriefes an die Autorschaft des Paulus ein unmögliches Unternehmen.

Zum Schluß mag noch eine grundsätzliche Frage zur Interpretation angeschlossen sein. Der Verf. verwendet mit Vorliebe das Begriffspaar „dynamisch-statisch (ontisch)", um die Differenz zwischen Platon und Gregor in der Tugendlehre zu kennzeichnen. „Während bei Platon die ὁμοίωσις Θεῷ als ethisches Ideal des Menschen im dynamischen Sinn als ein Werden verstanden wird, wird dieser Begriff bei Gregor zwar nicht ausschließlich, aber doch oft statisch ontisch gebraucht, und zwar immer dann, wenn er den ursprünglichen vollendeten Zustand bezeichnet, in dem sich der Mensch am Schöpfungstage und vor dem Sündenfall befand, oder wenn er den nach dem Sündenfall zu gewinnenden Vollendungszustand meint" (S. 187; vgl. auch S. 44). Uns scheint das Begriffspaar für die Interpretation unangemessen zu sein, und wir fragen deshalb, ob der Verf. die Ethik genügend im Zusammenhang mit der philosophischen Theologie Gregors gesehen hat, d. h. ob der Begründungszusammenhang der Erkenntnis mit dem Aufstieg der Seele klar genug zur Sprache gekommen ist. Die Tugend bedeutet nach Gregor Angleichung an Gott. Sie ist ein Weg ohne Ende. Aber warum ist sie das? Sie ist es deshalb, weil sie in der Aufgabe besteht, sich so weit wie möglich an den unendlichen Gott anzugleichen (vgl. S. 96. 165. 174 u. ö.). Daher ist die einzige Bestimmung der Tugend das Unendliche (*τῆς δὲ ἀρετῆς εἷς ὅρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον* – de vita Moysis, Bd. VII, 1, p. 4, 18 Musurillo). Das setzt aber die Erkenntnis voraus, daß Gott in sich unendlich ist. Daher wird es im Prozeß der Vergöttlichung niemals zu einem Ende kommen. Erkenntnis und Handeln sind durch die Bewegung gekennzeichnet, *ἀεὶ πάντως ἐν κινήσει* (de anima, MPG 46, 92 A).[2] Daher muß vor Begriffen gewarnt werden, die diesen Zusammenhang eher verdunkeln als erhellen. – Der Verf. hat dem Leser ein sehr umfangreiches Material, teils in eigener Übertragung im fortlaufenden Text, teils im Zitat in den Anmerkungen vor Augen geführt. So haben wir für diese systematische Behandlung der Ethik Gregors von Nyssa dankbar zu sein. *Druckfehler*, die uns während des Lesens auffielen:

S. 14: letzte Zeile: Christentums, statt Chrstentumis.
S. 57: erste Zeile: es muß doch wohl Protagoras statt Menon heißen (vgl. Anm. 103).
S. 113: erste Zeile, Zeile 4 und 18: *δύο*, statt *δόο*.
S. 148: Zeile 8: *δίκαι' ἄν*, statt *δίκαι ἄν*.
S. 184: Zeile 16: in dem, statt in den.

Bonn *E. Schendel*

[2] E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa – Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik, Göttingen 1966, hat diesen Zusammenhang klar herausgearbeitet, bes. S. 159 ff.

Hans-Joachim Diesner: Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang. (= Urban-Bücher 95). Stuttgart (Kohlhammer) 1966. 167 S., 1 Karte, 1 Tabelle, kart. DM 4.80.

Von den ostgermanischen Reichsgründungen der Völkerwanderungszeit hat die der Wandalen schon mehrfach zu monographischer Behandlung gereizt (E. F. Gautier, L. Schmidt, Ch. Courtois), und jetzt hat ihr der Hallenser Althistoriker H.-J. Diesner erneut eine Darstellung gewidmet, die – in einer anspruchsvollen Taschenbuchreihe erschienen – sicher nicht nur einen fachlich ganz speziell interessierten Leserkreis erreichen wird. D. vermag für dieses Büchlein aus dem vollen eigener intensiver Vorarbeiten zu schöpfen, und so zeichnet seine Darstellung ein sachlich gut begründetes, in der Beurteilung sorgfältig abwägendes Bild von „Glanz und Elend" des afrikanischen Wandalenreiches, von seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung innerhalb der Geschichte Nordafrikas wie innerhalb des Übergangs von Spätantike zum Frühmittelalter überhaupt, ein Bild, das geeignet ist, manche Perspektive zurechtzurücken, etwa in der Beurteilung Geiserichs und seiner Leistung.

Aber gerade von kirchengeschichtlichem Blickpunkt aus, wie er für eine Berichterstattung in dieser Zeitschrift im Vordergrund steht, ergeben sich wohl auch einige Fragen und Einwände. Zunächst einmal: D. beginnt wie Schmidt und Courtois mit der gesamten Vorgeschichte der Wandalen, und ebenso skizziert er ziemlich eingehend die römisch-afrikanischen Vorbedingungen ihrer Reichsgründung. Das für die wandalische Geschichte so wichtige arianische Christentum dagegen wird einfach eingeführt, ohne nach seinem Was und Woher etwas näher charakterisiert zu werden. Es gelegentlich als „Häresie" abzuwerten (S. 139) oder die arianische Kirche in unpräziser und unzutreffender Verwendung des Begriffs als „schismatisch" zu bezeichnen (S. 59) ist keine Charakterisierung, und der sachliche Inhalt der arianisch-katholischen Kontroverse bleibt überhaupt unerläutert. Das aber ist gewiß ein Mangel. Es hätte sich doch hier mit einer kurzen Skizze schon ein näheres Verständnis etwa dafür gewinnen lassen, warum man auf arianischer Seite einem Mann wie Fulgentius so wenig entgegenzustellen hatte. Eine Position, die von ihrem eigenen Ansatz her die Legitimität freier theologischer Begriffsbildung bestritt, mußte hier eben bald am Ende sein.

Ferner ist zu fragen, ob D. wirklich zu einem Verständnis der wandalisch-arianischen Religionspolitik kommt, wenn er ihre Motivation immer wieder in ein religiöses und ein politisches Moment auseinanderdividiert und dabei dann den rein praktisch-zweckpolitischen Aspekt in den Vordergrund schiebt (z. B. S. 28, 45 f., 55, 78). In dem Notenwechsel zwischen Hunerich und Eugenius von Karthago anläßlich der Vorbereitung des arianisch-katholischen Religionsgespräches von 484 klingt das wesentliche Problem an, das man wohl als bestimmend hinter der konfessionspolitischen Grundströmung des wandalischen Königtums sehen darf: es ist die Ökumenizität der katholischen Kirche, sofern sie als deren Zuordnung an das alte mediterrane Universalreich verstanden wurde, der gegenüber man infolge der Konfessionsverschiedenheit nicht die Alternative einer Integration unter die wandalische Herrschaft fand, wie sie aus der Herrschaftsidee des wandalischen Königtums gefordert war (vgl. D., S. 113). Mit diesem in gleichem Maße religiösen wie politischen Grundsatzproblem ist das Wandalenreich niemals fertig geworden. Hier wäre ein Vergleich mit den anderen germanischen Reichsbildungen auf römischem Boden interessant, der wohl zeigen könnte, daß die wandalische Religionspolitik nicht als isoliertes Faktum zu deuten ist.

Und dann noch einige Anmerkungen zu Einzelheiten: S. 28 meint D., die Wandalen haben auf ihrer Wanderung oder in Spanien das arianische Christentum angenommen. Sehr wahrscheinlich ist diese auch von E. A. Thompson vertretene These aber kaum; die Annahme eines Übergangs der Hasdingen noch in Ungarn scheint m. E. mehr für sich zu haben. – S. 138 heißt es, die wandalisch-arianische Kirche habe unter Einfluß romanischer Konvertiten und im Zuge einer allgemeinen Romanisierung „vieles Institutionelle" und „manches Rituelle" von der katholischen übernommen. Man wüßte gerne, was denn, und kann nur hoffen, D. mit solcher Frage

nicht zu sehr in Verlegenheit zu bringen. – S. 139 ist zu lesen, daß man in den theologischen Auseinandersetzungen der Zeit Thrasamunds arianischerseits an „die großen arianischen Traditionen des vierten Jhs." angeknüpft habe. Als solche nennt D. neben der Synode von Rimini dann Arius und Wulfila. Bewußte Anknüpfung an Arius wäre etwas gänzlich Neues, und von Wulfilas theologischer Nachwirkung hätte man auch gern mehr als den Auxentiusbrief. Doch reißt D. mit seiner kühnen Spezifizierung wohl nur Perspektiven auf, die nicht auszufüllen sind. – S. 141 erscheinen Victor von Vita und Fulgentius von Ruspe als Verfechter des päpstlichen Primats. Die an Hand der Anm. z. St. dafür aufzuspürenden Belegstellen Vict. Vit., Hist. pers. II 43 (wo übrigens die Meinung des Eugenius von Karthago referiert wird) und Fulg. Rusp., Ep. XVII 11, 21 führen jedoch nur auf die Behauptung einer für die Beurteilung dogmatischer Tradition richtungweisenden Zentralstellung der römischen *Kirche*, die das Papsttum zwar aus dem von ihm beanspruchten Primat ableiten, aber kaum als sachliche Begründung für diesen gelten lassen wird.

Soweit einige kirchengeschichtliche Anmerkungen. Sie erfolgen unter einem ganz speziellen Teilaspekt der Darstellung D.s, und sie können und wollen daher nicht den Eindruck erwecken, als sei das von ihm gebotene Bild in wesentlichen Momenten verzeichnet. Dieses Bild darf vielmehr in seiner abgewogenen und klaren Sachlichkeit durchaus als gültig Interpretation der geschichtlichen Größe „Wandalenreich" gelten.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Heinrich Karpp: Die frühgeschichtlichen und mittelalterlichen Mosaiken in Santa Maria Maggiore zu Rom. Baden-Baden (Bruno Grimm) 1966. 28 S., 45 Farbtafeln, 153 Schwarzweißtafeln, 1 Falttafel, geb. DM 136.–.

Einem seit langem gehegten Desiderat hat Heinrich Karpp, Bonn, entsprochen, als er jetzt die Mosaiken der römischen Kirche Santa Maria Maggiore in einem aufwendigen Tafelband herausgab. Diesem Bildband soll ein ausführlicher Textband folgen. Daher sind die in die Abbildungen einführenden Worte bewußt kurz gehalten und auf 15 Druckseiten beschränkt.

Der Verf. beginnt mit einem Überblick über die heute noch vorhandenen ältesten römischen Mosaiken (Juliergruft, Sa. Costanza, Sa. Sabina), um dann gleich die Geschichte des Mosaikschmuckes von Sa. Maria Maggiore knapp zu umreißen. Die einst 42 Mosaiken des Langhauses (je 21 im Norden und Süden) sind durch Umbauten und Witterungseinflüsse auf 27 zusammengeschmolzen. Diese 27 alttestamentlichen Szenen teilt H. Krapp in vier Zyklen auf (diese Einteilung dürfte besser sein als die in sechs mal sieben Bildergruppen, die auch schon versucht wurde) und zwar in den Abraham-, Jakob-, Moses- und Josua-Zyklus.

Sodann wendet sich die Einführung der Beschreibung des Triumphbogens zu mit den Szenen von der Geburt Jesu (diese Bilder erscheinen im Tafelteil als erste). Daß dabei die Darstellung von der Ankunft im ägyptischen Ort Sotinen und die Begegnung Jesu und seiner Eltern mit dem dortigen Fürsten Aphrodisius, wie dies Pseudo-Matthäus im 24. Kap. berichtet, als ein unbekanntes Ereignis (nach dem Wortlaut der Synoptiker) gewertet und allgemein als Begegnung „mit einem Fürsten" bezeichnet wird, ist nicht überzeugend; man darf auf die näheren Ausführungen im Textband gespannt sein.

Die Andeutungen, die H. Karpp in Bezug auf das durch Umbauten zerstörte, ursprüngliche Apsismosaik macht, genügen, um klar aufzuzeigen, daß dies Problem von uns heute nicht mehr gelöst werden kann. Mit Recht wehrt der Verfasser die Hypothese ab, als ob hier einmal eine ähnliche Konzeption zur Darstellung gelangt wäre, wie sie in dem neuen Mosaik der Apsis aus dem 13. Jahrhundert uns noch heute erhalten ist. Dies Motiv mit der Krönung der Maria durch Christus dürfte im ersten Drittel des 5. Jahrhunderts unmöglich gewesen sein.

In der darauf folgenden Frage nach der inneren Einheit der Mosaikdarstellungen in Sa. Maria Maggiore insgesamt wird als Antwort die Zusammenfassung der Heils-

geschichte (die Zeiten vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter der Gnade) geboten, bzw. der dreifache Bund Gottes (Abraham, Moses, Christus).

Die abschließenden Gedanken richten sich auf die möglichen Datierungen des musivischen Schmuckes der Kirche (vor oder nach dem ephesinischen Konzil 431).

Die mittelalterlichen Mosaiken in dem neuen Apsisraum und in der Loggia, die im Bildteil den Abschluß bilden, werden in der Einführung nur gestreift.

Die Behandlung der angeschnittenen Probleme und eine eingehende Ikonographie sollen in dem angekündigten Textband ihre erschöpfende Behandlung finden. Erst dann wird auch dieser prachtvolle Tafelband seine volle Bedeutung für die christlich-archäologische Wissenschaft erhalten. Aber zunächst ist zu begrüßen, daß die Mosaiken von Sa. Maria Maggiore in einer solchen, erst heute möglichen Perfektion dargeboten werden, und dem Verlag ist zu danken, daß er die besten Reproduktionsmittel dafür eingesetzt hat. Besonders hervorzuheben sind noch die Güte der Farbwiedergabe und die Fülle der Detailaufnahmen, durch die sowohl die künstlerische Höhe des Mosaizisten wie auch dessen gekonnte Kleinarbeit (siehe z. B. den Pferdekopf, Abb. 152) voll zur Geltung kommen. Dieser Band steht würdig neben dem Bildband der Mosaiken von Ravenna, den vor Jahren Fr. W. Deichmann herausgab.

Kassel *U. Fabricius*

Mittelalter

Handbuch der Kirchengeschichte hrsg. v. H. Jedin, Bd. III: Die mittelalterliche Kirche, 1. Halbband: Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform von Friedrich Kempf, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig, Josef Andreas Jungmann. Freiburg–Basel–Wien (Herder) 1966. XL, 568 S., geb. Subskr. DM 65.–.

Der vorgelegte Band umfaßt 4 Jahrhunderte; vom beginnenden 8. bis zum beginnenden 12. Jahrhundert ist der Rahmen gesteckt. Die Abgrenzung wird im Vorwort begründet unter Hinweis auf „die Geschichte der lateinisch-griechischen Ökumene" (S. V). Der 3. Band soll berichten vom Bruch zwischen Ost- und Westkirche, „der mit der Wende zum 8. Jh. seinen Anfang nahm, im Schisma von 1054 den Höhepunkt erreichte und in den bis ins 15. Jh. reichenden Unionsverhandlungen ausklang" (S. V). Die Zäsur zwischen den Halbbänden ist von daher begründet: „Das Zeitalter der gregorianischen Reform ist auch für die Geschichte der griechischen Kirche, vor allem für ihr Verhältnis zur abendländischen Christenheit, von entscheidender Bedeutung ... Gegenüber einer abendländischen Christenheit, die die Kreuzzugsbewegung entstehen und das Papsttum die Führung der christlichen Welt übernehmen ließ, hielten die besorgten Griechen die dauernde Trennung für angebracht. Zum Verständnis des Schismas gehört eine genaue Kenntnis der gregorianischen Reform. Ihr Verlauf wird daher mit gutem Grund in diesem Halbband gezeichnet" (S. VI). Dieser ostkirchlich-ökumenische Gesichtspunkt wird in den Abschnitten des Münchner Byzantinisten H. G. Beck am deutlichsten spürbar. Seine Abschnitte unterbrechen die Darstellung der abendländischen Kirchengeschichte unter den Überschriften „Die griechische Kirche im Zeitalter des Ikonoklasmus" (S. 31–61), „Die byzantinische Kirche im Zeitalter des photinianischen Schismas" (S. 197–218) sowie „Die Ostkirche vom Anfang des 10. Jh. bis Kerullarios" (S. 462–84). Die bilderfeindliche Bewegung bis 754 wertet B. freundlich; er „möchte die Vermutung wagen, die Kirche wäre auf dem Wege zu jener indifferenten Haltung gegenüber den Bildern gewesen, die die karolingischen Theologen vertreten" (S. 36). Erst unter Konstantin V. wurde die Richtung überspannt und bekam ihren mönchsfeindlichen Charakter. Die Bilderverehrung von 787 beurteilt B. kritischer: „Theologiegeschichtlich bedeuten die Verhandlungen der Synode einen Tiefstand der

östlichen Theologie" (S. 42). Die Möglichkeit einer positiveren Wertung (H. v. Campenhausen, Tradition und Leben, 1960, S. 244 ff.) bleibt unerwähnt. Bemerkenswert ist die Objektivität, mit der Beck den Streit mit Photios darstellt. Die päpstlichen Responsa ad consulta Bulgarorum tadelt Beck, weil Nikolaus I. „hier ohne Rücksicht auf die Pflichten seines Amtes, Riten der griechischen Kirche angriff, ja der Lächerlichkeit preisgab" (S. 203). Nikolaus und Photios wird bescheinigt, daß sie „Beide nicht auf der Höhe ihres Hirtenamtes standen, weil sich keiner als servus servorum dei fühlte und betrug" (S. 213). In ähnlicher Weise kritisiert Beck das römische Vorgehen im byzantinischen Ehestreit 906; er bemängelt „das Fehlen jeder Rücksichtnahme auf die Entwicklung des kanonischen Rechts in der byzantinischen Kirche" (S. 465). Die römischen Erfolge bereiten letztlich das Schisma von 1054 mit vor: „Der Sieg war erkauft mit einer in den folgenden Jahrzehnten immer stärker hervortretenden Uninteressiertheit der byzantinischen Kirche, die Wege der römischen zu kreuzen: Man kapselt sich ab, die Entfremdung nimmt zu, und der spätere Bruch ist nichts als ein Schlußstrich" (S. 467). Die römische Verfluchung von 1054 wird bezeichnet als ein „Text, der weit über das Ziel hinausschoß und ... dem Anathem ... auch die griechische Priesterehe und andere legitime griechische Bräuche unterwarf" (S. 474). Das Vorgehen der römischen Legaten war „weitgehend eine illegitime Amplificatio von Humberts ureigensten Ressentiments ..." (S. 475). Die Verwendung der Worte „legitim" und „illegitim" zeigt klar, wie weitgehend B. einen objektiv-ökumenischen Standpunkt vertritt.

Auch in der Darstellung der karolingischen Epoche durch den Bonner Historiker E. Ewig zeigt sich solches Bemühen um ökumenische Weite. Die außerhalb des Karolingerreiches liegenden Länder des Abendlandes werden mit berücksichtigt, sowohl Karls d. Gr. „Beziehungen zu den christlichen Kleinreichen in Irland, Britannien und Spanien" (S. 101) wie auch die Zustände in diesen Gebieten zur Zeit Ludwigs d. Fr. (S. 152–55). Primär freilich geht es um das Karolingerreich, dessen Geschichte mit der der Kirche unlösbar verbunden ist. Ewig gestaltete 4 Abschnitte unter den Überschriften: „Die Abwendung des Papsttums vom Imperium und seine Hinwendung zu den Franken" (S. 3–30), „Das Zeitalter Karls d. Gr." (S. 62–118), „Kulmination und Wende der Karolingerzeit" (S. 119–43) und „Die Kirche im Abendland vom Tode Ludwigs d. Fr. bis zum Ende der Karolingerzeit" (S. 144–96). Es wird eine gründlich gediegene Darstellung der abendländischen Entwicklung im 8. und 9. Jh. geboten. Die politischen Ereignisse stehen meist im Vordergrund, das Verhältnis der Regierenden zum Papst ist ein Angelpunkt der Entwicklung. Sehr schön wird das Reformstreben in der Kirche während der ganzen Epoche deutlich, ebenso kommt die Rolle der Kirche im Rahmen der karolingischen Bildungstendenzen prägnant heraus. Bei umstrittenen Vorgängen wünschte man sich Hinweise: So ist die Darstellung des Bonifatius ganz an Schieffers Sicht orientiert; in umfangreichen Literaturangaben ist auch Löwe verzeichnet, aber man erfährt nicht, daß und warum er anders urteilt. Das Concilium Germanicum wird S. 16 von Ewig (nach Schieffers Neudatierung) auf 743 datiert, auf S. 354 hält Jungmann ebenso selbstverständlich die alte Datierung auf 742 fest; Gründe werden nicht genannt. Die Konstantinische Schenkung wird von E. „näherhin auf die Jahre 774–78" datiert; erst auf S. 116 wird die spätere Datierungsmöglichkeit erwähnt. Das Literaturverzeichnis nennt auch Ohnsorge, sagt aber nicht, daß und warum dieser für eine spätere Datierung eintrat. Natürlich entstehen auch Probleme aus der Tatsache, daß Ewig Profanhistoriker ist. Manchmal erhält die äußere Entwicklung Übergewicht, so bei Stephans Reise 753/54 auf S. 25–27, bei der militärischen Schilderung auf S. 79 oder bei den Seeräubereien der Normannen und Sarazenen auf S. 155–60. Diese Kritik drängt sich auf angesichts der Kürze, mit der manche bedeutenden Männer der Kirche abgehandelt werden: Pirmin wird S. 20 als „repräsentativer Vertreter der auch in der fränkischen Kirche noch lebendigen Kräfte" bezeichnet, – aber man erfährt auf 15 Zeilen nur seinen äußeren Lebensweg. Ansgar wird S. 132 mit 11 Zeilen abgetan, S. 155 und 168 noch mal kurz erwähnt, die Literatur zum Ansgar-Jubiläum fehlt. Claudius von Turin wird ein „enfant terrible" genannt

(S. 134), von seinen Ideen hört man jedoch nichts Näheres. Damit sind wir im Grenzbereich der Theologie, in dem weitere Kritik anzumelden ist. Die Entstehung des Ikonoklasmus wird S. 8 auf das Edikt des Kalifen Jezid II. von 723 zurückgeführt; Beck weist diese veraltete Ansicht S. 33 (Anm. 4) zurück. Die Spannungen zwischen Kaiserin Irene und Karl d. Gr. 787 werden nach alter Sicht aus politischem Ehrgeiz abgeleitet: „Denn Irene hatte zwar den Papst, nicht aber die Franken zu dem vom Kaiserhof einberufenen Konzil eingeladen . . .“ (S. 78). Die von Ohnsorge und mir unabhängig voneinander erarbeitete Meinung, wonach Karl gerade um der Bilderfrage willen mit Byzanz brach, wird ignoriert. Das 13. Kapitel „Bilderstreit, Adoptianismus und processio spiritus sancti“ (S. 91–97) stellt korrekt allerlei Einzelheiten zusammen, läßt aber einen theologischen Zusammenhang vermissen, der doch erarbeitet ist (Die Kirche in ihrer Geschichte, Teil E, 1961, S. 56/57). Von der Pariser Synode 825 sagt E.: „Die Teilnehmer der Synode . . . hielten am fränkischen Standpunkt fest, richteten ihre Polemik aber in erster Linie gegen die Ikonoklasten“ (S. 130). Tatsächlich liegt eine Veränderung des fränkischen Standpunktes vor. Am Heliand (S. 136) interessiert nur der Entstehungsort.

Solche Kritik an Grenzpunkten zur Theologie ist aber nicht schwerwiegend, da J. A. Jungmann (S. J.) in den Kapiteln 36–38 über das innerkirchliche Leben gründlich berichtet. Man hört von den verschiedenen Liturgien (S. 342/43), von Taufe und Taufunterricht (S. 343–44), von Buße und Messe (S. 344–49). Die vielfältigen Austauschbeziehungen werden deutlich. Die Kapitel 37 „Klerus und Seelsorge“ und 38 „Frömmigkeitsformen“ entwerfen kein Idealbild, sondern J. sagt offen, „daß ein auf Innerlichkeit aufbauendes religiöses Leben in der breiteren Masse des Volkes nicht zu erwarten war. Die Kraft der Volkserziehung lag im Institutionellen“ (S. 356). Wir lesen vom Gebetsleben und der Bedeutung des Kreuzes; die besondere Stellung Christi wird deutlich: „Seine Gesamtgestalt wird als Erscheinung der Gottheit verstanden“ (S. 360). Unter Bezugnahme auf den Heliand wird erklärt: „Christus ist der Gott-König, dem man die Gefolgschaft leistet, die man ihm in der Taufe zugeschworen hat. Die Kraft dieser Denkweise ist daran zu erkennen, daß sie sogar auf die römische Liturgie eingewirkt hat“ (S. 361). Leider wird nicht gesagt, daß dieses Christusbild auch die Theologie der Karolingerzeit entscheidend prägte (als Ergänzung zum § 13, der wohl besser in Jungmanns Hände gehört hätte). Mehrfach berührt J. das Gebiet der kirchlichen Kunst: S. 347 wird kurz vom Altar gesprochen, S. 359 wird auf 16 Zeilen die Romanik erklärt. Ewig hatte in einer Anmerkung (S. 93) das Godescalcevangelistar, den Dagulfpsalter und die Adagruppe erwähnt; eine gründlichere Behandlung der kunstgeschichtlichen Dokumente sucht man jedoch in diesem Band vergebens. Dennoch ist J. zu danken; er führt am stärksten an den eigentlichen Pulsschlag der Kirchengeschichte heran.

Die Beiträge des in Rom lehrenden F. Kempf (S. J.) beginnen mit Abschnitt 7 „Abendländische Völkergemeinschaft und Kirche 900–1046“. Er tritt dem negativen Urteil vom „saeculum obscurum“ entgegen; man solle „sich bewußt sein, daß Vieles von dem, was zunächst zerstörend wirkte, das künftige Abendland und die künftige Kirche aufbauen half“ (S. 221). Kapitel 27–29 beschreiben die Lage der Kirche in den Ländern des Abendlandes, Kapitel 30 und 31 behandeln die Mission unter den Nordgermanen sowie unter den Slawen und Ungarn; in dieser Beziehung „brachte das so viel geschmähte saeculum obscurum die entscheidende Wende“ (S. 269). Der Abschnitt schließt mit Kapitel 32 „Papsttum und Kaisertum von 1002–46“. Auch K. bringt die Gesamtgeschichte in ihrer Vielfalt; er weist auf den Handel hin, der die Mission begünstigte (S. 281), er spricht von Kriegen und Machtpolitik. Die Herrscher werden ausführlich behandelt, die staatskirchlichen Zustände Deutschlands überraschend positiv beurteilt. Selbst der harte Eingriff Heinrichs III. in die Papstgeschichte 1046 auf der Synode zu Sutri wird objektiv erklärt: „Es ging dem Kaiser – daran sollte man nicht zweifeln – um die Reform der römischen Kirche, des geistlichen Angelpunktes der Christenheit; aber er, der priesterliche Herrscher, wollte eine von Rom in die Gesamtkirche ausstrahlende Erneuerungsbewegung nicht bloß schützen, sondern auch nach Möglichkeit lenken und leiten“ (S. 292). Die fol-

genden Kapitel in Abschnitt 8 behandeln kirchenrechtliche Fragen: Kap. 33 „Landkirchen, Stadtkirchen, Bistumsorganisation", Kap. 34 „Bischofskirchen, Abteien, Papsttum in ihrem Verhältnis zu den staatlichen Ordnungen", Kap. 35 „Die überdiözesalen Hierarchien: Metropoliten, Primaten, Papsttum". Die Überschriften zeigen, daß das Papsttum mehrfach vorkommt. Da es aber auch schon von Ewig gründlich behandelt worden war, kommt es jetzt zu Überschneidungen. Daß Überschneidungen gerade an dieser Stelle vorkommen, ist sicher kein Zufall. Die Formulierung „Während die vorwärtsdringende Zeit das alte Metropolitanrecht stark abschwächte . . . konnte sie dem auf göttliches Recht gegründeten Papsttum im eigentlichen nichts anhaben" (S. 327) zeigt die Tendenz des Verfassers klar an. Abschnitt 9 „Renovations- und Reformbestrebungen von 900–1050" wird von K. als Vorspiel zur gregorianischen Reform verstanden. Eigentümlicherweise beginnt er die Beschreibung der monastischen Erneuerung mit dem lothringischen und deutschen Raum (S. 368–71) und kommt erst danach zu Cluny (S. 371 ff.). Ganz klar sagt K., daß vom kirchenrechtlichen Denken der Clunyazenser her „der Widerspruch zu den in der gregorianischen Reform aufkommenden Prinzipien" auf der Hand liege; Cluny war weitgehend „der karolingisch-ottonischen Zeit verhaftet" (S. 374). Die Eremiten Italiens werden als „dynamisches Element" eingeordnet (S. 378). Kap. 40 „Bildung und Wissenschaft" stellt uns Atto von Vercelli, Rather von Verona und Abbo von Fleury vor Augen, während die Geschichtsschreibung recht kurz behandelt wird. Kapitel 41 „Ketzer- und Reformbewegungen bei Klerus und Laien (1000–50) – Das Abendland an der Wende zum Hochmittelalter" führt zu der Feststellung: „Überblickt man die Reform- und Renovationsbestrebungen der ottonisch-frühsalischen Zeit, so wird eine entschiedene Aufwärtsentwicklung deutlich, die seit der Jahrtausendwende ihren Rhythmus beschleunigte und eine steigende Unruhe erzeugte" (S. 397/98). Die Ursachen sieht K. nicht nur in den Mißständen der Zeit, sondern „in einer tieferen Schicht". Er spricht von einem „Reifungsprozeß" (S. 398), der das gregorianische Zeitalter notwendigerweise heraufführte.

Kempfs Abschnitte zur gregorianischen Epoche bedürfen einer ausführlicheren Darstellung und Kritik. Der Abschnitt „Die gregorianische Reform" ist spannend aufgebaut: Kap. 42 „Beginn der Reform unter den deutschen Päpsten", Kap. 43 „Steigerung der Reform unter den lothringisch-tuszischen Päpsten", Kap. 44 „Der Kampf Gregors VII.", Kap. 45 „Zähes Ringen und Sieg: Die Reform von Viktor III. bis Kalixt II.". Ideale Motive werden in den Vordergrund gestellt: „Leo IX bedrückte vor allem die Sorge um das Seelenheil der Gläubigen. Mit Humbert von Silva Candida überzeugt, daß ein simonistischer Bischof keine gültigen Weihen spenden könne, fragte er sich, ob es in der simonistisch verseuchten Kirche überhaupt noch genügend Priester gäbe, die den Gläubigen die heilsnotwendigen Sakramente zu vermitteln imstande seien" (S. 407). K. gibt zu, daß diese theologischen Ideale teilweise „übertrieben oder falsch" waren (S. 408). Dennoch stellt er die 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts dar als ein großartiges Heldenlied. Im Gegensatz zu Becks Darstellung lobt K. den päpstlichen Berater Humbert, der „in einem langen Lehrschreiben an Kerullarios die Größe der römischen Kirche wuchtig herauszustellen" vermochte (S. 409). K. begrüßt „die neue Reformlinie"; die Reformer gewannen „die Erkenntnis, sie müßten um der kirchlichen Freiheit willen bereit sein, herkömmliche Rechtsgewohnheiten auszuräumen" (S. 413). Zum Normannenbündnis heißt es: „Dem Reformpasttum ging es nicht so sehr um Landbesitz als um militärisch einsetzbare Vasallen" (S. 416, Anm. 5). Die Eroberung Englands 1066 mit päpstlichem Segen erklärt K.: „Für die römische Kirche gab die schwierige Rechtsfrage wohl weniger den Ausschlag als die Überlegung, wer von den beiden Bewerbern sie in ihrem Reformbemühen unterstützte und insofern der Geeignetere sei" (S. 418). In Mailand „war eine von echter Reformsehnsucht getragene Kritik" (S. 420), doch schränkt K. ein: „Eine von unten aufsteigende Revolution konnten die hierarchisch denkenden Reformer nur als Nothilfe ansehen" (S. 421). Gregor VII. war „einer der größten unter den Nachfolgern Petri" (S. 423); ganz unmittelbar „sprach ihn die Hl. Schrift an, vor allem das Neue Testament und dort mit Vorzug der geist-

verwandte Paulus" (S. 424). Gregors Größe liegt „in seiner religiösen, wohl mystisch begnadeten Persönlichkeit, im Übermaß des ihm geschenkten, von seiner genialen Natur aufgegriffenen und in die Tat umgesetzten Gotteserlebnisses" (S. 425). K. kommt zu der These: „Nein, Gregor strebte keine konstitutionelle Änderung zugunsten des römischen Primates an. Was er aus eigenem beitrug, war seine oben erwähnte Petrusmystik. Zutiefst überzeugt, daß kein Christ gerettet werden könne, der nicht mit dem Stellvertreter Petri in Einheit, Übereinstimmung und Gehorsam verbunden sei, gebrauchte er sämtliche im Dictatus Papae gesammelten Rechte in dem Maße, als er es für notwendig hielt. Eine solche, ganz auf die persönliche Verantwortung des Papstes ausgerichtete religiöse Dynamik führte endgültig die Wende herbei. Mochte auch das eigentümliche Charisma Gregors mit seinem Tode erlöschen, die monarchische Regierungsweise der römischen Kirche war Wirklichkeit geworden" (S. 429). Im Zusammenhang mit Canossa spricht K. von dem „spirituell, nicht juristisch denkenden Papst", der Rechtsfragen als sekundär ansah und sich „eben nicht von eigentlich politischen Absichten leiten ließ" (S. 439). K. erklärt, daß Gregor „für alle Zeiten als ein Zeichen der Verehrung und des Widerspruchs" aufrage (S. 441). Gregor fordere mehr als nur „historisches Verständnis", nämlich „den Glauben an die Möglichkeit, daß Gottes Sorge zu bestimmten Zeiten Menschen berufen kann, die, des Prophetenamtes waltend, niederreißen und aufbauen sollen, und daß Gregor dazu gesendet war". K. fragt dann immerhin „inwieweit Gregor reines oder menschlich getrübtes Instrument des göttlichen Willens war" (S. 441). Selbst die Niederlage 1085 wird gefeiert: „Der besiegte Papst siegte in seinen Nachfolgern, prägte das Antlitz des Abendlandes für mehr als zwei Jahrhunderte und bestimmte die Gestalt der Kirche bis in unsere Tage" (S. 441).

Nun soll nicht etwa die Bedeutung Gregors verkleinert werden, seine Nachwirkungen sind unbestreitbar. Aber K. sagt selbst im Vorwort, daß durch die gregorianische Reform der Graben zur Ostkirche vertieft wurde, – sollte das ein von Gott berufener Prophet getan haben? Der Gebrauch der Bibel durch Gregor ist ein düsteres Kapitel; er scheut vor der Aktualisierung blutrünstiger Stellen aus dem Alten Testament nicht zurück. Einen am Kirchenrecht so interessierten Autor wie K. müßte es doch anfechten, wie fragwürdig die rechtliche Grundlage für Gregors Vorgehen war (z. B. S. 434, Anm. 2 u. a.). Es liegt doch vor Augen, daß die Reformideale jener Zeit in verhängnisvoller Weise zu päpstlichen Machtansprüchen umgebogen worden sind. Das haben auch Zeitgenossen mit Unbehagen empfunden: Petrus Damiani hat sich klar distanziert; seine Redeweise vom „Heiligen Satan" trifft mehr zu als K.s Idealbild vom unpolitischen Mystiker. Die Kritik Hugos d. W. sollte man nicht abtun als „widerwärtige Verleumdungen des abtrünnigen Kardinals" (S. 437), dazu stand er viel zu lange und intensiv in vorderster Linie. Die wiederholten Versuche des Abtes Hugo von Cluny, auf Gregor mäßigend einzuwirken, stehen bei K. nicht im rechten Licht. Es fehlt die Tatsache, daß Desiderius von Monte Cassino – der spätere Papst Viktor III. – mehrfach deutlich widersprochen hat. Allein diese vier aktiven Männer der Reformpartei, die sich so klar von Gregor VII. abheben, hätten ein anderes Gesamtbild verlangt. Die radikalen Anhänger Gregors werden später auch von K. als „die alten Zeloten" bezeichnet (S. 445), denen die „nötige Elastizität" fehle (S. 459). Doch Gregors Starrsinn wird gelobt, bei ihm sind es Gewissensfragen (S. 440), – als ob ein Gewissen nicht irren könnte! Nach Gregors Tode sagt K.: „Eine so tiefgehende geistige Bewegung wie die Reform war nicht mit Waffengewalt zu brechen" (S. 444). Das sieht fast so aus, als sei der unpolitische Mystiker Gregor grundlos mit Waffengewalt überzogen worden; dabei war er es, der mehr als ein militärisches Abenteuer begann und alle Warnungen in den Wind schlug. Die blutige und in die Katastrophe führende Geschichte Gregors als „in die Tat umgesetzte Gotteserlebnisse" bezeichnen, – das heißt Wasser auf die Mühlen der Atheisten lenken. Von K.s Standpunkt aus ist es folgerichtig, daß er auch den ersten Kreuzzug begrüßt „als eine schöpferische Initiative des Papstes" (S. 447). Urban II. setzte „als wahrer, von den Gläubigen spontan anerkannter Führer des christlichen Abendlandes ohne Beteiligung der Könige ein übernationales

Heer zur Verteidigung der östlichen Christenheit und zur Eroberung des Heiligen Landes in Bewegung" (S. 447). Der Vertrag von Sutri (Febr. 1111), der eine Trennung von Staat und Kirche vorsah, wird als „gut gemeint", aber „wirklichkeitsfremd" bezeichnet (S. 454). Der letzte Abschnitt „Die innere Wende des christlichen Abendlandes während der gregorianischen Reform" regt – gerade nach dem dazwischen liegenden so anders gearteten Abschnitt von Beck S. 462–84 – zu neuem Widerspruch an. K. sagt: „Die Reformer wollten zur alten reinen Kirche, zum freien Spiel der ihr eigentümlichen Kräfte zurückfinden" (S. 486). Kap. 49 „Die neue Gestalt der Kirche: Recht und Organisation in der vorgratianischen Zeit" zeigt aber, wie wenig die Kirche um 1100 mit der alten Kirche gemeinsam hat. Ein „Prozeß der Klerikalisierung" liegt vor (S. 488), doch „versäumten die Bischöfe durch systematischen Ausbau der ihnen zukommenden hierarchischen Stellung genügend Schritt zu halten" (S. 489). Nur in Rom war man wachsam: „Im Kampf um die libertas ecclesiae hat die römische Kirche die ihr eigene Freiheit, nämlich die primatialen, auf echter oder doch für echt gehaltenen Tradition beruhenden Ansprüche endlich verwirklichen können". Zeitgenössischer Widerspruch gegen Gregor wird auf 15 Zeilen erwähnt: Ivo von Chartres und der Normannische Anonymus; dessen „Sprache war so unerhört, daß sie im leeren verhallte" (S. 493). K. begrüßt diese Entwicklung mit allen Konsequenzen: „Während die alte Kirche bisher nur den gladius spiritualis besessen hatte (Bann, Anathem), führte sie fortan auch den gladius materialis im Sinne des Rechts auf kriegerischen Zwang" (S. 502). K. räumt ein, daß diese Rechte „nur als indirekt aus der kirchlichen Gewalt erflossen, größtenteils sogar nicht notwendig mit dem Wesen der Kirche gegeben, also zeitbedingt waren" (S. 505). Aber warum dann diese Begeisterung über die päpstliche Machtergreifung in der abendländischen Kirche, die K. die Formulierung in die Feder laufen läßt vom „Bezug zwischen dem Papst als Führer und dem christlichen Volk als Gefolgschaft" (S. 506)? Zum Beginn der Kreuzzüge liest man jetzt: „Eine lebhafte Diskussion setzte ein, ob die Kirche oder der Papst überhaupt Krieg führen durfte" (S. 509). Aber K. läßt keinen Kritiker zu Wort kommen, nur der Befürworter Anselm von Lucca war veranlaßt „das Problem tiefer zu durchdenken". Daß Anselm von Canterbury distanziert zum Kreuzzug stand, wird nicht gesagt (vgl. J. Gauß, Anselm von Canterbury und die Islamfrage, Theol. Zs. Basel 4/1963, S. 250 ff.). Nur pauschal wird der „Widerspruch Petrus Damianis und anderer Reformer" gegen die Anfänge der Militarisierung der Kirche erwähnt (S. 508). Natürlich distanziert sich K. von Auswirkungen der Kreuzzüge, er bedauert, daß die Kreuzzugspredigt „der kirchlichen Aufsicht mehr und mehr entglitt" (S. 511). Aber die verheerenden Folgen der Kreuzzüge gerade auch für die zu befreienden Christen im Osten bleiben ungenannt (vgl. A. Lüders, Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen, Berlin 1964). Im vorletzten Kapitel „Die vita-evangelica-Bewegung und das Aufkommen neuer Orden" sieht K. „letztlich dasselbe Streben wie bei dem um die Freiheit der Kirche kämpfenden Reformpapsttum, nämlich den Willen, zur ursprünglichen ecclesia apostolica et evangelica zurückzukehren" (S. 517). Manchmal leuchtet etwas hindurch von der Spannung zwischen päpstlichem Weltherrschaftsanspruch und Eremiten-Ideal: „So wurde die Wanderpredigt mehr und mehr zu einer illegalen Tätigkeit, ausgeübt von Ketzern" (S. 520). Doch aufs ganze gesehen wird der Ton der Rühmung beibehalten: „Der Gedanke der vita apostolica et evangelica . . . sicherte den neuen Orden, vorab den Zistersiensern und Prämonstratensern, eine glänzende Entwicklung" (S. 530). Das letzte (53.) Kapitel über die Frühscholastik berichtet vom Einbruch der Dialektik. K. verschweigt nicht die Spannungen, kann aber Fortschritte zum Transsubstantiationsdogma feststellen (S. 535), so daß auch diese weithin kritische Bewegung eingeordnet wird „unter den vielen fruchtbaren Initiativen der gregorianischen Reformzeit" (S. 539).

Bei aller Kritik ist der vorgelegte Band doch imponierend. Das gilt für die Fülle historischer Detailkenntnis, die uns von den vier Bearbeitern geboten wird. Das gilt aber auch für die Vielfalt der Standpunkte: Der nüchtern berichtende Profanhistoriker Ewig steht neben dem Byzantinisten Beck, dessen Sympathie für die Ost-

kirche zu recht kritischen Urteilen über die Papstgeschichte führt; der nach innerlicher Frömmigkeit suchende Jungmann steht neben F. Kempf, der in teilweise faszinierender Weise die agressiv-militante Machtergreifung des Papsttums ebenso rühmt wie die Anfänge der Kreuzzugsbewegung. Gerade auch in dieser Beziehung ist der Band höchst aufschlußreich.

Rostock *Gert Haendler*

Walter Ullmann: Papst und König. Grundlagen des Papsttums und der englischen Verfassung im Mittelalter (= Salzburger Universitätsschriften. Dike: Schriften zu Recht und Politik 3) Salzburg/München (Anton Pustet) 1966. 82 S., kart. DM 11.80.

In dem Bändchen sind zwei inhaltlich voneinander unabhängige Vorträge vereinigt, die der aus Österreich stammende, nunmehr in Cambridge lehrende Kirchen- und Rechtshistoriker im März 1966 in der Alten Universität zu Salzburg gehalten hat. Den Herausgebern und dem Autor gebührt Dank dafür, daß trotz der beibehaltenen Vortragsform und dem dadurch bedingten knappen Raum dem Text charakteristische Belege und gelegentlich auch weiterführende Literaturhinweise beigegeben werden konnten. Dadurch gewinnt im ersten Teil die Skizze einiger wesentlicher – sprich: theoretischer – Grundlagen des mittelalterlichen Papsttums (so S. 40), welche die Leser dieser Zeitschrift vor allem angeht, selbständigen Wert als Einführung des Autors in seine kontroverse These von der gleichbleibenden monokratischen Papstidee seit dem Ausgang der Antike. Im Unterschied zu seiner großen Darstellung über „Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter" (1960), deren englischer Originaltext 1966 den zweiten erweiterten Nachdruck erlebte (vgl. die Besprechung des ersten Reprints durch Hartmut Hoffmann in dieser Zs. Bd. 75, 1964, S. 183 f.), setzt U. nunmehr bereits in den achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts mit der Veranlassung der Revision des lateinischen Bibeltextes durch Papst Damasus I. (gest. 11. XII. 384) ein: Die Fülle juristischer Sachverhalte und Regelungen des Alten Testaments konnte Hieronymus nur mit Hilfe der Terminologie des römischen Rechts wiedergeben, so daß die Anerkennung und weite Verbreitung dieses Bibeltextes kirchliches Sprechen und Denken mit der Begrifflichkeit des römischen Rechts durchsetzte. Ende des 4. Jahrhunderts übertrug Rufin von Aquileja die schon zwei Jahrhunderte früher in der griechischen Epistola Clementis festgehaltene Legende von der letztwilligen Bestellung des Clemens zum Nachfolger des Petrus an dessen Sterbebett mit pointierten Zuspitzungen ins Lateinische (14–19). All dies verwertet Papst Leo I. (440–61), als er gemäß römisch-rechtlicher Universalsukzession die unpersönliche Binde- und Lösegewalt des Petrus zur *plenituo potestatis* des päpstlichen Amtes ausmünzte. Mit seiner Selbstbezeichnung als *indignus haeres beati Petri* trennte er jedoch eindrucksvoll und für die ganze weitere Papstgeschichte einzigartig maßgebend zwischen dem Amt und der Person seines jeweiligen Inhabers – Formeln wie *licet indigni* in kurialen Arengen legen davon immer wieder Zeugnis ab (19 ff.; vgl. „Machtstellung" S. XXIV f.). Die weiteren Darlegungen mit den Folgerungen aus der juristisch unmittelbaren Petrusnachfolge jedes einzelnen Amtsträgers brauchen hier nicht nachgezeichnet zu werden, da sie in ähnlicher, gelegentlich wörtlich übereinstimmender Form (vgl. S. 29 mit „Machtstellung" S. XXIX f.) der deutschen Ausgabe von U.s Papstbuch vorangestellt worden waren. Von weiterführenden Überlegungen verdient Erwähnung, daß das päpstliche Rechtssystem gerade auf Könige nicht nur wegen ihrer Zugehörigkeit zur Kirche anwendbar erschien, sondern weil sie nach der Krönung sogar *persona ecclesiastica* oder *rex canonicus* wurden (34). Bestätigt finden konnten sich schließlich die allumfassenden päpstlichen Rechtsvorstellungen in dem seit hellenistischer und frühchristlicher Zeit geläufigen Neben- und Miteinander von *anima* und *corpus:* Das im Papsttum verwirklichte beseelende, immerwährende Recht hatte das *corpus (Christi)* der Kirche zu durchdringen und verlieh ihm zeitlosen Rang.

In der Einleitung zur „Machtstellung" hatte U. darauf hingewiesen, daß seine bewußt eingleisige Darstellung nur das Papalsystem, weniger die nichtpäpstlichen

Theorien und die Verwirklichung jener Grundsätze, besonders seit dem 12. Jahrhundert, hatte berücksichtigen wollen. Diese Einschränkung fehlt in dem Vortragsbändchen. Sie ist hier deshalb nachzutragen, weil U. in dieser Skizze vom jeweiligen historischen Kräftespiel völlig abgesehen hat. Darüber hinaus gilt auch für das Verständnis des Papsttum – mit entsprechender Modifizierung – die treffende Bemerkung von R. E. Sullivan zu J. Décareaux's Mönchsbuch (Speculum 42, 1967, S. 136): "The historian who confines his investigation to the intentions and concerns of the monks may miss what the monks really meant to those who encountered them". Insofern erheben sich auch Bedenken gegen U.s Postulat einer methodischen Sonderstellung der Papstgeschichtsschreibung (12 ff.). Gleichwohl deckt sich U.s Beurteilung des ausgehenden 4. Jahrhunderts grundsätzlich mit der Bewertung dieses Zeitraums in der allgemeinen Papstgeschichtschreibung (vgl. E. Caspar, Geschichte des Papsttums 1, 1930, S. 242–51; J. Haller, Das Papsttum 1, [3] 1965, S. 67 u. 88 ff.), und selbst wenn die materielle Entwicklung des päpstlichen Selbstverständnisses im 5. Jahrhundert bereits abgeschlossen sein sollte – es fehlt allerdings noch lange der für überzeugende Ämterfiliationen wichtige Christusvikariat (vgl. „Machtstellung" S. 410 f.) –, so ist damit noch nichts über die entscheidende These des von U. in die Nähe historischer Essayisten gerückten (10) Johannes Haller (z. B. 1 S. 272–78 u. 285) gesagt, daß erst die Spiegelung der römischen Petrusnachfolge in angelsächsisch-fränkischen Vorstellungen und die damit verbundene Umwertung der kirchen Rechts- zu einer religiösen Glaubensinstitution die allumfassende Machtstellung des Papsttums begründeten. Darüber hinaus fragt man sich, ob *indignus haeres* oder *licet indigni* bei ihrem Aufkommen und vielfach auch später eine juristische Deutung zulassen oder nicht eher in einer von affektierter Bescheidenheit geprägten Tradition stehen; ob Königskanoniker, welche die deutschen Herrscher gerade nicht zum Kleriker werden ließen, der Anwendung päpstlicher Jurisdiktionsgewalt wirklich Vorschub leisteten oder nicht vielmehr dem antipäpstlichen Gottesgnadentum verhaftet blieben: ob die *lex anima(ta)* weltlicher Rechte wie der Leges Visigothorum I 2:2 die von U. betonte Sonderstellung geistlicher Rechtsträger nicht einschränkt.

Auf diese Punkte näher einzugehen, würde eine Wiederaufnahme der inzwischen zu einem gewissen Abschluß gelangten Diskussion um U.s Papstbuch (vgl. H. Barion in: ZRG. KA. 46, 1960, S. 484–501 u. Fr. Kempf, ebd. 47, 1961, S. 305–19) bedeuten, für die zunächst eine weitere Ausschöpfung des „inneren", also römischen Quellenmaterials abzuwarten ist, wie sie beispielsweise für die rechte Seite des Lateranmosaiks von wohl 799 („Machtstellung" S. 145 A. 30 erwähnt) und einen römischen Altartitel von wahrscheinlich 781 mit ihren Ämterfiliationen inzwischen vorliegt (H. Beumann in: Karolus Magnus et Leo papa = Studien und Quell. z. westf. Gesch. 8, 1966 [ersch. 1967], S. 41–46 bzw. 47–50). Schließlich hat auch U. selbst in dem nun noch anzuführenden zweiten Vortrag das Recht als „Niederschlag historisch erklärbarer Tatsachen, . . . eine Abstraktion des Konkreten" erklärt (47 f.). Und hier führt er denn auch in methodisch überzeugender Weise mit gelegentlichen Abstrichen an dem Buch von J. C. Holt über die „Magna Carta" (Cambridge 1965) aus, wie entscheidend für die kontinuierliche Ausbildung der englischen Verfassung die durch die Great Charter von 1215 ins Common Law eingehende Präponderanz lehnrechtlicher über streng monarchische Herrschervorstellung geworden ist. Man möchte meinen, daß diese „konventionelle" Betrachtungsweise auch das Verständnis der Papstgeschichte noch zu fördern vermag.

Marburg/Lahn *K.-U. Jäschke*

Hans K. Schulze: Das Stift Gernrode. Unter Verwendung eines Manuskripts von Reinhold Specht. Mit einem kunstgeschichtlichen Beitrag über die Stiftskirche von Günter W. Vorbrodt. (= Mitteldeutsche Forschungen Bd. 38). Köln, Graz (Böhlau) 1965. VII, 224 S., 21 Abb., 2 Karten, geb. DM 28.–.

Während in den west- und südeuropäischen Ländern die ehemals zahlreichen Kanonissenstifte im Mittelalter meist in Nonnenklöster umgewandelt wurden, haben sich in Deutschland viele bis zur Reformation bzw. Säkularisation erhalten. Zu ihnen zählt das Stift Gernrode, mit dessen Geschichte sich der anhaltische Archivar R. *Specht* lange befaßt hatte. Sein Manuskript hat H. K. Schulze ergänzt und zur vorliegenden Veröffentlichung umgearbeitet.

Im 1. Teil (S. 1–90) befaßt sich H. K. *Schulze* in vier Kapiteln (Gründung, innere Verfassung, geistliches Leben, Stiftsherrschaft) mit der Geschichte des Stiftes, das Markgraf Gero nach dem 959 erfolgten Tod seines Sohnes Siegfried u. a. zur Versorgung seiner Schwiegertochter Hathui errichtete und dem er das von einem Männerkloster in ein Kanonissenstift umgewandelte Frose assoziierte und für dauernd unterstellte. Ganz im Sinne ottonischer Reichs- und Kirchenpolitik wurde das adelige Eigenkloster schon 961 durch Aufnahme in den Königsschutz zur Reichsabtei erhoben. Gleichzeitig jedoch unterstellte Gero seine Gründung mit königlicher Zustimmung auch dem päpstlichen Schutz, durch den das Stift zunächst teilweise, spätestens seit Beginn des 15. Jahrhunderts ganz von der bischöflichen Gewalt eximiert wurde. Die innere Verfassung des Stiftes entsprach im wesentlichen der allgemeinen Verfassung der Kanonissenstifte, wie sie K. H. Schäfer (Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Stuttgart 1907) aufgezeigt hat. Gernrode hatte allerdings das Recht der freien Äbtissinnenwahl. Trotzdem war anfangs der Einfluß des deutschen Königtums sehr groß. Im 12. Jahrhundert trat an die Stelle der Zustimmung des Königs die Bestätigung der Wahl durch den Papst, die bis zur Reformation stets eingeholt wurde; von 1532–1571 wandte man sich an den Kaiser um Bestätigung. Weitreichende Folgen hatte die soziale Zusammensetzung der Kapitel. Die Kanoniker beider Stifte, an deren Spitze hier der „praefectus" stand, gehörten bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts dem niederen Adel an; dann wurde das bürgerliche Element stärker. Dagegen war zur Aufnahme als Stiftsdame in Gernrode „der Nachweis edelfreier Geburt oder die Zugehörigkeit zum Herrenstand" erforderlich, während Frose meist „mit Kanonissen aus ministerialischen Familien besetzt" war (S. 55). Durch diese Beschränkung wurde das Stift zur Versorgungsanstalt! Das wiederum bewirkte auch einen Niedergang des geistlichen Lebens. „Die großen religiösen Bewegungen des Mittelalters [waren] an dem vornehmen Kanonissenstift offenbar spurlos vorübergegangen" (S. 64). Elisabeth von Weida (1504–1532) begann gegen Ende ihrer Regierungszeit mit der Einführung der Reformation. Ernsteren Widerstand leisteten die dem Stift unterstellten Pfarrgeistlichen, die deswegen gewaltsam entfernt wurden. Man erwartete einen Neuaufschwung, aber gerade die Einführung der Reformation war der Anfang vom Ende der Selbständigkeit der einst so reichen Abtei. Veränderte Wirtschaftsformen und auch Mißwirtschaft führten zu einer Minderung und Zersplitterung des Besitzes. Dadurch wurde – neben anderen Gründen – ein Aufstieg der Stiftsherrschaft zur Landesherrschaft verhindert. Ähnlich negativ wirkte sich die Schutzvogtei aus. Die Äbtissin hatte zwar das Recht der freien Vogtwahl, seit der Mitte des 12. Jahrhunderts jedoch „besaßen die Askanier, die späteren Fürsten von Anhalt, die Vogteirechte über Gernrode in einer Weise, die sich nur wenig von einer echten Erbvogtei unterschied" (S. 71), obgleich dieses Amt als Reichslehen galt. Mit Hilfe dieser Vogtei und des landesherrlichen Kirchenregiments griffen die Anhaltiner in der Reformationszeit in das innere Leben des Stiftes ein und erzwangen von 1564 an die Einsetzung minderjähriger anhaltinischer Prinzessinnen als Äbtissinen. Die Verwaltung des Stiftsgutes übernahmen die Fürsten, bis 1604 das Stift de facto dem Fürstentum eingegliedert wurde, wenn es auch juristisch noch eine Zeitlang fortbestand.

Verf. stellt seine Ausführungen in dem Rahmen der allgemeinen deutschen Geschichte und berücksichtigt besonders Fragen der mittelalterlichen Herrschaftsformen und der sozialen Verhältnisse sowie die verwandtschaftlichen Beziehungen der Gründerfamilie und der Stiftsdamen, vor allem der Äbtissinnen, die zum Teil dem höchsten deutschen Adel entstammten. Die Darstellung des geistlichen Lebens dagegen ist sehr knapp, manchmal auch ungenau. So ist z. B. eine Vigil weder „Ge-

dächtnismesse" (S. 61) noch ein „Anniversarium, das meist am Todestag des Stifters als nächtlicher Gedenkgottesdienst (Vigilie) gefeiert wurde" (S. 63), sondern entweder der Vortag eines Festes oder, im hier gegebenen Zusammenhang, ein Teil des Totenstundengebetes (Totenoffiziums). Wünschenswert gewesen wären einige Angaben über Art und Zeit der Trennung von Abtei- und Kapitelgut (vgl. S. 76), da es anscheinend um 1445 nochmals zu Auseinandersetzungen gekommen war (vgl. im Regestenteil unter 1445). Im übrigen gibt die Arbeit einen guten Einblick in Verfassung, Geschichte und Herrschaft eines deutschen Kanonissenstiftes.

Im 2. Teil (S. 91–129) stellt G. W. *Vorbrodt* in einem knappen, aber instruktiven kunstgeschichtlichen Beitrag die noch von Gero begonnene, aber erst von Kaiser Otto II. vollendete Stiftskirche von Gernrode vor, die „ihrem Alter, ihrer baugeschichtlichen Stellung und ihrem Erhaltungszustand nach der bedeutendste ottonische Kirchenbau Norddeutschlands ist" (S. 90). Auf einen Abriß der Baugeschichte folgt die Beschreibung des Außenbaus, des Kreuzgangs, des Innenbaus und einiger Einzelwerke. Die besondere kunstgeschichtliche Stellung der Kirche liegt begründet in den starken Längsachsenverschiebungen im Grundriß, für die bis heute noch keine befriedigende Erklärung gefunden ist, im Stützenwechsel zwischen Pfeiler und Säule und in den Langhausemporen, die in der abendländischen Kunst ohne Vorbild sind. Den Einbau dieser Emporen führt Verf. auf byzantinischen Einfluß zurück. Die Vermittlerrolle spielte vermutlich Kaiserin Theophanu, die sich von 973–978 wiederholt im benachbarten Quedlinburg aufhielt. Byzantinischen Einfluß erkennt Verf. auch im sog. „Maskenkapitell". Er deutet die an zwei Ecken des Kapitells einander zugeordneten je zwei Figuren als Maria und Elisabeth und als Maria und Christus. Unter den Einzelwerken nimmt das „Heilige Grab" im südlichen Seitenschiff den ersten Platz ein. Die Figuren in der Grabkammer – mit Ausnahme der Bischofsfigur – und den Schmuck der Außenwände bringt Verf. mit Recht in Zusammenhang mit dem Ostergeschehen. Kann aber die Frauenfigur an der Außenseite der Westwand *nur* als Maria Magdalena gedeutet werden, „gleichsam als Symbol der Auferstehung" (S. 118)? Die Darstellung Magdalenas auf zwei anstoßenden Wänden läßt Bedenken aufkommen. Könnte nicht doch Hathui (oder eine andere Äbtissin) gemeint sein, die auf Grund von Christi Tod und Auferstehung selbst teil hat an der Auferstehung der Toten? Als Entstehungszeit der Heilig-Grab-Anlage entscheidet sich Verf. für die Jahre 1080–1100. Zur näheren Begründung wird auf eine frühere Arbeit des Verf. verwiesen. Den Ausschlag für diese Datierung gibt nicht zuletzt der Zusammenhang der Gernroder Ornamentik mit Oberitalien. Oberitalienische Steinmetzen waren am Wiederaufbau der 1070 abgebrannten Stiftskirche in Quedlinburg beteiligt! Von Bedeutung ist noch das Gero-Tafelbild aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts wegen seiner vermutlichen Vorlage. Verf. stellt mit Vorsicht die Behauptung auf, das Tafelbild sei in etwa eine Kopie der ersten unter der Äbtissin Hathui hergestellten figürlichen Grabplatte des Gero-Grabes, die 1519 bei der Errichtung des Gero-Hochgrabes noch vorhanden war. Die Tafel gäbe somit Aufschluß über eine verlorene Grabplastik des späten 10. Jahrhunderts. „Nicht die Merseburger Bronzeplatte Rudolfs, sondern die Grabplatte Geros aus Stein scheint die erste figürliche Grabplastik gewesen zu sein" (S. 126). Die im Anhang beigegebenen 21 Abbildungen veranschaulichen die Ausführungen des Verfassers.

Den 3. Teil (S. 130–201) bilden „Regesten des Stiftsbesitzes" von Gernrode und Frose. Sie umfassen den Zeitraum von 964–1589 und bieten außer dem Gründungsbesitz Veränderungen des Besitzes durch Schenkungen, Neuerwerbungen, Verkauf und Belehnungen; es finden sich auch Angaben über Stiftseinkommen und vogteiliche Rechte. Die Zusammenstellung erfolgte nach Orten (in alphabetischer Reihenfolge, ausgenommen Ecgihartingerod, das zwischen Ercstede und Ermsleben verzeichnet ist). Bei kleineren Orten und Wüstungen wird durch geographische Angaben nach dem Ortsnamen das Auffinden auf einer Karte erleichtert. Innerhalb der Orte sind die Regesten chronologisch geordnet. Eine Karte des Stiftsbesitzes um 1200 im Anhang vermittelt einen Überblick über den Besitz. Die Regesten sind eine Fundgrube für den Heimat- und Familienforscher. Man muß für die Herausgabe

dankbar sein. Die Benützung ist allerdings nicht ganz einfach. Die Veröffentlichung beruht auf dem Manuskript von R. Specht, das hier „mit geringen redaktionellen Änderungen" (S. 130) übernommen wurde. Leider vermißt man eine saubere Redaktion. Die unterschiedliche Art der Verweisungen – siehe, s., (siehe), (s.), – ist ein bedeutungsloser Schönheitsfehler. Unangenehmer ist die verschiedene Schreibung der Ortsnamen in den Regesten, den Erläuterungen zur Karte (S. 224) und auf der Karte. Auf letzterer sind die Namen meist der Schreibweise der Urkunden des 13. Jahrhunderts (bes. von 1207) entnommen, manchmal auch wieder der heutigen Art angepaßt, z. B. -dorp bzw. -dorf, -leve bzw. -leben. Unbedeutend ist die verschiedene Schreibweise bei Alikendorf = Alickendorf, Giersleben = Girsleben (S. 168, 174, 190), Harstorp (S. 172) = Harsdorf (S. 224), Strenze = Strenz, Sulthen = Sulten, Jezere = Jezer = Jeser (S. 185 Jezer und Jeser in zwei aufeinander folgenden Zeilen!), Wellebeke = Welbeke; schwieriger wird es bei Rodolvesburc = Rodolvesborch, Zorchewist = Zorkewiz. Und wer sucht Heinrikestorp (Karte) unter Hinricstorp oder Hergetstede unter Ercstede? Auch das Register hilft nicht weiter. Die Wüstung Mulendorp (Karte) = Mulendorf (S. 224) ist entweder nicht in das Regestenverzeichnis aufgenommen oder sie ist, wahrscheinlicher, identisch mit Möllendorf; dann stimmt aber die geographische Angabe S. 179 nicht. Etliche der zahlreichen Verweisungen sind falsch. Für 1445 Februar 27 muß es bei Jezer, Lepenitz und Löbnitz statt Hondorp jeweils Hohendorf, bei Quedlinburg statt Hohendorf Hoym heißen. Für das gleiche Regest fehlt bei Plezegen eine Verweisung auf Hohendorf, bei Frose und Nachterstedt auf Hoym. Bei Strenz muß es Februar 27 statt Februar 3 heißen. Bei Giersleben und Poley muß unter 1587 Hedersleben statt Aschersleben, bei Hakeborn unter 1391 Mai 1 und 1500 Dez. 13 Alsleben Gr. u. Kl. statt Alsleben stehen. Bei Alsleben Gr. u. Kl., Jezer und Staßfurt wird unter 1492 März 12 auf Gernrode und dort auf Badeborn verwiesen, hier aber findet sich nichts über die genannten Orte. Bei Jezer und Pösigkau wird unter 1474 Juli 30 auf Plötzkau verwiesen, im dortigen Regest werden die beiden Orte aber nicht erwähnt; vielleicht muß man sie zum „Zubehör" rechnen. Bei Winnigen wird für 1304 auf Rieder verwiesen; hier findet sich für 1304 kein Regest. Bei Jezer muß es wohl heißen: 1468 Sept. 26 statt Sept. 20 (vgl. S. 184, 185). Für 1587 wäre eine Verweisung notwendig bei Alikendorf auf Alsleben Gr. u. Kl., bei Aschersleben auf Hedersleben, bei Nachterstedt auf Gernrode und Hedersleben. Die registerförmigen Aufzeichnungen für das 16. Jahrhundert scheint R. Specht recht unterschiedlich aufgelöst zu haben, bes. für 1587. Es wird gut sein, gleich in der S. 130 angegebenen Quelle nachzulesen. Bei Gernrode ist zu streichen S. 163: beim ersten Regest nach Wallhausen die Ziffer 1 (oder fehlt die Anmerkung?), und S. 166: 1492 März 13 s. Badeborn. Beim Regest für 964 bedeutet F. = Fälschung (vgl. S. 178), bei den Ortsnamen W. = Wüstung, S. 168 W. = Wispel und Sch. = Scheffel. Diese Aussetzungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Dem Buch sind ein Literaturverzeichnis für den geschichtlichen (einmal mit, einmal ohne Angabe des Verlagsortes) und den kunstgeschichtlichen Teil und ein Orts- und Personenregister sowie ein Sachregister beigegeben.

Eichstätt *Ernst Reiter*

Meyer Schapiro: The Parma Ildefonsus. A Romanesque illuminated Manuscript from Cluny and related Works. (= Monographs on Archaeology and Fine Arts sponsored by the Archaeological Institute of America and the College Art Association of America, XI). New York (College Art Association of America in conjunction with the Art Bulletin) 1964. 85 S., 90 Abb., geb. $ 9.20.

Unter den nicht zahlreichen mittelalterlichen Miniaturhandschriften der Biblioteca Palatina in Parma gebührt dem von Meyer Schapiro zum ersten Mal monographisch behandelten und mit allen Bildern veröffentlichten Codex (Ms 1650) ein besonderer Platz. Über seinen Charakter als Luxushandschrift kann kein Zweifel bestehen, aber eines der großen Rätsel, die er dem Betrachter aufgibt, ist eben die

Tatsache, daß in diesem Fall eine Kunst von ungewöhnlichem Rang nicht, wie sonst im hohen Mittelalter üblich, in den Dienst der Illustration heiliger, vorab liturgischer, Bücher tritt, sondern, so scheint es wenigstens, auf einen abgelegenen Text verschwendet ist. Dem Traktat De Virginitate Beatae Virginis, in dem der spanische Erzbischof Ildefonsus von Toledo (607–667) die dauernde Jungfräulichkeit der Gottesmutter gegen Häretiker und Juden verteidigte, wird man auf Grund seiner handschriftlichen Verbreitung Bedeutung und Aktualität allerdings nicht ganz absprechen können, aber die theologische Begrifflichkeit, nicht minder die Monotonie, mit der der Verfasser Belegstellen und Argumente aneinanderreiht, konnten für die Kunst kaum einen besonderen Anreiz bilden. So sind die Miniaturmaler diesem Buch fast ganz aus dem Weg gegangen, und selbst der Codex von Parma, in dem der Text etwa nur bis zur Mitte mit einer geschlossenen Bilderfolge ausgestattet ist, bezeugt diese innere Schwierigkeit. In der kunstgeschichtlichen Forschung ist die um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert geschriebene, auf Grund ihres Schriftbildes wohl dem Scriptorium von Cluny zugehörige Prachthandschrift nicht unbeachtet geblieben. Georg Swarzenski hat, wohl als erster, vor mehr als 50 Jahren in ihren Bildern das Wirken zweier bedeutender Künstlerpersönlichkeiten festgestellt und die eine dem bayerischen, die andere dem italienischen Kunstraum zugewiesen. Mit Cluny hat, wie es scheint, zuerst Carl Nordenfalk die Handschrift in Verbindung gebracht. (Die Romanische Buchmalerei, in: Grabar-Nordenfalk, Die Romanische Malerei vom 11. bis 13. Jahrhundert, Genf 1958, S. 188–190). Er wertet sie als Zeugen einer Entwicklung, die den Übergang von einem an ottonischen Prachthandschriften orientierten zu einem byzantinisierenden, durch Italien vermittelten Stil vollzieht. Daß die Malweise des Illustrators A, auf den die 33, z. T. ganzseitigen Miniaturen des Textes zurückgehen, ohne die schon von Swarzenski mit sicherem Urteil hervorgehobene ottonische Komponente nicht denkbar ist, wird durch die eingehenden Untersuchungen, die Schapiro der Beziehung von A zur deutschen Kunst widmet, allem Zweifel entrückt. Dieser Einfluß kann nicht überraschen, da Burgund auf Grund seiner politischen Zugehörigkeit auch enge geistige Verbindungen mit dem deutschen Raum pflegte. Deutschland allein konnte den burgundischen Scriptorien das Beispiel von Prachthandschriften geben, für die in dieser Zeit in Frankreich die inneren wie äußeren Voraussetzungen so gut wie ganz fehlten. Daß das Vorbild ottonischer Handschriften sich erst verhältnismäßig spät in Cluny auswirkt, überrascht gewiß, aber es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte der Buchmalerei, daß das Werk früherer Generationen neues Leben erweckt hätte. Die Vorstellung allerdings, daß A etwa eine bestimmte ottonische Handschrift, die vielleicht als Geschenk deutscher Fürsten nach Cluny gekommen wäre, in ihren stilistischen Eigenheiten kopiert hätte, wird man nach Schapiros an Hand zahlreicher Beispiele durchgeführter Prüfung nicht mehr aufrechterhalten können, da diese starke und eigenwillige Künstlerpersönlichkeit in der Gestaltung des Bildrahmens, der architektonischen Formen und der Initialen nicht einer einzigen Vorlage oder einer bestimmten Schule folgt, sondern seine Anregungen der ottonischen Buchmalerei in ihrer ganzen Breite entnimmt. Die Freiheit, mit der A seinen stilistischen Vorbildern gegenübertritt, hat ihre Parallele in der Überlegenheit, die bei der Illustrierung des schwierigen und undankbaren Textes zu Tage tritt. Bei einem Buch wie dem des Ildefonsus hätte es gewiß nahe gelegen, in der Illustration das Bild der Gottesmutter so oft als möglich zu bringen. Der Künstler A hat diesen einfachen Weg nicht beschritten und den Autor des Buches, den er zumeist im Gespräch mit seinen Gegnern zeigt, in den Mittelpunkt seiner Illustration gestellt. Dabei erscheint der spanische Erzbischof immer im Gewand der Cluniacensermönche, auch dies gewiß ein Indiz für den Umkreis, in dem die Entstehung der Handschrift zu suchen ist. Der Geist des burgundischen Reformklosters bekundet sich nach Schapiro nicht allein in der Darstellung des Autors und seiner geistlichen Umgebung, sondern zeigt sich auch in der Gestaltung der strengen, zu den Figuren stimmenden und die Erinnerung an monastische Bauten weckenden architektonischen Bildumrahmung. Da Orthodoxie, nicht zuletzt im Hinblick auf die theologische Stellung Marias, und

strenge Observanz die Hauptzüge sind, die das Bild von Cluny um 1100 bestimmen, ist es gewiß kein Zufall, daß der Traktat des Ildefonsus gerade in Bibliotheken des Reformordens begegnet. Trotzdem bleibt die Darbietung dieses Textes im Gewand einer Luxushandschrift ein echtes Problem. Schapiro ist wohl auf dem rechten Weg mit der Annahme, daß der Codex, der um 1200 in Toledo als Vorlage für eine freie, heute noch erhaltene Kopie diente und wohl von Spanien seinen Weg in die erst im 18. Jahrhundert gegründete Biblioteca Palatina in Parma fand, für einen spanischen Würdenträger bestimmt war. Die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß die Prachthandschrift dem König Alfons VI. von Kastilien, dem mächtigen Freund und Förderer des burgundischen Klosters, zugedacht war, in dessen Urkunden er noch dazu auch unter dem Namen Hildefonsus erscheint. Die starke Hervorhebung des gleichnamigen Erzbischofs von Toledo, neben dem die Jungfrau Maria in der Illustration nur eine bescheidene Nebenrolle spielt, sollte vielleicht eine besondere Huldigung für den Empfänger bedeuten.

Die Beziehungen zwischen Spanien und Frankreich-Burgund, die sich in der Handschrift spiegeln, sind damit noch nicht erschöpft. Sie gehört der Überlieferungsgruppe an, in der dem Text des Ildefonsus ein kurzer Abschnitt beigegeben ist, der von der Herstellung einer Abschrift des Traktats durch den spanischen Mönch Gomez für den Bischof Gotiscale von Le Puy in der Mitte des 10. Jahrhunderts berichtet. Man hat in Cluny diese kurze Notiz offenbar für wichtig genug gehalten, um sie mit zwei, allerdings traditionellen Illustrationen auszustatten, von denen die eine den Schreiber, die andere die Übergabe des Buches an den französischen Bischof darstellt. Da die beiden Seiten die gleiche Bildeinrahmung wie die Miniaturen von A zeigen, handelt es sich wohl um eine gleichzeitige Arbeit. Diese Miniaturen sind das Werk eines bereits von Swarzenski von dem Hauptmaler abgehobenen Künstlers von kaum geringerer, wenngleich nicht so charaktervoller und unverwechselbarer Eigenart. Im Gegensatz zu dem vor allem der deutschen Kunst verpflichteten A vertritt B einen byzantinisierenden, durch Italien, wahrscheinlich auf dem Weg über Rom vermittelten Stil, der in verschiedenen Brechungen auch in anderen Handschriften von Cluny und in den Fresken des benachbarten Berzé-la-Ville zutage tritt. So liegt es nahe, auch B im Scriptorium des burgundischen Klosters zu suchen. Swarzenski mag sogar das Richtige getroffen haben, wenn er in diesem Maler einen Italiener vermutet; es wäre bei den engen Beziehungen zwischen Cluny und Rom nichts Ungewöhnliches, umso weniger als die Mitarbeit eines italienischen Malers an einer wenige Jahre nach 1100 in Cluny geschriebenen, heute nicht mehr erhaltenen Bibel gesichert zu sein scheint.

Als Hauptgewinn der vorzüglichen und hervorragend ausgestatteten Monographie, in der sich kunstgeschichtliche und geschichtliche Beobachtungen und Überlegungen aufs glücklichste verbinden, darf der auf eine breite Basis gestellte und jetzt wohl gesicherte Nachweis der Entstehung des Codex von Parma im Bereich von Cluny gebucht werden. Das Ergebnis der Untersuchungen wird kaum davon berührt, daß Carl Nordenfalk in einem kurz nach Schapiros Buch erschienenen Aufsatz (Art de France 4 [1964] 55 ff.) den Hauptmaler des Codex Parmensis mit dem in Cluny eingetretenen Albert von Trier, einem der drei Meister der nach 1100 in Cluny geschriebenen Bibel identifizieren möchte und das Verhältnis von B zu dem Maler des Lectionars aus Cluny (Paris, Bibl. Nat., nouv. acq. lat. 2246) anders als Schapiro bestimmt.

München *Wolfgang Hörmann*

Achim Masser: Die Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus in der deutschen Sprache des Mittelalters. Mit einem Anhang: Die Bezeichnungen für die Sakristei. (= Philologische Studien und Quellen, herausgegeben von Wolfgang Binder, Hugo Moser, Karl Stackmann, Heft 33). Berlin (Erich Schmidt) 1966. 184 S., kart. DM 24.–.

Massers Untersuchung der Bezeichnungen für das christliche Gotteshaus ist aus Überarbeitung und Erweiterung einer von Wilhelm Wissmann angeregten Disser-

tation entstanden, die 1959 der Philosophischen Fakultät der Humboldt-Universität vorgelegt wurde. Sie gliedert sich nach einer Einführung in die Fragestellung (S. 9–16) in drei Teile, deren erster, „Wortgeschichten" (S. 17–117), in 13 Paragraphen die Überlieferung von *kiricha, goteshûs, tuom, munistri* usw. durchforscht. Der zweite Teil (S. 118–132) über „die Bezeichnungen der Kirche entsprechend der ihr zukommenden Funktion" fällt wesentlich kürzer aus, da er sich auf die im ersten Teil gewonnenen Ergebnisse stützen kann. Das gilt erst recht für den dritten Teil, „Deutscher und lateinischer Sprachgebrauch" (S. 133–140), der knapp zusammenfaßt, was implizit schon vorher erkennbar wurde. Als dankenswerten Anhang fügt der Verf. eine Untersuchung der Sakristei-Bezeichnungen (S. 141–160) hinzu. Literaturverzeichnis (S. 161–177), Wort- und Sachregister (S. 178–181, 182–184) dienen der Erschließung des reichhaltigen und vielseitigen Inhalts der Arbeit.

Verschiedene Wege sind für die Anlage einer bezeichnungsgeschichtlichen Studie über das Gotteshaus denkbar. Dem Rezensenten will es scheinen, als hätte eine systematisch historische Studie den günstigeren Einstieg in das Thema gewährt. Hier wird sie – bruchstückhaft, weil vieles bereits verstreut bei den wortgeschichtlichen Erörterungen abzuhandeln war – im zweiten Teil nachgetragen. Wäre die Rolle des Gotteshauses mit ihren unterschiedlichen Aufgaben innerhalb der Kirchenorganisation an den Anfang gestellt, und wären die verschiedenen Bezeichnungen, die teilweise miteinander konkurrieren, in diesem Zusammenhang vergleichend interpretiert worden, so wäre der Leser schon eingestimmt und besser vorbereitet in die Einzeluntersuchung der Bezeichnungen eingetreten. Diese präsentieren sich in beträchtlicher Bedeutungsbreite, einander vielfach überschneidend. Bei monographischer Einzeluntersuchung jeder Bezeichnung kann es nicht gelingen, dieses Neben-, Gegen- und Durcheinander darstellerisch zu koordinieren. Es wäre wohl günstiger gewesen, zuerst das ganze Bezeichnungsfeld zu überschauen, bevor die einzelnen Furchen gezogen wurden. Doch sei hervorgehoben, daß auch die vom Verf. gewählte Gliederung Vorzüge hat, und daß an Wert und Wichtigkeit der reichhaltigen, sorgfältig differenzierten Stoffsammlung nicht zu zweifeln ist.

Es sind denn auch nicht eigentlich Einwände, die der Rezensent geltend zu machen hat. Es geht vielmehr um Ergänzungen, um das Aufzeigen einzelner Punkte, an denen die Forschungslage zu kontroversen Auffassungen herausfordert, und um Fragen, die sich aus dem vorgelegten Material ergeben. Hinsichtlich der Entlehnung des über die gesamte Westgermania verbreiteten Lehnworts ahd. *kiricha* aus vulgärgriech. *kyrikon* weicht der Verf. einer Entscheidung zwischen der Gotenthese und der Annahme einer Vermittlung aus Südfrankreich über Lyon, Metz, Trier, Köln aus (vgl. S. 20–25). Zwar will auch er, in Übereinstimmung mit der herrschenden Meinung, die Herleitung über das Gotische „als irrig abgetan" (S. 21) wissen. Aber auch gegen den Rhône-Maas-Mosel-Weg äußert er Bedenken, ohne eine andere Lösung anzubieten. Sein wichtigstes Gegenargument, die christlichen Kirchen seien weder zahlreich noch groß genug gewesen, um den germanischen Heiden aufzufallen (S. 22), schlägt jedoch nicht durch. Immerhin hat man an das konstantinische und nachkonstantinische Trier als Vermittler zu denken, und die christliche Reichsreligion muß sich in ihren Bauten deutlich genug geltend gemacht haben. Im übrigen erklärt weströmische Vermittlung auch zwanglos den vielerörterten Genuswechsel des Wortes Kirche (S. 22). Denn das „griechische Modewort" (S. 21; in Anlehnung an ältere Arbeiten) ist natürlich als Adjektiv aufzufassen, und *kyrica domus* wird die Ausgangsform sein, aus der sich dann *kyrica* verselbständigt hat. Anlehnung an *basilica* (S. 22), das Jahrhunderte früher denselben Weg gegangen ist, braucht nicht angenommen zu werden.

In althochdeutscher Zeit muß das Wort *kiricha* entgegen der Meinung des Verfassers doch wohl von Anfang an neben dem Kirchengebäude auch die geistliche Gemeinschaft aller Christen bezeichnet haben, also in vollem Umfang für lat. *ecclesia* eingetreten sein. Die sehr altertümlichen Belege aus dem St. Galler Credo und dem fränkischen Taufgelöbnis (S. 28, Anm. 28) dürfen nicht bagatellisiert werden. Sie werden durch ein wichtiges Zeugnis gestützt, das dem Verf. entgangen

ist. Im Monseer Matthäus 18. 17 in Christi Belehrung über Versöhnlichkeit heißt es: *Quod si non audierit eos, dic ecclesiae* („so sage es der Gemeinde", Luther). Der fragmentarische ahd. Text überliefert hier gerade das entscheidende Wort . . . *danne chirihhun* (vgl. auch Mons. 37. 23; 39. 4, 12, 16, 18; 40. 14). In der besten frühalthochdeutschen Übersetzerschule wird also *kiricha* ‚Gemeinde' ganz unbefangen gebraucht und damit als gutes, gebräuchliches Deutsch erwiesen. Demgegenüber sind vielmehr *ladunga* und *samanunga*, die der Verf. mit Belegen anführt, Kunstwörter gelehrter Diktion. *Dem maistron dera christanheiti* wird trotz des lat. *magistris ecclesiae* in der guten und freien Übersetzung der Exhortatio ad plebem Christianam als ‚den Lehrern des christlichen Glaubens' zu interpretieren und wie *christanheit* in den ahd. Beichtformeln aufzufassen sein, gehört also gar nicht in diesen Zusammenhang. Die Neubildungen – so nennt sie auch der Verf. S. 28 – *ladunga* und *samanunga* gehen nicht unter, weil *kiricha* in ihren Bedeutungsbereich eindringt, sondern sie können sich gar nicht erst durchsetzen, weil in volkstümlicher Rede *kiricha* längst ihre Bedeutung deckte. Mit dem Heraustreten der Gemeinde aus christlichen Privathäusern in die Öffentlichkeit der Gotteshäuser (S. 28) – das sich übrigens mehrere Jahrhunderte vor dem Einsetzen der ahd. Überlieferung vollzog – hat die Bedeutungsentwicklung von *kiricha* nichts zu tun.

Aus Belegen wie *mina chirichun* der Reichenauer Beichte für Spezialfälle die Bedeutung ‚Pfarr- oder Filialkirche' zu erschließen (S. 35), halte ich nicht für zulässig. Man beachte die vielen *min* in dieser und den anderen aaO. herangezogenen Beichtformeln. Gemeint ist eher ‚meine Pflicht zum Kirchenbesuch', wofür dann freilich im allgemeinen am ehesten die zuständige Pfarrkirche in Betracht kommt. Dann aber müßte man *kirikun* der Altsächsischen Beichte (ebda) als ‚Klosterkirche' auffassen, denn diese Beichte ist für Mönche bestimmt. Doch werden die Verfasser all dieser Beichtformulare ganz allgemein an den Ort des christlichen Gottesdienstes und nicht an die Rechtsstellung der einzelnen Kirchen gedacht haben. „Bedeutungen", wie ‚Pfarrkirche, Klosterkirche' usw. sind aus solchen Texten nicht abzuleiten. Vielmehr wird nur durch den jeweiligen Zusammenhang des Kontextes aus der umfassenden Allgemeinbedeutung ein bestimmter Sektor hervorgehoben.

Was die Bezeichnung *kirche* für nichtchristliche Kultstätten (S. 41 f.) angeht, so wird man zum mindesten für den Tempel in Jerusalem mit einer interpretatio christiana zu rechnen haben. Den diesbezüglichen Belegen des Verfassers aus dem 12. bis 16. Jahrhundert läßt sich noch ein fast vier Jahrhunderte älterer aus dem Monseer Matthäus an die Seite stellen (Mt. 23, 17): *quid enim maius est, aurum an templum, quod sanctificat aurum: . . . gold odo kirihha diu daz golth wihit*, wo ebenfalls der jüdische Tempel gemeint ist.

Zu dem aufschlußreichen Artikel „Gotteshaus" (S. 42–53) wäre allenfalls zu fragen, wie das einmal belegte got. *gudhus* zu beurteilen ist. Einfluß des Lateinischen auf das Gotische ist nicht generell zu leugnen, und Einwirkung von *domus dei* kann nicht völlig ausgeschlossen werden. Freilich wäre die Wiedergabe der syntaktischen Fügung durch ein Kompositum keine ‚Lehnübersetzung' (S. 43), sondern eine ‚Lehnprägung'. Es ergeben sich aber Bedenken. Dem got. Wort steht nicht nur mhd. *got-, gotehus* zur Seite, sondern man muß auch noch das ahd. *abgothus* (Summarium Heinrici) danebenhalten, das mhd. z. B. im Rolandslied weiterlebt. Die beiden Komposita machen einen recht altertümlichen Eindruck und sind von *domus dei* aus, dem schon sehr früh ein *gotes hus* entspricht, nicht recht zu erklären. Es wäre doch erneut zu fragen, ob nicht ein germanisches Erbwort *gudhus* nachträglich christianisiert und dann ein auf das Heidentum zielendes *abgothus* hinzugefügt wurde. Sonst könnte allenfalls *gudhus, gothus* eine früh geprägte volkssprachliche Bezeichnung für das Haus des Christengottes, die Kirche, sein, und *gotes hus* wäre als gelehrte Bildung hinzugetreten.

Die größten Schwierigkeiten innerhalb des Sinnbezirks ‚Gotteshaus' hat stets das Wort *Dom*, ahd. *tuom* gemacht. Daß ein lat. *domus* zugrunde liegt, ist kaum zu bezweifeln, und der Übergang vom lat. Femininum zum ahd. Maskulinum (sehr selten Neutrum) ließe sich durch galloromanische Vermittlung erklären. Warum

aber gerade unter vielen christlichen *domibus* die *domus ecclesiae episcopalis* die Lehnbezeichnung *Dom* empfing, bleibt trotz aller Bemühungen des Verfassers (S. 53–70) auch weiterhin im Dunkeln. Ihrem Lautstande nach *(d › t, o › uo)* muß die Entlehnung spätestens in merowingischer Zeit erfolgt sein, und vielleicht darf man daran erinnern, daß in der frühen westfränkischen Kirchengeschichte die spätantiken Bischofssitze am ehesten ihr Bestehen fortsetzen und durch eine größere Ansammlung von Geistlichen auffallen konnten. So könnte die *domus* des Bischofs als Wohnstätte einer Schar von Geistlichen die Bezeichnung für das zugehörige Kirchengebäude in derselben Weise geliefert haben, wie später das *monasterium,* die Wohnstatt der Mönche, zur Bezeichnung der Klosterkirche wurde. Entgegen der Ansicht des Verfassers (S. 59 f.), der unter den beiden Möglichkeiten 1) *domus dei episcopalis* = ‚bischöfliches Gotteshaus, Bischofskirche' und 2) *domus ecclesiae episcopalis* ‚Wohnhaus für Bischof und Klerus' die erstere vorzieht, möchte ich für die zweite eintreten. Die Argumente, die der Verf. anführt, bleiben ebenso hypothetisch wie die meinigen. Wer seiner Deutung zuneigt, müßte aber zunächst erklären, weshalb das sicher ältere Wort *kiricha* für den Sonderfall der Bischofskirche verdrängt werden konnte, und weshalb *Dom* zunächst offenbar nur im westfränkischen Bereich Geltung hatte, während *kiricha* weite Verbreitung fand. Im übrigen dürfte auch die vom Verf. (S. 61) nicht erklärte Stelle im ahd. Isidor 38,1 in meinem Sinne zu interpretieren sein. Zweimal ist dort in der Nachbarschaft vom Errichten eines Hauses *(zimbren)* die Rede, wo *domus* durch *hus* wiedergegeben wird. Die dritte Stelle lautet: *et statuam eum in domo mea et in regno meo* (1. Par. 17. 14; „ich will ihn setzen in mein Haus und in mein Königreich", Luther). *Ih inan chistiftu in minemu dome* schreibt der Übersetzer, ‚ich setze ihn ein, gebe ihm seinen Platz in meinem Hause'. Hier ist also nicht vom Hausbau *(hus)* die Rede, sondern von der Zuordnung zu einer Hofhaltung. Diese kann sehr wohl nach der klerikalen Rangordnung im Hause des Bischofs (einschließlich seiner Kirche) vorgestellt sein, und so wäre es begreiflich, warum dieser hervorragende Übersetzer hier das Wort *dom* wählt, – wenn meine Auffassung vor der des Verfassers den Vorzug verdient.

Zur Bezeichnung *Münster* (S. 70–83) nur wenige Worte: der Übergang von ‚Kloster' zu ‚Klosterkirche' ist klar. Aber weiter entwickelt das Wort dann auch die Bedeutung ‚große Kirche' und kann als ‚Bischofskirche' in Konkurrenz mit *Dom* treten. Die Bedeutung ‚große Kirche', unter die dann auch die ‚Bischofskirche' zu subsummieren ist, tritt nach den Belegen des Verfassers (S. 81 f.) erst seit dem 14. Jahrhundert auf, muß also auch im Zusammenhang mit der Kirchenbaukunst dieser Zeit gesehen werden. Nun erwähnt der Verf. in ganz anderem Zusammenhang (S. 121), daß die Bezeichnung *Münster* sich auf das Kircheninnere, besonders das Kirchenschiff, beziehen kann. Das gibt Raum zu weiteren Überlegungen. Ich habe an anderer Stelle (Euphorion, Sonderheft, Festgruß für Hans Pyritz, 1955, S. 11) auf den Unterschied von *burg* und *stat* als ‚befestigte Stätte' (von außen gesehen), und ‚lebenerfüllte Stätte' (von innen gesehen) hingewiesen. In einem Teil der Belege für *Münster* könnte ähnliches vorliegen. Sie lassen sich als ‚der hohe, weite Kultraum im Innern großer Kirchen' interpretieren. Allerdings wird zwischen Außen (Dom) und Innen *(Münster),* wie auch zwischen *burg* und *stat,* keineswegs streng geschieden. Es kann sich nur um Konnotationen handeln, die zu dem Grundbegriff ‚große Kirche' hinzutreten.

Eine ähnliche Unterscheidung ließe sich nämlich auch hinsichtlich der Bezeichnung *betahus* ‚Bethaus, Oratorium' treffen (S. 105–108). Der Verf. zitiert unter anderem Belege aus der Hohenfurter Benediktinerregel. Ihm ist Carl Selmers Ausgabe von acht mittelhochdeutschen Übersetzungen der Benediktinerregel (Cambridge, Mass. 1933) entgangen, und damit neben anderem interessanten Belegmaterial auch die rheinfränkische, aus Eberbach stammende und auf ein Frauenkloster abgestimmte Übersetzung Oxford, Bodl. Cod. Laud. Misc. 237, 13/14. Jh. (Selmer S. 245 bis 278). Hier wird sehr sorgfältig zwischen dem Oratorium als Gebäude *(bethus,* z. B. Kap. 52 und 67) und als Kultraum unterschieden. In diesem Falle wird es (z. B. Kap. 45 u. ö.) als *chor (cor)* wiedergegeben, der Raum also von

innen gesehen. Wo es endlich um den Übertritt aus dem weltlichen in den geistlichen Stand geht (Kap. 58), wird *oratorium* gewiß absichtsvoll als *gotzhus* übersetzt. Auch die Regeln von Admont und Altomünster unterscheiden im Kap. 44 offenbar zwischen Innen und Außen, wenn sie mehrmals *oratorium* mit *bethus*, aber *ante fores oratorii* mit *munster tür* bzw. *kirchen tür* übersetzen. Hier hätte dann allerdings *bethus* die Konnotation ‚innen', die ihm in der Oxforder Regel gerade fehlt.

Was der Verf. im übrigen über *betahus* als Ablösung für früh veraltendes *betabur* (S. 100–105) ermittelt, trifft gewiß zu. Doch kann ich ihm nicht zustimmen, wenn er *kap(p)ella* (S. 109–113) ganz in die Nähe von *betabur, betahus* rückt. Zwar ist zugegeben, daß im weiteren Verlauf der Entwicklung *betabur* durch *betahus* abgelöst und dieses schließlich durch *kappelle* verdrängt wird. Aber zunächst ist doch von *capella* als Verwahrort für den Martinsmantel auszugehen. Die zunehmende Reliquienverehrung im Karolingerreich ist bekannt, und sie wird von Friedrich Prinz, Z. f. bayr. Landesgesch. 29 (1966), S. 585 ff., mit dem Verlust der (heidnisch) kultischen Legitimation der Adelsgeschlechter in Zusammenhang gebracht, die sich durch den Besitz christlicher Reliquien einen neuen Führungsausweis zu verschaffen suchten. Es wäre erneut zu prüfen, ob nicht die *capellae* der Karolingerzeit in erster Linie als private Kultstätten der Reliquienverwahrung und -verehrung zu betrachten sind und zunächst eine ganz andere Einrichtung als die öffentlichen *oratoria, betehûs* darstellen. Das schließt natürlich nicht aus, daß sich im Verlauf der weiteren Entwicklung die Unterschiede verwischen. Die ältesten Literaturbelege, die der Verf. S. 110 aus dem Iwein und dem Parzival anführt, geben in dieser Hinsicht keine Auskunft, und es ist wohl überhaupt weniger Sache des Germanisten als die des Kirchenhistorikers, sich dieser Frage anzunehmen.

Damit wäre im Rahmen dieser Zeitschrift auch der Rezension die Grenze gesetzt. Sie soll zeigen, daß der Verf. als Germanist und mit den philologischen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen, saubere Arbeit geleistet hat. Vielleicht hätte er hie und da sprachgeographische Fragen noch sorgfältiger behandeln und auf sprachliche Schichtungen genauer eingehen können. So sind z. B. *muoter-* und *tochterkirche* (S. 113 f.) gewiß Ausdrücke des rechtskundigen geistlichen Gelehrten; dagegen macht *zuokirche* für *ecclesia filialis* (S. 114) den Eindruck einer volkssprachlichen Wortprägung. Aber das sind germanistische Interna. Für viele andere Fragen (warum z. B. die Bezeichnung *toufkiricha* nur in Bayern und nur im 8. Jahrhundert auftritt) kann der Germanist keine Erklärung geben. Hier mußte der Verf. sich damit begnügen, das sprachliche Material aufzubereiten, das dem Historiker die Anhaltspunkte zu geschichtlichen Untersuchungen bieten kann.

Saarbrücken *Hans Eggers*

Karl-Josef Barbian SVD: Die altdeutschen Symbola. Beiträge zur Quellenfrage (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg 14). Steyl (Steyler Verlag) 1964. XX, 250 S., 1 Übersichtstabelle, kart. DM 29.80.

Die vorliegende Untersuchung ist eine von einem Theologen durchgeführte germanistische Dissertation aus Münster, und sie führt demgemäß thematisch hinein in den breiten, problemreichen und immer noch vielversprechenden Grenzraum zwischen Germanistik und historischer Theologie. B. unterzieht achtzehn aus dem 11./12. Jahrhundert überlieferte deutsche Glaubensregeln sowie die auf altdeutscher Vorlage beruhende Fides catholica aus dem Speculum ecclesiae des Honorius von Augustodunum in ihren Einzelaussagen und ihrer Aufbaustruktur einer vergleichenden inhaltlichen und quellenkritischen Analyse. Sie erfolgt einmal in Längsschnitten, im Durchgehen jedes einzelnen der untersuchten Texte, und zum anderen in einem zweiten Ansatz in Querschnitten, die an den theologischen Einzelaussagen der Symbole orientiert sind und sich zugleich auch um deren theologiegeschichtliche Einordnung bemühen. Die Absicht ist, auf diesem Wege einen Zugang zur Geschichte der altdeutschen Symbolentwicklung zu gewinnen. B. sucht daher immer wieder, auf-

grund seiner analytischen Ergebnisse zur Fixierung notwendigerweise recht komplexer Filiationsverhältnisse und damit zur Herausarbeitung geschichtlicher Entwicklungslinien vorzustoßen, ohne allerdings über die nur skizzenhaften Hinweise seines Nachwortes (S. 242 f.) hinaus zu einer detaillierten Gesamtsynthese fortzuschreiten. Sein quellenkritischer Befund führt ihn zu der Annahme zweier überlieferungsgeschichtlicher Ausgangsräume, eines bairischen, charakterisiert durch die Aufnahme speziell östlichen Symbolgutes, und eines alemannischen. Von ihnen sieht er ein Netzwerk sich vielfach überschneidender und durchdringender Entwicklungslinien ausgehen, innerhalb dessen die überlieferungsgeschichtlichen Standorte der noch erhaltenen Texte zu suchen sind.

Eine grundsätzliche Problematik der Arbeit B.'s, auf die man bei der Lektüre sehr schnell gestoßen wird, liegt m. E. in einer unreflektierten Verwendung des Begriffes Quelle mit der darin enthaltenen Vorstellung literarischer Abhängigkeit. Mit anderen Worten: Weder findet sich eine Entwicklung methodischer Kriterien zur Scheidung zwischen direkter Übernahme und unabhängiger, gleichartiger Bildung, zwischen unmittelbarer Abhängigkeit und bloßer Parallelität, noch wird dieses Problem im Verfolgen der jeweiligen Einzelanalysen durchdacht. Dieser Mangel fällt vielleicht besonders deutlich ins Auge bei den Ausführungen über die Beziehungen des Scarapsus Pirmins zu den altdeutschen Symbolen (S. 65 ff.). Niemand wird bestreiten wollen, daß ein Werk wie der Scarapsus in Symbolformulierungen hineingewirkt haben könnte. Doch B.'s Nebeneinanderstellungen reichen einfach nicht hin, tatsächlich eine konkrete, von ihm angenommene Abhängigkeit bestimmter Züge des vom „ersten Wessobrunner Glauben" repräsentierten Textes vom Scarapsus zu belegen und damit so wahrscheinlich zu machen, daß man wirklich mit ihr rechnen kann. Da aber andererseits wiederum die hier postulierte Abhängigkeit von Pirmin für B. einen wichtigen überlieferungsgeschichtlichen Anhaltspunkt darstellt, zeigt gerade dieses Beispiel auch, wie sehr seine Ergebnisse von einer ungeklärten Methodik der quellenkritischen Untersuchung her mit Unsicherheiten belastet sind.

Von besonderem kirchengeschichtlichen Interesse ist die Feststellung B.s, daß die vom bairischen Raum ausgehende Symbolbildung nach rückwärts bis ins 4./5. Jahrhundert hinausreichende Traditionselemente aufweise. Allerdings bedarf seine Argumentation auch hier wohl noch einer kritischen Sichtung. Da ist zunächst eine von B. behauptete (und wohl überbetonte) Verwandtschaft des Glaubens aus einem in Linz verwahrten Gebetbuch des 15. Jahrhunderts mit der vierten antiochenischen Formel von 341 bzw. der ersten sirmischen Formel von 351. Wiese diese Verwandtschaft auf Abhängigkeit, woran m. E., auch schon abgesehen von den Schwierigkeiten, sich eine Aufnahme oder Weiterführung „arianischer" Symboltradition vorzustellen, erhebliche Zweifel möglich sind, dann könnte sie immer auch noch über eine westliche Quelle, De synodis des Hilarius, vermittelt sein, wie auch B. zugestehen muß (S. 48). Dennoch hält er unmittelbaren östlichen Einfluß für wahrscheinlicher; denn Lorch, 30 km von Linz entfernt, sei ja eine Tochterkirche Sirmiums gewesen (S. 49). Das ist nun jedoch ein wahrer salto mortale. B. weiß von der Linzer Handschrift nicht mehr als das Wenige, das W. Scherer in Müllenhoff/Scherer's Denkmälern darüber mitteilt, folgert aber ohne weiteres aus ihrem Verwahrungsort, daß nicht nur sie selbst, sondern sogar der in ihr mitgeteilte, überdies (nach Scherer) in schwäbischem Dialekt abgefaßte Glaube auch dort entstanden sei, um dann daraus bestimmte Traditionsbeziehungen zu erschließen. So einfach aber geht es nun gewiß nicht. Ein weiteres Argument bezieht B. aus dem eschatologischen Teil des zweiten der beiden Symbole, die A. Schönbach in seinen Altdeutschen Predigten (I, Graz 1886) aus Cod. 760 der Leipziger Universitätsbibliothek veröffentlicht hat. Der dadurch repräsentierte Text weist Beziehungen auf zu der vierten sirmischen Formel von 359 bzw. zu den fast – nicht ganz, wie B. anzunehmen scheint – wörtlich damit übereinstimmenden Formeln von Nice des gleichen Jahres und der akazianischen Synode zu Konstantinopel von 360 – die beiden letzten fließen bei B. anscheinend als „Kaiserformel von 360" zusammen, wie er überhaupt (S. 91 f.) nur höchst verschwommene Vorstellungen von den mit diesen Formeln

zusammenhängenden Ereignissen verrät, gipfelnd in der geradezu grotesken Behauptung, Konstantius habe das Schlagwort ὁμοιούσιος als reichskirchliche Vermittlungsformel betrachtet. Tatsächlich aber scheint nun hier mit „zu erteilende einem ygelichen mensche al nach sinen werken" ein in östlichen Texten geläufiges Element aufgenommen und der altdeutschen Symbolüberlieferung übermittelt zu sein, das in der lateinisch-westlichen Symbolliteratur nicht fortgeführt ist. Nach B. (S. 40) handelt es sich dabei um eine unmittelbare Übernahme aus dem Griechischen, und zwar aus der „Kaiserformel", die Wulfila mit unterzeichnet habe, in der demnach also die Verlautbarung des akazianischen Konzils von 360 zu erblicken wäre, während er als Parallele indessen nur den Wortlaut der vierten sirmischen Formel zitiert (S. 39, S. 204). Argumente für die Behauptung einer solchen unmittelbaren Übernahme aus dem Griechischen weiß B. allerdings nicht beizubringen; vielmehr ist er auch hier offensichtlich wieder nur seinem ungeklärten Quellenbegriff zum Opfer gefallen und folgert kurzschlüssig aus Parallelität auf unmittelbare literarische Abhängigkeit, ohne sich auch die mit der Vermutung einer Aufnahme oder Weiterführung speziellen arianischen Symbolgutes gegebenen Vorstellungsschwierigkeiten bewußt zu machen – an irgend einem Punkte der Überlieferung müßte ja doch ein Übergang dieses Gutes aus arianischem in orthodoxes Traditionsmilieu erfolgt sein. Sieht man dagegen einmal ab von der „Kaiserformel" und von Wulfila, dessen Name ohnehin doch nur auf eine von B. ausdrücklich, wenn auch ohne Begründung angezweifelte (S. 243) gotische Vermittlung führen würde, und beschränkt man sich auf die vertretbare Annahme, daß der in Frage stehende östliche Symbolpassus auch der lokalen Tradition der sirmischen Kirche geläufig war (vgl. auch das Bekenntnis des Germinius von Sirmium bei Hahn § 192), dann bietet sich eine andere und m. E. wahrscheinlichere Erklärung für sein Eindringen in die altdeutsche Symbolüberlieferung an, nämlich ein gewiß in lateinischem Sprachgewand sich vollziehender, nur leider durch unmittelbare literarische Zeugnisse nicht belegbarer kirchlicher Einfluß von Sirmium donauaufwärts und eine Kontinuität seiner Auswirkungen in Noricum über die Völkerwanderungszeit hinaus. Gerade bei solcher Ausdeutung fügt sich B.'s symbolgeschichtlicher Befund gut in das von E. Klebel (in: St. Bonifatius, Fulda 1954, S. 388 ff.) gezeichnete Bild der Frühgeschichte des Christentums in Bayern, das wesentlich komplexer ist, als es eine Bezugnahme B.'s darauf (S. 49) erscheinen läßt. In dieses Bild passen übrigens sehr gut auch die von B. in anderem Zusammenhang (S. 175 ff.) getroffenen Feststellungen über vulgärsprachliche Beziehungen des südostdeutschen Raumes zum Einzugsbereich von Aquileia, die hinter einer Verwendung von „gemarterot" im Sinne von „crucifixus" zu stehen scheinen.

Damit mag es der Einzelerörterungen, zu denen die Anlage des Buches, sein Auseinanderfallen in Detailanalysen, herausfordert, genug sein. Ihr Beispiel läßt deutlich werden, daß bei einer Übernahme der Ergebnisse B.'s jeweils doch sehr kritisch verfahren werden muß. Zugleich aber vermag es wohl ebenfalls zu zeigen, daß seine Untersuchungen mit der sie begleitenden Entfaltung eines breiten Parallelmaterials dennoch auch fruchtbare Erkenntnisanstöße auf einem überaus schwer gangbaren Gelände vermitteln.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Josef Fleckenstein: Die Hofkapelle der deutschen Könige. I. Teil: Grundlegung. Die karolingische Hofkapelle. (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters, Band 16/I). Stuttgart (Anton Hiersemann) 1959. XXIV, 251 S., kart. DM 41.–.

Ders.: Die Hofkapelle der deutschen Könige. II. Teil: Die Hofkapelle im Rahmen der otonisch-salischen Reichskirche. (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica. Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters, Band 16/II). Stuttgart (Anton Hiersemann) 1966. XIX, 312 S., geb. DM 70.–.

Die sog. Hofkapelle hat die historische Forschung schon lange beschäftigt. Insbesondere standen die Probleme ihrer spezifischen Zusammensetzung, ihrer Zuordnung

zum Königtum und ihrer Funktionen im Vordergrund. Neben älteren Arbeiten von G. Waitz, Fustel de Coulanges, W. Lüders, S. Görlitz u. a. sind vor allem die Forschungen von H. W. Klewitz wegweisend gewesen (ihm ist auch der vorliegende 1. Band gewidmet). Ausgangspunkt war immer wieder die Frage, was unter „Hofkapelle" zu verstehen sei, handelt es sich dabei doch vorwiegend um einen gelehrten Ordnungsbegriff, wenngleich es schon frühe Belege für capella und capellanus gibt (Bd. 1 S. 11 ff.). Auch F. bemüht sich um eine sorgfältige terminologische Klärung. Bevor er seine Definition gibt, untersucht er zunächst Begriff und Entstehung der Hofkapelle (S. 11 ff.), ihre Gestalt und Funktion unter Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. (S. 44 ff.). Klewitz hatte gegen Görlitz mit Nachdruck auf „den dreifachen Inhalt des capella-Begriffes, den dinglichen (als gottesdienstliches Gerät), den räumlichen (als Ort des herrscherlichen Gottesdienstes) und den persönlichen (als die Gesamtheit der dem Hofe dienenden Geistlichkeit)" hingewiesen und sich bemüht, sie scharf voneinander zu scheiden (AUF 16 (1939) S. 119 Anm. 1). Alle weitere Forschung geht seither von dieser Dreischichtigkeit aus. Weitere Versuche der Begriffsklärung setzten am persönlichen Element an, das R. Elze als die „Gesamtheit der zum Hofdienst verpflichteten Geistlichen" (ZRG KA 36 (1950) S. 152) definierte und M. Schaller mit dem Hinweis ergänzte, diese Verpflichtung erwachse „aus der Mitgliedschaft im Personalverband der Hofkapelle" (DA 11 (1954/55) S. 484). Nach einer allgemeinsten Umschreibung der Hofkapelle als „Herrschaftsinstrument des Königtums, dessen Zweck darauf gerichtet war, der Durchführung der Herrschaft vom Hofe aus zu dienen" (S. 109), bestimmt sie Fleckenstein genauer „als eine dem Zweck der Herrschaftsausübung dienende höfisch-kirchliche Institution des Königtums" (S. 110). Sie stelle sich dar „als Personalverband der Hofgeistlichkeit mit einheitlicher Spitze im obersten Kapellan, ein Personalverband, der den engeren Verwaltungsstab des Königs bildete; er setzte sich nicht nur aus adligen, sondern ebenso aus einfachen, aber freien Mitgliedern zusammen, war im allgemeinen durch die vasallitische Bindung (in manchen Fällen vielleicht auch durch ein einfaches Gehorsamsversprechen) rechtlich zum Königsdienst verpflichtet und gleichzeitig von der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt eximiert. Er stand in Funktionszusammenhang mit den ebenfalls der bischöflichen Gewalt entzogenen Pfalzkapellen: königlichen Eigenkirchen, die zusammen das räumliche Element der Hofkapelle und gleichzeitig die Aufbewahrungsstätten des königlichen Reliquienschatzes bildeten; sie wurden erweitert durch einen Teil der Fiskalkapellen, die jedoch im allgemeinen wie beliebiges Fiskalgut zur wirtschaftlichen Fundierung der Hofkapelle dienten" (S. 110 f.).

Sowohl in der angeführten knappen Definition F's. als auch in der längeren Beschreibung läßt sich gerade die funktionale Bedeutung der Hofkapelle vorzüglich erkennen. Offener bleiben einige nicht unwesentliche Aspekte ihres institutionellen Charakters. Nun entsprechen die vorsichtigen Formulierungen des Verf. über die vasallitische Bindung zweifellos der gerade für diesen Komplex äußerst dürftigen Quellenlage. Aber doch wüßte man gern mehr über Beginn, Art, Intensität der Hofdienstverpflichtung und die damit verbundenen Rechte sowie über die entsprechenden Pflichten des verpflichtenden Herrschers. Diese Fragen stellen sich immer wieder bei der Lektüre des ersten, der karolingischen Hofkapelle gewidmeten Bandes wie gerade auch beim zweiten, der die deutsche „Hofkapelle im Rahmen der ottonisch-salischen Reichskirche" behandelt.

Da aus der karolingischen Hofkapelle, die den Höhepunkt ihrer Entwicklung unter Karl d. Gr. erlebte, die Kapellen der deutschen, französischen, italischen und ebenso der burgundischen Könige hervorgegangen sind, verfolgt F. ihre Entwicklungsgeschichte von den Anfängen unter Pippin, dem Ausbau unter Karl d. Gr. und Ludwig d. Fr. sowie die Phasen der Verselbständigung der Teilkapellen unter den Nachfolgern im mehrfach geteilten großfränkischen Reiche. Die Darstellung reicht bis zu Konrad I., dem letzten fränkischen Herrscher des Ostreiches.

In klarer Gliederung nach personaler Zusammensetzung der einzelnen Kapellen und ihren räumlichen Grundlagen weiß F. besonders dank der bewährten prosopographischen Methode der Freiburger Schule seines Lehrers G. Tellenbach zahlreiche

schöne Einzelergebnisse auch für die Kirchen- und Verfassungsgeschichte den Quellen abzugewinnen.

Der zweite Band macht es sich zur Aufgabe, „die Besonderheit und Eigenart der deutschen Kapelle herauszuarbeiten" (S. 1). Zeitlicher Ausgangspunkt ist die Herrschaft Heinrichs I., dessen Kapelle in ihrer „Zwischenstellung . . . den Übergang von der karolingischen zur deutschen Hofkapelle" verkörpert (S. 16) und infolgedessen nur in der Einleitung behandelt wird. – Interessanterweise sieht F. aus dem Blickwinkel seines Themas einen tiefen Einschnitt mit dem Jahre 919, dem Herrschaftsantritt Heinrichs I., der sich auch auf diesem Gebiet nur sehr zögernd in die karolingische Tradition einfügte. – Der Aufbau der Hofkapelle erfolgte unter Otto d. Gr. Auffällig ist nicht nur, daß die Zahl der Kapelläne erheblich angewachsen ist, sondern daß auch deren Funktionen wesentlich vermehrt worden sind (S. 48 f.): Im Zuge einer verstärkten Schriftlichkeit werden sie zahlreicher herangezogen, treten auffällig beim Sammeln von Reliquien in Erscheinung, fungieren in größerer Zahl als Begleiter des Königs – etwa bei den nunmehr häufiger bezeugten Festfeiern. Überhaupt haben Kapelläne Anteil an der wachsenden Prunkentfaltung des Königtums und sind Repräsentanten einer höheren Bildung, als deren Prototyp Brun gelten kann. Die wichtigste Umbildung ist ablesbar an der Zahl und Häufigkeit der Bischofspromotionen von Kapelläne: Die Hofkapelle war dazu übergegangen (und blieb auch in Zukunft dabei), „geeignete Bischofskandidaten zu sammeln und sich zur zentralen Pflanzstätte des Reichsepiskopates umzubilden" (S. 57). Insbesondere Kanzler werden zu Bischöfen erhoben und wechseln in entsprechend schneller Folge. Unter Otto II. stagnierte diese Entwicklung (S. 76). Als aber im September 994 Otto III. mündig wurde, setzte eine stürmische Phase ein (S. 83 ff.). In Fortsetzung und Weiterentwicklung der ottonischen Politik wird unter ihm die Hofkapelle endgültig zur vielzitierten Vorschule des deutschen Episkopates und bewährt sich gleichzeitig „als ein lebendiges Bindeglied zwischen dem Herrscher und den Bischöfen als seinen unentbehrlichen Helfern" (S. 117). Damit wurde Otto III. in seiner Reichskirchenpolitik zu einem Wegbereiter Heinrichs II. (S. 116), der den Einbau der Hofkapelle in die Reichskirche weiter vorantrieb. Wie vor ihm Otto III. (in Hildesheim und mit hoher Wahrscheinlichkeit an der Marienkapelle in Aachen) und später Konrad II. wird Heinrich II. als rex canonicus Mitglied der vornehmsten Domstifte (Hildesheim, Aachen, Bamberg, Magdeburg, Paderborn, Straßburg – S. 230 f.) und übt hier direkt seinen Einfluß auf die Reichskirche aus, noch intensiver als es Otto III. tat. Entsprechende Bedeutung kommt den zahlreichen Kanonikaten von Kapellänen zu (bes. S. 277).

Die reinste Ausprägung dessen, was als „ottonisches System" bezeichnet zu werden pflegt, erfolgte unter Heinrich III., der die „Sakralität des Königtums, in der es letztlich begründet war, persönlicher und stärker als seine Vorgänger empfunden" hat (S. 296). Das wirkte auf die Hofkapelle zurück, wie zahlreiche Umwandlungen zeigen (S. 267 ff.). So hat Heinrich III. in Anlehnung an das Aachener Vorbild Karls d. Gr. als erster deutscher König nach den Karolingern neue Pfalzstifte gegründet (St. Simon und Juda in Goslar, S. 281 ff.; St. Suidbert in Kaiserswerth, S. 285 ff.). Eine wachsende Zahl von Kapellänen ist an diesen neuen Konzentrationszentren zu beobachten. Auch bei Abwesenheit des Herrschers weilten sie dort in beachtlicher Zahl und waren andererseits in der Lage, über die verschiedensten Pfründen an anderen Domkapiteln ihren Einfluß auf die gesamte Reichskirche intensiv auszuüben. Aus ihren Reihen wurde unter Heinrich III. mehr als die Hälfte des deutschen Episkopats erhoben, darunter viele Anhänger der Kirchenreform, wenngleich den monastischen Reformern selbst der Weg in die Hofkapelle verschlossen blieb – die Unterschiede besonders zur Karolingerzeit, die natürlich Mönche und Äbte als Kapelläne kannte, sind hier sehr deutlich. Aber gerade die Verbindung von königlicher Verfügungsgewalt über die Reichskirche und Förderung der Kirchenreform könne als „Signatur" der Herrschaft Heinrichs gelten (S. 296 f.), während es Heinrichs IV. Grundfehler gewesen sei, infolge fehlenden Verständnisses für die Reform die Verbindung mit ihr schon frühzeitig aufgegeben zu haben. In der Folge

entzog sich die Reichskirche mehr und mehr, und die Funktion der Kapelle als königliches Herrschaftsinstrument sank jäh.

Hier liegen die sachlichen Gründe, weshalb der Verf. seine ursprüngliche Absicht, auch die Hofkapelle Heinrichs IV. in die vorliegende Darstellung einzubeziehen, aufgegeben hat: mit diesem Herrscher erfolgte ein zu starker Umschlag. Die Umbildung der Kapelle unter Heinrich IV. will F. „im weiteren Rahmen einer Untersuchung über König und Reichskirche im Investiturstreit" behandeln (S. 298). Diese Lösung dürfte sachlich vollauf gerechtfertigt sein, zumal sich schon in der Darstellung des zweiten Bandes manche Tendenzen zu einer ähnlichen thematischen Ausweitung zeigen, denen ja auch der Untertitel Rechnung trägt.

Die Fülle der Ergebnisse, die F. in beiden angezeigten Bänden ausgebreitet hat, konnte nur hin und wieder angedeutet werden. Auf die wechselnden Nuancierungen im Verhältnis von Erzkapellan und Oberkanzler, auf die diffizilen Strukturveränderungen der Kapelle selbst u. a. m. wurde hier nicht einmal hingewiesen. Diese zweibändige „Hofkapelle der deutschen Könige" ist für das Verständnis des karolingischen, ottonischen und frühen salischen Königtums, seines Herrschaftsinstrumentariums, für die politische Geschichte dieses Zeitraumes, für die Verfassungsgeschichte und in höchstem Maße für die Kirchengeschichte unentbehrlich.

Man darf wünschen und hoffen, daß es dem Verf. bald gelingen möge, die weitere Geschichte der Hofkapelle in der angedeuteten veränderten Form darzustellen. Darüberhinaus erhebt sich immer dringlicher die Forderung, sozusagen als Korrelat zu F's bedeutendem Beitrag, eine monographische Behandlung der engeren weltlichen Berater und Helfer des Königs seit der Zeit Karls des Großen zu liefern. Wie war der Funktionsradius dieses Kreises bemessen? Kollidierte oder harmonierte er mit dem des Personalverbandes der Hofgeistlichkeit, und zwar im allgemeinen wie gerade in der speziellen Frage der Konfrontation mit der Hofkapelle in ihrer Funktion als engerer Verwaltungsstab des Königtums?

Eine dringende Bitte soll abschließend an den Verlag bzw. die Herausgeber gerichtet werden: Gerade in Anbetracht der vorzüglichen äußeren Ausstattung der heutigen Monumenta-Schriften sollten doch endlich die Rückentitel der Einbände geändert werden! Es ist schwer einzusehen, warum nicht statt des Aufdrucks „Monumenta Germaniae Historica Schriften XVI/2" Name und Titel von Verfasser und Werk gesetzt werden könnten, was auf dem Rücken des Schutzumschlages doch so offensichtlich als notwendig angesehen wird: „II Fleckenstein Hofkapelle der deutschen Könige".

Berlin *Reinhard Schneider*

Amos Funkenstein: Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters. (= „Sammlung Dialog", Band 5). München (Nymphenburger) 1965. 264 S., kart. DM 14.80; geb. DM 19.80.

Das Werk bietet eine gedrängte Übersicht über das geschichtstheologische Denken des Mittelalters. Es beginnt allerdings mit einer Untersuchung der jüdischen Apokalyptik und gelangt über die Kirchenväter der Spätantike (Irenäus v. Lyon, Tertullian, Origenes, Eusebius v. Caesarea und Agustinus) zu mittelalterlichen Autoren (Hugo v. St. Victor, Anselm v. Havelberg, Rodulfus Glaber, Frutolf v. Michelsberg, Hugo v. Fleury und Otto v. Freising). Dabei geht es dem Verfasser darum, zu zeigen, inwieweit die Theologen versuchen, an den Verhältnissen ihrer Zeit den Stand der Heilsgeschichte abzulesen. Wichtig ist ihm die große Zäsur zwischen der jüdischen Apokalyptik und der christlichen Geschichtstheologie seit Irenäus v. L. (Daher das im Verhältnis zum Thema so weite Ausholen des Verfassers.) Die jüdische Apokalyptik kennt im Gegensatz zur frühchristlichen Geschichtstheologie nicht die allmähliche Entwicklung der Menschheit zu Gott hin.

Bei Eusebius setzt Funkenstein eine zweite, kleinere Zäsur, da durch Eusebs Reichstheologie nicht nur die kleine Schar der Christen gesehen, sondern auch die politische Geschichte heilsrelevant wird.

Es scheint wichtig, daß Funkenstein hervorhebt, daß Augustinus durch sein Abrücken von jeder apokalyptischen und heilsgeschichtlichen Gegenwartsbestimmung (S. 49) als Autorität der Bildung einer mittelalterlichen Geschichtstheologie im Wege stand; denn indem die mittelalterlichen Theologen sich auf ihn berufen, rücken sie schon stillschweigend von ihm ab.

Nach der Erörterung der Voraussetzungen kommt Funkenstein im zweiten Kapitel zu seinem eigentlichen Thema. U. a. zeigt er am Beispiel Hugos v. St. V., wie die Kategorien von Akkomodation, Entwicklung und Fortschritt des Heilsplanes im Mittelalter weitergetragen werden. Außerdem leben im 11. und 12. Jh. nach der Überwindung des augustinischen Einflusses einerseits erneut apokalyptische Vorstellungen auf, andererseits beschäftigen sich Theologie und Geschichtsschreibung mit Möglichkeiten heilsgeschichtlicher, eschatologischer Gegenwartsbestimmung.

Funkenstein weist darauf hin – und das scheint für die religiöse und theologische Situation der Zeit recht aufhellend zu sein –, daß heilsgeschichtliche Gegenwartsbestimmung und Apokalyptik zwar in einem gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen, daß aber beide aus demselben Gefühl für die „novitates der eigenen Zeit", aus einem „Wendebewußtsein" heraus entstehen. Aber das Bewußtsein einer Wende schließt bei den Vertretern einer aus der reflektierenden Geschichtsschreibung resultierenden heilsgeschichtlichen Gegenwartsbestimmung die allmähliche Entwicklung – auch der guten Kräfte – bis zum Ende nicht aus. Genannt werden Otto v. Freising und Joachim v. Fiore.

Ergänzend hierzu tritt die Entwicklung mittelalterlicher Geschichtsschreibung von der Aneinanderreihung von Fakten, die am besten für sich sprechen sollen, zum Bemühen um das Verständnis der Zusammenhänge. Als erster Vertreter einer reflektierenden Geschichtsschreibung wird der Kluniazenser Rodulfus Glaber genannt. Es folgen Frutolf v. Michelsberg und Hugo v. Fleury. Die Reihe gipfelt in Otto v. Freising, der besonders durch seine Theorie vom Aufstieg und Verfall der Macht der Weltreiche bemerkenswert ist und in für seine Zeit hohem Maße empirisch-historisch vorgeht; die Fakten werden benutzt als Möglichkeiten der „Voraussage ohne Weissagung".

Diese in den einzelnen Hinsichten „evolutionäre" Geschichtsbetrachtung wird in den folgenden Jahrhunderten nicht mehr fortgesetzt, so daß Funkenstein seine Darstellung hier abschließt.

Die eingangs schon erwähnte Zusammendrängung des Stoffes führt dazu, daß der Leser von den angeführten Autoren vielerlei hört; manche Seitenblicke muß er mitvollziehen, die von der Linie ablenken und die Überschaubarkeit noch weiter beeinträchtigen (Vgl. die Vorschau S. 18, die dann durch manche Nebenerörterung gestört wird.). So wünschte man sich eine konsequentere Beschränkung des Stoffes, um dem Gedankengang leichter folgen zu können. Dieser Nachteil wird aber durch das reichlich nachgewiesene Quellenmaterial und die zahlreichen Literaturverweise aufgewogen. So wird das Werk den Interessenten anregen und anleiten, den Problemen weiter im einzelnen nachzugehen.

Neunkirchen *Hermann Taxacher*

Kaspar Elm: Die Bulle „Ea quae iudicio" Clemens' IV. 30. VIII. 1266. Vorgeschichte, Überlieferung, Text und Bedeutung. (= Auszug aus „Augustiniana" XIV [1964] Fasc. 3–4; XV [1965] Fasc. 1–2, 3–4; XVI [1966] Fasc. 1–2.) Hederlee-Louvain (Institut Historique Augustinien) 1966. 126 S.

Die Studie befaßt sich mit der endgültigen Inkorporierung der Wilhelmiten in den Orden der Augustiner-Eremiten. Diese Eingliederung steht in Zusammenhang mit der von Episkopat und Kurie geförderten Entwicklung, die vielen am Ausgang des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstandenen religiösen Gemeinschaften zu sammeln und den Franziskanern und Dominikanern in einem nach deren Vorbild organisierten Orden einen neuen, starken Bundesgenossen, ebenfalls mit dem Ziel der Seelsorge, an die Seite zu stellen. Zu diesem Zweck hatte Richard Annibaldi, Kardinaldiakon von S. Angelo in Pescheria, bereits im Jahre 1255 an fünf

zu Verzettelung und Zerstreuung neigenden religiösen Gruppen (Wilhelmiten, Augustiner-Eremiten der Toskana, Brettiner, Johannboniten, Eremiten von Monte Fabali) die Aufforderung ergehen lassen, sich in Rom zu einem Unionskapitel einzufinden. Ursprünglich muß der Plan Richards wohl noch weitere, z. T. ältere Ordensgemeinschaften ins Auge gefaßt haben. Doch aus Gründen, die nach Ansicht des Verfassers noch genauerer Untersuchung bedürfen, ließ sich dieses Projekt nicht verwirklichen, so daß nichts anderes übrig blieb, als sich mit einer bescheidenen Konzeption, eben mit der Beschränkung auf die fünf Gemeinschaften, zufrieden zu geben. Auf dem Unionskapitel, das im März 1256 tagte, hatten Vertreter der Wilhelmiten der Union zugestimmt, so daß die Aufnahme des Ordens in den neugegründeten Augustiner-Eremitenorden am 9. April 1256 durch Alexander IV. als feststehende Tatsache angesehen wurde. Der Widerstand bei den Wilhelmiten war aber so groß, daß es ihnen schon bald gelang, bei der Kurie die Annullierung der Union durchzusetzen. Diesem Teilerfolg war allerdings keine lange Dauer beschieden. Im Jahre 1266 wurden durch die Bulle „Ea quae iudicio" Clemens' IV. etwa zehn Wilhelmitenklöster den Augustiner-Eremiten definitiv inkorporiert. Die kirchlichen Nöte des 13. Jahrhunderts waren zu groß, als daß die zu eremitischer Einsamkeit neigenden Wilhelmiten sich länger hätten widersetzen können. Aber die Spannung zwischen eremitischem und zönobitischem Leben, zwischen Kontemplation und Verpflichtung zur Seelsorge war in den Orden hineingetragen und blieb bis zum endgültigen Untergang im 19. Jahrhundert.

In bewundernswerter Kleinarbeit, mit Literaturkenntnis und Kompositionsgabe legt der Verfasser Vorgeschichte, Überlieferung, Text und Bedeutung der Bulle „Ea quae iudicio" vor. Der weitaus größte Teil behandelt die Bedeutung des päpstlichen Schriftstücks, was durch die Tatsache verständlich wird, daß Amt und Befugnis des Kardinalprotektors, der für Aufbau, Formung, Zusammenlegung und andere die Orden betreffenden Funktionen zuständig war und auch in der Geschichte der Wilhelmiten eine große Rolle spielte, in der maßgebenden Literatur bisher nur wenig beachtet wurden. Um so mehr ist die Ausführlichkeit, in der von der Bedeutung der Bulle gehandelt wird, zu begrüßen und zu würdigen. Damit hat der Verfasser den – sicher gut gelungenen – Versuch unternommen, nicht nur den rechtlichen Status des Kardinalprotektorenamtes und seine Wandlungen herauszustellen, sondern zugleich die in ihm ausgeübte Wirksamkeit zu erfassen und mit den personellen und politischen Konstellationen an der päpstlichen Kurie und im Kardinalskollegium in Zusammenhang zu bringen. Wie wichtig und entscheidend dieses Amt war, wie sehr das ordenspolitische Programm, die Macht und das persönliche Engagement einzelner Kardinäle die Entwicklung der Orden fördern bzw. hemmen konnten, zeigt gerade das Beispiel Richard Annibaldis. Kaspar Elm, der sich neben seinem Werk „Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens" (Köln-Graz 1962) durch mehrere wissenschaftliche Arbeiten qualifiziert hat, kündigt in absehbarer Zeit ein „Bullarium Ordinis S. Guillelmi" an, das wie die vorliegende Studie über den Rahmen der individuellen Ordensgeschichte hinaus vertiefend und bereichernd für die Ordens- und Kirchengeschichte sein dürfte, nicht zuletzt auch für die Rekonstruktion bestimmter geschichtlicher Perioden, die ja nur in einer umfassenden Gesamtschau ins rechte und klare Licht gerückt werden.

Rom *P.-G. Gieraths*

Steven Runciman: Die Eroberung von Konstantinopel 1453. Aus dem Englischen von Peter de Mendelssohn. München (C. H. Beck) 1966. 266 S., mit 4 Textabbildungen und 4 Kunstdrucktafeln, geb. DM 22.50.

Der Verf. einer 3bändigen Geschichte der Kreuzzüge (dt. 1957–60) und der Monographie über die Sizilianische Vesper (dt. 1959) hat sein Interesse besonders der Geschichte von Byzanz zugewandt. Aus diesen Studien ist auch das vorliegende Werk entstanden. Seit 1914 ist in der wissenschaftlichen Literatur der westlichen Welt keine umfassende Darstellung des Themas mehr erschienen. Die Erinnerung an den 500. Jahrestag des Falls von Konstantinopel im Jahre 1953 brachte nur eine Anzahl

von fachwissenschaftlichen Aufsätzen. Überhaupt scheint in der abendländischen Christenheit jenes weltgeschichtliche Ereignis allmählich an Farbe verloren zu haben. Der Rez. darf für literarische Feinschmecker vielleicht den freilich ganz unakademischen Hinweis auf den Dichter Wilhelm *Raabe* wagen, der in seiner Novelle „Des Reiches Krone" (1874) fast blitzartig in der Nennung des Jahres 1453 einen historischen Tiefenblick gewährte.

Runciman hat für sein bedeutsames Werk bisher gar nicht oder wenig benutztes Material auswerten können. Obwohl das Buch nirgends aus zweiter Hand schöpft, sondern aus besten und zuverlässigsten Quellen gearbeitet ist, wird der Schritt des mitgehenden Lesers nirgends durch den knirschenden Sand gelehrter Archivalien gehemmt. Runciman verfügt über die bei heutigen Historikern leider so selten anzutreffende Kunst des Erzählens. Man vernimmt Geschichte, ohne durch das klappernde Walzwerk methodischer gelehrter Umständlichkeiten gestört zu werden. Wo er durch problematische Seitenwege gehen muß, verfällt er nicht in unverständlichen Tiefsinn. Der Verf. nimmt den Leser erst bei der Hand, *nachdem* er alle Schwierigkeiten der Überlieferung und Erkenntnis der Tatbestände gründlich durchdacht hat. Die wissenschaftliche Leistung bewährt sich in der disziplinierten Sicherheit von Darstellung und Urteil. Denn auch dieses tritt keineswegs zurück. Es überglänzt jeden Abschnitt des Werkes. Die Eroberung Konstantinopels durch Mehemt II. hat das Gewissen der westlichen Christenheit wohl angerührt, aber nicht erschüttert. Die welthistorischen Auswirkungen waren erst viel später zu spüren, für die aber gerade der Kirchenhistoriker ein besonderes Verständnis haben sollte. Darum ist für ihn das Buch eine Gabe von eigenem Wert. – Hervorzuheben ist die Übersetzung aus dem Englischen, die wiederum in der bewährten Obhut von Peter de Mendelssohn lag.

Berlin *Karl Kupisch*

Adolar Zumkeller O.S.A. (Bearb.): Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt von den Anfängen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts (Regesta Herbipolensia V). 1. Teilband (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg. Band XVIII). Würzburg (Schöningh) 1966. XIX, 554 S., 8 Taf., kart. DM 50.–.

Mit dem vorliegenden Urkunden- und Regestenband wollte der um die Geschichte seines Ordens hochverdiente Bearbeiter das Material zur historischen Bearbeitung der beiden fränkischen Augustinerklöster bereitstellen, die seit der Frühzeit des Ordens bis in die Gegenwart erhalten geblieben sind. Deshalb werden in dem ersten Teilband, der das Würzburger Kloster behandelt, nicht nur die Bestände des Archivs dieses Konvents vorgelegt, sondern auch Quellen aus dem römischen Generalarchiv des Ordens; dazu kommen noch zahlreiche Aktenstücke, Rechnungen, Grabinschriften, Nachrichten aus alten Chroniken, Auszüge aus Universitätsmatrikeln usw. Im Gegensatz zu den eigentlichen Urkunden sind bei diesen Nachrichten die laufenden Nummern jeweils in Klammern gesetzt. Im ganzen bringt Zumkeller 872 Stücke, vermehrt durch einige a-Nummern, zur größeren Hälfte Urkunden bzw. Urkundenregesten, von denen wiederum rund drei Viertel bisher unbekannt waren.

Für die Auswahl der in vollem Wortlaut vorgelegten Urkunden waren die Gesichtspunkte des Ordenshistorikers maßgebend. Vorbild für die Regesten waren die früheren Regestenbände in der gleichen Reihe. Zeugenangaben und Datumszeilen werden bei den Regesten immer im Wortlaut angeführt. Jede Nummer bringt kurze Angaben über Ausfertigung, Rückvermerke, Siegel, Druck, Regest, Literaturhinweise und da und dort ganz knappe Anmerkungen. Bei den letzteren die Grenze zu finden, ist freilich eine Ermessensfrage. Vielleicht würde mancher Benützer eine Erklärung des „Goldfastens" (Nr. 293) oder einen Hinweis auf Roc-Amadour (Nr. 181) wünschen. Der Bischof Johannes domus Thetunice (Nr. 34) wäre als Johannes ep. Lethoviensis zu identifizieren. Bei dieser Gelegenheit darf auch statt Civensis (Nr. 31) die Lesart Cro(i)ensis vorgeschlagen werden. Bischof Romanus von Croja

erscheint mit mehreren der in der Nr. 31 genannten bischöflichen Kollegen 1286 auch auf einem Ablaßbrief für das Spital Rottweil.

Die Echtheit von Nr. 3 ist nicht nur wegen ihrer hohen Ablaßangaben verdächtig, sondern auch durch den Taxfreivermerk, der nach Herde eigentlich erst im 14. Jahrhundert zu finden ist. Zudem ist Adam von Portogruario 1392–1402 in den Urkunden Bonifaz' IX nachzuweisen. Damit ist Nr. 252 als Machwerk des 15. Jahrhunderts entlarvt, auch wenn die vielen Zeugen der Transsumpte einer eigenen Untersuchung wert wären. Daß die Nachrichten aus der Chronik von 1646 chronologisch nicht immer fehlerfrei sind, hat der Bearbeiter bei Nr. (191) konstatiert. Auch der Prior Lukas von Nr. (176) scheint 1379 nicht recht an seinem Platz zu sein. Möglicherweise wäre das Datum von (189) zu verbessern, wenn „per quadragesimam" über die Fastenzeit bedeutet. Sachliche Ergänzungen werden schwer beizubringen sein. Zu (528) verweise ich auf Kist, Matrikel der Geistlichkeit von Bamberg, Nr. 5326.

Die Textwiedergabe ist ausgezeichnet. In den Regesten sind mir nur 2 Druckfehler begegnet. Die wissenschaftliche Ausdeutung für die Geschichte des Ordens hat der Bearbeiter bereits mit einigen Kapiteln in der Einführung eingeleitet. Die neuen historischen Aspekte im Vergleich zur bisherigen Geschichtsschreibung der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt werden von ihm wenigstens kurz angezeigt. Er weist u. a. hin auf den Höhepunkt des Generalkapitels des Ordens von 1391 in Würzburg, auf die Reformbestrebungen ab 1457, die Entstehung der Schwestern des Augustinerordens in Würzburg, die Notmaßnahmen des Konvents im Bauernkrieg und die schwere innere Krise in der Reformation. Für die allgemeine Kirchengeschichte, besonders für die Geschichte der Frömmigkeit, ergeben sich interessante Durchblicke, so die eigenartige Sammelablaßurkunde in Nr. 34, das nach dem Kirchenjahr angelegte Reliquienverzeichnis in Nr. 43, der Wallfahrtsablaß von 1391, die Stiftung eines Seelgeräts zu Lebzeiten pro peccatis in Nr. 234 usw. Das hohe Selbstbewußtsein der vier Bettelorden, die die Serviten aus ihrer Gemeinschaft ausschließen, sich selbst aber „in diesen letzten Zeiten als von Gott und der Kirche Auserwählte, dem Licht des Glaubens ergeben und von Christus bevorzugt" wissen, „die durch Tugend, Wissen und Frömmigkeit wie brennende Kerzen auf dem Leuchter der vollkommenen Religion vor den andern erstrahlen", wird in Nr. 241, der Union von 1411, klar ausgesprochen. Auch für die nachreformatorische Geschichte ist manches Neues zu erfahren, etwa die finanzielle Position der einzelnen Klöster der Provinz, die Versuche zur Wiedergewinnung der verlorenen Klöster, die zahlreichen Universitätsstudenten im Würzburger Konvent, dies zugleich ein Beitrag zur Personalgeschichte der Provinz. Leider kann aus technischen Gründen das Register erst dem zweiten Teilband beigefügt werden. Schon im ersten Band aber ist ein ausführliches Verzeichnis der Mitglieder der beiden Konvente und eine gründliche Beschreibung der Siegel mit Abbildungen ein wertvolles Hilfsmittel für die Forschung, die dem verdienten Herausgeber Dank und Anerkennung schuldet.

München *Hermann Tüchle*

Die Matrikel der Geistlichkeit des Bistums Bamberg 1400–1556. Zusammengestellt und mit biographischen Angaben versehen von Johannes Kist. (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, IV. Reihe, 7. Band). Würzburg (Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh) 1965. XX, 533 S., kart. DM 38.50.

Schon 1907, zur Neunhundertjahrfeier des Bistums Bamberg, hat Friedrich Wachter den „General-Personal-Schematismus der Erzdiözese Bamberg" veröffentlicht. Hier waren alle Geistlichen erfaßt, die seit der Gründung des Bistums in ihm gewirkt hatten und die vom Herausgeber festgestellt werden konnten. Wachter waren die Unvollkommenheiten seines Werkes nicht unbekannt. Er selber regte den Herausgeber des vorliegenden Bandes noch zur Neubearbeitung an. Kist entschied sich für eine zeitliche Begrenzung. Er wählte den schwierigsten und wohl interessantesten Teil der Matrikel aus, nämlich das Spätmittelalter und die Zeit der Reformation.

Für diese Zeit bietet er eine Zusammenstellung aller in den Quellen greifbaren Mitglieder des Welt- und Ordensklerus, die zwischen 1400 und 1556 im Bereich des mittelalterlichen Bistums Bamberg geboren, geweiht, bepfründet oder tätig waren. Durch die zeitliche Begrenzung war es möglich, daß die mühevolle Aufgabe von einem einzelnen Forscher in wissenschaftlich sauberer Weise bewältigt werden konnte. Kist kann für seinen Zeitraum zweieinhalbmal so viel Geistliche nennen wie Wachters Schematismus. Dies allein schon beweist den großen Fortschritt. Kist bemüht sich auch, die Benefizien, die ein Geistlicher im Bistum Bamberg besaß, möglichst vollzählig anzuführen. Über die Bistumsgeschichte hinaus bietet das saubere, verdienstvolle Werk auch dem Orts- und Familienforscher reiches Material, dessen Erschließung durch sorgfältige Register erleichtert wird.

München *Georg Schwaiger*

Reformation

Paul Althaus: Die Ethik Martin Luthers. Gütersloh (Gerd Mohn) 1965. 168 S., geb. DM 18.–.

Seiner „Theologie Luthers" (1962) hat Paul Althaus noch eine zusammenfassende Darstellung der Ethik Martin Luthers folgen lassen. Wirklich verstehen und beurteilen kann man das zweite Buch wohl nur im Zusammenhang mit dem ersten. Es liegt mir aber nicht zur Besprechung vor, und so muß es bei einem kritischen Bericht über diese Ethik Martin Luthers sein Bewenden haben.

Althaus' Darstellung verfährt rein systematisch. Das christliche Ethos Martin Luthers bildet sich auf dem Boden der Rechtfertigungserkenntnis. Sie ist Vorzeichen und Ursprung des christlichen Handelns. Das christliche Leben ist Übung des Glaubens, Kampf mit sich selbst. Dieser Kampf des Christen mit sich selbst, des neuen Menschen mit dem alten, der ja eine Gespaltenheit des Lebens bedeutet, darf nach Althaus nicht mit den Bestimmungen des simul peccator et justus in ihrer jeweiligen Totalität verwechselt werden (S. 26). Für diesen ersten Teil seiner Darstellung beruft sich Althaus wesentlich auf den „Sermon von den guten Werken" von 1520.

Neben diesen Ansatz stellt der Verfasser eine Erörterung der Erkenntnisfrage mit dem Ziel und Ergebnis, für Luther sei natürliches Gesetz und Gesetz Christi im wesentlichen eins (S. 41 f. in Abgrenzung gegen Ernst Wolf). In welchem Verhältnis diese beiden Ansätze zueinander und zur älteren Überlieferung der christlichen Ethik stehen, wird nirgends ernsthaft erörtert. Der Einfluß Augustins wird erwähnt (S. 56), aber die direkte Beziehung der ethischen Thesen Luthers zur Schrift wird als weit überwiegend bezeichnet (S. 49).

Nach einer knappen Skizze der lutherschen Ständelehre (S. 43 ff.) wendet der Verf. sich der so heftig umstrittenen Lehre von den zwei Reichen und Regimenten zu (S. 49 ff.). Ihre Unterschiedenheit wird stärker betont als ihr Zusammenhang, ohne daß dieser verschwiegen oder verwischt würde. „Das weltliche Regiment ist also längst vor Christus da, demnach auch ohne ihn in Kraft. Schon daraus ergibt sich, daß weltliches Regiment und Christi Reich zweierlei sind und daß Christus mit dem weltlichen Reich unmittelbar nichts zu tun hat" (S. 54). Althaus findet bei Luther einen Wandel im Sprachgebrauch: Während Welt ursprünglich gerade auch in den Sätzen über Obrigkeit und Fürsten die antigöttliche Welt meint, sei es später nur mehr die irdische Welt, ohne den Zusammenhang mit dem Widereinander von Gottes und Satans Reich (S. 56). Der Christ ist Bürger zweier Welten (S. 58 u. ö.). Nur gelegentlich grenzt sich Althaus gegen die Thesen von Johannes Heckel ab (S. 62 Anm. 69).

In der Darstellung von Luthers Bergpredigt-Verständnis erreicht der Verf. den Höhepunkt seines Buches. Er benutzt die Predigt-Überlieferung von 1532, weil er sie für hinreichend authentisch hält. Luther, meint Althaus, schwäche die Bergpredigt

nicht im mindesten ab, indem er sie im Sinn der inneren Freiheit von den Weltdingen auslegt. „Luther hat erkannt: Jesus spricht nirgends von einer neuen Verfassung oder Ordnung dieser Welt, sondern allein von der persönlichen Haltung seiner Jünger den Gütern der Welt gegenüber" (S. 71, ähnlich S. 72). Alles Tun des Christen, sein amtliches und sein persönliches, ist einheitlich in der Liebe und im Dienst am Nächsten begründet. Wenn die Ausführungen Luthers hier paradox sind, so deswegen, weil es sich in der Tiefe um die Paradoxie des göttlichen Handelns dreht (S. 82). An der inneren Einheit des christlichen Handelns ist nicht zu rütteln.

Die Kritik an Luthers Lehre wird recht kurz abgetan (S. 84 ff.). Es bleibt bei dem wörtlich übernommenen Urteil von Franz Lau: „Eine bessere, klarer an der Schrift orientierte Deutung der christlichen Existenz in der Welt, die ihren Bestand mit Zwangsmitteln sichern muß, ist uns noch nicht gegeben" (S. 87 Anm. 192). Der nur flüchtige Blick auf die spätere Entwicklung ergibt nach Paul Althaus: „Luther hat die politische Welt niemals ihrer Eigengesetzlichkeit überlassen, sondern ständig wider die Selbstherrlichkeit der Fürsten und ihren Mißbrauch des weltlichen Regiments gekämpft. Er hat das Gewissen der Politiker klar unter den Willen Gottes gerufen. Die Emanzipation der Staaten und ihrer Politik von den sittlichen Bindungen geht nicht auf Martin Luther zurück, sondern auf die Renaissance. Sie vollzog sich in der ganzen Breite der europäischen Staatenwelt, auf katholischem Boden früher und mit gleicher Stärke wie auf lutherischem. Das Luthertum hat sich ihr lange widersetzt. Das war Wirkung Luthers" (S. 87).

Aus den Kapiteln über Ehe, Arbeit, Eigentum und Wirtschaft, Staat und Krieg ergibt sich nichts eigentlich Neues. Die Zuspitzung von Luthers Gedanken zum Widerstandsrecht in der Disputation über Mt. 19, 21 von 1539, wie sie Rudolf Hermann und Johannes Heckel herausgearbeitet haben, wird nicht einmal erwähnt.

Mit Luthers berühmten Sätzen über die großen Männer und über das göttliche Geschichtswalten schließt das ganze Buch etwas überraschend. Eine Zusammenfassung sei noch zitiert: „So sind hier das Geistliche und das Weltliche bei aller Unterscheidung auch wieder eng verbunden und hat das Reich Christi seine Bedeutung auch für das weltliche Regiment, die Haltung der Gottesfurcht und des Glaubens auch für die politische Welt. Für Luther ist der Gott, der die politische Geschichte waltet, wohl weithin der verborgene, aber zuletzt doch kein anderer als der, der uns in seinem Worte begegnet" (S. 147). Der letzte Satz sei noch hinzugefügt: „So versteht Luther Gottes Walten in der Geschichte von der Gottheit Gottes her, wie sie in der Rechtfertigung erscheint" (S. 164). Wie man sieht, schließt Althaus hier an den Ursprung seiner Lutherdeutung in den zwanziger Jahren an: Die Gottheit Gottes ist das, was der rechtfertigende Glaube erkennt und anerkennt.

Wie kann man einer solchen Darstellung gerecht werden? Daß Paul Althaus zu den besten Lutherkennern gehört, weiß man; seine Kennerschaft ist auf jeder Seite dieses Buches spürbar. Auch wer Luthers Schriften zu kennen meint, lernt bei Paul Althaus Neues. Daß er sich mit der Forschung nur gelegentlich auseinandersetzt, ist sein gutes Recht. Daß er sie kennt, merkt man überall. Schwerer wiegt, daß er Luthers Ethik wie Athene aus dem Haupt des Zeus aus der Rechtfertigungserkenntnis entspringen läßt. So kann kaum anschaulich werden, daß Christentum und Welt gerade auch durch Luther nach seiten des Ethos neu geprägt wurden. Und auch mit den spärlichen Bemerkungen zur Brauchbarkeit von Luthers Ethik in der Gegenwart mag man sich kaum begnügen. Aber hier wird ohnehin jeder das Seinige hinzufügen.

Die eigentliche Schwierigkeit liegt in dem, was ich die Domestizierung Luthers nennen möchte. Aus der gewaltigen Leistung Luthers, die Existenz des Christen in der Welt gegenüber dem ethischen Programm der Schwärmer und der älteren Tradition in ihren Spannungen erkennbar zu machen, wird das Ethos des Bürgertums mit seiner via media. Daß Luther Mönch war und in gewissem Sinne geblieben ist, wird nicht beachtet. Und die supranaturalen Grundlagen seines Ethos werden zwar zutreffend, wenn auch vielleicht zu beiläufig herausgestellt, aber nirgends wird auch nur angedeutet, daß hier für den Christen von heute die eigentlichen Schwierig-

keiten in der Rezeption Luthers liegen. Das Buch wird wegen seines Reichtums an Belegen, wegen seiner übersichtlichen Darstellung und wegen seiner klaren und verständlichen Sprache mit Recht viele Leser finden. Man kann nur wünschen, daß diese Leser auch kritisch genug sind, zu bemerken, daß bei Luther noch mehr zu finden ist, als es Althaus' Darstellung vermuten läßt.

Münster i. W. *K. G. Steck*

Otthein Rammstedt: Sekte und soziale Bewegung. Soziologische Analyse der Täufer in Münster (1534/35). (= Dortmunder Schriften zur Sozialforschung, hrsg. v. der Sozialforschungsstelle an der Universität Münster, Band 34). Köln/Opladen (Westdeutscher Verlag) 1966. 152 S., kart. DM 32.–.

Innerhalb der durch das Erscheinen von Aufsätzen, Monographien und Quelleneditionen blühenden Täuferforschung ist der sozialgeschichtlichen Seite bislang noch wenig Beachtung geschenkt worden.

Nun greift die vorliegende Untersuchung den sozialgeschichtlichen Aspekt der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts am Beispiel des münsterischen Täufertums auf, das zuletzt von Robert Stupperich eine umfassende historische Würdigung erhalten hat („Das münsterische Täufertum", Münster i. W. 1958).

Der Verf. knüpft bei seiner Untersuchung an den heutigen Stand der allgemeinen Religionssoziologie an, wie er von D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky und F. Fürstenberg entwickelt worden ist. Von diesem Ausgangspunkt her wird die Sekte – diesem Oberbegriff werden die Täufer eingeordnet – wesentlich als soziale Bewegung verstanden, ihre religiösen Anliegen als Ideologie. Es geht dem Verf. also nicht um eine theologische Erhellung der Täufer, deren „Bekenntnis zur chiliastischen Lehre eine Motivverfälschung des eigentlichen Anliegens ist, des Protestes gegen die ökonomischen, politischen und kirchlich sanktionierten Umstände" (S. 12). Bewußt greift der Verf. auf die Täufer in Münster als die „radikalste Sekte der Reformationszeit" (S. 13) zurück. Eine soziologische Untersuchung erscheint dem Verf. in diesem Falle besonders angebracht, weil hier die einzige Sekte begegnet, „die als Protestgruppe innerhalb der von ihr abgelehnten Gesellschaft ein eigenes Gemeinwesen zu gründen vermochte" (ebd.). Von vornherein vermag sich der Verf. dabei nur die Bezeichnung „Sekte", nicht die Bezeichnung „Bande" zu eigen zu machen, die etwa J. Wach in seiner „Religionssoziologie" (Tübingen 1951) für *negativ radikale* Sektengruppen vorgeschlagen hat (ebd.). Sachlich stellt sich dem Verf. das münsterische Täufertum als Musterbeispiel für das Wechselverhältnis von *„Weltlichkeit* und *Geistlichkeit*, das für die Dynamik von Sekten bedeutsam ist" (ebd.), dar.

Auf diesem Hintergrund entwirft der Verf. zunächst ein Bild der niederländischen Wirtschaft und der münsterischen Wirtschaftsverhältnisse zu Beginn des 16. Jahrhunderts (S. 20 ff.), sodann eine Schilderung der mit der rückläufigen wirtschaftlichen Entwicklung (von den Niederlanden her) einsetzenden Krise (S. 31 ff.). Während Bernhard Rothmanns Programm als „Entmythisierung der eigentlichen Kirchen" nach Ansicht des Verf. nur in der Bejahung der Erwachsenentaufe minimale Ansätze zum Täufertum zeigt (S. 40 ff.), erblickt der Verf. in Melchior Hoffmann und vor allem Jan Matthys die eigentliche „Teleologisierung der Krise" in Münster (S. 48 ff.), die zur Entstehung der Täufergemeinde und deren theokratischer Ausprägung (S. 74 ff.) führt. Hatte der Verf. schon eingangs bemerkt, daß die „charismatische Persönlichkeit den Katalysator zwischen Protest und Erlösung" bildet (S. 12), so beschreibt er nun nach einer Analyse des münsterischen Chiliasmus (83 ff.) die in soziologischer Hinsicht besonders aufschlußreichen Phaenomene des täuferischen Kommunismus (S. 87 ff.) und der Vielweiberei (S. 95 ff.) zu Münster und insbesondere die Sozialstruktur der dortigen Täufergemeinde selbst (101 ff.).

Im Resultat sieht der Verf. das Täufertum zu Münster „im Innersten, auch in seiner theologischen Aussage, abhängig von den gesellschaftlichen Spannungen, die wesentlich von der beginnenden frühkapitalistischen Wirtschaftsform geprägt waren" (S. 115).

Man wird freilich ausdrücklich unterstreichen müssen, daß der Verf. selbst das Ergebnis seiner Untersuchung als „*Hypothese*" (S. 119) bezeichnet. Bei sachlich-historischer Prüfung ist das münsterische Täufertum in der Tat niemals gänzlich soziologisch zu erklären. Zwar spielen sozialgeschichtliche Fragen hier eine nicht geringe Rolle, und der Verf. hat Recht, wenn er diesen soziologischen Aspekt in die Betrachtung einführt. Aber in der Verabsolutierung dieser Betrachtungsweise, die nun den – doch entscheidend bedeutsamen – religiösen Motiven der münsterischen Täufer nicht gerecht wird, erstellt der Verf. lediglich eine „Hypothese", die als Arbeitshypothese ihren Wert besitzen, aber das historische Phaenomen des Täufertums zu Münster nicht vollständig zu erklären vermag.

In der benutzten Literatur habe ich die grundlegende Darstellung von Herbert Grundmann, Ketzergeschichte des Mittelalters (= Die Kirche in ihrer Geschichte, hrsg. v. K. D. Schmidt und E. Wolf, Band 2, Lieferung G), Göttingen 1963, besonders vermißt. Als kl. Corrigenda seien vermerkt: S. 11 – *das* Corpus christianum (statt „den"); auf der gleichen Seite, in Anm. 11: Die H.-J. Schoeps-Festschrift erschien 1959 (nicht 1949).

Erlangen *Ernst-Wilhelm Kohls*

Johannes Volker Wagner: Graf Wilhelm von Fürstenberg (1491 bis 1549) und die politisch-geistigen Mächte seiner Zeit (= Pariser historische Studien 4). Stuttgart (Hiersemann) 1966. XI, 318 S., 3 Abb., kart. DM 62.–.

Graf Wilhelm von Fürstenberg (1491–1549) gehörte einer vornehmen Adelsfamilie an. Sein Vater, Wolfgang von Fürstenberg, Landvogt der vorderösterreichischen Lande und königlicher Hofmarschall war dem Hause Habsburg sehr ergeben. Sein Sohn Wilhelm lebte am Hofe Margaretes von Österreich in der Freigrafschaft Burgund. Durch frühe Heirat fielen ihm Erbansprüche auf blühende burgundische Herrschaften zu, die ihn in jahrelange Kämpfe mit Herzog Ulrich von Württemberg verwickelten. Interessanter als das persönliche Schicksal des Grafen, der sich um 1521, damals schon in französischen Diensten, nach neuen Möglichkeiten zur Entfaltung seiner Lebensansprüche umschaute, ist wohl die Tatsache, daß wir in seiner Person einen Repräsentanten jener adligen Herrenschicht an der Peripherie des Habsburgerreiches finden, die sich durch eine Gleichgewichtsdiplomatie in dem ständigen Kampf zwischen Habsburg und Valois eine Machtstellung und einen Besitzstand zu sichern trachteten, gerade auch als die Religionsstreitigkeiten das Verhältnis Kaiser – Reich – deutsche Fürsten nachhaltig getrübt hatten. Die antihabsburgische Diplomatie der Valois fand in dieser Adelsschicht wesentliche Unterstützung, zumal sie die französischen Geldmittel geschickt einzusetzen wußte.

In seiner Einleitung umreißt der Verf. die Thematik seines Buches und zeigt den Gesichtswinkel auf, unter dem er an die Persönlichkeit des Grafen herantritt. Er behandelt den zwiespältigen Charakter des Fürsten, der 1540 die Herrschaften in der Ortenau und im Kinzigtal besitzt, und betont die vielen Widersprüchlichkeiten, wobei wir allerdings den Akzent weniger auf den Verteidiger der Religion als auf den Reisläufer legen würden; denn Gewinn von Besitz, Macht und Ruhm scheinen beim Grafen die wesentlichen Gründe seines Handelns zu sein. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über Fürstenberg und seine Zeit. Eine beherrschende Rolle in seinem Leben spielt der Kampf Valois–Habsburg. Das Mißverhältnis zwischen dem Kaiser und den Reichsfürsten ist offensichtlich und wird durch die konfessionellen Auseinandersetzungen noch verschärft; dazu treten die Konflikte zwischen den kleinen Fürsten und der Bauernkrieg: an allen diesen Auseinandersetzungen der Zeit ist der Graf beteiligt. Was hat er einzusetzen? Nur die Kraft seines Schwertes, seine militärische Tüchtigkeit und die Söldner, für die man ihm zahlen muß. Von seiner Treue möchten wir nicht reden, sie ist sehr bedingt. Er ist und bleibt m. E. der condottiere. Er kämpft um Besitz und Macht, beherrscht auch von seinem Geltungsdrang. Es gilt ihm, wer am besten und sichersten zahlt und ihm verhilft, seine feudale Autorität zu sichern oder zu vergrößern. Von daher ist es selbstverständlich, daß er oft Frankreich zufällt, gelten doch die Worte von Guillaume Bellay, dem

Vertreter Franz' I.: „. . . car ils disent que nostre Argent vient myeulz que celuy de l'Empereur." Der Verf. hat öfters die Bekenntnistreue des Grafen betont. Sicher, nachdem er sich einmal entschieden hat, hält er am evangelischen Bekenntnis fest. Wir möchten jedoch bezweifeln, daß dies aus religiöser Überzeugung oder theologischem Bewußtsein heraus geschieht. Ist es nicht eher die Haltung einer erstarrten Opposition, nachdem er sich einmal unter dem Einfluß seiner Theologen und Freunde der (politischen) Reformation zugewandt hat? Man darf ja nicht außer acht lassen, daß überhaupt bei manchem seiner adligen Zeitgenossen der Übergang zum evangelischen Bekenntnis nicht ohne politische und wirtschaftliche Gründe erfolgt ist und oft von feudalen Ansprüchen und Machtbedürfnis begleitet war. Ist es mit seinem Bekenntnis vereinbar, daß er sich auf Seiten Karls V. stellt? Und wie steht es mit seinen Diensten für Franz I., der nicht weniger anti-evangelisch ist? Wohl bezeichnend, daß man ihn den „deutschen Franzosen" nennt. Es wird die Frage gestellt, ob Fürstenberg als Repräsentant des reichsunmittelbaren Adels angesprochen werden kann. Wir möchten sie, wenn auch mit Vorbehalt, negativ beantworten. So viele Fürstenbergs hat es wohl nicht gegeben. Die für ihn charakteristische Zwiespältigkeit – für das Reich und dann wieder für Frankreich – begegnet am meisten in den Bereichen, in denen die französischen und habsburgischen territorialen Interessen aufeinander treffen, in den Grenzgebieten also. Inwieweit ist er Repräsentant des deutschen protestantischen Adels? Hier wäre zuerst die Frage zu beantworten, inwieweit der protestantische Adel sich der Reichspolitik verbunden fühlte angesichts der Tatsache, daß er sich mit dem Gegner des Reiches, der auch ein Gegner des evangelischen Bekenntnisses war, des öfteren politisch identifizierte, obwohl den Fürsten die Zwecke und Ziele der französischen Politik bekannt waren und sie wußten – wie auch Fürstenberg es erlebte –, daß diese eine Bedrohung für die deutsche Freiheit wie für die lutherische Kirche bedeuteten. Es will uns scheinen, daß viele den Auftrag des evangelischen deutschen Adels etwas „persönlich" egozentrisch auffaßten. Fürstenberg behauptet, bei seinem Übertritt in den französischen Dienst gehandelt zu haben so, wie es „ayn fromen Grafen des heiligen reiches geburt, und mit eren wol zu verantworten weyst". Sehr scharf hat der Verf. diese egozentrische Politik (so in der Angelegenheit der Metzer Protestanten) analysiert. Übrigens ist die Diplomtie der Schmalkaldischen Fürsten in dieser Hinsicht derjenigen des mittelalterlichen Adels ähnlich, der sich in den Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westfranzien durch Schaukelpolitik oder Gleichgewichtsspiel eigene Machtpositionen sichern wollte. Die „Schlußbetrachtung und Würdigung" bringt eine kritische Zusammenfassung der Wirksamkeit des Fürsten, der Verhältnisse und des Klimas einer im Grunde noch mittelalterlichen Lebenshaltung an der Schwelle einer neuen Zeit.

Der Verf. hat vom Lebensgang dieses allerdings markanten Vertreters der südwestdeutschen-lothringischen Adelskreise ein zutreffendes Bild gezeichnet. Er stützt sich auf manche schon bekannten biographischen Versuche und Notizen; es ist ihm vor allem aber gelungen, anhand weitgehender Archivstudien zu jeder Periode aus dem bewegten Leben des Grafen, die uns in öffentliche und private Archive Frankreichs, Deutschlands und der Schweiz führen, die politischen Zusammenhänge klar zu beleuchten und zu erklären. Sein Quellen- und Literaturverzeichnis weist eine große Vollständigkeit auf, die sich auch in den reichhaltigen Anmerkungen niedergeschlagen hat. Das Buch ist nicht nur die Biographie eines Grafen von Fürstenberg, sondern eine Auseinandersetzung mit dem Zeitbild, den Zeitströmungen, den Mitspielern des Grafen, mit der politischen und religiösen Problematik dieses frühen 16. Jahrhunderts.

Berichtigen möchten wir hier eine Andeutung S. 27: die Worte „zuerst in Geldern bei den Kämpfen an der Schelde" können nicht stimmen. Es handelt sich 1521 nicht um den Kampf um Geldern. Geldern war lediglich Verbündeter Frankreichs. Nicht in Geldern fanden die Kämpfe statt, sondern an der Schelde an der flandrisch-französischen Grenze, mehr als 150 km von Geldern entfernt.

Oosterhout *R. van Roosbroeck*

Hans-Georg Geyer: Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen der Theologie Melanchthons. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1965. 381 S., kart. DM 39.50.

Die vorliegende Arbeit ist eine Bonner Habilitationsschrift für systematische Theologie. Vorweg seien einige Bemerkungen zum Äußeren vorgebracht: Der Verfasser geht sofort medias in res, ohne sich lange mit einem Vorwort aufzuhalten, das immerhin dem Leser die Orientierung hätte erleichtern können. Ebenso ist auf eine abschließende Zusammenfassung verzichtet. Auf das Inhaltsverzeichnis folgt das Verzeichnis der Abkürzungen für die einzelnen Schriften Melanchthons. Ein Literaturverzeichnis fehlt ebenso wie ein Register. Bei dem Umfang, den das Buch hat, ist das ein empfindlicher Mangel, da die einzelnen Ergebnisse nicht ohne weiteres zugänglich sind. Dem fehlenden Literaturverzeichnis entspricht der weitgehende Verzicht auf die literarische Diskussion, obwohl leicht zu merken ist, daß der Verf. die einschlägigen Werke kennt. Vielleicht teilt er die Abneigung seines Helden gegen die literarische Auseinandersetzung. Aber beim derzeitigen Stand der Melanchthonforschung ist diese doch einfach notwendig. Die letzten Jahre haben eine Reihe von Arbeiten zur Theologie Melanchthons gebracht, und es scheint nicht ganz unmöglich, hier zusammenzufassen, zu klären, die Debatte fortzuführen oder sie zu schließen. Der Rez. sieht sich allerdings nicht in der Lage, das Versäumnis des Verf.s nachzuholen. Damit ist schon angedeutet, daß die vorliegende Arbeit noch nicht der relative Abschluß der derzeitigen Bemühung um die frühe Theologie Melanchthons ist, sondern lediglich ein weiterer Beitrag dazu, wie es der Untertitel besagt. Vielleicht ist der Verf. hier zu bescheiden gewesen.

Der Verf. kann in der Art des Zugriffs den Systematiker nicht verleugnen. Er versteht Melanchthon selbst durch und durch als systematischen Theologen und versucht auch noch die feinste, nur angedeutete dogmatische Nuance herauszuhören. Im ganzen überzeugt die Voraussetzung solch strengen systematischen Denkens bei Melanchthon. Angesichts des Überlieferungszustandes der frühen Kommentare wird man aber einen leisen Zweifel nicht los, ob das Instrumentarium nicht doch manchmal zu fein ist. Die Diffizilität der Methode hat ihre Entsprechung in der Darstellungsweise des Verf.s, die der deutschen Sprache nicht wenige Latinismen zumutet. Das alles soll aber nicht bedeuten, daß dem Verf. unhistorisches Vorgehen zum Vorwurf gemacht wird. Es wird vom einzelnen Text ausgegangen, nicht von einer dogmatischen Theorie. Die einzelnen Texte sind der zeitlichen Enstehung nach geordnet. Es wird also innerhalb der einzelnen systematischen Fragestellung genetisch verfahren, und so wird, manchmal geradezu aufregend, der Prozeß der Theologie Melanchthons sichtbar. Der Ertrag für die Theologiegeschichte ist beachtlich, denn das theologische Verhältnis Melanchthons zu Luther hat ja eine kaum zu überschätzende historische Bedeutung bekommen. Der Ertrag für die Systematik wird darin liegen, daß mit dem Schicksal der Theologie Melanchthons überhaupt der zentrale Komplex reformatorischer Theologie durchdacht ist und das in einer respektablen Tiefe, teils bewundernd, teils kritisch.

Geyer weist energisch darauf hin, daß Melanchthons Theologie der Form nach doctrina ist. Wie ein roter Faden durchzieht es die Untersuchung, daß diese Form bereits Möglichkeiten und Grenzen von Melanchthons Theologie bestimmt. Denn die doctrina kann ihre Herkunft aus dem genus demonstrativum der Rhetorik nicht verleugnen. Der Humanist Melanchthon war an der Rhetorik aus pädagogisch-moralischen Gründen stark interessiert. Kritisch wendet er sich gegen die (scholastische) Vorherrschaft der Dialektik. Diese wird in die Rhetorik integriert und fundiert sie. Von P. Joachimsen wird die Herleitung der Loci aus der Rhetorik übernommen. Fraglich ist allerdings, ob die auf den homo literatus ausgerichtete Rhetorik zureichend ist für den Menschen als Sünder. Melanchthon war zunächst dieser Meinung, als er die doctrina des Paulus als dessen wichtigste Hinterlassenschaft bezeichnete. Immer wieder hat er gerade den Römerbrief unter rhetorischen Kategorien erfassen wollen. Das Paulusverständnis, wie es in den beiden Reden auf den Apostel zum Vorschein kommt, ist dem Ansatz der Philosophie verhaftet, indem die

Theologie dazu dienen soll, das Leben zu verbessern. Der Geist wird hier als der auctor virtutis verstanden. Man weiß immerhin von der Insuffizienz des Gesetzes zum wahren Leben. Die paulinische Theologie nimmt eine zentrale Stellung ein, aber eben im humanistisch bedingten Koordinatensystem der Rhetorik. Der Einsatz bei Melanchthons Beziehung zur Rhetorik scheint mir glücklich gewählt. Er trägt dem Umstand Rechnung, daß Melanchthon zuerst Humanist gewesen ist, und könnte darum geeignet sein, eine Darstellung Melanchthons überhaupt zu tragen.

Die theologische Entwicklung Melanchthons in den Jahren 1520/21 läßt sich beobachten an der Anthropologie. Erst in den Loci, die in mehrfacher Hinsicht einen qualitativen Fortschritt gegenüber den vorhergehenden Schriften darstellen, erfaßt Melanchthon das Wesen des Menschen theologisch als caro und zwar sowohl in Bezug auf den Willen als auch auf die Erkenntnis. Damit ist von Paulus her zugleich die Willensfreiheit bestritten. Geyer ist der Meinung (95), daß die Bestreitung der Willensfreiheit durch Melanchthon zusammenhänge mit dessen entschiedenem Paulinismus und darum fast Bekenntnischarakter habe. Mit der späteren Differenzierung von Melanchthons Theologie habe das Problem des liberum arbitrium seinen Charakter als eindeutiges theologisches Kriterium verloren, und darum habe Melanchthon seine Verwerfung dieses Begriffs aufgegeben. Es wäre hier aber zu fragen, ob das nicht doch einen Rückfall bedeutet hat und zwar gerade zurück zu Erasmus, von dessen trichotomischer Anthropologie her Geyer so schön zeigen kann, welch qualitativer Unterschied zwischen Melanchthon und dem Humanistenfürsten besteht.

Der Hauptteil des Buches (123–315) handelt de novi hominis nativitate. Es dürfte zutreffen, daß von Melanchthons Anfängen her der Hauptgegenstand seiner Theologie die Anthropologie ist. Zunächst wird dem Unterschied von Gesetz und Evangelium ein großes Kapitel gewidmet. Bis in die Zeit der Loci tut sich Melanchthon schwer mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, denn er ordnet die beiden lieber zusammen innerhalb ihres Wirkungszusammenhangs für das Werden der Gerechtigkeit. Auch das Gesetz ist als doctrina verstanden. Die Unterscheidung von litera und spiritus ist zunächst keineswegs identisch mit der von Gesetz und Evangelium, vielmehr besteht bei Melanchthon ursprünglich ein Bezug vom Gesetz zum Geist, der es erfüllt. Erst in den Loci gilt das Gesetz als iudicium und wird der Geist mit der promissio verbunden. Bestehen bleibt aber die Fragestellung nach dem Zustandekommen der Gerechtigkeit im Menschen und damit zugleich die Unsicherheit in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Geyer spricht geradezu von zwei Grundtypen melanchthonischer Theologie, die sich immer wieder verbinden (139). Das macht die Schwierigkeit aus für die Beurteilung der Theologie Melanchthons.

In den Loci wendet sich Melanchthon dann entschieden gegen die, die im Gesetz die doctrina vivendi sehen, die sich verbindet mit dem falschen, selbstsicheren Selbstverständnis des Menchen. Das eigentliche Werk des Gesetzes ist das Erschrecken vor dem Urteil Gottes, die conscientia peccati, die zu unterscheiden ist von der Angst vor der Strafe. Das Problem ist hier, inwiefern der gottgewirkte Schrecken schon Neuanfang und darum mit dem Evangelium zu verbinden ist. Bezeichnenderweise bringt Melanchthon an dieser Stelle wieder den Geist mit herein. Geyer wendet zu Recht ein, daß die Rechtfertigung nicht mit der Furcht, sondern mit dem Glauben beginnt. Mit der Frage des Anfangs aber steht das Schicksal der Rechtfertigungslehre auf dem Spiel (163 f.).

Der ursprüngliche Ansatz bestimmt dann auch das Verständnis der Rechtfertigung als Gesetzeserfüllung. Der Satz „Ex lege non est iustitia, quia impleri per carnem non potuit" wird so verstanden, daß das quia stark betont wird. Die Gnade ist in Parallele zum Gesetz gedacht. Nach Geyer handelt es sich um das folgenschwerste quia von Melanchthons Theologie (171). Aber wieder scheint Melanchthon seinem Schicksal entrinnen zu können, indem er in den Loci dahin kommt, die Rechtfertigung nicht als impletio legis, sondern als fides promissionis zu verstehen. Die Erfüllung wird nunmehr Konsequenz der Rechtfertigung. Jedoch die alten Ele-

mente werden in den neuen Entwurf eingebracht. Das Gesetz bestimmt weiterhin, was Gerechtigkeit ist; die iustitia Christiana ist iustitia affectuum. Am deutlichsten tritt der doktrinale Gesetzesbegriff dann hervor in der Behauptung des tertius usus legis. Die beiden Typen melanchthonischer Theologie bleiben auch hier vermischt.

In seiner Auffassung vom Evangelium bleibt Melanchthon ständig hinter Luther zurück. Während Luther vom Wort Gottes her denkt, das uns Christus und damit die Vergebung der Sünden bringt, hat Melanchthon die Beziehung des Evangeliums zu Christus nicht geklärt. Er setzt wieder anthropologisch ein bei der fides iustificans und ihrer Beziehung zu iustitia. In diesem Sinne heißt es: ex fide est iustitia. Die Hauptfrage muß dann sein: wie kommt es zur Glaubensgewißheit? Das Evangelium ist das Mittel zum Zweck des Glaubens. Das bedeutet aber leider, daß die Beziehung zwischen Verheißung und Glauben zerstört wird. Der Glaube, den Melanchthon hinsichtlich der Gerechtigkeit gegen die Werke aufbietet, muß in dieser Auseinandersetzung unweigerlich Funktionen der Werke übernehmen. Melanchthon hat es sich selbst zuzuschreiben, wenn er den Glauben immer wieder gegen das Mißverständnis des Werkes schützen muß. Die Parallele wird im Gnadenbegriff sichtbar: Gnade ist favor, Verdienst Christi, Ausgießung des Geistes und schließlich dann wieder Einwilligung zum Gesetz. Die Vorliebe für die Rhetorik läßt Melanchthon immer wieder vorschnell zum Praktiker werden, ehe die theologische (dialektische) Klärung erfolgt ist. Melanchthon hat zwar insistiert auf der Wortbezogenheit des Glaubens, aber der Akzent verlagert sich ihm auf den Modus des Glaubens. Es entsteht folgende charakteristische Gleichung: iustitia Dei = iustitia fidei = iustitia cordis (affectuum). Es geht um den Menschen als Skopus der Rechtfertigung. In den Loci ist der Ton dann mehr auf die consolatio als auf die Erneuerung der Affekte gelegt. Das Verheißungswort ist das Prinzip der Möglichkeit der Glaubensgewißheit, aber eben der Gewißheit.

Im Johanneskommentar konzentriert sich Melanchthon dann auf das per Christum. Geyers Ausführungen dazu bilden einen interessanten Exkurs. Melanchthon fragt – umgekehrt wie Anselm! – vom Amt Christi her nach seinem Gottsein. Er wendet sich hier gegen eine positivistische Theologie (der Scholastik), die die Zweinaturenlehre bekennt, aber ebionitisch bleibt, weil sie von ihr keinen Gebrauch macht. In diesem Zusammenhang ist der Satz aus den Loci über das Christum cognoscere zu würdigen. Melanchthon macht Ernst mit der Erkenntnis Gottes im Fleisch Christi, im Kreuz. Wenn aber das Kreuz göttlich ist, dann ist es auch heilsam. Hier kommt es auf eine interessante Weise zu einer Überwindung des Ebionitismus der theologia crucis. Der Versuch, die theologia crucis in die Theologie der Glaubensgerechtigkeit zu integrieren, überzeugt.

Daß die Stellung des Worts als Gnadenmittel bei Melanchthon problematisch ist, hat sich mehrfach angedeutet. Der Glaube selbst hat es mit dem Geist zu tun, das Wort hingegen mit der Glaubensgewißheit. Wenn Melanchthon neben der consolatio die purificatio cordis hervorhebt, so bleibt auch hier die Unklarheit, wo das Gesetz aufhört und das neue Leben anfängt. Das läßt sich zeigen an den Begriffen der Buße und der mortificatio, wobei die mortificatio schließlich ein Moment des Lebens wird.

Der dritte Abschnitt (316 ff.) ist ein Ausblick, eine Nachlese an Hand der beiden Kolosserbriefkommentare von 1527 und 1545. Indirekt kommt damit auch der geistige Bereich der Apologie in den Blick. Man hat hier ein Zeugnis von der Konstanz von Melanchthons Denken, wobei es nicht selten so ist, daß er seine Theologie gegen sich selbst verteidigt. Ich greife einige Punkte heraus: Beachtlich finde ich die Deutung der forensischen Rechtfertigungslehre, deretwegen Melanchthon sonst oft kritisiert wird, aus der seelsorgerlichen Situation gegenüber dem angefochtenen Frommen heraus. Die iustitia bonae conscientiae liegt im Glauben, nicht im Tun. Allerdings droht hier zugleich eine Spiritualisierung der Rechtfertigungslehre.

Dem Verf. gebührt Dank und Anerkennung für dieses ausgewogene und differenzierte Bild der melanchthonischen Theologie. Der psychologisch-anthropologische Ansatz ist deutlicher als bisher erkennbar geworden, sowohl was seine Ursprünge

als auch was seine Konsequenz betrifft. Man wird Melanchthons theologischer Leistung den Respekt nicht versagen können, wenn man sieht, wie er immer wieder die Schranken seines eigenen Denkens durchbricht, um sich aber dann doch wieder den Ausgang selbst zu vergittern. Tragisch ist dabei, daß dieser Mann der Lehrer des Luthertums wurde. Geyers Arbeit regt zugleich dazu an, einmal zu prüfen, wie die im Fluß befindliche Theologie Melanchthons in ihren einzelnen Phasen auf andere reformatorische Theologen gewirkt hat. Soviel ich sehe, gibt es z. B. bei Brenz interessante Entsprechungen. Hier könnten sich nützliche Einsichten in das Werden der reformatorischen Theologie auftun.

Corrigenda: S. 34 sacramentalibus;; S. 41 πράγματα und πράξεις; S. 47 Bildung; S. 50 iuventus statt inventus; S. 77 Am Anfang des Abschnitts 2 fehlt a); S. 225 originaler; S. 255 benevolentia; S. 272 mysteriis.

Tübingen *Martin Brecht*

Martin Brecht: Die frühe Theologie des Johannes Brenz (= Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, Band 36). Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1966. VIII, 331 S., kart. DM 23.–; geb. DM 28.50.

Jede Überlegung des wesentlich Reformatorischen – die nichts anderes, sondern dasselbe sein will wie die evangelischer Theologie wesentliche Gründung des Glaubens auf die letzterreichbare Sachautorität der Heiligen Schrift – wird sich historisch wie systematisch an Luther gewiesen sehen; sie kann nicht bei einem Derivat, weder einem nachreformatorischen noch einem neuzeitlichen verharren wollen. Indem aber eine solche Überlegung selbst nur als eine heutige Gestalt der Aneignung des Reformatorischen auftreten kann, gewinnen für uns zusammen mit Luthers eigener Theologie auch die Gestalten ihrer ursprünglichen Aneignung historisches wie systematisches Gewicht. Das Buch von Martin Brecht über den jungen Brenz – im Zusammenhang mit der Planung einer Brenz-Edition entstanden (V) – versteht sich als „ein Paradigma" (320) dieser Überlegung: „Es geht dabei um ein sehr wesentliches Problem der Theologiegeschichte der Reformationszeit, nämlich um die Bewahrung und Überlieferung von Luthers eigener Theologie" (3).

An dem Buche wird dem Leser zunächst bald klar, wie fragmentarisch das Verständnis der Brenzischen Theologie bisher geblieben ist. Man kann sagen, daß Brenz durch drei Tatsachen einen festen Platz in unserem Bewußtsein von der Reformationsgeschichte hat: einmal als Verfasser des „Schwäbischen Syngramma" von 1526; zweitens durch seinen (mißlungenen) Vermittlungsversuch im Osiandrischen Streit (seit 1551); drittens als Inaugurator der klassischen lutherischen Christologie (seit 1557 und 1561). Von diesen drei Punkten wird nur der erste in extenso bei Brecht gewürdigt, das aber hat seinen Grund in der das ganze Buch bestimmenden methodischen Trennung zwischen der Theologie des jungen und des älteren Brenz. Mit überzeugenden Gründen wird – was schon in O. Frickes Brenzdarstellung gesehen, aber nicht in seiner Bedeutung erkannt ist – die Theologie Brenzens seit der für ihn entscheidenden Begegnung mit Luther bei der Heidelberger Disputation von 1518 einerseits (13) – und seit der ersten persönlichen und tiefen theologischen Begegnung mit Melanchthon auf dem Augsburger Reichstag von 1530 andererseits unterschieden (3). Für diesen terminus ad quem spricht einmal der viel diskutierte Briefwechsel Brenzens mit Luther und Melanchthon von 1531 über die Rechtfertigungslehre (241 ff.); vor allem aber zeigt eine Durchdringung der gesamten gedruckten wie ungedruckten literarischen Hinterlassenschaft Brenzens (5), daß der terminus a quo seiner Theologie eine Aneignung Luthers gewesen ist, der keine damit vergleichbare Aneignung Melanchthons parallel geht (14, 241). Diese methodische Grundlage bringt es mit sich, daß – im Anschluß an H. E. Webers Terminologie – nur sparsame Hinweise auf „Brenzens Entwicklung vom reformatorischen zum orthodoxen Theologen" gegeben werden. Damit wird der alte Brenz zu einem eigenständigen Forschungsgegenstand, nicht im Sinne eines Gegensatzes seiner späteren zu

seiner früheren Theologie, wohl aber in dem Sinne, daß die Theologie des alten Brenz „nicht homogen" ist (2 f., vgl. 111, 213, 247, 320). Frickes Darstellung ist damit methodisch überboten (1 f., 64[1]); sie sollte auch für den alten Brenz nicht mehr ohne neue Überprüfung der Quellen herangezogen werden. Vielmehr ist die von E. Hirsch und H. E. Weber erst anfänglich gelöste Aufgabe, die Eigenart des alten Brenz zu verstehen, neu gestellt. Die Möglichkeit, sie zu lösen, eröffnet die vorliegende erste Gesamtdarstellung des jungen Brenz, indem sie gestattet, den alten Brenz vor dem Hintergrund nicht nur des Syngramma, sondern des vollständigen Werkes auch des Schriftauslegers, Predigers und Gutachters der zwanziger Jahre zu erfassen. Dies ist um so bedeutsamer, als die neuerliche Hervorhebung Brenzens „als Vater des konfessionellen Luthertums" „neben Melanchthon und Flacius" (W. Maurer, RGG V[3] 868) zu einer angemessenen und vorurteilslosen Würdigung vor allem seiner im Grundzug klassisch gewordenen Konzeption der Christologie führen sollte, deren Sachintention gewöhnlich unter das undifferenzierte Urteil „metaphysischer Erstarrung", also des Verfehlens ihm sonst bescheinigter „biblischer Sachlichkeit" fällt (H. Fausel, RGG I[3] 1401).

Das nach dieser fruchtbaren Fragestellung behandelte Material ist in sechs Sachkomplexe aufgegliedert, innerhalb deren chronologisch dargestellt wird (5). Brecht macht sich dazu selbst den Einwand, daß durch dies Verfahren nicht selten sachlich Zusammengehöriges getrennt wird, obwohl „eine stärkere Systematisierung . . . praktisch durchführbar gewesen wäre" (6). Aber die Absicht des Verf.s ging mit Recht zunächst auf historische Durchsichtigkeit; eine erste umfassende Darstellung der wechselseitigen Beziehungen von Brenzens Biographie und Theologie muß genetisch sein. Brecht übersieht damit nicht, daß Brenzens Theologie kein historisches Konglomerat, vielmehr Produkt eines – anscheinend historisch unabhängigen, selbst von Luther nicht ableitbaren – eminent systematischen Denkens, ein von *einem* Grundgedanken beherrschtes Ganzes ist. Dies hebt der Verf. zu Anfang hervor und bezeichnet damit gegenüber Gmelin (4) und Fricke (1) seine zentrale Entdeckung am Werk Brenzens: „Es ist in diesem Zusammenhang nun auf einen sozusagen weltanschaulichen Gedanken von Brenz aufmerksam zu machen, der sowohl philosophische als auch theologische Momente enthält und offenbar eine Grundgegebenheit in Brenzens Denken war. Es ist die Allgegenwart und Allzuhandenheit der Kreaturen und Dinge zu dem überzeitlichen und überräumlichen Gott. Man begegnet diesem Gedanken in verschiedenen Zusammenhängen. Er ist bereits da in den frühesten Sermonen, im Bauernkriegsgutachten, im Syngramma und öfter bis hin zu den späten christologischen Schriften. Er hat nicht nur für Brenzens Gottesauffassung, sondern auch für die Christologie, für die Sakraments- und Wortlehre, ja für Brenzens gesamte Theologie wesentliche Bedeutung gehabt" (11 f., vgl. Anm. 2). Der Rez. möchte das Erscheinen dieses einheitlichen systematischen Ansatzes in Brechts historisch orientierter Darstellung besonders herausheben.

Der erste Teil (7–22) befaßt sich mit den biographischen und literarischen Problemen von Brenzens „Anfängen an der Universität Heidelberg" (1512–1522). Es zeigt sich, daß wir über seine Werdezeit nur aus sekundären Quellen und nur mangelhaft unterrichtet sind. Doch wird deutlich, daß Brenz nicht wie Luther von der scholastischen Universitätsbildung, sondern vorherrschend vom oberdeutschen Humanismus (vor allem Ökolampads, des Lehrers und Freundes dieser Jahre) geprägt ist (4,10 f.), ohne doch die humanistische Überschätzung der patristischen Epoche der Kirche je geteilt zu haben (12). Wohl wird die von Luther 1518 veranlaßte Hinwendung Brenzens zum reformatorisch verstandenen Wort Gottes bis 1522 kaum greifbar. Aber an ihrer Entschiedenheit von Anfang an kann kaum gezweifelt werden (15). Brecht weist gegen die bisherige Forschung mit überzeugenden Gründen nach, daß die in der Haller Sammlung erhaltenen frühen Predigten als unecht anzusehen sind. Vor allem die Polemik „gegen die promissio und das gepredigte Wort, d. h. gegen Luthers Position" (19) ist, auch als angebliche vorübergehende „Abhängigkeit Brenzens von der Mystik" (22), zumal noch 1522, am Anfang der Haller Zeit, höchst unwahrscheinlich.

Das folgende Kapitel „Reformation" (23–63), eine Darstellung der Theologie Brenzens im Rahmen der ja primären Auseinandersetzung mit der als antichristlich erkannten römischen Kirche (5,23), zeigt allerdings sogleich, daß Brenz von Anfang an eine Position einnimmt, die durch „einen feinen, aber wichtigen Unterschied" von Luther bestimmt ist (31[4]). Brecht bestimmt diesen durch den Hinweis auf den „oberdeutschen augustinischen Spiritualismus, von dem Brenz herkommt . . ." (10, 31 u. ö.). Dieser Ausdruck wäre vielleicht besser vermieden worden, da er keine sehr präzise historische Kategorie ist. Doch tritt das sachlich Gemeinte trotzdem deutlich heraus: die erste Konkretion jenes Brenz eigenen Grundgedankens in den „ersten völlig gesicherten Werken von Brenz überhaupt", den in Hall 1523 gehaltenen Sermonen „Von der Kirche" und „Von den Heiligen" (25. – Jetzt wieder greifbar in: Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung, hrsg. v. R. Stupperich. Klassiker des Protestantismus III, 1963, 244–262). Die Kontraposition dieser Sermone zum römischen Kirchenverständnis zeigt, daß Brenz die Kirche, die Heiligen aller Zeiten, denkt als eine präexistente, von Ewigkeit her in Jesus Christus erwählte, überräumliche und überzeitliche, in Gott vollendet gegenwärtige Größe (25 f., 31,34). Als diese ist sie reiner Gegenstand des Glaubens, d. h. im Verhältnis zur vorfindlichen Wirklichkeit und dem auf diese bezogenen Sehen verborgen. Brecht bemerkt nun zutreffend, daß in dieser Konzeption „das Verhältnis von äußerem und innerem Wort überhaupt nicht als problematisch empfunden wird" (30). Ist diese frühe Eigenkonzeption also zugleich auch von Luther beeinflußt, so läuft sie konsequent auf die entscheidende Frage zu, „wie die Beziehung zwischen Christus und dem Menschen *konkret vermittelt* wird, auf welche Weise der Mensch ein Glied des Christusleibes wird" (28).

Die erste Lösung dieses Grundproblems seiner Theologie hat Brenz in der Schrift finden müssen, der er „seinen Ruf als Theologe bei den Zeitgenossen und bis heute zuerst" verdankt: dem Syngramma von 1526. Brecht erörtert dies Dokument zusammen mit weiterem Material im Kapitel „Abendmahl und Taufe" (64–118). Für die Beurteilung der Bedeutung Brenzens im ersten Abendmahlsstreit und für das Verständnis des schwierigen Syngramma erweist es sich als vorteilhaft, daß Brecht über eine Vorstellung der Brenz ursprünglich eigenen systematischen Position verfügt (64[1], 74[4]). Dies ermöglicht nämlich zunächst wieder, bei Brenz die Spuren einer oberdeutschen Abendmahlsauffassung freizulegen (64), ja den noch nie analysierten ‚Libellus insignis de Missah' von 1526 als eine Schrift zu erweisen, in der Brenz „noch auf dem gemeinsamen Boden der oberdeutschen Theologen steht" (69), d. h. in der die kontroversen Probleme des Abendmahls „noch nicht durchgedacht" sind (68). Daher kommt es hier zu einer „*doppelten* Vergegenwärtigung, einmal durch die *Verkündigung* des Todes Christi und die Danksagung, sodann durch die *Segnung* von Brot und Wein, wobei die zweite dem Glauben nichts mehr bringen kann, was er nicht schon hat (! 67). (Es sei dazu bemerkt, daß diese, den Kirchensermonen sachlich analoge Konzeption im Grunde noch beim alten Brenz durchgehalten ist; vgl. De maiestate 1562, S. 169, 172 f.) Auf diesem Hintergrund „erscheint die spätere Stellungnahme des Syngramma in neuem Licht" (69). Schon Fricke S. 53, vgl. S. 72, sah die Position des Syngramma als „etwas Drittes zwischen" Ökolampad und Luther, Brecht aber erst ermöglicht – worum man sich seit Ebrard und Dieckhoff immer wieder bemüht hat – ihre Eigenart schlüssig zu erfassen.

Der historische Ursprung und zugleich der sachlich zentrale Punkt des Widerspruchs gegen Ökolampad sind, wie Brecht zeigt (64[3], 74, 78), die Gespräche clarissimorum, qui Halae Svevorum convenerunt virorum gewesen, in denen Brenz die so sehr einleuchtende figurale Exegese von 1. Kor. 10, 4 (und damit von 11, 24 f.) überwand. (Zur Entstehungsgeschichte des Syngramma wäre übrigens der authentische Bericht Brenzens in ‚Recognitio . . .' 1564, S. 68 f. = Opera VIII 1003; vgl. WA 19, 448[2], heranzuziehen gewesen.) Die entscheidende Erkenntnis, die dies ermöglichte, war bei Brenz wahrscheinlich schon vorhanden (38 f.): die Gewißheit, daß „das Wort dem Glauben alle Güter Gottes bringt" (75), „allein Gott dem Glauben gegen-

wärtig machen kann" (79). Diese „Gegenwart des Heils im Wort" sieht Brenz in der tropischen Exegese in Frage gestellt. In dieser impliziert „die Vergegenwärtigung des Vergangenen" in der memoria zugleich „die Abwesenheit der Sache" (79, 77). Die Erkenntnis dieser Folge führt Brenz konsequent zur gegenteiligen Behauptung der „realen Präsenz der (Abendmahls)gabe im Wort"; „für Brenz bewirkt das Einsetzungswort die reale corporale Speisung" (76, 77). Brenz dehnt damit sein Wortverständnis auf die Abendmahlsworte aus; er bestimmt das, was im Essen und Trinken von Brot und Wein empfangen wird, als das, was durch die Abendmahls*worte* im Glauben angeeignet wird: ipsum corporale corpus Christi (75, 76, 78). Brecht betont mit Recht, daß diese Konzeption der ins Wort verlegten Realpräsenz von Leib und Blut Jesu „eigenständig und in gewisser Weise von Luther unterschieden" ist (86). Das wird daran deutlich, daß Brenz Luthers Veranschaulichung des Beieinanders von Brot und Leib in De captivitate babylonica 1520 (WA 6, 510; Clemen 1, 440, 28) durch das glühende Eisen nicht glücklich findet, mit den Oberdeutschen also insoweit verbunden bleibt, als für ihn wie für sie „die Gabe des Worts streng getrennt von der des Brots" ist (89[1]). Das bedeutet nun zwar, daß die Realpräsenz vom Element wegverlegt ist, aber nur, insofern sie eben damit ins Wort hineinverlegt und hier – insoweit mit Luther, gegen die Oberdeutschen – behauptet ist; Brenz will sagen: hoc *verbum* corpus et sanguinem *conclusit* (absit verbo invidia) (76), und verteidigt damit für das Wort „eindeutig die manducatio indignorum" (83[5]): „die Vergegenständlichung der Gabe des Sakraments, die gegenüber den Elementen abgelehnt wird, verlagert sich einfach auf das Wort" (76). In einer mit Luther gegen die tropische Exegese gerichteten Theorie der Realpräsenz im Wort ist mithin zugleich das Anliegen der Oberdeutschen bewahrt: „das Heil liegt nicht im Element . . . Das Zeichen bleibt Zeichen und Symbol der Gemeinschaft" (75 f.).

Im Johanneskommentar von 1527 präzisiert Brenz die in dieser Abendmahlslehre vorliegende Schichtung. „Er unterscheidet zwei empfangende Subjekte beim Abendmahl, den homo internus et externus, spiritualis et carnalis" und dementsprechend „eine doppelte Gabe im Abendmahl: Brot und Wein einerseits, das Wort andererseits". Jene richten sich ans corporis os, dies ans os fidei, eine Aussage, die in der 2. Aufl. von 1528 dahin präzisiert wird, daß „der Leib Christi nicht sinnlich erfahrbar (!) sei" (93 f., 96; Brecht hätte auch auf Opera VI 860 verweisen können, wo es heißt: . . . in coena corpus Christi [1528, S. 124b Zusatz: sensui] fidei, non [1528 Zusatz: sensui] ori[s] aut ventri[s] corporali[s] dispensatum est). Mit Recht sieht der Verf. hierin sogar eine „Annäherung an die Position der Schweizer" (94, 93, 100) und greift W. Köhlers – übrigens nicht neues, sondern schon von den Zeitgenossen häufig gefälltes (vgl. Pressel, Anecdota Brentiana S. 499, 503 ff.; Köhler, Bibliogr. Brent. Nr. 539) – Urteil auf, „im Johanneskommentar wehe Konkordienluft" (100[2], 97[2]). Das kennzeichnet tatsächlich noch den alten Brenz als Autor der Vorrede zu Jakob Andreäs „Kurtzer und einfeltiger Bericht von den Herrn Nachtmahl" (vgl. Köhler, Bibl. Brent. Nr. 389), also mindestens bis 1557.

Dennoch ist Brenz mit seiner Position von den Oberdeutschen und Schweizern letztlich tief geschieden. Das kommt in dem erstaunlichen Schlusse heraus, den Brenz aus der Zuordnung von Jesusleib, Wort und Glaube einerseits, Abendmahlselementen und leiblichem Menschen andererseits zieht: „Der Glaube, um dessentwillen die Sakramente gegeben sind, hat nicht genug an den Zeichen, er bedarf der Wahrheit der Dinge [d. h. der Sache selbst, des Jesusleibes], um zufriedengestellt zu werden, *folglich muß* das Sakrament neben den Zeichen die Wahrheit enthalten" (94; freie Wiedergabe von Opera VI 858 oben)! Auf Grund der Brenzischen Prämissen schlossen zumindest die Schweizer gerade auf das Gegenteil und Bucer konnte sich lange dem „Verdacht der Zweideutigkeit" nicht entziehen (110). Brenz dagegen kommt von einer den Oberdeutschen nahen Voraussetzung zu einer zwar „unpolemischen und verständnisbereiten Haltung" gegenüber Luthers Gegnern und steht doch vermöge seines eigentümlichen Schließens zwar nicht methodisch, aber im Ergebnis bei Luther.

Zu diesem Ergebnis aber kann es kommen vermöge einer prinzipiellen, die Sakramentsfrage übersteigenden Überlegung, die Brenz zuerst Ende 1525 brieflich (88), dann mit dem Bewußtsein einer methodischen Grundlegung 1527 im Johanneskommentar vorträgt: Atque, ut ab ovo, quod aiunt, hanc causam ordiar, sic se res habet (Opera VI 855; Brecht 90). Diese Überlegung besteht darin, daß Brenz zwar Gott grundsätzlich vorbehält, das Heilsgut *ohne* bestimmte innerweltliche Mittel dem Menschen zuteil werden zu lassen, daß „die lex communis seines Handelns aber das Mitteilen *cum* medio ist" (90). In diesem Ansatz ist die vorausgesetzte Trennung der geistlichen bona Dei und ihrer leiblichen Zeichen überbrückt durch eine „Vermittlungstheorie", wie Brecht es treffend nennt (95). Vermöge dieser Theorie kann Brenz in der Abendmahlsfrage „seinen eigenen Standort zwischen Luther und den Oberdeutschen" (100) einnehmen; offen zu diesen, weil geistlich das *Wort* die Realpräsenz des Jesusleibes für den *Glauben* ist, und doch unzweideutig bei jenem, weil leiblich Brot und Wein die hier von Gott eingehaltene Vermittlung eben jenes geistlichen Gutes, larvae et appendices verbi corpus et sanguinem nobis donantis, sind, *igitur et* per ipsa nobis corpus et sanguis offeruntur (92[1], 91). Brenzens Behauptung der Realpräsenz im Wort bei bleibendem Zeichencharakter der Elemente schließt also – mit Brechts treffender Kennzeichnung – einen „Positivismus in Bezug auf die Heilsmittel" (97) nicht etwa aus, sondern gerade ein – beim Abendmahl wie bei der Taufe, die ganz analog gedacht ist (112 ff.).

Die Schwierigkeiten dieser Position sind offenbar. So hat sie für Brenz schon im Syngramma zur Folge, daß das Grundproblem der Vermittlung oder des Positivismus sich bereits für das Wort stellt: wie verhält sich, analog zum Verhältnis von Abendmahlswort und -element, das Heilsgut zum äußeren Wort als seinem Träger? Dies Problem, die Frage nach dem scripturae et verbi vocalis usus, wird abschließend 1529, in der Vorrede zum Amoskommentar, gelöst, und zwar mit denselben Mitteln wie in der Sakramentsfrage (260–266. – Zur Entwicklung der Schriftlehre im Luthertum muß diese Vorrede künftig beachtet werden, vor allem im Blick auf das Zitat 261[1].) Aber es drängt weiter zum christologischen Problem: wie verhält sich der im Wort gegenwärtige Jesus zu dem Christus externus, der als homo und caro in Raum und Zeit da war? Brecht zeigt nun, daß Brenz im Syngramma zwar über seinen Grundgedanken der Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit des mundus spiritualis, der Präexistenz und ewigen Gegenwart des Heilsereignisses bei Gott, verfügt. Damit ist das im mundus carnalis sich stellende Problem der Überwindung der anscheinenden zeitlichen und sachlichen Differenz von Heil in den verheißenden Vorbildern des Alten Testaments, im Christus externus der Inkarnation damals und im äußeren Wort heute gelöst: die Differenz betrifft nur die Vermittlungen, das Heil selbst ist in ihnen allen identisch gegenwärtig (82). Aber die konkrete Verknüpfung von Ewigkeit und Zeit, überweltlicher Spiritualität und innerweltlicher Externität ist im Syngramma christologisch stark gefährdet: durch die Brenz mit Ökolampad noch gemeinsame Überzeugung von der lokalen Befindlichkeit Jesu zur Rechten Gottes (84). Brenz verfügt im Syngramma auch nicht über die Möglichkeit, das Problem grundsätzlich christologisch zu lösen, ja er sieht diese Möglichkeit nicht einmal im Ansatz, obwohl er Luthers ‚Wider die himmlischen Propheten' kannte (85[3], 86[1], 96[3]) und obwohl ihn, was Brecht übersehen hat, Ökolampad sogar auf jene Möglichkeit stieß: Sed non dicunt, opinor, adversarii, idem corpus ubique esse et implere omnia (De genuina verborum . . . expositione; Pfaff, Acta etc. S. 146)! Erst unter dem Eindruck von Luthers ‚Sermon vom Sakrament' von 1526 gibt Brenz 1527, zunächst noch mehr beiläufig, seine frühere oberdeutsch-schweizerische Auffassung von der Lokalisierung Christi im Himmelsraum auf und begründet damit allererst *den* Dissensus zu seinen alten Freunden, der Verständigung in der Abendmahlsfrage ausschloß (97 f., 99, 111), vor allem, wenn er wie beim alten Brenz methodisch zur Voraussetzung des Sakramentsverständnisses erhoben wird.

Es entspricht dem sachlichen Gewicht dieser Verschiebung 1526/27, daß Brecht nun zu zwei in sich systematisch aufgebauten Kapiteln übergeht, deren erstes „das Gottesverständnis als die Mitte von Brenzens Theologie" aufgrund der Kommentare

zu Jeremia, Hiob und Kohelet (1525/26 entstanden) behandelt (119–179), während das zweite „die Christologie als Mitte von Brenzens Theologie" aufgrund des Johanneskommentars in den beiden Auflagen von 1527 und 1528 und weiteren Materials herausstellt (180–269). Ansatz und Lösung sind damit aber nicht auseinandergenommen, sondern das Bedingungsverhältnis von Gotteslehre und Christologie in den verschiedenen literarischen Zusammenhängen ist gemeint: „daß sich die Gesamtheit der Aussagen aus dem Gottesverständnis herleiten läßt" (121) und andererseits in der Christologie „die Kongruenz mit dem . . . Gottesverständnis fast ganz gewahrt bleibt" (180). Alle anderen Theologumena (Wort, Gesetz und Evangelium, Glaube, Rechtfertigung, Anfechtung, ja auch Obrigkeit und Kirchenordnung) erweisen sich als aus jenen beiden Zentren und ihrem Zusammenhang sachlich bestimmt.

Die vielleicht kennzeichnendste Aussage über Gott hat Brecht dem Hiobkommentar entnommen: Sunt . . . opera Dei ab oculis hominum plane remota et ratione impervestigibilia: derelinquit et non discedit, negligit et eo ipso curat, obliviscitur et tamen meninit, mortificat et tamen vivificat (155[4]). Brenz kontrastiert also die, vom Weltgeschehen aus gesehen, völlige Gottleere und Gottabwesenheit der Welt einerseits – mit Gottes völligem und allwirksamem Zugegensein in der Welt andererseits. Von dieser Dialektik zeigt sich Brenzens Theologie zutiefst bestimmt. So ist ihr Gott wesentlich in sich selbst der Verborgene. Aber diese Verborgenheit schließt bei Brenz nicht aus, sondern ein, daß Gott als der Weltentzogene doch ganz allein gegenwärtig das Weltgeschehen wirkt: negligit et *eo ipso* curat. Der radikale Gegensatz von Gottverlassenheit und Gottgehaltenheit der Welt ist ein und dasselbe in zwei Modi. Jener oder dieser Modus sind damit kein Schein, sondern beide sind die Wirklichkeit. Im Weltverhältnis Gottes sind sie immer zusammen da: es ist Handeln sub contrario, Offenbarung und Verborgenheit sind wechselseitig durcheinander zu bestimmen (121, 123, 125, 128, 195 f.). Brecht macht durch diese Beobachtung evident, daß Brenzens Gottesverständnis im Ansatz schon, nicht erst in einem zweiten Schritt, christologisch, nämlich durch „die Inkarnation als ein wesenhaft Göttliches" bestimmt ist: „Die Inkarnation ist *der* Typus von Gottes Handeln überhaupt" (125 f.); und das besagt dasselbe wie daß das Kreuz „zu Gottes majestätischem Handeln gehört"; „das Kreuz und Gott gehören wesenhaft zusammen" (160, vgl. 195).

Damit wird sichtbar, daß Brenzens eigentümlicher theologischer Ansatz sich mit Luthers Theologie tief durchdrungen hat. Luthers Operationes in Psalmos (1519–21) dürften dabei eine entscheidende Rolle gespielt haben; Brecht kann im Jeremiakommentar eine direkte Bezugnahme auf Luthers Auslegung von Ps. 14 nachweisen (119[1]). Umgekehrt zeigt die überhaupt nur fünfmalige ausdrückliche Berufung auf Schriften Luthers, wie selbständig Brenz ist, er zitiert die theologia crucis nicht, sondern sie ist sein Eigentum geworden (14 f.). Dies ist nun freilich der Grund davon, daß Brenz von seiner vorhandenen Grundvoraussetzung der Gotteslehre her Luthers Ansatz bei dem Deus absconditus et revelatus oder bei der theologia crucis tief verändert hat. Das erweist sich an Brenzens Verständnis von Gottes Zorn und Barmherzigkeit, Wort Gottes als Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade als opus alienum und proprium. Brecht zeigt, daß all diese Gegensätze bei Brenz, anders als bei Luther, im dialektischen Verhältnis von mundus spiritualis und carnalis zueinander gedacht sind. Das stärkste Kennzeichen dafür ist Brenzens Glaubensbegriff: der Glaube haftet nicht wie bei Luther an der konkreten *unübersteigbaren* und nur so überhaupt heilhaften Verborgenheit Gottes im Manne Jesus, im Kreuz, im Wort, im Brot, in der Anfechtung, sondern der Glaube ist bei Brenz gerade die Fähigkeit, die vordergründige Abwesenheit Gottes im Hier und Jetzt dialektisch wahrhaft als gerade seine Gegenwart selbst hier und jetzt zu sehen. Brenzens Theologie, so kann man mit seinen Worten sagen, vox est fidei, quae perspicacitate sua usque ad abscondita Dei *penetrat* . . . Aufgrund der oben schon zitierten dialektischen Sicht des Weltverhältnisses Gottes heißt es dann: Proinde fide opus erit, quae sub derelictione mansionem, sub neglectu curam . . . comprehendat (155[4], vgl. 82, 115, 145 f., 165[2], 217, 222). ‚Sub' heißt hier, daß Gottes Offenbarung mit seiner

Verborgenheit, seine Barmherzigkeit mit seinem Zorn, seine Evangeliumsverheißung mit seiner Zornesdrohung, sein opus proprium mit seinem opus alienum, seine Gnade mit seinem Gericht usw. in jedem Heilsereignis Gottes und, in der Beziehung des Glaubens darauf, in jeder Situation der Weltwirklichkeit des Menschen koinzidiert. Dies Zusammenfallen begründet aber nicht wie Luthers „tiefes heimliches Ja unter und über dem Nein" die unauflösliche Gespanntheit zwischen dem Welthandeln und dem Heilshandeln Gottes, das ad deum contra *deum* confugere (vgl. C. H. Ratschow, Der angefochtene Glaube, 1957, 235 ff.), sondern es ermöglicht, daß sich die vordergründige Situation darstellt als das, was sie wahrhaft ist. Die Relation von Offenbarung (des verborgenen Gottes) und Glaube (an den der Vernunft unzugänglichen Gott) besagt, daß Brenz von der Wirklichkeit des Zornes, Gesetzes, der Anfechtung usw. als einer vordergründigen unmittelbar (also ohne sie gnostisch als weniger wirklich doketisch abzuwerten: Iam quaecunque ex fide quaeruntur, spiritualia dicuntur, etiamsi *maxime per sese* corporalia sint [99]!) überzugehen vermag in die wahrhaft immer dahinterstehende, genauer: darin seiende eigentliche Wirklichkeit der Gnade, des Evangeliums und des Trostes Gottes. Brecht bringt für dies bedeutsame Grundphänomen des Brenzischen Lutherverständnisses eine überzeugende Fülle von Material bei (vgl. bes. 130–134, 140–144). Ich meine, daß es in der Tat beides beweist: 1. „Brenz kann das *Kreuz ganz* in sein Denken von Gott hineinnehmen"; 2. „Er kann *nur* vom *Evangelium* her Gott denken". Wenn Brecht aber hinzusetzt: „Brenz hat keinen Ausgleich gesucht zwischen den beiden Weisen, Gott zu denken" (160), so scheint mir die zum ersten Mal sorgfältig belegte und interpretierend erhobene Gesamtstruktur seines Denkens und ihre Differenz von Luther (39, 144, 235 f.) weniger scharf erfaßt, als die mit Recht zugespitzten Formulierungen Brechts S. 131, 132, 133, 141, 143 erwarten lassen. Denn jene beiden Sätze sind in Brenzens eigener Grundkonzeption tatsächlich eine systematische, das Ganze seiner Theologie regierende Einheit, die er exegetisch überall zu erhärten sucht – häufig offensichtlich gegen seinen Text.

Die Christologie beweist dies wichtige Ergebnis noch einmal. Hier hat Brecht den Nachweis erbracht, daß der junge Brenz wohl eine Sündentilgung im Kreuz Jesu kennt – denn der den verborgenen Gott von Natur aus verkennende, ja darob verachtende Mensch ist radikal Sünder (145–147) – diese aber nicht das Gewicht eines satisfaktiven Strafleidens hat (43 f., 46, 136 f., 185 f., 189, 196, 232). Es ist kein Zufall, sondern systematische Konsequenz, daß Brenz keines dem Fluch des Gesetzes, dem Zorne Gottes Genugtuns bedarf und damit nicht nur Melanchthons sich entwickelnde Theologie, sondern auch Luthers (bei Melanchthon ja nicht einfach verdorbenes) Verständnis der satisfactio vicaria, des meritum Christi und des mit ihr verbundenen imputativen Grundverständnisses der Rechtfertigung nicht wahrnimmt. Brenzens Rechtfertigungslehre zeigt einfach ein effektives, im Glauben Frucht bringendes Wirksamwerden der im Wort vergegenwärtigten Güter Christi, seiner Gerechtigkeit, Heiligkeit und Seligkeit (40, 42, 141 f., 224 ff.): „das Zentrum der Brenz'schen Rechtfertigungslehre ist der Christus ergreifende und in der Gemeinschaft mit Christus stehende Glaube" (242). (Von hier aus scheint mir Brecht wahrscheinlich gemacht zu haben, daß dem berühmten Briefwechsel Brenzens mit Melanchthon und Luther von 1531 nicht, wie bei Fricke angenommen, eine Kritik Brenzens an Melanchthons Apologie zugrundeliegt, sondern der erste Versuch Brenzens, Melanchthons ihm höchst eindrucksvolle Lehre in die eigenen Voraussetzungen hineinzunehmen, was faktisch vorerst nahezu ihrer Verdrängung gleichkam und damit den Übergang zur späteren Theologie Brenzens in der Tat klar markiert.)

Die christologische Voraussetzung dieser Rechtfertigungslehre besteht also nicht, wie bei Melanchthon, in den beneficia Christi, in der Erlangung der Sündenvergebung als bewußt einzigem Inhalt der Christologie (47 f., 185); aber sie ist trotzdem so, wie sie in nuce in dem frühen Satz: Ipse erat iustus et tu iustus efficieris (47[1]) ausgesprochen und im Johanneskommentar voll entfaltet ist, echt reformatorisch, rein soteriologisch geprägt. Die Aussage, daß der filius Dei omnia bona Dei possidet,

heißt, se bona, quae in patre suo possideat, non soli sibi retinere, sed credentibus ea communicare – omnia enim bona mea communia cum credente possideo (181[7]; leider fehlen diese drei wichtigen, hier verkürzten Zitate, im Wortlaut bei Brecht). Von daher ist (was angesichts der christologischen Spätschriften, doch nur scheinbar, überrascht) bedingt, daß die Begriffe des Amtes und Vorbildes (exemplar), und zwar unumkehrbar in dieser Reihenfolge wie bei Luther, das Verständnis Jesu bestimmen (182, 184, 194, 204): „Die Inkarnation und das Kreuz Christi müssen von der Soteriologie . . . her verstanden werden. Dasselbe gilt für die ganze Erhöhungschristologie, weshalb man auch in ihrem Zusammenhang immer wieder auf die Begriffe officium, ministerium und munus stößt" (191).

Diese Heilsverwirklichung Gottes als der Mensch Jesus ist nun allerdings von Brenzens grundlegendem Gottesverständnis her geprägt: „Theologie und Christologie, bzw. Soteriologie, sind kongruent" (201). Das bedingt, daß Kreuz und Auferstehung des Inkarnierten nach der „wesensmäßigen Verborgenheit Gottes" „sub contrario" gedacht sind (187 f., 195 f.). Darum aber liegt die Erhöhung Jesu durch Gott immer schon unmittelbar in dem Kreuz, das Gott ihn leiden läßt (188). Brecht warnt davor, hier gleich „mit dem Vorwurf des Doketismus" (183, vgl. dagegen 213) zu kommen, als werde das Kreuz so zu einer Scheinwirklichkeit gemacht. Brenz will wie beim angefochtenen Menschen und exemplarisch für ihn von Jesus nur sagen, was der Gottesbegriff bedingt: daß die vordergründig augenscheinliche Gottverlassenheit hintergründig eben die nächste Gottesnähe und Gottgehaltenheit war: Iam si vicit desperationem, ut apparet resurrectione, consectaneum est, potentiam Dei tunc praesentissimum fuisse (183, zu Mk. 15, 34). Die kritische Erwägung setzt Brecht zutreffend an anderer Stelle an: nicht bei der Nichtintegrität des Menschendaseins Jesu, von der keine Rede sein kann, sondern dabei, daß das Heilsereignis der Erhöhung Jesu und das von da anhebende gegenwärtige Handeln des Erhöhten in der Sendung des Geistes, der Gegenwart im Wort, in der rechtfertigenden fides ex auditu (135 f., 193, 202–205) – „wesentlicher zu werden droht als das des irdischen Christus, *obwohl* die Erhöhung ihrerseits durchs Kreuz vermittelt ist" (192). Im Kreuz ereignet sich eben nichts anderes als die Erhöhung, die Überwindung des Kreuzes, und das irdische Dasein Jesu reduziert sich durch die an sich exegetisch treffliche nachdrückliche Hervorhebung von Joh. 7, 39 als Schlüssel zum ganzen Evangelium (vgl. E. Haenchen, ThLZ 89, 1964, 893) darauf, daß eben Jesus noch nicht erhöht, d. h. der Geist und seine Offenbarung der wahrhaften doxa der sarx Jesu noch nicht da ist (dieser zentrale Gedanke kommt 193[7] nicht hinreichend zur Geltung). Eine ganz selbständige Bedeutung des Kreuzes gibt es so wie bei Luther und Melanchthon nicht, Brenz kennt es nur als verae exaltationis et glorificationis coram Deo initium und ihm entsprechend die Anfechtung als sempiternae laetitiae proemium (188. – Diese Lücke ermöglicht die Aufnahme Melanchthonischen Denkens, schafft aber dadurch beim älteren Brenz das Problem einer neuen, in sich ebenso schlüssigen Verhältnisbestimmung des Heils im Kreuz und in der Erhöhung.). Der irdische Jesus kommt also nur als erstes oder Vor-Stadium des Amtes des Erhöhten in den Blick (139, 151, 189, 192, 197, 204).

Von hier aus erläutert Brecht sehr klar den Sinn der (erst 30 Jahre später von ihren Gegnern so genannten) Ubiquitätslehre: sie besteht in dem paradoxen Gedanken, daß Jesus mit seiner Himmelfahrt der Welt nicht ferner gerückt, sondern näher gekommen ist als zuvor; denn er ist nun nicht nur der im Weltwinkel Palästina beschränkt, sondern an jedem Ort der Welt im Wort universal das Heil Verwirklichende (191, 203, 204). Es handelt sich also bei der Ubiquität gerade um das soteriologische Grundverständnis der Christologie selbst und nicht um eine davon abstrahierende „Ontologie oder . . . Freude an tiefsinniger Spekulation" (191). Kritik wird sich nicht gegen diese „funktionale Christologie" – als solche ist sie neutestamentlich (vgl. ThLZ 87, 1962, 884. 900; ThW VIII 368, 20) – sondern nur gegen deren konkrete Gestaltung zu richten haben. Unvermeidlich stellen sich bei der Verifizierung auch einer zeugnisgemäß soteriologisch ausgeprägten Christologie ontologische Probleme, die gelöst sein wollen. Nur im Syngramma weist Brenz sie

noch einfach ab (80 f.), 1529 aber finden sie sich schon anfänglich reflektiert (109, 107[4]). Einen wichtigen Hinweis auf das Problematische dieser Reflexion gibt Brecht im Anschluß an die Untersuchung der Rhetorik Brenzens von 1533 durch Chr. Hermann: die Denkmittel, die Brenz anwendet, scheinen theologisch nur mangelhaft ‚zum Bade geführt' (11[1]). (107[4] meint Brecht, Brenz selbst könne der ungenannte Partner in einer Privatdiskussion mit Ökolampad über solche Probleme in Marburg 1529 gewesen sein, es sei „jedenfalls nicht eindeutig" Luther gewesen. Es war eindeutig Brenz. Denn der Inhalt seines Berichtes [Pressel, Anecdota Brent. S. 69 f.] stimmt genau mit Argumenten überein, die er später gebrauchte und die ihm, z. T. wörtlich, „sonderlich", Luther aber fremd sind; vgl. Apologia Conf. Virt. 1557, Opera VIII 508 f., 509 f.; De personali unione 1561, Bl. 7b/8a, 12a/b, 15b, 19a.)

Hierhin gehört nun die wichtige, Fricke ganz entgangene Beobachtung, daß Brenz seine Christologie 1528, in der 2. Aufl. des Johanneskommentars, durch z. T. umfangreiche Einschaltungen erheblich modifiziert hat und zwar in der Tat, wie Brecht andeutet, im Sinne eines Vorspiels, das die seit 1557 und 1561 systematisch entwickelte Christologie in zentralen Momenten als seit 30 Jahren schon vorhanden und, im Verhältnis zur gleichgebliebenen Abendmahlslehre, schon hier als mit selbständigem Interesse verfolgt zeigt (208–213). In diesen Zusätzen fällt auf, daß Brenz sich plötzlich mit dem Versuch auseinandersetzt, Selbstaussagen des johanneischen Jesus je nach ihrem Inhalt auf die göttliche oder menschliche *Natur* zu verteilen. Brecht kann nachweisen, daß in vielen Fällen dahinter Zwinglis Exegesen stehen, und er stellt fest, daß Brenz den Zwinglischen hermeneutischen Schlüssel, nämlich die Trennung der beiden Naturen, verwirft. Die soteriologisch auf das Amt, die Heilsverwirklichung gehenden Aussagen lassen sich nur dann in ihrem biblischen Sinn festhalten, wenn man an ihnen nicht jeweils den ‚unendlichen qualitativen Abstand' zwischen Gottes und des Menschen *Sein* durchführt, sondern nur dann, wenn man umgekehrt in den Zeugnissen das einheitliche Miteinander*dasein* und Zusammen*wirken* Gottes und Jesu erkennt und festhält gegen die abstrakte Einrede der Zweinaturenlehre. Johanneisch ist nach Brenz gerade „der Mensch Christus bonorum Dei thesaurus", Gott ist qua est homo, ut homo Gott. „Brenz muß also die Zweinaturenlehre sprengen", die jenes Zeugnis entgegen seinem Sinn auf die abstrakten Tautologien ‚Gott = Gott; Mensch = Mensch' hinausführt. An die Stelle dieser vorgeblich bezeugten *abstrakten Differenz* von Gottsein und Menschsein hat die wirklich bezeugte *konkrete Einheit* des Daseins und Wirkens Gottes als der Mensch Jesus zu treten; Joh. 5, 19. 20. 26 besagt: „Vater und Sohn haben eadem potestas, eadem voluntas, eadem operatio. Patris et Filii opera communia sunt . . . Pater iustificat et vivificat, idque per filium facit" (198). Ich stimme Brecht zu, wenn er auf dies Verständnis der Intention Brenzens hin sagt: „Nur indem die communicatio idiomatum ganz konsequent angewendet wurde, konnte Brenz seine Amtschristologie mit der Zweinaturenlehre in Einklang bringen" (212). Das schließt nun in der Tat ein: „Um der Soteriologie willen muß er sich mit der ‚Lehre' beschäftigen" (213). War durch Zwingli einmal der altkirchliche Lehrbegriff maßgebend ins Spiel gebracht, so konnte die hermeneutische Brücke vom biblischen Wort zur kirchlichen Lehre nur gelingen, wenn man diese streng nach jenem interpretierte und erst dann aneignete. Das aber geschah, indem die altkirchliche Personeinheit als communicatio idiomatum gedacht und damit die Möglichkeit eröffnet wurde, das johanneische Zeugnis von der communis oder eadem operatio Jesu und seines Vaters in begrifflicher Klarheit auszusagen und in diesem Relationsbegriff denkend zu verantworten. (Es wäre freilich bei der Verwendung des Begriffs ‚communicatio idiomatum' zu beachten gewesen, daß er zu dieser Zeit in der christologischen Diskussion noch fehlt und daß er, wiewohl bei Brenz sachlich und terminologisch vorbereitet, von ihm doch erst 1561 [De personali unione, Bl. 8a/b] aus einer von Melanchthon angestoßenen, von Brenz unabhängigen Vorgeschichte heraus rezipiert wird.) Ich vermag nicht einzusehen, warum mit dem Aufgreifen dieser jeder Generation von neuem gestellten Aufgabe, die am Wort gewonnene christologische Sacheinsicht im Medium der Überlieferung (und umgekehrt letztere kritisch) anzueignen, an sich

schon „die dogmatische Verhärtung der Brenz'schen Theologie beginnt". Zeigt sich in diesem Urteil nicht zunächst einmal unser sehr gering gewordenes historisches Verständnis für das, was die von Brenz inaugurierte Christologie wirklich geleistet hat, nämlich das Verständnis der Sache des Textes in einem theologischen Begriff, der sie möglichst angemessen denkend zu verantworten erlaubt? Annehmbar und sachgemäß scheint mir Brechts Urteil erst zu sein, soweit es bedeuten soll, daß wir die hermeneutische Leistung Brenzens kritisch zu überprüfen haben auf die Übereinstimmung von Intention und Denkmodell. Daß dieses als ‚metaphysisch' bestimmt jener soteriologisch, geschichtlich oder personal bestimmten Intention letztlich unvereinbar sei (201, 213), scheint mir mehr der von A. Ritschl aufgebrachten Sehweise der Metaphysik als dem tatsächlichen Befund bei Brenz zu entsprechen, ist doch Sein als Wirken, Personeinheit als communicatio gefaßt (vgl. dazu auch das Verständnis von ‚Himmel und Erde' 109). Auf einen wirklich sachlichen Schaden führt erst die Beobachtung, daß die „Präzisierung" der Amtschristologie durch die Lehre von der Personeinheit (und umgekehrt) eine „Akzentverlagerung" mit sich bringt: indem Brenz jetzt, konsequent vom Ansatz seiner Gotteslehre her, das Handeln des Erhöhten (die Überwindung des Kreuzes) zum Inhalt des Daseins Jesu von Anfang an macht (in einem von Brecht nicht berücksichtigten Zusatz der 2. Aufl. S. 314a zu Joh. 20, 17 heißt es, man dürfe hier nicht meinen, quod tunc primum ad patrem ascenderit et ad dextram eius collocatus fuerit, id quod [ante in incarnatione ceperat et] per resurrectionem *manifestatum* [1. Aufl.: *factum*] erat . . .), entsteht das Problem, ob und wie das Geschehen Kreuz-Auferstehung „den Sinn einer echten Abfolge haben kann" (212). Brenz versucht dies zu sichern, indem er an die Stelle des abstrakten Begriffes der menschlichen Natur eine doppelte konkret-biblische Bestimmheit setzt: den Menschen Jesus als Bringer der Güter Gottes (vgl. natura 209 Z. 5 v. u.!) und eben diesen Menschen in der exinanitio spontanea des Kreuzesweges – beides aber ab initio incarnationis. Diese doppelte biblische Konkretion des Menschendaseins aber versteht Brenz unter dem Zwang seines Ansatzes als Verborgensein bzw. Offenbarwerden der doxa der sarx Jesu. Ob so das zeitliche Nacheinander zusammen mit dem ständigen Ineinander von sarx und doxa Jesu noch im Sinne des Johannesevangeliums erfaßt ist, muß man fragen. Aber von Brenzens Dissimulationstheorie bis zum krypsis-kenosis-Problem ist es von dort ein weiter Weg, auf dem eben jene Frage schon von den Zeitgenossen verneint und Brenzens Lösung korrigiert wurde.

Das Kapitel „Die weltlichen Ordnungen" (270–318) erweist, daß auch die politische Theorie und Praxis Brenzens von seiner Systematik bestimmt ist (275); auf ihr beruht die *Unterscheidung* von weltlichem und christlichem Bereich, die *Anerkennung* des weltlichen Reiches in seiner *Vorläufigkeit* ebenso wie die strenge *Zuordnung*, „letzte Gemeinsamkeit der beiden Reiche", im christlichen Fürsten und Untertan, die eine eigentliche Säkularität des Politischen nicht zuläßt. Ganz praktische Fragen wie der Modus der Pfarrwahl u. a. erweisen sich analog der theologischen Konzeption als von einer Einheit von „Ideal" und „sehr opportunistischem" Eingehen auf die faktischen Verhältnisse bestimmt: das „landesherrliche Kirchenregiment" fügt sich bruchlos in Brenzens theologische Konzeption: „Schwert on leer ist eben wie gsatz on Evangelion". Auch im Bauernkrieg und in den Bündnisverhandlungen hält sich Brenzens theologische Auffassung erstaunlich konstant durch, wenn sie auch gelegentlich, z. B. bei der Frage der Behandlung der Täufer, nur mühevoll mit dem Faktischen sich auszugleichen vermag. Der Verf. bestätigt auch hier, daß er eine sorgfältige, umfassende, anregende und für jede künftige Beschäftigung mit Brenz grundlegende Arbeit geschrieben hat. Man kann nur hoffen, daß er sie durch einen weiteren Band zur Theologie des älteren Brenz ergänzt (vgl. vom Verf. zur Weiterführung des letzten Kapitels: Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Stuttgart 1967, S. 9–52).

Cappel bei Marburg/Lahn *Theodor Mahlmann*

Jobst Schöne: Um Christi sakramentale Gegenwart. Der Saligersche Abendmahlsstreit 1568/69. Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1966. 72 S., kart. MDN 4.-.

In dieser kleinen Studie möchte der Verfasser den „Fall" des Johannes Saliger von den in der Dogmengeschichte üblichen Verzeichnungen reinigen und das mißbräuchliche Sich-Berufen auf dessen angebliche Verurteilung zurückweisen. Hierzu hat er nicht an Hand der Primärquellen, welche wohl weithin verschollen sind, dessen Geschichte erneut überprüft; er hat vielmehr in einem ersten Abschnitt: „Die Kontroversen in historischer Sicht" (S. 9–24) das Ringen in Lübeck und Rostock nach den früheren Darstellungen vor allem von Caspar Heinrich Starck (1724) und Julius Wiggers (1848) resümiert; in einem zweiten und zentralen Abschnitt: „Die Kontroversen in systematischer Sicht" (S. 25–59) gewinnt er aus den bei Starck und Wiggers abgedruckten Primärquellen einen detaillierten Einblick in die breite dogmatische Gemeinsamkeit zwischen Saliger und dessen Widersachern und untermauert so die These, daß Saliger nicht eigentlich wegen seiner ausgeprägten Konsekrationslehre, sondern wegen seiner heftigen Angriffe auf die Amtsbrüder des Amtes enthoben wurde (bes. S. 47, 50, 54, 56, 59, 64 f.). Schöne schließt mit einem knappen Ausblick auf das Konsekrationsverständnis der Konkordienformel (S. 60 bis 63) und einer kurzen dogmatischen Zusammenfassung (S. 64–66).

Das Gutachten Wigands (S. 50–55) und der von Chytraeus verfaßte „Abschied" der Mecklenburger Herzöge vom 5. Oktober 1569 (S. 55–57), welchen der Verfasser in einem Anhang auszugsweise abdruckt (S. 67–70), heben ein Dreifaches als extra controversiam heraus:

1) In der stiftungsgemäß vollzogenen Feier des Altarsakraments ist „vermöge und aus Kraft der Einsetzung Christi" (Abschied § 2) der wahre Leib Christi realpräsent. Dies wird den Calvinisten gegenüber durch ein Ja zur „manducatio oralis" und „manducatio indignorum" untermauert.

2) Für Christi Realpräsenz sind nicht allein die Verba testamenti konstituierend, sondern die „ganze Action (oder Verrichtung) dieses Sakraments, daß man in einer christlichen Zusammenkunft Brot und Wein nehme, segne, austeile, empfahe, esse, trinke und des Herrn Tod dabei verkündige" (Abschied § 3).

3) Bei dem Grundsatz: „Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum" (Abschied § 3) darf der „usus" nicht willkürlich auf den leiblichen Empfang der gesegneten Elemente eingegrenzt werden, er umspannt die gesamte Abendmahlshandlung, wobei wir Gott den Zeitraum der Heilsgegenwart Christi unter den Elementen nicht vorschreiben können.

Der dogmatische Unterschied zwischen Saliger und seinen Gegnern besteht lediglich darin, daß jener gegen eine melanchthonisierende Reduktion des „usus" auf die „sumptio", welche in Lübeck wohl von Hermann Stampe vertreten wurde, in Rostock jedoch nicht klar gelehrt, die katholisierende These aufstellt: „Sacramentum esse ante usum" (S. 46, 48 f., 53 f., 69) und hierdurch die Konsekration als über den Elementen gesprochene Weiheformel von dem Sich-Darreichen des Herrn im Zuspruch der Verba testamenti durch seinen Diener an die Gemeinde erneut abzulösen droht (vgl. dazu S. 37, 46 f., 53 ff., 56, 65, 69).

Die Konkordienformel rezipiert in ihrer Solida Declaratio (VII, 83–86) den mecklenburgischen Abschied, bekennt sich jedoch nicht ausdrücklich zur „wahren Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl auch für (vor) der Nießung" (Abschied § 5) und weist weder die Saligersche Formel „Sacramentum esse ante usum" noch die melanchthonisierende Reduktion der Realpräsenz auf die Handlung des Empfanges („. . . daß der Leib und Blut Christi nicht ehe im Abendmahl vorhanden sei, es werde denn das gesegnete Brot und Wein mit den Lippen berühret oder im Munde beschlossen", Abschied § 5) als mißverständliche und vorwitzige Redeweisen zurück.

Schöne möchte Saligers zentrales Bekenntnis zur Realpräsenz (S. 41–44) als „eine geradezu klassische Formulierung der Sakramentslehre Luthers und der Bekenntnisschriften" verstanden wissen und sucht auch dessen Spitzensätze zu rechtfertigen.

Dabei deutet er kaum an (vgl. etwa S. 48), daß die Aristoteles-Rezeption die gesamte Abendmahlshandlung erneut zerschichtet, die ekklesiologischen, ethischen und eschatologischen Bezüge sowie selbst die Gegenwart des Christus totus bei den Seinen ausblendet und man erneut mit der scholastischen Tradition wie gebannt auf den Bezug zwischen den Verba testamenti, den Elementen und Leib und Blut Christi starrt. Dabei reduziert und schematisiert sich zwangsläufig Luthers übergreifende Schau; der worthaft-personale Charakter des leibhaften Naheseins Christi wird nicht mehr expliziert. So sehr die Arbeit von Schöne die breite Gemeinsamkeit der zweiten Generation lutherischer Reformation sichtbar werden läßt, so wenig hilfreich ist dieses erneute Einschwenken in die scholastische Begrifflichkeit und Horizontverengung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch, welches um eine sinnvolle Zusammenschau des Mahlgeschehens in seinen so unterschiedlichen Bezügen ringt.

Heidelberg *Albrecht Peters*

Theodor Beza: De iure magistratuum, hrsg. v. Klaus Sturm. (Texte zur Geschichte der evang. Theologie, Heft 1) Neukirchen-Vluyn (Neukirchener-Verlag) 1965. 96 S., kart. DM 5.40.

Mit Bezas Obrigkeitsschrift wird eine neue Sammlung von Quellenschriften eingeleitet. Inzwischen erschien das Heft 2, das zum Teil unveröffentlichte Texte aus Melanchthons Frühzeit enthält (hrsg. v. E. Bizer). Man kann darauf gespannt sein, wie diese Reihe fortgesetzt wird. Jedenfalls ist mit diesem Werk Bezas eine calvinistische „Denkschrift" des 16. Jahrhunderts im Wortlaut greifbar gemacht worden, die einen Neudruck ebenso um ihrer Rolle willen verdient hat, die sie in ihrer Zeit gespielt hat, wie um ihrer wissenschaftlichen Bedeutung willen. Während Calvin in der Widerstandsfrage noch ganz auf die Seite Luthers gehört, weil er den Christen zum Leiden unter dem Tyrannen anhält (vgl. mein Aufsatz, Kirche und Staat in der Reformationszeit, in: Kirche und Staat, Festschr. Herm. Kunst, 1966, S. 73), bahnt sich mit Beza die calvinistische Ausweitung des Widerstandsrechtes und eine moderne Begründung des Staates an. In der Einleitung geht der Herausgeber u. a. auf die umstrittene Frage ein, ob Beza die beiden Magdeburger Schriften über den Widerstand gegen den Kaiser im Schmalkaldischen Krieg gekannt habe. Eine literarische Abhängigkeit hält er für zweifelhaft (S. 20). Wie dem auch sei, Beza hat die Magdeburger Vorgänge bei seiner Entwicklung des Widerstandsrechtes vor Augen. Es bleibt die erstaunliche Tatsache bestehen, daß *eine* Linie in der Entwicklung des Widerstandsrechtes von Luther, mit dem sich die Magdeburger Lutheraner auseinandersetzen, zu den hugenottischen Calvinisten führt.

Das Heft ist handlich, sorgfältig kommentiert und mit einem wertvollen Literaturverzeichnis versehen, das die wissenschaftliche Arbeit sehr fördert. (Soeben erscheint im selben Verlag das Buch von W. Kickel, Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza, das sich gleichfalls mit diesem Thema befaßt.) Das Büchlein bietet aber nicht nur eine Hilfe für die Erforschung der Vergangenheit, sondern auch für die Beantwortung der Frage nach der heutigen Widerstandspflicht des Christen, die bis heute bei uns nicht zur Ruhe gekommen ist.

Telgte bei Münster/Westf. *W. H. Neuser*

Neuzeit

Keetje Rozemond. Archimandrite Hierotheos Abbatios. (1599 bis 1664) (= Leidse Historische Reeks van de Rijksuniversiteit te Leiden deel XI). Leiden (Universitaire pers) 1966. 101 S., geb. hfl. 14.50.

Die Verfasserin, die vor wenigen Jahren eine aufschlußreiche Veröffentlichung über den Patriarchen Kyrill Lukaris vorlegte (vgl. ZKG 76/1965 S. 195) und in einem weiteren Aufsatz über „die Druckerei des Nikodemos Metaxas" (Het Boek

1964, 83 sq) ihre Forschungen fortführte, legt neuerdings eine kleine Monographie über den Kyrill-Schüler Hierotheos vor. Auf Grund von niederländischen Materialien (Briefen, Eingaben und Beschlüssen der Generalstaaten), die im Anhang wörtlich wiedergegeben werden (S. 51–94) stellt die Verf. die Geschichte des getreuen Kyrill-Schülers dar, der seit 1644 in Leiden arbeitete und die Confessio Belgica und den Heidelberger Katechismus ins vulgäre Griechisch übersetzte. Die Lebensgeschichte und vor allem die Theologie dieses einsatzbereiten griechischen Theologen ist anschaulich geschildert. Hierotheos setzt die Intentionen des Patriarchen Kyrill bewußt fort und verdeutlicht sie durch seine Haltung. Auf dem Hintergrund der aufgewiesenen Beziehungen wird eine begründete Deutung der Theologie Kyrills möglich. Die immer noch umstrittene Frage, ob seine Anschauungen im Rahmen der orthodoxen Theologie tragbar waren, wird einer Beantwortung zugeführt. Darin liegt die Bedeutung dieser in englischer Sprache geschriebenen Studie. Wenn es auch noch in einigen europäischen Archiven bisher unveröffentlichte Briefe des Kyrill Lukaris gibt, so sind wir dank der unermüdlichen Forschungen der Verfasserin ein erhebliches Stück in der Beurteilung seiner Theologie weitergekommen.

Münster/Westf. *Robert Stupperich*

André Schaer: Le clergé paroissial catholique en haute Alsace sous l'ancien régime. 1648–1789. Préface de J. Gaudemet. (= Histoire et sociologie de l'église. Volume 6). Paris (éditions Sirey) 1966. IX, 300 S., 4 Karten, 3 Abb., kart. Fr. 30.–.

La collection Histoire et sociologie, dirigée par G. le Bras et J. Gaudemet, et publiée par Sirey, s'est enrichie d'un nouvel ouvrage (le sixième de la série) consacré à une étude d'histoire ecclésiastique locale. Le travail de M. Schaer avait été présenté comme thèse de doctorat en droit canonique devant la Faculté de théologie catholique de Strasbourg et valu à l'A. la distinction suprême, pour ses incontestables mérites.

Le sujet était particulièrement ardu, à cause de la complexité des composantes religieuses, sociales et politiques de la région choisie. Il suffit de parcourir la liste des Archives consultées par l'A., pour se rendre compte de la patience et de la sagacité qu'il lui a fallu déployer pour accéder aux sources manuscrites, les inventorier, les utilisier. Ce contact direct, est-il besoin de le dire, constitue la meilleure caution en ce genre de travaux.

On sait que six doyennés de l'actuel diocèse de Strasbourg relevaient, à l'époque envisagée, de l'évêque de Bâle qui résidait à Porrentruy (Bâle étant passée à la Réforme en 1529). Les malheurs de la guerre de Trente ans (1618–1648) avaient cruellement atteint la Haute-Alsace qui, passée sous l'autorité française aux traités de Westphalie, constituait une mosaïque bigarrée d'immigrants et d'autochtones, catholiques et protestants, relevant de seigneurs temporels nombreux.

La Monarchie française allait s'efforcer de rallier les esprits par une politique respectueuse des particularités locales et cependant persévérante en son propos. Pour le choix des pasteurs, le droit de présentation des princes allemands protestants est respecté, mais l'agrément royal donné par le Conseil souverain de Colmar est exigé avant l'investiture; il n'est accordé que si le candidat promet "fidélité et affection au service du Roy". Malgré la déclaration royale de 1681, qui excluait les étrangers, le clergé local ne put être recruté sur place ou en Lorraine: Suisses et Allemands continuèrent, jusqu'à la Révolution, à prêter leur concours.

Du reste, ce n'est qu'en 1716 que le séminaire de Porrentruy put rouvrir ses portes; il avait fonctionné de 1601 à 1632. De son côté, le duc de Mazarin avait fondé un séminaire à Thann, mais l'entreprise n'avait pas réussi (1661–1665). L'expulsion des Jésuites (1764), qui dirigeaient les collèges de Colmar et d'Ensisheim et enseignaient au Séminaire de Porrentruy gêna le recrutement des séminaristes. Si Porrentruy put continuer de fonctionner sous la direction de prêtres séculiers, les séminaires de Strasbourg et de Fribourg en Brisgau fournirent aussi leur aide en cette oeuvre de formation.

L'A. s'attache à décrire les mérites, l'activité pastorale, les conditions d'existence du clergé dans le cadre des chapitres ruraux, et plus particulièrement de celui auquel il appartient lui-même, le doyenné *Ultra colles Ottonis* (ville de Colmar, vallées de Munster, de Kaysersberg, de Ribeauvillé). Il consacre un chapitre aux doyens (p. 25–60); par les compte-rendus des visites des paroisses, nous avons un aperçu vivant des problèmes locaux. Les détails suggestifs ne manquent pas; ils confèrent à la lecture une saveur singulière. Les pages qui décrivent les relations du clergé paroissial avec les fidèles (p. 228–253) et les problèmes posés par le voisinage des confessions (p. 180–197) sont de la même veine. Le tableau comporte des ombres, que l'A. ne cherche pas à dissimuler; la politique royale allait porter l'émoi dans les territoires entièrement luthériens des ducs de Wurtemberg en Haute-Alsace, comme dans les villes protestantes. Dans toutes les localités où se trouvaient au moins sept foyers catholiques furent érigées des "cures royales". L'utilisation du même lieu de culte par les fidèles des deux confessions *(simultaneum)* fut aussi une occasion de heurts et de conflits. "Le dialogue oecuménique, à l'époque de la raison d'Etat, n'était pas près d'être engagé" (p. 182).

La participation des religieux au ministère, comme desservants de paroisses et de pèlerinages ou prédicateurs de missions, était variée et féconde. Moins connue et, pourtant, extrêmement intéressante à bien des égards, l'activité des ermites (l'A. parle de 2300 ermitages en Alsace, sur 6000 dénombrés en France), gardiens d'oratoires et de chapelles, instituteurs, menuisiers, cueilleurs de simples, *etc.* Que l'on n'imagine pas un érémitisme préromantique, coupé du monde, hirsute et misanthrope; un statut juridique précis réglait la profession, l'installation, les migrations des ermites, agréés par l'évêque et placés sous la responsabilité des curés.

Le lecteur sera heureux de voir revivre, dans sa complexité foisonnante, le clergé alsacien de l'Ancien régime. Le ton de l'ouvrage est franc, direct, empreint de sympathie indulgente. On se plaît à penser que, magré so portée locale, il trouvera une large audience chez les historiens de France, d'Allemagne et de Suisse.

Strasbourg *Charles Munier*

Anthony Ive M. A. (Oxon.): The Church of England in South Africa. A study of its history principles and status. Foreword by Canon D.B. Knox. Appleford, Abingdon, Berkshire (The Marcham Manor Press) 1966. 108 S., 74 Abb., kart. Price 4/6.

Für diese Darstellung der Geschichte der Kirche von England in Südafrika ist charakteristisch, daß ihr eine Liste der von verschiedenen Gerichtshöfen ergangenen, im Text behandelten oder auf die Geschichte bezüglichen Urteile angefügt ist. Diese Geschichte ist durch den Kampf zweier in der Kirche von England wurzelnden oder von ihr ausgegangenen Kirchengemeinschaften Südafrikas, der Church of the Province of South Africa und der Church of England in South Africa, bestimmt. Im Hintergrund steht einerseits die lange ungeklärte Frage des Status und der Organisation der Kirche von England außerhalb des Heimatlandes, die in Südafrika nicht wie in England Staatskirche sein kann, sondern nur eine voluntary association, andererseits der Gegensatz zwischen den katholisierenden Traktarianern und den Evangelikalen. Die vielen berichteten Gerichtsverfahren und -entscheidungen drohen manchmal zu verdecken, daß es, jedenfalls nach Überzeugung des Verfassers, um den „echten protestantischen und reformatorischen Charakter der Kirche" und die Überzeugung ging, daß „wahrer Evangelikalismus Anglikanismus in seiner reinsten Form ist", aber sie stellen auch die Frage nach dem Zusammenhang von Glaube und Recht. Gleichwohl gilt die Feststellung des Vorwortes, daß „nicht so sehr die Existenz von parallelen Denominationen . . . als das Fehlen wahrer Gemeinschaft innerhalb der Denominationen oder durch die Denominationen ein Ärgernis für die Christenheit" ist. Aber es zeigt sich neben den sachlich legitimen Anliegen auch viel menschlicher Starrsinn, zumal in den immer wieder vergeblich versuchten Kompromißthesen der gemeinsame anglikanische Boden deutlich wird.

Mainz *W. Holsten*

P. Florian Paucke S.J.: Zwettler-Codex 420. Hin und her, Hin süße und vergnügt, Her bitter und betrübt. Das ist: Treu gegebene Nachricht durch einem im Jahre 1784 aus Europa in West-America, nahmentlich in die Provinz Paraguay abreisenden und im Jahre 1769 nach Europa zurückkehrenden Missionarium. Hrsg. v. Etta Becker-Donner, unter Mitarbeit von Gustav Otruba. II. Teil (= Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde 4, 2). Wien (Braumüller) 1966. 668 S., mit 59 teilweise mehrfarbigen Tafeln, geb. DM 88.–.

Nachdem 1959 Teil I des Zwettler-Codex 420 erschien (besprochen in ZKG 1960, S. 366 f.), liegt nunmehr Teil II vor. Nachdem Teil I die mehr missionskundlichen Teile I, II, ein Kapitel des IV. Teiles und V brachte, folgen in Teil II die mehr, aber keineswegs ausschließlich völkerkundlichen und naturkundlich-geographischen Teile III, IV und VI. Er wird abgeschlossen durch eine umfangreiche „philologische und ethnographische Zusammenschau" von Etta Becker-Donner, wichtige Anmerkungen zum ganzen Werk, ein reichhaltiges Literaturverzeichnis, ein Personen-, Orts- und Sachregister und einen Bildanhang mit vorangestellten Bildbeschriftungen samt Ergänzungen des Herausgebers. Paucke erzählt in der aus Teil I bereits bekannten epischen Breite „Von deren Americanischen Indianen Lebens Art, Gebräuchen und Gewohnheiten im Haydenthum", „Von dem Christentum der Indianen" und gibt schließlich eine „Beschreibung des großen Thalls Gran Chaco in Paraguay". Die Lektüre bestätigt die Feststellung der Anmerkung (S. 1017), daß Paucke „weniger ein gelehrsamer, geistvoller Theoretiker . . ., sondern vielmehr ein bescheidener, handfester Praktiker der Missionsarbeit" war. Die Darstellung zeigt Liebe zum Detail und genaue Beobachtung. Die Detailschilderung ist trotz ihrer Stoffülle keineswegs trocken und ermüdend; sie ist von Humor durchzogen und weithin Beschreibung von Erlebnissen, so z. B. das Kapitel „Von denen wilden Thieren, die sich in diesem Thall Gran Chaco aufhalten" (S. 808 ff.) oder „Dienste der Indianer im Krieg" (S. 583 ff.). In dieser Weise bringt P. mehrfach Einsichten zum Ausdruck, die noch heute immer wieder zur Geltung gebracht werden müssen. Es ist zwar eine vor allem in den Anfängen der spanisch-portugiesischen Eroberungen aktuell gewesene Frage: „Sind dan die Indianer Menschen wie wir?", die die Antwort findet: „Was ihrer Seele, und die Zusammenfügung deren Gliedern des Leibs anbetrifft, sind sie Menschen wie wir alle, obschon sie in ihrer Farb, Lebens-Art, und anderen Gebräuchen wenig Ähnlichkeit mit uns haben; weilen sie nach ihren Neigungen, ohne allen Unterricht in Wäldern sind aufgewachsen, wir aber durch Unterweisung und Lehre, durch anderer sittliches Leben, durch Lesung der Geschichten und Thathen unserer Vor-Eltern zu einen sittlichen Lebens Wandel sind angewiesen worden" (S. 448). Aber darüber hinaus wird die Überzeugung von der Entwicklungsfähigkeit der Indianer vertreten. „Sie haben so gute Vernunft, als wir alle, sie ist aber nicht so gewiziget, weilen sie leben ohne Lehr und Gelegenheit, welche die Vernunft wizig machen könnte" (S. 554; vgl. S. 562). P. begründet diese Überzeugung mit dem Rückblick auf den analogen Zustand der alten Deutschen vor der Christianisierung, zumal noch immer viele Deutsche, „ohngeachtet mit dem Licht des wahren Glaubens erleuchtet, in ihren Sitten und Aufführung unvernünftiger handelen, als die Indianer" (S. 554). Immer wieder werden auch die Indianer mit den eigenen Landsleuten verglichen, zum Nachteil der letzteren. P. fragt z. B.: „was für ein Unterschied seye zwischen einer Europäischen Mode-Affin, und zwischen einer Americanischen Indianerin? ich sage: keiner, weilen sie beyde Phantastinen sind, und durch Hässlichkeit schön seyn wollen" (S. 455). Gerühmt wird im Gegensatz zu den Zuständen in der Christenheit die strenge Enthaltsamkeit der Indianer von jedem vorehelichen Verkehr (S. 519) und wiederum im Gegensatz zum weit verbreiteten zähen Aberglauben der Christen die Bereitschaft der Indianer, entsprechend ihrer Einsicht vom Aberglauben zu lassen (S. 544).

Keineswegs nur in dem Teil „Von dem Christentum der Indianen" kommen missionarische Probleme zur Sprache, sondern ebenso in den rein völkerkundlichen Partien. So steht P.s gewissenhafte und erfolgreiche Sprachforschung unter missio-

narischem Gesichtspunkt. Der Eindruck, daß sich „solch verwürrte und unvernehmliche Sprachen" unter den Indianern finden, „daß der Missionarius ohne würklichen Beystand Gottes fast ohnmöglich solche erlernen könnte", hat ihn offenbar zu um so intensiverer Forschung angetrieben, aber ihm auch die Meinung beigebracht, „daß der böse Feind aller ihrer Sprachen Lehrmeister seye, damit die Beschwörnuß derselben die Missionarien aufhalte, um hiedurch das Heil ihrer Seelen, wo nicht zu verhinderen, wenigst sehr beschwörlich zu machen" (S. 476). In dem Kapitel „Der gefräßige Indianer" wird der Grundsatz dargelegt, durch die Sorge für die Kinder das Vertrauen der Erwachsenen und den Zugang zu den Ewachsenen zu gewinnen (S. 493). Als weiterer Grundsatz gilt, die Kirche so zu bauen und sie und den Gottesdienst so auszustatten, daß die Heiden hineingelockt werden (S. 610). Bezeichnend für das Bemühen um Verchristlichung des Volkslebens ist die „Sonderbare Solemnitaet am Fest des heil. Xaverij" (S. 618 ff.), ein „christliches" Volksfest unter weitgehender Berücksichtigung indianischer Art von Festfeiern. Als fragwürdig freilich wird man die Praxis ansehen müssen, als Belohnung für eifriges christliches Leben das sicherlich aus heidnischen Gründen heiß begehrte Begräbnis in der Kirche zu versprechen (S. 612). Doch bleibt hinter den vielen taktischen Bemühungen und Künsten die Überzeugung: „Ich habe es erkennet, und erkenne es noch sehr gut, daß, wan Gott nicht das meiste beytragete, kein Missionarius menschlicher Weis einen einzigen wilden Indianer zur Christlchen Lebens Art bringen möchte" (S. 553).

In der „philologischen und ethnographischen Zusammenschau" von Etta Becker-Donner werden P.s Mitteilungen in einen größeren Zusammenhang gestellt, in dem ihre große Bedeutung von selbst klar wird. Nachdem „die Methode der Jesuiten in den Paraguay-Missionen im Lichte der Völkerkunde" beschrieben worden ist, wird „die Sprache der Mocobier" mit beigefügtem „Wörterverzeichnis der Mocobí-Wörter, die im Text Pater Florian Pauckes erwähnt wurden", behandelt und schließlich ein Beitrag „zur Ethnographie der Mocobí" gegeben. In diesem fällt auf, daß von irgendwelcher religiösen Begründung des Häuptlingsamtes und der sozialen Schichtung der Mocobí nicht die Rede ist. Es fällt weiter auf, daß auch weibliche Häuptlinge gewählt werden konnten und daß es zahlreiche weibliche Schamanen oder Medizinfrauen gab. Daß bei den Guaicurú-Stämmen ein Hochgott nicht festgestellt werden konnte, ist wohl nur zu behaupten, wenn ein bestimmter Begriff von Hochgott zugrunde gelegt wird. Es scheint nicht ausgeschlossen, daß die bei den Mocobí und Abipon als „unser Großvater" bezeichnete Gestalt, die in dem Sternbild der Plejaden ihren Ausdruck fand, eine Art Hochgott ist. Das umfangreiche Gesamtwerk P.s ist jedoch nicht nur unter philologischem und ethnographischem Gesichtspunkt, sondern trotz des überwiegend ethnographischen Stoffes von erheblicher missionsgeschichtlicher und missionswissenschaftlicher Bedeutung, so daß seine Veröffentlichung ein Verdienst ist.

Mainz *W. Holsten*

Max Braubach: Die erste Bonner Hochschule. Maxische Akademie und kurfürstliche Universität 1774/77 bis 1798 (= Academica Bonnensia, Veröffentlichungen des Archivs der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Band 1). Bonn (H. Bouvier u. Co. u. Ludwig Röhrscheid) 1966. 426 S., 17 Abb., kart. DM 38.–.

In erstaunlich kurzem zeitlichen Abstand von dem Erscheinen seiner monumentalen, fünfbändigen Prinz Eugen-Biographie legt der Bonner Historiker ein neues umfangreiches Werk vor. Konnte er sich dabei auch auf eine Reihe früherer Arbeiten über das Thema und die wichtigsten, bei dieser ersten Bonner Hochschulgründung auftretenden Personen, die beiden letzten Kurfürsten von Köln, ihre Helfer, einzelne Professoren und allgemein das Phänomen der katholischen Aufklärung in Deutschland stützen und bewegte er sich so in einem ihm seit Jahrzehnten wohlvertrauten Milieu, so hat er für diese Arbeit doch noch reiches, bisher unbekanntes Material aus Archiven und Bibliotheken in Paris, Wien, Würzburg, Münster, Düsseldorf,

Aachen, Köln und Bonn verwertet, so daß das vorliegende Werk weit über die 1947 erschienene Studie des gleichen Verfassers über die erste Bonner Universität und ihre Professoren hinausgeht.

Im ersten Teil werden Entstehung, Entwicklung und Ende der kurfürstlichen Akademie und Universität zu Bonn in fortlaufender Erzählung dargestellt; darauf folgen im zweiten Teil die Biographien der Professoren, gegliedert nach den vier Fakultäten. An den Anfang des dritten Teils ist eine zusammenfassende Würdigung von Bedeutung und Wirkung der ersten Bonner Hochschule gestellt, die bei aller keineswegs verschwiegenen Kritik und Einschränkung doch mit Recht in der Summe durchaus positiv ist. Daran schließen sich ein Verzeichnis der Akademischen Schriften der ersten Bonner Hochschule, sonstiger Veröffentlichungen ihrer Professoren und der Streitschriften für und wider die von Anfang bis Ende als Hochburg der Aufklärung heißumkämpfte kurfürstliche Gründung; sowie schließlich als zweiter Anhang ein Verzeichnis der Studenten, zunächst in alphabetischer Reihenfolge, dann gegliedert nach ihrer Herkunft, wodurch der Einzugs- und Wirkungsbereich der rheinischen Hochschule erkennbar wird. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis, sowie ein Personenregister und 17 Abbildungen, vornehmlich Porträts der Gründer, ihrer Helfer und der bedeutendsten Professoren, vervollständigen die mustergültige Publikation.

Der bleibende, zusammenfassende Eindruck ist der von der bemerkenswerten Kraft und Breite der Aufklärungsbewegung, sowie einer, trotz aller Nuancen und individuellen Unterschiede, erstaunlichen Geschlossenheit, die sich bis in die Thematik der juristischen und medizinischen Dissertationen, Abhandlungen und Vorlesungen hinein verfolgen läßt. Wie in der Gesamtwürdigung ist Braubachs Urteil auch hinsichtlich der einzelnen Persönlichkeiten, der beiden Kurfürsten und ihrer Helfer, wie der nach Herkunft und ihren wissenschaftlichen wie charakterlichen Qualitäten begreiflicherweise sehr verschiedenartigen Professoren wohlabgewogen und keineswegs apologetisch, aber doch im allgemeinen wohlwollend. Selbst bei einer so problematischen Persönlichkeit wie dem unglücklichen Eulogius Schneider, dem einstigen Franziskaner und schließlichen Anhänger, Schergen und Opfer der Französischen Revolution, der durch seine kurze Tätigkeit in Bonn der Universität und der Sache der katholischen Aufklärung mehr schadete als nützte, werden die wenigen positiven Züge sorgsam registriert. Alles in allem ist die Publikation so ein wichtiger Beitrag für eine gerechte Würdigung von Bedeutung und Wirkung der Aufklärung im katholischen Deutschland in den letzten Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts.

Köln *Adam Wandruszka*

Alfred Wendehorst: Das Bistum Würzburg 1803/1957. Würzburg (Verlag H. Stürtz AG) 1965. 127 S., 86. Abb., 1 Landkarte, geb. DM 24.–.

Der Überblick über die Schicksale des Bistums Würzburg von der Säkularisation bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die der Verfasser als Professor der Fränkischen Kirchengeschichte im Sommersemester 1963 an der Universität Würzburg gehalten hat. Da einschlägige Vorarbeiten über sein Thema nur teilweise vorhanden waren, wurde die Darstellung vorzüglich aus archivalischen Quellen erarbeitet und aus Zeitungen, Amtsblättern, Nekrologen, Briefen, Bildern und Gelegenheitsschriften ergänzt. Hochstift und Bistum Würzburg hatten in der glanzvollen Schönbornzeit die Höhe barocker Pracht der Reichskirche erlebt, dann in der vorbildlichen Regierung der Fürstbischöfe Adam Friedrich von Seinsheim (1759–1775) und Franz Ludwig von Erthal (1775–1795) noch den Segen maßvoller katholischer Aufklärung erfahren. Mit dem tüchtigen Fürstbischof Georg Carl von Fechenbach (1795–1808) endet die alte Zeit. Obgleich Fechenbach 1802 für einen Augenblick an militärischen Widerstand gegen die pfalzbayerische Okkupation dachte, fügte er sich in das Unvermeidliche. Am 3. September 1802 okkupierte der Kurfürst von Bayern das Hochstift Würzburg – in der rücksichtslosen Art, die den ersten bayerischen Säkularisationssturm so peinlich auszeichnete und die man

in den selbstbewußten geistlichen Territorien doppelt schmerzlich empfand. Nach der im allgemeinen milden toskanischen Regierung (1806–1814) fiel das Würzburger Land durch die Pariser Verträge vom 3. Juni 1814 endgültig an Bayern. Der eigentliche Leiter des Bistums während „der glanzlosesten Epoche" war der Weihbischof Gregor Zirkel (1802–1817). Auf der Grundlage des bayerischen Konkordates von 1817 konnte Bischof Friedrich von Groß zu Trockau (1818–1838) das neuumschriebene Bistum reorganisieren. Er hinterließ einen wohlgeordneten Sprengel. Mit Georg Anton Stahl (1840–1870), dem ersten bürgerlichen Bischof, rückte auch in Würzburg, ähnlich wie auf den anderen bayerischen Bischofstühlen, die neue, in Rom gebildete Generation nach: sie hatte die noble Weite der Reichskirche nicht mehr erlebt und glaubte den Erfordernissen der Zeit vornehmlich durch die Bekämpfung aller „Aufklärung" und durch ängstlich-engen Anschluß an das Papsttum zu genügen. Die Wende spiegelt sich auch deutlich in der theologischen Fakultät der Universität Würzburg, wo der tüchtige Kirchenhistoriker Johann Baptist Schwab geopfert wurde und Denzinger, Hettinger und Hergenröther bald das Feld beherrschten. Man übersieht oft, daß hier bereits der Hintergrund der Tragödie Herman Schell sich abzeichnet. Das Schicksal der Kirche Bayerns in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zwischen Ultramontanismus und Liberalismus, liegt auch über der Gestalt des Bischofs Franz Josef von Stein, der 1897 durch den Prinzregenten Luitpold auf den erzbischöflichen Stuhl nach München gerufen wurde. Die Bedrückungen der Hitlerzeit, die Bischof Matthias Ehrenfried (1924–1948) durchzustehen hatte, werden eindrucksvoll geschildert. Drei Abschnitte widmet der Verfasser der kirchlichen Baukunst im Bistum Würzburg. Der stattliche, durch zahlreiche zeitgenössische Bilder bereicherte Band bietet einen guten Überblick über die Geschichte des Bistums Würzburg im genannten Zeitraum, wenn man auch den berechtigten Interessen des Staates da und dort mehr Berücksichtigung gewünscht hätte. Die Beifügung des wichtigsten Schrifttums gestattet dem näher interessierten Leser weitere Beschäftigung.

München *Georg Schwaiger*

Henry Holze: Kirche und Mission bei Ludwig Adolf Petri. Ein Beitrag zum Missionsgespräch des 19. Jahrhundert. (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 17). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966. 232 S., kart. DM 24.–.

Mit Holzes Untersuchung über „Kirche und Mission bei Ludwig Adolf Petri" wird eine geschichtliche Gestalt in das gegenwärtige Gespräch über Kirche und Mission als Teilnehmer einbezogen. Sie kann zugleich die in Neu-Delhi beschlossene Integration der Mission in die Kirche in das rechte Licht rücken. Das Ergebnis von Neu-Delhi nimmt sich angesichts dessen, was die Untersuchung über Petri, seine Gedanken und seine Zeit an den Tag bringt, bescheidener aus als ohne Kenntnis dieser Geschichte, obschon es nicht die Tendenz des Buches ist, die Bedeutung von Neu-Delhi zu mindern. Es läßt die Probleme schärfer erscheinen, die mit der Integration gegeben sind und die mit dem Integrationsbeschluß nicht erledigt sind, und diese sind nicht absolut neu.

Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die Gestalt Petris und seine Schrift „Die Mission und die Kirche". Beide werden in ihre Zeit hineingestellt. So werden in sieben Kapiteln behandelt: „Die Lage der Mission um 1835", und zwar „Der Neuaufbruch der evangelischen Mission um 1800" und „Das Missionsleben in Hannover bis zum Jahre 1855"; „L. A. Petris Entwicklung bis zum Jahre 1836"; „Die Entwicklung der Missionsfrage in den deutschen lutherischen Kirchen von 1836 bis 1840 als Voraussetzung für Petris Stellungnahme von 1841; „Petris Schrift ‚Die Mission und die Kirche'"; „Die literarische Auseinandersetzung 1841–1842"; „Die Entwicklung der Missionsfrage von 1843 bis zur Krise der Norddeutschen Missionsgesellschaft um 1850" und „Petris Beziehungen zu Hermannsburg". Dieser historischen Darstellung folgt die Besinnung auf „Die Bedeutung des Missionsprogramms von L. A. Petri", und zwar einmal als „Kritische Würdigung des Missionsprogramms

von Petri", zum anderen als Ausblick auf „Das Weiterwirken von Petris Missionsprogramm". Es ist nicht zu bestreiten, daß H.s Studie unsere Kenntnis der Kirchen-, Theologie- und Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts wesentlich bereichert hat. Dabei sind freilich in der Zeichnung des zeitgeschichtlichen Rahmens einige Ungenauigkeiten zu vermerken. Die Bedeutung der englischen Missionsgesellschaften für das Erwachen des deutschen evangelischen Missionslebens wird im Vergleich zu dem Einfluß der Deutschen Christentumsgesellschaft, der Brüdergemeine und der Erweckung wohl überschätzt. Der Begriff der Erweckung bleibt undeutlich, wenn von den „um 1800 entstehenden deutschen Missionsgesellschaften" gesagt wird, daß sie „noch nicht durch die eigentliche Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts" (S. 19) ins Leben gerufen wurden, während später die Missionsgesellschaften von Basel, Barmen und Berlin „unmittelbare Kinder der Erweckungsbewegung" genannt werden. Ebenso ist unklar, warum von den „um 1800", „um die Jahrhundertwende" gegründeten Missionsgesellschaften gesprochen wird, wenn doch alle erst seit 1815 (Baseler Missionsgesellschaft) entstanden sind. Der Zusammenhang der Rheinischen Missionsgesellschaft mit der Baseler bleibt undeutlich. Die Aufnahme einer Bekenntnisschrift (der C. A.) in die Statuten der Norddeutschen Missionsgesellschaft war wohl nicht „etwas Neues" (S. 61), wenn die C. A. in der Rheinischen Missionsgesellschaft als „gemeinsames Bekenntnis der Lutheraner und Reformierten" (S. 114) galt, wenn sie vielleicht – dies wird nicht deutlich – auch nicht in die Statuten Aufnahme fand. In dem Kapitel über das Weiterwirken von Petris Missionsprogramm wird man einige Fragezeichen setzen müssen; es fehlt jedenfalls der Nachweis, daß Missionsgesellschaften etwa der deutschen Baptisten und Methodisten die Einheit von Kirche und Mission unter dem Einfluß Petris verwirklicht hätten oder daß Johann Tobias Becks Kritik an der Baseler Missionsgesellschaft eben unter Petris Einfluß zustande gekommen sei (S. 211). Falsch ist die Behauptung, daß nach 1850 „kirchlich nicht gebundene Missionsgesellschaften nicht mehr gegründet worden" (S. 214) seien; es gibt ihrer eine große Zahl, die unter dem Einfluß der Gemeinschaftsbewegungen entstanden sind. Lediglich Druckfehler sind die Jahreszahlen 1936 (S. 26 und 27) statt 1836 oder die Missionswirtschaft (S. 74) statt Missionswissenschaft oder die Organisationsvorstellung (S. 195) statt Organismusvorstellung.

Um so präziser sind die Ausführungen über den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung und je näher sie diesem Gegenstand kommen. Mit Recht wird als bezeichnend für das Erwachen des Missionslebens wie der Erweckungsbewegung in Norddeutschland herausgestellt, „daß sie weder von der Kirchenleitung noch von kleinen erweckten Laienkreisen ausging, sondern innerhalb der Gemeinden zumeist durch die Predigt gläubiger Pastoren entstand" (S. 24). Dagegen bedeutet die Teilnahme von etlichen Mitgliedern des Konsistoriums an der Gründung des Hannoverschen Missionsvereins, wie die Folgezeit gezeigt hat, nicht, „daß sich die offizielle Kirchenleitung der neuen Bewegung nicht verschloß" (S. 25); hier ging es doch wohl nur um persönliche Teilnahme. Aus der Publizistik ergibt sich, daß schon vor Petri ausgesprochen wurde: „Die christliche Kirche selbst ist der große Missionsverein der Welt. Jeder in die Kirche Hineingetaufte ist in eine Missionsgesellschaft getauft" (S. 26). Aber neben dieser kirchlichen Tendenz steht eine andere, für die nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes maßgebend ist, und die in der Mission das Mittel zur Einigung der evangelischen Kirchen sieht, gelegentlich mit Worten, deren Pathos an das des viel späteren Ernst Buss erinnert: „Dies ist ein liebliches Bild der großen Friedenshoffnung der Kirche – daß ihre streitenden Glieder gewiß einmal durchdringen und sich in einer Friedenshütte Gottes bei den Menschenkindern zusammenfinden werden – wo denn kein Katholik, kein Protestant, kein Herrnhuter etwas ist, sondern alles in allem Christus" (S. 29). Aber Petris Verdienst ist es, das Verhältnis von Kirche und Mission gründlich theologisch durchdacht zu haben, und zwar so, daß er beständig um den rechten Begriff der Kirche rang, aus dem sich die Mission von selbst ergab, und aus seiner theologischen Konzeption von Kirche und Mission die praktisch möglichen Folgerungen für die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Mission zog. Er wird in dieser Studie aus seiner theologischen Ent-

wicklung verstanden, die ihn von einem „gemäßigten Rationalismus" über Schleiermachersche Gedanken durch „das ständige Studium der Heiligen Schrift, die Beschäftigung mit der Kirchen- und Theologiegeschichte, besonders der altlutherischen Orthodoxie, die Begegnung mit Männern der Erweckungsbewegung und der lutherischen Kirche, vor allem aber die Arbeit im Hannoverschen Missionsverein", „zu einem neuen Verständnis des Evangeliums und der lutherischen Kirche" (S. 56) führte. Diese Entwicklung wird u. a. daran deutlich gemacht, daß seine Terminologie eine deutliche Wandlung durchmachte von „Religion", „Regungen des Gemüts", „Pflege des religiösen Lebens" zum „göttlichen Wort", „ewigen Evangelium", Verkündigung von Jesus Christus. Schon in seiner Entwicklung bis 1836 ist für Petri ein Motiv der Mission, „durch die Verkündigung des Evangeliums in der Heidenwelt eine durch Eroberungskriege und Kolonialpolitik entstandene Schuld abzutragen" (S. 47), und Ziel die Bildung von unabhängigen Kirchen, die nicht „für alle Zeiten auf die Hülfsleistung Europas angewiesen bleiben" (S. 49). Schon jetzt ist ihm die Kirche „eine große Missionsanstalt" (S. 52), dabei aber nicht an eine organisatorische Eingliederung der Missionsvereine in die Kirche, sondern an die Hineinnahme der Mission in den Gottesdienst gedacht, sodaß sie auf diese Weise Sache der ganzen Gemeinde würde. Als Voraussetzung für Petris wichtigste Schrift „Die Mission und die Kirche" werden Entstehen, Geschichte und Probleme der Norddeutschen und der Dresdener Missionsgesellschaft, vor allem im Spiegel der Publizistik, skizziert, in der für die erstere vor allem Friedrich Lücke auftritt, dessen „Missionsvorträge" analysiert werden, für die letztere die von Harleß herausgegebene „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche". In diesem Zusammenhang verdient erwähnt zu werden, daß bereits einer der Mitbegründer der Dresdener Missionsgesellschaft den später von L. Harms verwirklichten Gedanken der Gemeindemission propagierte: „es sollten nicht einzelne Missionare, sondern Gemeindekreise ausgesandt werden, zu denen auch Handwerker, Bauern usw. gehörten" (S. 68); diesen Gedanken vertrat dann auch J. Chr. K. Hofmann in Rostock 1844. In der Auseinandersetzung um den Konfessionsstand der Norddeutschen Missionsgesellschaft vertritt jetzt Petri die konfessionell gebundene Mission, die nicht nur auf die C. A., sondern auf die Gesamtheit der lutherischen Bekenntnisschriften gegründet sein müsse. Petris genannte Schrift selbst, nur 48 Seiten umfassend, in der Form eines „Schreibens an einen Freund" verfaßt, ist, wie H. wahrscheinlich gemacht hat, eine Auseinandersetzung mit dem nicht genannten Lücke. In der sorgfältigen Analyse dieser Schrift bringt H. klar zum Ausdruck, daß für Petri mit der Wesensbeschreibung der Kirche über die Zuordnung von Mission und Kirche entschieden wird. Deshalb stehen die Grundzüge des Kirchenbegriffes und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die äußere Gestalt der Kirche am Anfang, erst dann wird das Verhältnis von Mission und Kirche im Sinne des Satzes behandelt: „Die Mission . . . muß den Charakter der Kirchlichkeit haben; sie muß von der Kirche ausgehen und innerhalb der Kirche sich halten; sie muß nichts anderes sein als die Kirche selbst in der Missionsthätigkeit" (S. 90). Im Unterschied zu Lücke, der nach der einen Kirche in den verschiedenen Kirchen fragt, fragt Petri nach dem Verhältnis von Spaltung und Einheit der Kirche (S. 390), weil für ihn die Verschiedenheit Spaltung ist, die in verschiedenem Schriftverständnis ihren Grund hat. Kennzeichnend für sein Kirchenverständnis ist der Organismusgedanke, aus dem der Gedanke der Sichtbarkeit und der der Entwicklung der Kirche abgeleitet wird. Er wehrt sich leidenschaftlich „gegen die Aufspaltung der Kirche in eine sichtbare und eine unsichtbare Kirche" (S. 95). „Weil die Kirche nur als sichtbare Kirche existiert, gibt es Zugehörigkeit zur Kirche nur als Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. Kirchliche Arbeit kann deshalb nur innerhalb der sichtbaren Kirche nach ihren Normen und Ordnungen getan werden. Wer die unsichtbare Kirche der sichtbaren nur gegenüberstellt und meint, er könne Kirchen bauen von einer willkürlich gewählten Position außerhalb der Kirche, der zerstört mit der sichtbaren die unsichtbare Kirche" (S. 96). Infolgedessen kann auch Mission nur Mission der sichtbaren Kirche sein und nicht selbst eine Vereinigung der getrennten Kirchen herbeiführen. „Die These, die Mission

arbeite weder im eigenen Namen noch im Namen der Kirche, sondern im Namen Christi, ist Schwärmerei, weil Christus und die Kirche als Haupt und Glieder zusammengehören" (S. 100).

Was andererseits die Entwicklung der Kirche betrifft, so gelten nach Petri für sie die Gesetze des organischen Wachstums. In diesem Wachstumsprozeß ist „das Bekenntnis Ausdruck der jeweils erreichten Erkenntnis- und Glaubensstufe" (S. 98), und von ihm aus kann es nur ein weiteres Fortschreiten geben. Die zahlreichen Erwiderungen auf Petris Schrift, die alle „die Lehre von der Kirche als den Angelpunkt der ganzen Auseinandersetzung" (S. 109) erkannten, führten Petri zu einer „Kurzen Antwort" von 1842, an der H. auch gewisse Akzentverschiebungen herausstellt, um dann zur Gesamthaltung Petris kritische Fragen zu stellen. Es wird alsdann die durch Petri ausgelöste literarische Debatte gewissenhaft weiterverfolgt, namentlich in Hengstenbergs „Evangelischer Kirchenzeitung" und Harleß' „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", ebenso „die praktischen Folgen des Gesprächs um Kirche und Mission" namentlich in der Norddeutschen Missionsgesellschaft, von der auf diese Weise ein gutes Stück ihrer anfänglich krisenhaften Geschichte gegeben wird. Wie zunächst die Norddeutsche Missionsgesellschaft, trägt dann das Auftreten der Hermannsburger Mission zur Weiterbildung von Petris Missionsgedanken bei, deren programmatische Forderungen modern wirken. Petri sucht nicht vorschnelle organisatorische Lösungen, aber strebt die Erfüllung zweier Wünsche an: „die Übernahme der Missionstätigkeit unter die Obhut der Kirchenleitung und die Gleichstellung des Missionsdienstes mit dem kirchlichen Dienst in der Heimat" (S. 181). Für die erstere Forderung schlägt er eine ständige Missionskommission vor, die die Kirchenleitung zu bilden hat, „deren zwei bis drei Mitglieder von den Vorstehern der Missionsvereine vorgeschlagen und vom Konsistorium ernannt werden könnten und an deren Spitze vielleicht einer der Räte der Behörde stünde" (S. 181 f.). Zur Vereinheitlichung des Missionswesens lehnt er die Bildung eines Landesvereins für die Heidenmission ab, weil die Vereinsform für ein Werk der Kirche nicht tauglich sei, wünscht aber einen Missionsrat mit Hermannsburg als Zentrum, „bestehend aus sieben bis neun geeigneten Männern, die in ihrer Organisation einen Platz für die Kirchenregierung offen ließen" (S. 183). Außerdem wird eine Ordnung des Verhältnisses von Hermannsburg und Leipzig in dem Sinne vorgeschlagen, daß beide Missionen zu Teilen *einer* Mission der lutherischen Kirche erklärt werden, zwar selbständige Verwaltung hätten, aber ihre Einheit bestätigten „durch das gleiche Organ der Presse und durch Austausch von Rat, Sendboten und Geld, je nach den Umständen, so wie durch Gemeinschaft der Jahresfeste, die in Leipzig oder Hermannsburg gehalten würden" (S. 183 f).

H.s Kritik an Petris Missionsprogramm bzw. Kirchenbegriff hat seinen Organismusgedanken zum Mittelpunkt, von dem er zeigt, daß er nicht nur und nicht primär aus dem neutestamentlichen Bild von Haupt und Leib und Gliedern herkommt. Von daher ergibt sich die berechtigte Kritik an Petris Äußerungen über Entwicklung, Sichtbarkeit, Bekenntnis der Kirche, obwohl seine Grundgedanken unbestritten bleiben, daß die Kirche immer auch eine sichtbare Kirche ist, daß es sie nur in konfessionell geprägter Gestalt gibt und daß sie nur als missionierende Kirche existiert und umgekehrt Mission immer kirchliche Mission sein muß, wodurch die Gesellschaften offensichtlich nicht aufgehoben werden.

H.s Untersuchung ist bei aller Akribie der Analysen ein gut lesbares, manchmal geradezu spannendes Werk, das nicht nur für das Verhältnis von Mission und Kirche, sondern auch für das Verhältnis beider zur ökumenischen Bewegung Beachtung verdient. Zu dem reichen angefügten Literaturverzeichnis ist die den einzelnen Kapiteln vorangestellte Literatur hinzuzunehmen.

Mainz *W. Holsten*

Philip Hefner: Faith and the Vitalities of History. A theological study based on the work of Albrecht Ritschl. (= Makers of modern theology). New York (Harper & Row) 1966. XI, 192 S., 1 Abb., geb. $ 4.50 T.

H.s Studie erscheint in der von J. Pelikan herausgegebenen Reihe „Makers of Modern Theology", in der auch F. Chr. Baur, Kierkegaard, Schleiermacher und Harnack von verschiedenen Autoren behandelt werden. Dabei stellt sich sowohl eine historische als auch eine systematische Aufgabe, die der Doppeltitel des vorliegenden Buches schön zum Ausdruck bringt. H. will einmal einen bedeutenden Theologen der nahen Vergangenheit der unverdienten Vergessenheit, in die er seit 1920 geraten ist, entreißen und ihn zum andern als „Macker of Modern Theology" kritisch würdigen und damit einen Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion geben (4). Die frühere Ritschlforschung hat, so stellt H. kritisch fest, in Ritschl nur den Systematiker gesehen und den größten Teil von Ritschls Lebenswerk, seine historischen Schriften, unbeachtet gelassen (6). Damit hat sie sich den Zugang zum Verständnis Ritschls verbaut; denn Ritschls systematische Position ist von seinen historichen Urteilen und Meinungen nicht zu trennen. Um das Gleichgewicht wiederherzustellen, legt H. allen Nachdruck auf Ritschls historische Arbeiten, die er in den ersten beiden Kapiteln behandelt: 1. The Movement of History: Vom apostolischen Glauben zur katholischen Kirche, 2. The Movement of History: Reformation und Fortsetzung der Reformation. H.s Hauptthese für die Ritschlinterpretation ist, daß für Ritschl die Kategorie der historischen Kontinuität in der Geschichte des Christentums entscheidend ist. Sie heißt bei ihm nicht (wie bei seinem Lehrer, dem Hegelianer Baur) „Geist" oder „Idee", sondern „Lebensführung" (27. 32 u. ö.). Ritschl selbst sagt allerdings meist „Lebensideal", aber dieser Terminus ist durch K. Barth so negativ abgestempelt, daß H. den weniger gebräuchlichen „Lebensführung" vorzieht (12 Anm. 4). Baurs Fragestellung ist ontologisch, Ritschls personal und religiös (27). Und zwar ist die christliche Lebensführung nach Ritschl auf die Versöhnung zwischen Gott und Mensch begründet, die sich in dem unbedingten Vertrauen auf Gott ausdrückt. Darum ist für ihn die Versöhnung das Zentralproblem für das persönliche Leben des einzelnen und für die christliche Offenbarung und damit auch für das theologische System (28 f.). Von da her wird Ritschls Geschichtsdarstellung zu einer „Axiologie der Geschichte" mit dem „axiologischen Schlüssel der Lebensführung, welche aus der Versöhnung mit Gott hervorgeht" (30). Ritschl ist einerseits für die geschichtlichen Fakten des Urchristentums in anderer Weise offen als Baur, weil ihm bei der Baurschen Konzeption die geschichtliche Kontinuität durchbrochen erscheint. Andererseits zögert er nicht, den Katholizismus als Abweichung vom apostolischen Christentum abzuwerten (44). Auch bei der Darstellung der Reformation findet H. bei Ritschl das doppelte Bestreben, die geschichtliche Kontinuität aufzuweisen und zugleich eine bestimmte Wertung vorzunehmen. Nach Ritschl besteht vom apostolischen Zeitalter über die besten mittelalterlichen Traditionen zur Reformation und von da zu seinen eigenen theologischen Formulierungen eine durchgehende Kontinuität (84); andererseits müssen aber doch der altkirchliche und der mittelalterliche Katholizismus, konfessionelles Luthertum und Pietismus als Abweichungen vom echten Christentum beurteilt werden (83). Sie stehen nicht außerhalb der Kontinuität (Ritschl verwirft den Gedanken von einem geschichtlichen Abfall 61), aber sie sind Fehlentwicklungen, die als solche erkannt werden müssen. Ansätze zu Fehlentwicklungen lagen bei den Reformatoren selbst. Nicht nur daß sie ihren Zusammenhang mit den mittelalterlichen Traditionen aus begreiflicher Unkenntnis nicht sahen, sie gaben auch der formulierten Lehre und ihrer Anerkennung ein zu großes Gewicht, und sie waren nicht imstande, das innere Gleichgewicht zwischen Rechtfertigung und Erneuerung (d. h. nach Ritschl zwischen Religion und Moral) aufzuweisen (74–79). Anstatt die Totalanschauung, nämlich das Lebensideal, das ihrer Position zugrunde lag, herauszustellen, stritten sie in typisch schulmäßiger Form über Einzelpunkte und arbeiteten so einem „Verstandeschristentum" vor (81). Ritschl selbst sieht sich daher berufen, die Reformation fortzusetzen und in scharfer Polemik gegen alle katholischen, konfessionell-lutherischen und pietistischen Entstel-

lungen den Totalaspekt der Lebensführung ins Zentrum zu rücken. Die psychologischen, philosophischen und philosophisch-theologischen Faktoren in Ritschls Theologie, die von andern Forschern eingehend untersucht worden sind, müssen nach H. in Ritschls Geschichtsdenken eingeordnet werden (93).

H.s Kritik an Ritschl setzt bei der Methode ein. Diese ist in sich widersprüchlich: einmal will sich Ritschl der Geschichte unbefangen öffnen (unbefangener als sein Lehrer Baur), andererseits engt er aber die geschichtliche Sicht mit seiner Kategorie der „Lebensführung" empfindlich ein (97. 99. 110. 112). Im Grund wird Baur der Geschichte besser gerecht als Ritschl (97. 105). H. ist darin mit Ritschl einig, daß für die theologische Arbeit eine historische Norm gefunden werden muß, aber diese Norm darf nicht einseitig und insofern abstrakt sein. Sie kann nur sein „the total continuum of Christian history, as this continuum is focused in any one present moment on any single concern and as this continuum is observable in the responses of the Christian community, responses that have been incarnate in human existence" (141). Von diesem methodischen Ansatz her, den er im vierten Kapitel ausführlich begründet, kritisiert H. im fünften Kapitel „the current retreat from the Vitalities of History" in der zeitgenössischen Theologie. Er behandelt nacheinander Gerhard Ebeling, James M. Robinson, die „biblische Theologie". Sie alle wiederholen Ritschls methodologischen Fehler. Ebelings „Konstruktionen" verleugnen die umfassende Fülle des Menschseins („full-orbed humanity of man" 166). „Ebeling has not progressed beyond late nineteenth-century abstractionist thinking" (167). Robinson ersetzt bei seiner Interpretation des historischen Jesus den Indikativ des christlichen Glaubens durch einen Imperativ, den Ruf zur Entscheidung (167–171). Die „biblische" Theologie bietet keinen Ausweg, weil sie den in der Bibel bezeugten lebendigen Glauben systematisiert und dadurch ebenfalls abstrakt wird. Das Buch schließt mit einem Epilog an die Kirchen, vor allem in Amerika.

Eine Auseinandersetzung mit H. im einzelnen ist hier nicht möglich. Der wundeste Punkt ist bei ihm seine eigene „konkrete" Norm, die er den „abstrakten" der von ihm kritisierten Theologen entgegenstellt. Eine Methode muß sich in der Anwendung bewähren. Der Leser würde gern wissen, wie H. seine Norm anwenden will. Dies umso mehr, als H. der Meinung ist, daß es bei seiner Methode für jedes Problem „verschiedene korrekte theologische Antworten" gibt; es sei unrealistisch, nur eine einzige Antwort zu erwarten (150. 179. 181). Man würde gern wissen, wie sich H. gegen eine relativistische Auflösung der Wahrheit schützen will.

Halle/Saale *Erdmann Schott*

Ignaz von Döllinger: Briefwechsel mit Lord Acton 1869/1870. Band 2. Herausgegeben von der Kommission für Bayrische Landesgeschichte bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Bearbeitet von Viktor Conzemius. München (C. H. Beck) 1965. XI, 468 S., 8 Abb., kart.

Der zweite Band des auf sechs Bände berechneten Gesamtwerkes der Conzemius'schen Bearbeitung des Döllinger Briefwechsels war 1962 schon im Druck. Der Herausgeber legt in seinem Vorwort (VIII) von 1965 Wert auf die Feststellung, daß er für diese Verzögerung keine Verantwortung trage.

Der zweite Band umfaßt 169 Briefe in der kritischen Periode des I. Vatikanums vom 14. Oktober 1869 bis zum 23. Dezember 1870; mit zwei nicht ins Gewicht fallenden Ausnahmen alle zwischen Döllinger und Acton. Auch hier, wie schon im ersten Band überwiegen die Briefe Lord Actons. Nur 43 Briefe sind von Döllinger. So entsteht vor allem ein Bild vom Konzilsgeschehen und Actons Rolle in Rom und leider nur in geringerem Umfang und geringerer Deutlichkeit das Bild der Gedanken Döllingers während des Konzils.

Viktor Conzemius ist auch hier wieder mit bemerkenswerter Sorgfalt den beteiligten und erwähnten Personen nachgegangen. Leider fehlt ein Sach- und Namensregister. Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß ein solches für den Gesamtbriefwechsel dem noch ausstehenden dritten Band der Jahre 1870–1890 beigegeben wird.

Ebenfalls im Vorwort (VII) weist der Herausgeber auf eine Reihe von Arbeiten

hin, die von ihm in den Jahren von 1962–1965 in verschiedengradiger Verbindung mit dem Material gerade dieses, das I. Vaticanum betreffenden Bandes über „Bischof Ketteler, Acton und Döllinger", die „Römischen Briefe vom Konzil" (Quirinus) und den „Altkatholizismus in röm.-kath. Sicht" veröffentlicht werden konnten. Hier wird in Zukunft in der Situation nach dem II. Vaticanum historisch und sachlich noch viel aufzuarbeiten sein.

Inhaltlich enthüllen die Briefe vor allem die Intensität der geistigen Verbindung zwischen „Schüler" und „Meister", wobei in Bezug auf den Widerstand gegen die sich entwickelnde theologische Entscheidungsfrage des Konzils Acton den Meister bei weitem übertrifft. Zwar bleibt die Ablehnung Döllingers auch bis in die Briefe nach dem 18. Juli 1870 eine geschlossene und radikale, aber nur Acton zeigt sich als eigentlicher Stratege des gemeinsamen Widerstandes, dessen Ethos in der Wahrheitsfrage wurzelt und dessen Pathos der Sorge um die Stellung der Kirche in der modernen Welt entspringt. Am 26. 5. 1870 schreibt Döllinger: „das Gift und die perniziöse Irrlehre, welche in dem ganzen Schema de primatu steckt", wodurch der altkirchliche Episkopat preisgegeben wäre, würden im Falle ihres Durchdringens ‚ein furchtbares Unglück für die Kirche . . .' aber das beste Material liegt bereit und wir wollen ihnen alles im rechten Zeitpunkt mit Zinsen und Zinseszinsen hinauszahlen" (379). Immer wieder drängt Acton während des Konzils und noch unmittelbar nach dem 18. 7. 1870 auf eine entscheidende Veröffentlichung Döllingers. Er erwartet von ihr die wissenschaftliche Überwindung, ja geradezu das Gericht über die Bestrebungen der Majorität. Eine unwiderlegliche, wissenschaftliche Dogmengeschichte der Papstidee sollte den Erweis der Unhaltbarkeit ihrer Dogmatisierung erbringen. Eine irgendwie geartete Offenheit im Verständnis auch für die tieferen Argumente der Gegenseite oder eine geistige Auseinandersetzung mit denselben scheint bei Acton nicht wirksam, in den Briefen Döllingers wird sie zum mindesten nicht erkennbar. Als geschichtlich Erfahrener fürchtet Döllinger vor allem die Wirkungslosigkeit eines Protestes, der von einem Theologen käme, der in der Kirche seines „Standes" verlustigt geworden wäre. Dazu weist er auf seine 70 Jahre hin, aber auch auf die „verhängnisvolle" Auswirkung der politischen Vorgänge: „In Deutschland hätte die kirchliche Opposition sich am besten und kräftigsten entwikkeln sollen, da schlägt das Kriegshagelwetter die Saaten nieder, so muß man besorgen" (430).

Eindrucksvoll ist das aus unzähligen Einzelzügen sich ergebende Bild der inneren Lage der Minorität und ihres Verhältnisses zur Konzilsmajorität. Dabei gibt der Realist Acton immer neu bis zuletzt der Hoffnung auf einen guten Ausgang der Dinge Raum. Bemerkenswert ist auch die Charakterisierung vieler einzelner Persönlichkeiten, besonders unter den Bischöfen der beiden großen Gruppen. Im Blick auf Charakter und theologisch begründetes Verhalten ragen für Acton allerdings nur sehr wenige besonders hervor. Am 10. 6. 1870, seinem Abschiedstag, schreibt er aus Rom: „Mein letzter Tag in Rom ist der interessanteste gewesen . . . ich bleibe jetzt bei meinem früheren Urteil: Strossmayer, Kenrick, Hefele sind die besten Männer" (422).

Weitere ökumenische Aspekte des Widerstandes, wie sie später so intensiv bei Döllinger in seinen sieben Vorträgen „Über die Wiedervereinigung der Kirchen" (1872) und in den von ihm berufenen und geleiteten Bonner Unionskonferenzen (1874 und 1875) hervortraten, zeigen sich in den Briefen dieses Bandes noch nicht. So wird auch in dieser Hinsicht Döllingers Gestalt und Gedankenwelt nur ungenügend aufgedeckt. In Bezug auf Lord Acton wird in den letzten Briefen deutlich, wie der in seine Heimat zurückgekehrte, „geschlagene Feldherr ohne Truppen" sich faktisch mit der entstandenen Lage abfindet und mit einer gewissen passiven Resistenz in der Gemeinschaft der röm.-kath. Kirche verbleibt.

Von bleibender dokumentarischer Bedeutung für die historischen Voraussetzungen der heute noch offenen Fragen einer vertieften und systematischen „Theologie des Konzils" sind die in den Briefen Actons an vielen Stellen verstreuten Angaben oder auch nur Andeutungen über das Konzilsverständnis einer Reihe von Vätern

des I. Vaticanums. Besonders interessant ist dabei die wiederholt in Kreisen der Minorität auftauchende Meinung, das Konzil habe durch seinen Verlauf und zum Teil schon durch seine Zusammensetzung keinen vollen kanonischen Geltungsanspruch und auch keine wirkliche Aussicht auf Annahme durch die Kirche. Es könne vielleicht etwas beschließen, doch lohne es kaum den Widerstand, da diese in sich haltlosen Beschlüsse keinen bleibenden Nachhall in der Kirche finden würden. Hier sind grundsätzliche Fragen berührt, die das Verhältnis von Autorität und Konzil und von Kirche und Konzil betreffen, wie sie im Großen durch die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts neu gestellt sind.

Bonn *Werner Küppers*

Richard Stauffer: Le catholicisme à la découverte de Luther. L'évolution des recherches catholiques sur Luther de 1904 au 2 me Concile du Vatican. (= Bibliothèque Théologique). Neuchâtel/Paris (Suisse) (Editions Delachaux et Niestlé) 1966. 130 S., kart.

Während der Protestantismus immer mehr dazu neigt, die Reformation von der Person Luthers zu trennen, sieht die katholische Forschung, so meint Verf. im Anschluß an Marc LIENHARD, die Interpretation der Reformation engstens gebunden an das Urteil über die Person des Reformators. Damit bekommt eine Studie über das katholische Lutherbild erhöhte Bedeutung. In die Prüfung der deutschen Arbeiten bezieht Verf. die französischen, englischen und amerikanischen ein. Der Gang und das Ergebnis seiner Untersuchung ist für den Leser von vorneherein deutlich in den Überschriften der beiden Teile: „Une critique destructrice" und „Une approche respectueuse". Im ersten Teil behandelt er die Darstellungen Denifles, Grisars und ihrer Epigonen im französischen und englischen Sprachraum und im zweiten Teil entsprechend die Bahnbrecher einer neuen Wertschätzung Luthers in diesen Ländern.

Denifle wollte Luther moralisch disqualifizieren und seine mangelnde Kompetenz auf dem Gebiet der Theologie erweisen. Dem Urteil Henri Strohl's, trotz seiner Schärfe sei Denifles „Luther und Luthertum" „kein Werk des Hasses", vermag Verf. nicht zuzustimmen; wohl räumt er ein, daß Denifle die protestantische Forschung dazu gebracht hat, die Lutherlegende abzubauen und den spätmittelalterlich-scholastischen Hintergrund von Luthers Werk in die Betrachtung mit einzubeziehen. Dazu ist ihm die Grobheit des Dominikaners sympathischer als die jesuitische Geschmeidigkeit (souplesse) Grisars. Denifle sei, wie schon W. Köhler betont habe, wenigstens ehrlich, während Grisar mit unterschwelligen Verdächtigungen arbeite, Luther zum Psychopathen mache und damit ihn und sein Werk vernichte. Verf. bemerkt wohl, daß auch die neuere katholische Forschung (Jedin, Herte, Hessen, Congar) Grisar den rechten Zugang zu Luther abspreche. Er weist aber nicht hin auf die Kritik, der Sebastian Merkle die Werke von Denifle und Grisar bei ihrem Erscheinen unterzogen hat. Darin kündigte sich schon damals die Wende des katholischen Lutherbildes an (Lortz hat sich bei Merkle in Würzburg habilitiert).

Als „Französische Schüler Denifles und Grisars" (2. Kapitel) werden Christiani, Paquier, Lagrange und Maritain vorgeführt. Bei ihnen verbindet sich die Ablehnung der Reformation mit einem antideutschen Ressentiment. Die Reformation ist eine deutsche Erfindung, und Luther in seinem Subjektivismus wie in seiner Form- und Maßlosigkeit der Inbegriff des Deutschen. Aus dem englischen Sprachraum werden H. Ganns, P. O'Hare, H. O. Evennett, J. Clayton und Ph. Hugues behandelt. Selbst wenn sich die letzten drei von Denifle und Grisar etwas lösen und Luther eine gewisse Größe zuerkennen, werden sie der theologischen und religiösen Bedeutung des Reformators nicht gerecht. Verf. wendet sich entschieden gegen die These von Hugues und anderen, daß die innerkirchliche Reform schon vor Luther begonnen habe (S. 50). Das wird aber auch von der neuen katholischen Forschung (Lortz, Jedin, Congar) betont, wobei nicht in Abrede gestellt wird, daß es der Herausforderung Luthers bedurft hat, um der innerkirchlichen Reform zum Durchbruch zu verhelfen. Hat nach Verf. nichts so sehr das Verhältnis der Konfessionen ver-

giftet wie eine „certaine obstination", mit der man katholischerseit das religiöse Moment nicht habe wahr haben wollen, dann betonte die Studie von F. X. Kiefle, mit der die Wende sich anbahnte, gerade „Martin Luthers religiöse Psyche". Sie hebt seine tiefe Religiosität hervor und sieht in ihm ein mächtiges Werkzeug der göttlichen Vorsehung zur Reinigung seiner Kirche. Was sich hier und in anderen kleineren Studien (Merkle, Fischer, Jedin) andeutete, ist bei Joseph Lortz zum Durchbruch gekommen. Er hat das historische Recht, ja die Notwendigkeit der Reformation betont und in Luther vor allem den homo religiosus gesehen. Doch mit dem Vorwurf, Luther sei „von der Wurzel her subjektivistisch angelegt" und nicht „Vollhörer" der Schrift gewesen, ist es nach Verf. auch Lortz nicht gelungen, Luther volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wohl wird ihm zugestanden, daß er einen wirklichen Dialog mit den Protestanten in die Wege geleitet hat, gleichzeitig wird W. v. Loewenich zitiert: „Das Buch von Lortz ist im Grunde viel gefährlicher als die Arbeiten von Denifle und Grisar." So kommt es, daß der sicher sehr verdienstvollen Arbeit von Adolf Herte, die aber nur eine Bestandsaufnahme katholischer Lutherdarstellung und eine Flurbereinigung ist, und kleineren Schriften oder Aufsätzen von Theologen, die keine Lutherforscher sind, wie Johannes Hessen, Thomas Sartory und Wolfgang Seibel fast größere Bedeutung zugemessen wird, nur weil sie nicht wie Lortz bei aller Wertschätzung auch kritisch an Luther herangehen. Dasselbe gilt von Yves M.-J. Congar, der wie kaum ein anderer Luther theologisch ernst genommen hat, dem Verf. aber vorwirft, sein Werk beweise nicht den Mut, von dem soviel die Rede sei (S. 97 f.). Theologen wie Th. Strotmann, G. Tavard, L. Bouyer und F. Biot, die in den Fußstapfen von Congar und Lortz stehen – Biot war Stipendiat am Institut von Lortz in Mainz – werden von Verf. wesentlich positiver eingeschätzt. Dabei finden sie vielleicht nur freundlichere Worte, weil sie nicht kritisch und tief genug zupacken und so letzthin Luther nicht genügend ernst nehmen. Weshalb soll man es einem katholischen Forscher ohne weiteres anlasten, wenn er Luther als Revolutionär hinstellt, wo doch der Protestant W. v. Loewenich darin einen Ehrentitel für den Reformator sieht? Auch wenn Luther, was unbestritten ist, keine neue Kirche gründen wollte, kann er Revolutionär gewesen sein. Wenn J. U. Todd, der nach G. Tavard, Th. McDonough, L. Swidler, F. U. Quealey und als sie weit überragend unter denen behandelt wird, die im englischen Sprachraum eine positive Einstellung zu Luther gefunden haben, „zeigt, daß Luther nichts von einem Revolutionär gehabt hat" (S. 114), dann ist sehr die Frage, ob er damit und mit vielen anderen Verharmlosungen Luther gerecht wird und auf weite Sicht der Oekumene dient.

Was Luther angeht, so scheint es mir die Aufgabe der katholischen wie protestantischen Forschung zu sein, seinen Reichtum für unsere Zeit fruchtbar und gleichzeitig die Zeitbedingtheit und Einseitigkeit seiner Polemik deutlich zu machen. Dem verschließt auch R. Stauffer sich nicht völlig. Schon im Zusammenhang mit Adolf Hertes dreibändigem Werk „Das katholische Lutherbild . . ." stellt er fest, daß Hertes Beispiel noch keinen protestantischen Theologen dazu gebracht hat, die antirömische Polemik, etwa den Einfluß der Magdeburger Centurien 400 Jahre hindurch, darzustellen und der katholischen eine protestantische Selbstkritik folgen zu lassen (S. 68 f.). Er schließt sein Buch mit der Mahnung an die protestantische Seite, der loyalen katholischen Kritik eine adäquate Antwort zu geben. Das ginge aber nur, wenn man die Grenzen des deutschen Reformators anerkenne und die eigene Positionen überprüfe (S. 121). Vielleicht erübrigen sich dann später Bücher über das katholische oder protestantische Lutherbild, weil bei der Beurteilung Luthers die „Fronten" noch weniger, als es heute schon der Fall ist, durch die Konfessionsgrenzen bezeichnet sind. Zu Seite 121 ist richtigzustellen, daß Adolf Herte nicht wegen seiner Beurteilung von Luthers Person und Werk von seiner Professur an der erzbischöflichen Akademie Paderborn entbunden wurde, sondern weil wegen seines bedauerlichen Versagens im Dritten Reich nach dem Krieg keine Möglichkeit mehr für ihn bestand, dort tätig zu sein.

Münster *Erwin Iserloh*

Theodor Dipper: Die evangelische Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg 1933–1945. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes im Dritten Reich. (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Band 17). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966. 294 S., kart. DM 26.–, Subskr. DM 22.–.

Württembergs Kirche zählte im Dritten Reich zu den „intakten". Im Sommer 1933 hatte die Gauleitung der schwäbischen „Deutschen Christen" ihrer Freude Ausdruck gegeben, daß der bisherige Kirchenpräsident Theophil Wurm „die große Güte" gehabt habe, sich ab jetzt Landesbischof zu nennen, um damit die autoritäre Leitung der Landeskirche zu kennzeichnen. Zehn Monate später ließ der Reichsbischof über den Rundfunk mitteilen, Wurm sei als öffentliche Persönlichkeit im 3. Reich nicht mehr tragbar. Damit setzte jener „Widerstand" ein, dessen erste Stationen mit Ulm und Barmen bezeichnet sind und der in den sog. „intakten" Kirchen ganz andere Züge trug als der Kampf der Bekennenden Kirche in den „zerstörten" Kirchen. Denn die Versuche des Reichskirchenregiments Württemberg in die Knie zu zwingen, sind nicht gelungen. Wurm behielt die Führung seiner Landeskirche fest in der Hand. Die traditionelle Struktur der Kirche, ihre Verfassung, blieben unverändert. Daraus mußten sich allerlei Komplikationen in dem Verhältnis zur BK ergeben, deren Existenz und Widerstand grundsätzlich auch von Württemberg anerkannt wurde. Aber die Verordnungen der Führungsorgane der BK, die sich sämtlich aus dem proklamierten kirchlichen Notrecht ableiteten, wurden von Stuttgart nicht als verbindlich angesehen. Wurm hatte wie sein Kollege Meiser dem Arbeitsausschuß der Barmer Synode angehört und die Barmer Erklärung mitbeschworen. Aber sie ist so wenig wie die Ulmer Botschaft oder Erklärungen zur Rechtslage der BK *kirchenamtlich* veröffentlicht worden. Bei dieser Situation mußte der Weg einer „Bekenntnis*gemeinschaft*" besonders problematisch sein. Man stand nicht im prinzipiellen Gegensatz zur Kirchenleitung, betrachtete sich schon gar nicht als eine Separation, aber man wollte eine Art kritisches Korrektiv, kierkegaardisch ausgedrückt: das bißchen Zimt zur Speise sein, den die kirchlichen Küchenchefs nun auch nicht annehmen wollten, weil sie nach ihrer eigenen Gewürztabelle den Geschmack bestimmten.

Das Buch von Dipper beschreibt diesen Weg, und der Leser kann aus ihm ersehen, wie überaus vielschichtig, differenziert, auch widerspruchsvoll, das Phänomen BK und Kirchenkampf war, wenn man jede Falte dieses ungemein bunten Fächers für sich betrachtet. Dem Verf. stand gutes Material zur Verfügung. Aber man hat an vielen Stellen den Eindruck, er hätte eigentlich noch viel mehr sagen wollen und können. So hätte ich vielen Partien des Buches mehr Farbe gewünscht, vor allem mehr theologisches und kirchenpolitisches Räsonnement. Dennoch wird jeder Historiker, der sich diesem Thema zuwendet, nur dankbar für das sein können, was geboten wird. Nur auf einige Dinge, die einer Korrektur bedürfen, will ich hinweisen. Wenn es im Vorwort eingangs heißt, daß die BK in Stuttgart 1945 die bekannte Schulderklärung abgegeben habe, so ist das unrichtig. Korrekt müßte es heißen: der Rat der EKiD. Wenn auch die Unterzeichner alle einmal zur BK gehört haben, von ihr war seit Treysa *amtlich* nicht mehr die Rede. Die BK hat im Darmstädter Wort des Reichsbruderrates 1947 zur Schuldfrage das Wort genommen. Für Wurm, dem Hauptförderer des Einigungswerkes war die BK eine „societas minus grata". Der Behauptung der KTA-Leitung in ihrem Aufruf zum Beitritt zum Pfarrernotbund, daß Martin Niemöller ein „alter Parteigenosse der NSDAP" sei, hätte vom Verf. doch eine korrigierende bzw. erläuternde Anmerkung hinzugefügt werden müssen (S. 36). Wurm ist dem Barmen vorbereitenden Synodal-Ausschuß erst nach dem Tag von Ulm (22. 4.) beigetreten, ein Reichsbruderrat erst in Barmen offiziell bestellt worden; sein Vorgänger war der am 11. 4. 1934 gegründete „Nürnberger Ausschuß".

Berlin *Karl Kupisch*

Hanno Helbling: Das zweite Vatikanische Konzil. Ein Bericht. (= Band 10 der ökumenischen Schriftenreihe „Begegnung"). Basel (Friedr. Reinhardt) 1966. 235 S., kart. Fr/DM 12.80.

Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils als eines geschichtswirksamen Ereignisses weit über den innerkirchlichen Bereich des römischen Katholizismus hinaus macht eine kurze, allgemein verständliche, historisch zuverlässige Information über den Vorgang des Konzilsablaufes und die geistigen Hauptlinien seiner Arbeit notwendig. Einem solchen Zweck dient der zusammengefaßte Bericht des Historikers Hanno Helbling, dem schon während des Konzils die vielbeachteten Konzilsberichte in der „Neuen Züricher Zeitung" zu verdanken waren. Zwar zeigt sich, daß die chronologische Berichtsfolge, die sich von beschreibenden und bewertenden Darlegungen fast ganz zurückhält, das Gesamtverständnis der Vorgänge nicht nur erleichtert, zumal keine Sach- oder Namenregister beigegeben werden und alle Hinweise auf entsprechende Literatur sowie die Stellenangaben für die Zitate aus den Konzilstexten fehlen. Gewiß erklärt sich dies aus der Absicht, vor allem den fernerstehenden Interessenten eine zusammengefaßte Information über den tatsächlichen Verlauf und die wesentlichen Arbeitsergebnisse, nicht aber ins einzelne gehende Anleitung zur weiteren direkten Beschäftigung mit dem Konzilsmaterial zu geben. In diesem Sinne bietet Helbling einen Überblick, der Präzision in Bezug auf das Einzelne und Klarheit in Bezug auf die bestimmenden Linien des Gesamtvorganges in vorzüglicher Weise verbindet. Ohne von außen her zu urteilen, Lob oder Tadel auszusprechen, läßt die nüchterne Darlegung der Ereignisse selbst eine lebendige, kritisch verstehende Teilnahme erkennen, die den Stoff aufschließt und damit eine Brücke schafft für das Verständnis des Ganzen und für die Möglichkeiten seiner Auswirkung in der nachkonziliaren Zeit. Dabei hätten allerdings manche Dinge mit schärferer Kontur gezeichnet werden können. Der Bericht zeigt im Ganzen doch eine gewisse harmonistische Haltung, wenn auch die sachlichen Ansätze für die kritisch differenzierende Betrachtung durchaus vorhanden sind: Schwächere Stellen und schwache Texte, Fehlleistungen, ausgeschaltete Probleme und ungelöste Spannungen, wie sie zum vollen historischen Bild gehören, werden nur am Rande sichtbar. Die an sich aufgezeigten Elemente und treibenden Kräfte der Dynamik des Konzils werden in ihrem spezifischen Gewicht nicht recht deutlich. Dies lag wohl auch außerhalb der Absicht und Möglichkeit der Arbeit, deren großes Verdienst es bleibt, auf nur 235 Seiten im Taschenbuchformat so vieles in so gültiger Weise festgehalten zu haben.

Bonn *Werner Küppers*

Otto Karrer: Das Zweite Vatikanische Konzil. Reflexionen zu seiner geschichtlichen und geistlichen Wirklichkeit. (= Kleine Schriften zur Theologie). München (Kösel) 1966. 276 S., geb. DM 16.80.

Man kann grundsätzlich fragen, ob Zwischenberichte über das Konzil nach dessen Abschluß eine zusammengefaßte Herausgabe verdienen – bei Otto Karrer aber wird sich diese Frage von vornherein erübrigen. Und es ist bei seinem Buch unmöglich, auch nur für einen Moment die Person des Verfassers aus dem Auge zu verlieren. Es dürfte nur wenige Theologen geben, deren Lebenswerk nach viel Entsagung und Enttäuschung nicht nur von höchster kirchlicher Stelle, sondern von der Gesamtheit ihrer Kirche glanzvoll bestätigt wird. Karrer gehört zu diesen wenigen. So ist es müßig, in seinem Buch objektives Geschehen und subjektive Sicht unterscheiden zu wollen; die „geschichtliche Wirklichkeit" des Konzils und die geistlichen „Reflexionen" darüber durchdringen sich zu einer untrennbaren und überzeugenden Einheit.

Karrer widmet jeder der vier Konzilsperioden ein in zwei bis drei Unterabschnitte gegliedertes Kapitel. Voraus geht eine Betrachtung über die Vorbereitungszeit. Dieser aus der Genese seiner Darstellung sich ergebende Aufbau enthält indessen mehr als Geschichtsschreibung, obgleich auch die wichtigsten Daten und Fakten präzise mitgeteilt werden. Vielmehr ist stets im einzelnen das Ganze ins Auge

gefaßt; der Querverbindungen und Assoziationen sind viele. So wird, ohne daß sich ermüdende Wiederholungen ergäben oder gar der Zusammenhang gestört würde, der einzelne Abschnitt zum in sich geschlossenen Essay.

Es finden sich ausführlichere und originelle Interpretationen einiger Konzilsdokumente, etwa des Ökumenismusdekretes (S. 156 ff.), der Pastoralkonstitution von der Kirche in der modernen Welt (S. 204 ff.), der Erklärung über die Religionsfreiheit (S. 229 ff.), der Offenbarungskonstitution (S. 236 ff.). Doch kommt es dem Verfasser niemals auf eine geschlossene und vollständige Erfassung an; es genügt ihm, treffende Akzente zu setzen und bezeichnende Lichter aufzustecken, was dann gegebenenfalls dazu führen kann, daß eine Verlautbarung nur mit ein paar Zeilen charakterisiert wird.

Die souveräne Beherrschung des Stoffes, der stets wache Sensus für die Konzilsatmosphäre und eine kaum jemals trügende Witterung nicht nur für das, was wichtig, sondern auch für das, was symptomatisch ist, führen aus wissenschaftlicher Textanalyse, historischen Reminiszenzen, geistreichen Kommentaren, amüsanten Anekdoten und gelegentlichen Einblicken in den Ablauf der Geschehnisse zu einer glänzend lesbaren Darstellung, die den Eindruck eines wahrhaft weltgeschichtlichen und zugleich tief geistlichen Ereignisses hinterläßt. Es liegt in der Natur eines solchen Buches, daß es sich nicht zur Kurzinformation und zum Nachschlagen eignet. Dementsprechend findet sich zwar am Schluß ein unauffälliger Anmerkungsteil (der im übrigen erkennen läßt, wie groß die theologischen und publizistischen Verdienste sind, die sich Schweizer Persönlichkeiten um das Konzil erworben haben), aber kein detailliertes Inhaltsverzeichnis oder Stichwortregister.

Karrer selbst nennt als Leitmotiv seiner Reflexionen die Bedeutung des Konzils für die Einheit der Christen. Im Vollzug dieses Programms werden dessen mögliche Gefahren, als da sind eine tendenziöse Verkürzung des Konzilsgeschehens, eine Verwischung tatsächlich vorhandener Gegensätze, eine kurzschlüssig-apologetische Darstellung katholischer Eigenarten, jederzeit vermieden. Für Karrer sind dergleichen Dinge längst überwundene Kinderkrankheiten. Auch die Krisen, Tiefpunkte und Enttäuschungen, die das Konzil mit sich gebracht hat, werden ohne Scheu beim Namen genannt. Dies vorausgesetzt, ist es nicht mehr als das gute Recht eines katholischen Autors, die Hintergründe solcher Vorfälle aufzuhellen, um einfühlendes Verständnis dafür zu werben und sich mit anderweitigen Interpretationen kritisch auseinanderzusetzen. Dieses Recht muß auch ein Konzilsbeobachter zugestehen, der jene Vorfälle gravierender beurteilt, umsomehr als Karrer, wie ein Rezensent sagt, „immer die Position der anderen mit einbezogen hat".

Die nachkonziliare Epoche, in die wir mittlerweile eingetreten sind, hat allenthalben erwiesen, daß das Konzil nichts notwendiger braucht, als kundige Sachwalter seiner selbst. Man möchte wünschen, daß ihm möglichst viele Sachwalter von der Art Otto Karrers erwachsen; dann nämlich wird eine reiche Ernte nach der auf Hoffnung ausgestreuten Saat nicht ausbleiben.

Erbendorf/Opf. *Wolfgang Dietzfelbinger*

Notizen

1961 wurde in London The Ecclesiastical History Society gegründet, und im Januar und Juli 1962 hielt sie ihre ersten Tagungen ab. Die dabei gehaltenen Vorträge und Referate finden sich in einem Band gesammelt, dessen verspätete Anzeige an dieser Stelle nicht ausschließlich Schuld des Berichterstatters ist: Studies in Church History, volume I, edited by C. W. Dugmore and Charles Duggan. London (Nelson) 1964. VIII, 257 S., geb. 42 s. Mit 22 Titeln bietet der Band eine Fülle von durchweg sehr speziellen Beiträgen zu den verschiedensten Bereichen kirchenhistorischer Arbeit.

Grundsätzliche Erwägungen zur historischen Arbeit, zum Gleichgewicht von Engagement und Methode, Universalität und Spezialisierung stellt *C. N. L. Brooke* an: *Problems of the Church Historian* (S. 1–19). Sechs Beiträge gelten der Alten Kirche. Eine Charakterisierung des Philippus-Evangeliums von Nag Hamadi und seiner Bedeutung für unsere Kenntnis der Gnosis gibt *R. McL. Wilson: The Gospel of Philip* (S. 98–103). Um eine Heraushebung des spezifischen Profils des christlichen Antisemitismus des 4. Jh. gegenüber heidnischer antisemitischer Haltung bemüht sich *James Parker: Jews and Christians in the Constantinian Empire* (S. 69 bis 79). Eine m. E. kaum gelungene Hypothese zur Biographie Augustinus und der Geschichte der karthagisch-römischen Beziehungen schlägt *Gerald Bonner* vor: *Augustine's Visit to Caesarea in 418* (S. 104–113); die Reise (Retract. II 77) soll in Zusammenhang mit einer Appellationssache nach Rom stehen, die nicht mit der Apiarius-Affäre identisch ist. *R. A. Markus: Donatism: the last Phase* (S. 118–126) konstatiert eine Verschleifung der Konfessionsgrenzen zwischen Katholiken und Donatisten seit der Wandalenzeit als Folge des Autonomiebewußtseins der afrikanischen Kirche. Auf eine ganz spezielle Frage der römischen Liturgiegeschichte geht *Geoffrey G. Willis* ein: *What is Mediana Week?* (S. 114–117); seine Antwort: die Woche nach dem vierten Sonntag der Quadragesima. *M. D. Knowles: Some Recent Work on Early Benedictine History* (S. 35–46) gibt einen Bericht über die Diskussion zur Regula Magistri, zur Verbreitung des benediktinischen Mönchtums im 6. und 7. Jh. und zur Textüberlieferung der Regula Benedicti. Das Mittelalter, soweit es nicht in den näheren Bereich der englischen und irischen Kirchengeschichte gehört, findet in drei Beiträgen Berücksichtigung. Handschriftenbeschreibungen von Sammlungen von Extravaganzen vor Bernhard von Pavia gibt *Charles Duggan: Primitive Decretal Collections in the British Museum* (S. 132–144). *D. M. Nicol* behandelt *Mixed Marriages in Byzantium in the Thirteenth Century* (S. 160–172) als Aspekt lateinisch-griechischer Beziehungen. *E. E. Jacob* stellt *Reflections upon the study of the General Councils in the Fifteenth Century* (S. 80–97) an, die vor allem auf die Erfassung des konziliaren Klimas in Konstanz und Basel zielen.

Zur irischen Kirchengeschichte gehören zwei Beiträge, ein liturgiegeschichtlicher von *Aubrey Gwynn: The Irish Missal of Corpus Christi College, Oxford* (S. 47 bis 68), der aufweist, daß die Handschrift des 12. Jh. wohl ein Missale des beginnenden 11. Jh. wiedergibt, und eine quellenkundliche Bestandsübersicht von *P. J. Dunning: The Letters of Pope Innocent III to Ireland* (S. 154–160). Besonders vielfältig aber ist das, was zur englischen Kirchengeschichte, sei es in ihrem engeren Bereich, sei es in ihren gesamtkirchlichen Bezügen, geboten wird. Die Beiträge reichen von der angelsächsischen Zeit bis in die Moderne. *Eric Fletcher: Birinus and the Church of Wing* (S. 127–131) macht wahrscheinlich, daß eine Basilika des 7. Jh. in Wing (Buckinghamshire) nicht von Birinus, dem „Apostel von Wessex", sondern eher von Wilfrith von York erbaut wurde. *C. J. Godfrey: The Archbishopric of Lichfield* (S. 145–153) zeigt, daß die vorübergehende Erhebung von Lichfield (Stafford) zum Erzbistum (787–803) eine Maßnahme des Königs Offa zur kirchlichen Verselbständigung von Mercia war. Das älteste erhaltene Register von Canterbury beschreibt *Decima L. Douie: Archbishop Pecham's Register* (S. 173–175; P. war 1279–1292 Erzbischof von Canterbury). Gleichem Urkundenmaterial für das Bistum Ely widmet sich *Dorothy M. Owen: Ely Diocesan Records* (S. 176–183) mit einer Beschreibung der seit dem 14. Jh. erhaltenen Register dieser Diözese. *C. M. D. Crowder: Correspondence between England and the Council of Constance, 1414 to 1418* (S. 184–206) unternimmt eine Bestandsaufnahme der schlecht überlieferten Korrespondenz zwischen England und der englischen Nation des Konzils. *Patrick Collinson: The Beginnings of English Sabbatarianism* (S. 207–221) weist darauf hin, daß die Ausbildung des puritanischen Prinzips der Sonntagsheiligung sich nicht ohne theologische Rückgriffe auf die reformierte Orthodoxie des Kontinents vollzog und in ihren Anfängen nicht Ausdruck einer geschlossenen theologisch-kirchlichen Partei (etwa der Presbyterianer) in England war. *T. M. Parker: Arminianism and Laudianism in Seventeenth-Century England* (S. 20–34) kennzeichnet die englischen

sog. „Arminianer" und die Laudianer als zu differenzierende Gruppen. Einen Royalisten und Anglikaner der Zeit der englischen Revolution und der Restauration unter Karl II. stellt *H. A. Lloyd Jukes* vor: *Peter Gunning, 1613–1684; Scholar, Churchman, Controversialist* (S. 222–232). Die Entstehungsgeschichte des anglikanischen Modernismus von ihren politischen Bezügen her zu beleuchten unternimmt *W. R. Ward: Oxford and the Origins of Liberal Catholicism in the Church of England* (S. 233–252). *Peter Hinchliff: The Theology of Graduation: an Experiment in Training Colonial Clergy* (S. 253–257) behandelt die Versuche zur Ausbildung eines einheimischen anglikanischen Klerus in Südafrika in der zweiten Hälfte des 19. Jh. und die im Zusammenhang damit geäußerte These von D. Green über den kirchlichen Charakter akademisch-theologischer Grade, die wohl ein wenig zu anspruchsvoll als Theologie bezeichnet wird.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Zur Berichterstattung liegt vor: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte, 41. Jahrgang, herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte von Dr. Hans von Arnim und D. Dr. Walter Delius. Berlin (Christlicher Zeitschriftenverlag) 1966. 160 S., kartoniert. – Mit einem Nachruf auf den am 28. Februar 1966 verstorbenen Dr. Carl Nagel eröffnet der Mitherausgeber *H. v. Arnim* den Band: „Theologe und Heimatforscher. Gedenken an Superintendent Dr. Carl Nagel" (S. 7–9). Zugleich bringt der Jahrgang den letzten Vortrag des Verstorbenen: *Carl Nagel:* „Die St. Annen-Verehrung in der Mark Brandenburg am Vorabend der Reformation", der eine Bestandsaufnahme zur Sache bietet (S. 30–51). – Diesem Vortrag voraus geht (chronolgischem Anordnungsprinzip entsprechend) ein Aufsatz von *Hans K. Schulze:* Zisterziensersiedlung im Brandenburgisch-Mecklenburgischen Grenzgebiet" (S. 10–29); darin stellt Sch. fest, daß insgesamt der Anteil der Zisterzienser an der Besiedlung in der Priegnitz geringer ist, als es auf den ersten Blick erscheint; man hat es im wesentlichen nicht so sehr mit eigenen Gründungen der dort vertretenen Klöster Altenkamp, Amelunxborn und Doberan zu tun als vielmehr mit allmählicher Übernahme des Besitzes aus den Händen des niederen Adels. – *Karl Themel:* „Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums vom Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1608 bis zur Aufhebung des Königlichen Preußischen Oberkonsistoriums 1809" setzt eine in Jg. 38 (1963) begonnene, von 1543 bis 1608 reichende Bestandsaufnahme fort (S. 52–111). – *Friedrich Wilhelm Kantzenbach:* „Friedrich Wilhelm Böttticher, Wilhelm Löhe und Paul de Lagarde" (S. 112–121) weist auf geistige Verwandtschaft zwischen P. de Lagardes Vater F. W. Böttticher und W. Löhe hin, von der sich auch bei P. de Lagarde wesentliche Züge finden und die bedingt ist durch die Suche der zeitgenössischen kirchlichen Aufbruchsbewegung nach einer grundlegenden kirchlichen Reform unter der Frage nach der Apostolizität der Kirche. – *Johannes Heintze:* „Die erste Preußische Generalsynode 1846" (S. 123–142) bietet einen Überblick über den Verlauf der Synode an Hand der publizierten Protokolle. – *Karl Themel:* „Das Bild des Königlichen Oberkonsostiorialrates Dr. jur. Carl Bacmeister (1864–1932)" gibt einen kurzen biographischen Abriß und erläutert ein dem Band beigegebenes Portrait Bacmeistes (S. 142–145). – Mit einer geschichtlich ausholenden Übersicht über „Das Landesarchiv Berlin und seine Aufgaben" (S. 146–160) beschließt *Joachim Lachmann,* Direktor i. R. des Archivs, den Jahrgang.

Siegburg *K. Schäferdiek*

In den Bänden 29 und 30 der „Bibliothek der Kirchenväter" ist 1917 die deutsche Übersetzung einer Auswahl von Augustin-Briefen von A. Hoffmann erschienen. Ein Teil dieser Briefe – 27 von 78 – ist jetzt in einer Lizenzausgabe, die nur für den Vertrieb in der DDR bestimmt ist, erneut gedruckt worden: Aurelius Augustinus: Ausgewählte Briefe. Nach der Auswahl und Übersetzung

von Alfred Hoffmann zusammengestellt von Hans-Joachim Diesner. Leipzig (St. Benno-Verl.) 1966. 437 Seiten, gebunden. MDN. Der Auswahl schickt D. eine kurze biographische Einleitung über Augustin voraus. Seine Korrekturen an den Hoffmannschen Übersetzungen, Einleitungen und Anmerkungen sind denkbar geringfügig.

Siegburg *K. Schäferdiek*

In einem Beitrag zu den Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol (Paris 1966) stellt Jean Colin heraus, daß die spektakulären Christenhinrichtungen des Altertums als integrierende Bestandteile von Kaiserfesten verständlich sind, die Christenverfolgungen also auch im Blick auf den Modus der Strafvollstreckung in enger Beziehung zum Kaiserkult stehen: Les jours de supplices des martyrs chrétiens et les fêtes impériales (a.a.O.) S. 1565–1580). Ein interessanter Nebenertrag ist ein Indiz für die Fixierung des Todes Polykarps auf 155/6.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Die mit Anmerkungen versehene kurze Münchener Gastvorlesung von Kajetan Eßer: Der Laie im ursprünglichen Minderbrüderorden (= Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, H. 11). München (Max Hueber) 1965. 19 S., kart. DM 2.80, will den evangelischen Bruderschaftsbegriff des Franziskus, der das „Ständedenken des mittelalterlichen Feudalismus" sprengte und von der Gemeinschaft der Brüder (aber nur von ihr!) fernhielt und Laien und Kleriker ohne jede Minderung der Ehrfurcht vor dem sakramentalen Ordo der Priester vereinte, für die gegenwärtige Diskussion in der römisch-katholischen Kirche um die Rolle des Laientums fruchtbar machen. Was Franz in seiner Gemeinschaft zu verwirklichen suchte, wird in neutestamentlicher Besinnung zum „Wesenselement jeden kirchlichen Lebens" (16) erklärt. Es geht um eine Reduktion der Rolle des Klerus in der Kirche um die geschichtlich erworbenen „Rechte", die nicht mehr der veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprechen, ohne daß die „sakramentalhierarchische Ordnung", die „der Kirche von ihrem Herrn eingepflanzt" ist (5), angetastet würde. Die kleine Studie mag als Muster für viele ihrer Art stehen, in denen Eßer und andere franziskanische Forscher die historische Arbeit, um eine neutestamentliche Besinnung vermehrt, für die Gegenwart fruchtbar zu machen versuchen.

Heidelberg *K.-V. Selge*

Um eine sachlich begründete Wertung einer wenig bekannten Gestalt des kirchlich-literarischen Frankreichs des 16. Jhs., des Fontebraldiners Gabriel du Puyherbault (gest. 1566) bemüht sich ein Aufsatz von Eugénie Droz: Frère Gabriel DuPuyherbault, l'agresseur de François Rabelais (Studi Francesi 30, 1966, 401–427). D. P., allenfalls als bornierter Gegner Rabelais' genannt, gewinnt dabei sein eigentliches Profil als Vertreter der zeitgenössischen Reformbewegung seines Ordens und als Anticalvinist. Einen zweiten Aufsatz widmet die Verfasserin seiner Nachwirkung in Deutschland: Johann Baptist Fickler, Traducteur de DuPuyherbault (Revue d'Histoire et de Philisophie Religieuses 47, 1967, 49–57), der Ficklers 1581 erschienene deutsche Bearbeitung des Theotimus behandelt, jener Schrift d. P.'s aus dem Jahre 1549, die seinen Ruf als Gegner der Renaissanceliteratur begründet.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Es ist ungewöhnlich, daß eine angesehene wissenschaftliche Vereinigung wie die Historische Kommission Westfalens einen fotomechanischen Nachdruck eines Buches aus dem Jahre 1853 veranstaltet. Doch handelt es sich hierbei um das erste und

zugleich grundlegende Werk über die Wiedertäufer in Münster: Carl Adolf Cornelius (Hrsg.): Berichte der Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäuferreich. Fototechnischer Neudruck der 1853 im Verlag der Theissing'schen Buchhandlung, Münster, erschienenen Ausgabe. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens III: Die Geschichtsquellen des Bistums Münster. Hrsg. v. Freunden der Vaterländischen Geschichte, 2. Band). Münster (Aschendorff) 1965. CIII, 488 S., kart. DM 38.–. Ein Kenner der Materie, Prof. R. Stupperich, beginnt seinen Vortrag über „Das Münstersche Täufertum. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung" (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster 1958) mit einer beachtenswerten Laudatio des Buches und seines Verfassers. Nur zwei Sätze seien hier zitiert: „Ihm gebührt das bleibende Verdienst, die erste wissenschaftlich zuverlässige, sine ira et studio geschriebene Darstellung der münsterischen Ereignisse geliefert zu haben" (S. 5). Der Hauptteil des Buches enthält wertvolle Aktenstücke. „Da es Auszüge aus dem Straßburger Archiv bietet, deren Originale im Krieg 1870/71 verbrannt sind, ist es selbst schon zur Quelle geworden" (S. 5).

Telgte b. Münster *W. H. Neuser*

Der seit drei Jahren vorliegenden Darstellung von Konrad Repgen: Die Römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert (vgl. ZKG 74, 1963, S. 400 f.) folgt nunmehr der Urkundenband zum I. Bande (Band I: Papst, Kaiser und Reich 1521–1644. 2. Teil: Analekten und Register. [Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom. Band 25]. Tübingen [Max Niemeyer] 1965. XXVI, 380 S., kart. DM 51.–.) Die dargebotenen 195 Dokumente (Gutachten und Briefe) verteilen sich auf die entsprechenden Teile des Werkes: a) Protest gegen den Augsburger Religionsfrieden Nr. 1–11; b) Dokumente aus den Jahren 1624–1644 Nr. 12–193. Vor jedem Stück ist die Überlieferung beschrieben, die die Breite der Streuung deutlich macht. Die mitgeteilte Korrespondenz ist meist italienisch, teilweise auch lateinisch geführt. Daß auf einen Apparat bei mehrfacher Überlieferung verzichtet wurde, ist durchaus erklärlich. Der Kreis der Korrespondenten ist nicht weit: der Papst und die Kurie schreiben an den Kaiser, an Bischöfe und Nuntien. Für das Jahr 1633 liegen Erörterungen und Friedensbedingungen vor. Besonders interessant sind die Vorschläge, die sich auf den Frieden mit Sachsen beziehen. Die folgenden Aktenstücke gehören den Jahren 1640–1644 an. Die römischen Proteste knüpfen an die vor 1566 (De pace cum haereticis) an. Beigegeben sind Verzeichnisse der benutzten Akten nach Fundorten und vor allem ausführliche Register, die die Benutzung des Werkes erleichtern. Es wäre zu wünschen, daß es dem Verfasser gelingt, auch den geplanten zweiten Band des wichtigen Werkes in absehbarer Zeit vorzulegen, der uns ein ebenso deutliches Bild von der Zeit der Friedensverhandlungen vermittelte, wie es dieser Band für die Vorgeschichte getan hat.

Münster/Westf. *R. Stupperich*

Zu den Kirchenmännern, die Wesentliches zur Verbreitung des Pietismus beigetragen haben, gehört der ungemein vielseitige reformierte Theologe coccejanischer Prägung Conrad Mel (1666–1733), der vor allem durch das Echo gewirkt hat, das er als Erbauungsschriftsteller fand. Die längste Zeit seiner kirchlichen Tätigkeit hat er als geistlicher Inspektor und Rektor des Gymnasiums in Hersfeld verbracht, und dieses Gymnasium hat ihm daher eine kleine Gedenkschrift zum 300. Geburtstag gewidmet: Conrad Mel. Gedenkschrift zu seinem 300. Geburtstag, herausgegeben von der Alten Klosterschule Bad Hersfeld. Bad Hersfeld, o. J. (1966). 66 S., kart. *Winfried Zeller:* Conrad Mel als protestantischer Theologe (S. 9–32) gibt zu Anfang eine biographische Skizze, zum Teil unter Rückgriff auf neu zutage getretenes Material, und arbeitet das theologische Profil Mels heraus. *Friedrich Wilhelm Schluckebier* zeichnet in seinem Beitrag: Conrad Mel als Ausleger des Alten Testamentes (S. 35–45) auch ein Bild des Predigers Mel, über den

allein der Zugang zu dem foederaltheologischen Exegeten möglich ist. Speziell die Hersfelder Wirksamkeit Mels und ihre Zusammenhänge schließlich schildert sehr lebendig *Rudolf Kempe:* Hersfelder Laudatio (S. 49–66); von besonderem Interesse sind hier wohl Mels schulreformerische Versuche, denen allerdings kein großer Erfolg beschieden war.

Siegburg *K. Schäferdiek*

Einige Werke über den Modernismus, die in den letzten Jahren in Italien erschienen sind, bespricht Francesco Sciuto: Alle origini del modernismo italiano. Note critiche. (= Opuscoli accademici). Catania (Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Università di Catania) 1966. 31 S., 2 Tafeln, kart. Lire 600. Kritisch wertet er insbesondere: P. Scoppola, Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia, Bologna 1961; Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII, Atti del Convegno tenuto a Bologna il 27–29 dicembre 1961, hrsg. von Giuseppe Rossini, Roma 1961; M. Ranchetti, Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo, Torino 1963. An Scoppola übt Sciuto scharfe Kritik, weil dieser in seinem umfangreichen Buch die modernistische Bewegung und deren „Bestrebungen und Hoffnungen" zwar darzustellen versucht, ohne jedoch zu einer sachlichen Auseinandersetzung mit dem modernistischen Denken zu gelangen. Was Ranchetti betrifft, so verwirft Sciuto dessen Versuch, einen „Vormodernismus" *(premodernismo)* oder „rechtgläubigen Modernismus" in Italien vor dem eigentlichen Modernismus nachzuweisen. Man könnte höchstens von einzelnen Vertretern einer gewissen Erweckung (z. B. Genocchi, Semeria und Fracassini) in der katholischen Theologie und dem Leben der römischen Kirche sprechen. Sie stellen indessen noch keine Bewegung dar, weil sie dafür zu wenig zahlreich und außerdem sehr vorsichtig und gemäßigt waren; auch stießen sie auf starken Widerstand innerhalb ihrer eigenen Kirche.

Rom *Valdo Vinay*

Zeitschriftenschau

Biblica 48, 1967.

S. 111–114: Raimund Köbert, Syrische Fragmente eines griechischen Kommentars zum Hohen Lied (des Johannes von Qenneśrē; Ergänzung zu P. Krüger, Oriens Christianus 50, 1966, 61–71 aus Cod. Ambros. C. 313). *K. Sch.*

Theologische Zeitschrift 23, 1967.

S. 48–62: G. Baring, Luther und die „Theologia Deutsch" in der neuesten Forschung. S. 97–107: R. Freudenberger, Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert (Entwicklung der Übertragung des antijüdischen Vorwurfs auf die Christen; F. vermutet, daß Fronto eine wichtige Bedeutung für die Verbreitung der Topik gehabt habe). S. 108–134: F. W. Kantzenbach, Auftrag und Grenze eines christlichen Konzils in der Sicht Luthers (Legitimität des Konzils als kritischer Instanz der auf das Evangelium gegründeten Kirche). S. 180–196: G. W. Locher, Calvin spricht zu den Juden (Frage christlicher Solidarität mit Israel nach Calvin, *Ad quaestiones et obiecta Iudaei cuiusdem responsa* und dem Vorwort an die Juden von Viret/Farel/Calvin in Olivetans französischer Bibel sowie in kurzen Hinweisen bei Beza und Bullinger). S. 197–205; E. Bryner, Karamzin und Lavater (trägt in erster Linie zur Kenntnis Karamzins bei). S. 267–284: E.-W. Kohls, Holzschnitte von Hans Baldung in Bucers „kürtzer Catechismus" (Reproduktion und Beschreibung der Holzschnitte aus der Katechismusausgabe von 1537 und ihre Zuweisung an Baldung). *K. Sch.*

Zeitschrift für Theologie und Kirche 64, 1967.

S. 40–82: G. Klein, Der Synkretismus als theologisches Problem in der ältesten christlichen Apologetik (Act. 8, 6–24; 13, 6–12 u. 19, 11–20 als Abwehr synkretistischer Inanspruchnahme christlichen Gehalts; Zugehörigkeit des Lk. schon in den Zusammenhang der Apologetik). S. 83–98: L. Abramovski, Die Lehre von Gesetz und Evangelium bei Johann Pupper von Goch im Rahmen seines nominalistischen Augustinismus. S. 99–120: M. Brecht, Johann Albrecht Bengels Theologie der Schrift (hebt u. a. energisch auf die Einheit des Exegeten und des Apokalyptikers Bengel ab). S. 169–240: R. Stupperich, Briefe Karl Holls an Adolf Schlatter (50 Stücke aus den Jahren 1897 bis 1925 aus dem Nachlaß Schlatters). *K. Sch.*

Mitteilung des Verlags

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint vom nächsten Jahrgang – Vierte Folge XVII, LXXIX. Band 1968 – an in drei Jahresheften zu je 9 Bogen.

Der Kreis der Herausgeber ist erweitert und setzt sich folgendermaßen zusammen:

Prof. Dr. Heinrich Büttner 532 Bad Godesberg, Deutschherrenstraße 23

Prof. Dr. Karl August Fink 7401 Unterjesingen/über Tübingen

Prof. Dr. Heiko A. Oberman 74 Tübingen, Am Heuberg 26

Prof. Dr. Rudolf Reinhardt 86 Bamberg, Kunigundendamm 19

Privatdozent Dr. Knut Schäferdiek 52 Siegburg, Zeithstraße 143

Prof. D. Wilhelm Schneemelcher 534 Bad Honnef, Böckingstraße 1

Privatdozent Dr. Klaus Scholder 74 Tübingen, Im Schönblick 14

Prof. Dr. Georg Schwaiger 8 München 15, Pettenkoferstraße 28/Rgb.

Prof. D. Ernst Wolf 34 Göttingen, Merkelstraße 49

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind bis auf weiteres zu richten an Privatdozent Dr. Klaus Scholder 74 Tübingen, Im Schönblick 14.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Privatdozent 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: Dozent Dr. Klaus Ganzer, 74 Tübingen, Neckarhalde 64; Prof. Dr. Gerhard Müller, 852 Erlangen, Kochstraße 6; Prof. Dr. Heiko A. Oberman, 74 Tübingen, am Heuberg 26; Dozent Dr. Ernst Otto Reichert, 44 Münster/Westf., Universitätsstraße 13–17; Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 86 Bamberg, Kunigundendamm 19; Prof. Dr. Arthur Vööbus, Maywood, Jll.; 1441 South Eleventh Avenue.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12-14. Druck: Rottweiler Verlags- und Druckereigenossenschaft eGmbH, Rottweil/N. Printed in Germany.

Die Zeitschrift für Kirchengeschichte erscheint einschließlich dem vorliegenden Jahrgang in zwei Doppelheften von je 13½ Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet DM 42.–, das einzelne Doppelheft DM 21.–.

Eine neue Sammlung von besonderer Aktualität

WEBER

Staatskirchen-verträge

Textsammlung herausgegeben von Dr. Hermann Weber 1967. 230 Seiten 8°. In Leinen DM 19.80

Das Staatskirchenrecht, das das Verhältnis zwischen Staat und Kirchen regelt, hat neuerdings stark an Aktualität gewonnen. Nicht nur die Rechtsprechung hatte sich in letzter Zeit intensiver mit diesem Gebiet zu befassen; auch das Interesse der Wissenschaft an dieser Materie ist ständig gestiegen.

Mit dieser Textsammlung werden die wichtigsten derzeit geltenden Verträge zwischen Staat und Kirchen in einer handlichen Ausgabe dargeboten, die sowohl die Konkordate als auch die Evangelischen Kirchenverträge enthält. Im ersten Teil sind die Staatskirchenverträge des Reichs und des Bundes, im zweiten Teil die Kirchenverträge der Länder der Bundesrepublik abgedruckt. Im Anhang sind die einschlägigen verfassungsrechtlichen Vorschriften des Bundes und der Länder aus dem Grundgesetz, der Weimarer Verfassung und den einzelnen Länderverfassungen aufgenommen.

Entsprechend der zunehmenden praktischen Bedeutung der Kirchenverträge wird diese neue Sammlung nach geltendem Stand, wie sie in dieser Form bisher nicht vorlag, in Wissenschaft und Praxis auf großes Interesse stoßen.

C. H. Beck
München

Z 67 / 3534

10. APR. 1969
- 4. JUNI 1969
13. JUNI 1969
5. AUG. 1969
19. 9. 69
20. Feb. 1970
17. MRZ. 1970
24. AUG. 1970
26. Jan. 1971
8. März 1971
19. NOV. 1971
20. DEZ. 1971
24. Mai 1972
14. MAI 1973
21. Nov. 1975
5. DEZ. 1975
20. Jan. 1976
7. April 1976
27. MAI 1982
22. APR. 1976
23. 10. 78
22. 12. 78
16. JULI 1979
19. 01. 82
18. OKT. 1982
24. 03. 83

12:-