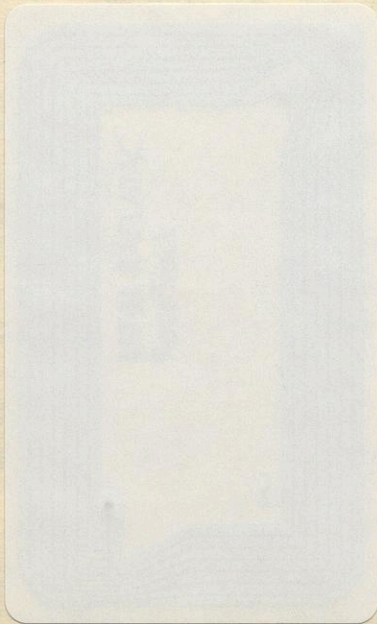




N12<520845367 021

N12<503387491 021



UBTÜBINGEN



552 U.B.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

7/FF ✓

85. Band 1974
Heft 1



U.-D.TOB
30. AUG. 1974

Verlag W. Kohlhammer

Gh 2554

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Herausgegeben von

Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek (verantwortlich für den Rezensionsteil), Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder und Georg Schwaiger.

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

Inhalt

85. Band (Vierte Folge XXIII) Heft 1

Untersuchungen

Eberhard Oberg: <i>Ὡς παρά</i> : Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?	1
Hanna Vollrath: Kaisertum und Patriziat in den Anfängen des Investiturstreits	11
Hartmut Bockmann: Zur politischen Geschichte des Konstanzer Konzils	45
Werner Bellardi: Bucers „Summarischer Vergriff“ und das Interim in Straßburg	64
Leo Schelbert: Die Stimme eines Einsamen in Zion: Ein unbekannter Brief von Bruder Jaebez aus Ephrata, Pennsylvanien, aus dem Jahre 1743	77
<i>Literarische Berichte und Anzeigen</i>	93

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 66,- zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 28,- zuzügl. Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12–16. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1974. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Ahornweg 10.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5204 Lohmar 1, Jahnstraße 38 g. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Pfarrer i. R. Dr. Werner Bellardi, 7033 Herrenberg; Akad. Oberrat Dr. Hartmut Bockmann, 34 Göttingen, Münchhausenstraße 12; Oberstudienrat i. H. Dr. Eberhard Oberg, 433 Mülheim (Ruhr), Alfredstr. 22; Leo Schelbert, Evanston/Ill. 60201, 2523 Asbury Ave; Dr. Hanna Vollrath, 5 Köln 41, Frangenheimstraße 1a.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlags W. Kohlhammer, Stuttgart, bei. Wir bitten, diesen zu beachten.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

85. BAND 1974
VIERTE FOLGE XXIII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz



gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt,
Knut Schäferdiek, Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder
und Georg Schwaiger

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

INHALT

Werner Bellardi: Bucers „Summarischer Vergriff“ und das Interim in Straßburg	64
Hartmut Boockmann: Zur politischen Geschichte des Konstanzer Konzils	45
Siegfried Bräuer: Hans Reichart, der angebliche Allstedter Drucker Müntzers	389
Walter Grossmann: Edelmann und das „öffentliche Schweigen“ des Reimarus und Lessing. Toleranz und Politik des Geistes	358
Hans Hermann Holfelder: Matthäus Aurogallus (ca. 1490–1543) .	383
Eberhard Oberg: Ὡς παρά: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?	1
Wolfgang Rochler: Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas Müntzer. Ein Beitrag zur Frage „Müntzer und die Mystik“ . . .	369
Leo Schelbert: Die Stimme eines Einsamen in Zion: Ein unbekannter Brief von Bruder Jaebez aus Ephrata, Pennsylvanien, aus dem Jahre 1743	77
Klaus Schreiner: Zur biblischen Legitimation des Adels. Auslegungs- geschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26–29	317
Hanna Vollrath: Kaisertum und Patriziat in den Anfängen des Investiturstreits	11
Arthur Vööbus: Eine unbekannte Biographie des Ja'qōb von Serūg .	399

Die Beiträge in Heft 2 siehe nächste Seite

DEUTSCHER BAUERNKRIEG 1525

(Seite [147–316] / 1–172)

Heiko A. Oberman: Zur Einführung	3 [147]
Josef Macek: Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525	5 [149]
Martin Brecht: Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525 Christoph Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag zum Bauernkrieg	30 [174]
Siegfried Bräuer: Der Humanist Euricius Cordus und sein neulateinisches Epos „. . . Antilutheromastix“ von 1525 . . .	65 [209]
Hubert Kirchner: Der deutsche Bauernkrieg im Urteil der frühen reformatorischen Geschichtsschreibung	95 [239]
John H. Yoder: „Anabaptists and the Sword“ Revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistants .	126 [270]
Gottfried Seebaß: Bauernkrieg und Täuferum in Franken . .	140 [284]
Heiko A. Oberman: Tumultus rusticorum: Vom „Klosterkrieg“ zum Fürstensieg. Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer Berücksichtigung zeitgenössischer Beurteilungen .	157 [301]

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

- Aarts, J.: Die Lehre M. Luthers über das Amt in der Kirche (B. Lohse) S. 120–122.
- Acta Nuntiaturae Gallicae V. + VI. (H. Jedin) S. 127–129.
- Albertus Magnus: Opera XXXVII 1 (L. Hödl) S. 109 f.
- Andresen, C.: Die Kirchen der alten Christenheit (W. A. Bienert) S. 93 f.
- Armogathe, J.-R.: Le Quiétisme (G. A. Krieg) S. 437 f.
- Barnikol, E.: Bruno Bauer (J. Mehlhausen) S. 443–445.
- Barton, P. F.: Ignatius Aurelius Feßler (G. Schwaiger) S. 129–131.
- Bautz, F. W.: Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Lfg. 6/7 (K. Schäferdiek) S. 449 f.
- Broomfield, F.: s. Thomas von Chobham.
- Calixt, G.: Ethische Schriften (J. Wallmann) S. 433–436.
- Chadwick, H.: Die Kirche in der antiken Welt (W. A. Bienert) S. 133.
- Duvosquel, J.-M.: La charte de saint Humbert pour l'abbaye de Maroilles (K.-U. Jäschke) S. 133.
- Engels, O.: Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (H. Hoffmann) S. 103–105.
- Epperlein, Siegfried: Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium (R. Schneider) S. 101 f.
- Eckermann, W.: Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto (A. Zumkeller) S. 113 f.
- Fuhrmann, H.: Das Constitutum Constantini (R. Schneider) S. 99 f.
- Gatz, E.: Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert (M. Bernhards) S. 440–443
- Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede, übers. v. J. Barbel (R. Staats) S. 406 f.
- Gregorios Palamas: Syngrammata 3 (G. Podalsky) S. 423.
- Gundermann, I. / Hubatsch, W.: Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen in Ost- und Westpreußen (H. Dembowski) S. 448.
- Hubatsch, W.: Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen in den von Ost- und Westpreußen sowie Posen 1920 abgetrennten Kirchenkreisen (H. Dembowski) S. 448.
- Jacobus von Chius: Catechesis christiana dierum duodecim (B. Kotter) S. 116–118.
- Johnsen, A. O.: Kong Sverre og England (K. Schäferdiek) S. 134.

- Kater, H.: Die Deutsche Evangelische Kirche in den Jahren 1933 und 1934 (K. Kupisch) S. 448 f.
- Kern, P.: Trinität, Maria, Inkarnation (S. Hajek) S. 424.
- König, E.: Augustinus Philosophus (R. Lorenz) S. 407–410.
- Krüger, K.-H.: Königsgrabkirchen (K. Schäferdiek) S. 98 f.
- Kunzelmann, A.: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten (H. Tüchle), Teil 1–2 S. 110–113; Teil 3 S. 413–415.
- Kuttner, St.: s. Proceedings.
- Lorenz, R.: Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus (R. Mokrosch) S. 430–433.
- Luther, M.: Werke: WA 30 III (M. Brecht) S. 429 f.
- Mälzer, G.: Die Werke der württembergischen Pietisten (H. Faulenbach) S. 436 f.
- Mager, I.: Georg Calixts theologische Ethik (J. Wallmann) S. 433–436.
- Moos, P. v.: Hildebert von Lavardin (A. Funkenstein) S. 415 f.
- St. Thomas Morus, Action and Contemplation (R. Stupperich) S. 134.
- Neuser, W.: Calvin (S. Hausamann) S. 135.
- Niemöller, W.: Die Synode zu Steglitz (K. Kupisch) S. 450.
- O'Brien, Ch. H.: Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II. (M. Weitlauff) S. 438–440.
- Peter, R./Rott, J.: Les Lettres à Calvin de la Collection Sarrau (W. Neuser) S. 135.
- Pfaffen, R.: Der Streit um das Laurentiushaupt (K. Schäferdiek) S. 135.
- Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law (D. Unverhau) S. 411–413.
- Prosperi, A.: Tra Evangelismo e Contrariforma (H. Jedin) S. 118–120.
- Rabe, H.: Reichsbund und Interim (J. Mehlhausen) S. 123–126.
- Scheele, J.: Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen (K. Schäferdiek) S. 98.
- Schulz, J.: Zur Geschichte von Schwetzkau (A. Sabisch) S. 114–116.
- Siemes, H.: Beiträge zum literarischen Bild Kaiser Ludwig des Frommen (R. Schneider) S. 102 f.
- Skobel / Piekorz: Das jungfräuliche Klosterstift zur hlg. Maria Magdalena von der Buße zu Lauban (A. Sabisch) S. 422 f.
- Stupperich, R.: Die Reformation in Deutschland (K. Schäferdiek) S. 134.
- Thomas von Chobham: Summa Confessorum (J. G. Ziegler) S. 416–422.

- Trinkhaus, Ch.: In Our Image and Likeness (P. Herde) S. 425–428.
- Trippen, N.: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln (E. Gatz)
S. 131–132.
- Verheus, S. L.: Zeugnis und Gericht (H. Faulenbach) S. 126.
- Wengst, K.: Tradition und Theologie des Barnabasbriefes (K. Beyschlag)
S. 95–97.
- Winter, E. u. M.: Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg (G. Schwaiger) S. 446–448.
- Zimmermann, H.: Das dunkle Jahrhundert (K.-U. Jäschke) S. 105–109.

VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

- | | |
|---------------------------------|---|
| Bernhards, M.: S. 440–443 | Lorenz, R.: S. 407–410 |
| Beyschlag, K.: S. 95–97 | Mehlhausen, J.: S. 123–126. 443–445 |
| Bienert, W. A.: S. 93 f., 133 | Mokrosch, R.: S. 430–433 |
| Brecht, M.: S. 429 f. | Neuser, W.: S. 135 |
| Dembowski, H.: S. 448. | Podalsky, G.: S. 423 |
| Faulenbach, H.: S. 126. 436 f. | Sabisch, A.: S. 114–116. 422 f. |
| Funkenstein, A.: S. 415 f. | Schäferdiek, K.: S. 98 f. 134. 135.
449 f. |
| Gatz, E.: S. 131–132 | Schneider, R.: S. 99 f. 101 f. 102 f. |
| Hajek, S.: S. 424 | Schwaiger, G.: S. 129–131. 446–448 |
| Hausamann, S.: S. 135 | Staats, R.: S. 406 f. |
| Herde, P.: S. 425–428 | Stupperich, R.: S. 134 |
| Hödl, L.: S. 109 f. | Tüchle, H.: S. 110–113. 413–415 |
| Hoffmann, H.: S. 103–105 | Unverhau, D.: S. 411–413 |
| Jäschke, K.-U.: S. 105–109. 133 | Wallmann, J.: S. 433–436 |
| Jedin, H.: S. 118–120. 127–129 | Weitlauff, M.: S. 438–440 |
| Kotter, B.: S. 116–118 | Ziegler, J. G.: S. 416–422 |
| Krieg, G. A.: S. 437 f. | Zumkeller, A.: S. 113 f. |
| Kupisch, K.: S. 448 f. 450 | |
| Lohse, B.: S. 120–122 | |

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 66,- zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 28,- zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12–16. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1974. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Ahornweg 10.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5204 Lohmar 1, Jahnstraße 38 g. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

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

Ὡς παρὰ: Wer schrieb den sogenannten 150. Brief des Basileios?

Von Eberhard Oberg

Die überwältigende Mehrheit der Handschriften, die uns Basil. ep. 150 überliefern, gibt dem Brief die Überschrift: Ἀμφιλοχίῳ (oder: τῷ αὐτῷ) ὡς παρὰ Ἡρακλείδου. Eine Hs. fügt dem Namen des Adressaten Ἰκονίῳ hinzu, mehrere schreiben Ἡρακλίῳ statt Ἡρακλείδου: Alles in allem sind es 39 unter den 50 von Rudberg¹ verglichenen Hss. die dem Leser erklären, Basileios habe den Brief so geschrieben, „als ob er von Herakleides“ (bzw. Heraklios) geschrieben sei. Sie stammen aus acht verschiedenen Jahrhunderten, vom 10. Jahrhundert angefangen, und gehören recht unterschiedlichen Handschriftengruppen und Textsammlungen an.

Diese Überschrift, mit der in ihr enthaltenen Unklarheit, ist in alle Druckausgaben des Briefes eingegangen und hat dazu geführt, daß manche Gelehrte den Brief unbesehen als Werk des Basileios, andere ebenso unbesehen als Werk des Herakleides heranziehen und interpretieren.^{1a}

Dieser Fall ist nicht einmalig. Man findet auch sonst in Handschriften von Briefen den Hinweis, nicht im eigenen, sondern im Namen eines anderen habe der Autor (der übrigen im Corpus enthaltenen Schriften) diesen Brief geschrieben. Solche Hinweise werden entweder vorsichtig formuliert: φαίνεται ἡ ἐπιστολὴ ἐκ προσώπου τοῦ δεινός, oder kurz: ἐκ προσώπου τοῦ δεινός, oder: ὡς ἐκ (παρὰ, ἀπὸ) τοῦ δεινός. Diese Hinweise treten als Bestandteil der Überschrift von erster Hand geschrieben, oder aber als Beischrift

¹ Stig Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953, S. 193–202. – Für die folgenden Zitate benutzte ich die Ausgabe von Y. Courtonne, *S. Basile, Lettres*, tome II, Paris 1961, „Les belles Lettres“, weil sie leichter zugänglich ist und die Ausgabe von Rudberg gegenüber dem Text Courtonnes nur geringfügig abweicht.

^{1a} Charakteristisch für diese Lage ist auch die neue deutsche Übersetzung der Briefe in der „Bibliothek der griechischen Literatur“ Band 3: Basilius von Caesarea, Briefe, 2. Teil, eingel., übers. und erl. von W.-D. Hauschild, Stuttgart 1973. Hauschild übersetzt die Überschrift: „An Amphilochius im Namen des Heraclides“ und bemerkt dazu (Anm. 147): „Der Brief ist ein Protrepticus für das kōnōbitische Mönchsideal des Basilius und für ihn als asketischen Lehrer. Dem Stil nach zu urteilen ist Basilius selber der Verfasser . . .“. Hier wird also das Problem nicht gesehen, sondern zugedeckt.

von erster oder späterer Hand hinzugefügt auf. In die Druckausgaben übernommen entwickeln sie oft ein zähes Leben.

Nie sind meines Wissens bisher die Motive für ein solches stellvertretendes Schreiben reflektiert worden. Es handelt sich ja nicht um den einleuchtenden Fall, daß eine angesehene Persönlichkeit sich für eine minder angesehene einsetzt. Solche Fälle kommen vor (z. B. Bas. ep. 35–37; 314–319; Greg. Naz. ep. 236). Hier widerspräche es aber dem Briefzweck, wenn der Verfasser sich nicht zu erkennen gäbe.

Aus welchem Grunde also sollte ein gewisser A unter dem Namen eines gewissen B einen Brief schreiben? Weil B nicht, oder nicht so gut wie A, schreiben kann? Weil B vielbeschäftigt ist und deshalb A als ghostwriter verwendet? Oder aber, weil A hofft, unter dem Namen des B seine Zwecke besser erreichen zu können? Erweist A dem B einen Dienst, indem er das Schreiben verfaßt, oder B dem A, indem er ihm seinen Namen zur Verfügung stellt? Schließlich wäre auch denkbar, daß A und B sich geeinigt haben, zur Erreichung gemeinsamer Ziele ein von A verfaßtes Schreiben unter B's Namen dem oder den Adressaten zukommen zu lassen.

Diese rein hypothetische Überschau über mögliche Motive zeigt eine gewisse Vielfalt, darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir in den gleich zu behandelnden Fällen über die tatsächlichen Motive nichts wissen. Wohl lassen sich einige Beweggründe eliminieren, wenn wir die Überlieferung, die in Frage kommenden Personen und ihre Verhältnisse, soweit möglich, prüfen.

Bei den „Jamben an Seleukos“ des Amphilochios von Ikonion,² die wir hier einmal im weiteren Sinne als Brief ansehen, hat in zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts, dem Vindobonensis theol. Graec. 43 und dem Laurentianus VII–2, jemand neben die Überschrift geschrieben: *καὶ ταῦτα δοκεῖ τῆς θεολόγου τυγχάνειν φρενὸς ὡς περὶ ἀμφιλοχίου γραφέντα*. Trotz der durch die handschriftliche Überlieferung völlig gesicherten Verfasserschaft des Amphilochios wurde hier die Vermutung geäußert, die Jamben seien vom „Theologen“, d. h. von Gregor von Nazianz, eine Vermutung, die von Späteren teils abgelehnt, meist aber angenommen und mit inhaltlichen und stilistischen Erwägungen begründet wurde. Niemand stellte jedoch überhaupt die Frage nach dem Motiv der stellvertretenden Verfasserschaft und damit nach ihrer Wahrscheinlichkeit. Hätte man sie gestellt und dann den Bildungsgrad des Amphilochios, seine Prominenz, die die beiden Männer verbindende Freundschaft bzw. Verwandtschaft berücksichtigt, wären die oben genannten hypothetischen Beweggründe alle hinfällig geworden – bis auf den letzten: daß nämlich (möglicherweise!) Gregor aus seiner reichen Gedichtproduktion dieses eine Stück dem Amphilochios zur Verfügung gestellt hätte, um es unter seinem, des Amphilochios, Namen zu veröffentlichen. Nach den Gründen für ein solches Verhalten zu forschen, wäre dann

² Ausgabe: Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum, ed. E. Oberg, Patristische Texte und Studien, Band 9, Berlin 1969.

nötig – wir können es uns bei der eindeutigen Überlieferung glücklicherweise ersparen.

Bei den Briefen 41–43 in der Sammlung der Briefe des Gregor von Nazianz ist aus gewichtigen Gründen bemerkt worden, daß statt des Greg. Naz. eher Gregors Vater, im Jahre 370 schon über 40 Jahre Bischof von Nazianz, der Absender ist. Er verweist auf sein hohes Alter³ (41, 2. 7; 42, 1. 4), auf sein eigenes Bischofsamt (41, 1. 7), seine Verantwortung (42, 2), seine enge Beteiligung an der Wahl des Bischofs von Kaisareia (42, 2; 43, 1–2) und sein Stimmrecht (43, 3–5). Gregors Grabrede auf seinen Vater (hom. 18), gut drei Jahre später gehalten, bestätigt diese Vorgänge (cap. 36).

Aber anscheinend hat man entweder Gregors Vater die Briefe nicht zuge-
traut, oder man wollte ihnen ihr Recht auf einen Platz in der Briefsammlung
des Sohnes nicht rauben. So schreiben beim 41. Brief mehrere Handschriften
schon des 10. und 11. Jahrhunderts: ἐκ προσώπου τοῦ ἐαυτοῦ πατρὸς
ἐπισκόπου ὄντος, oder so ähnlich. Beim 42. Brief, der auch als Basil. ep. 47
geführt wird, ist es einzig die Handschrift Athous Ivron 355 (241) saec. X,
die am Rande den Zusatz enthält: φαίνεται αὐτῇ ἡ ἐπιστολὴ τοῦ πατρὸς ἢ
ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς. Beim 43. Brief sind es wieder mehrere Hand-
schriften (saec. X/XI), die ὡς ἀπὸ τοῦ πατρὸς oder ähnliches notieren, wäh-
rend wieder Athous Ivron 355 (s. o.) einfach vermerkt: ὁ πατὴρ γρηγορίου.
Diese letztgenannte Handschrift behauptet also eine Verfasserschaft des
Vaters beim 43. Brief und läßt beim 42. Brief wenigstens die Möglichkeit
dazu offen (nicht so beim 41. Brief!).

Warum sollte eigentlich, wenn alle Tatsachen dazu stimmen, Gregor der
Ältere die Briefe nicht geschrieben haben? Die Gelehrten wenden sich dieser
Frage nicht zu, sondern bleiben, wenn sie die Briefe benutzen, unschlüssig.
Charakteristisch dafür Gallay im kritischen Apparat zum 41. Brief: „Titu-
lus: Τῇ Ἐκκλησίᾳ Καισαρέων codd. Ea sola verba mihi videntur esse re-
tinenda . . .“ Aber zur französischen Übersetzung⁴: „Le vieil évêque de
Nazianze, chargeant son fils d'écrire en son nom, fait connaitre par cette
lettre . . . etc.“ Und Hauser-Meury⁵ bemerkt S. 90 über Gregor den Älte-
ren: „Seine wichtigen Briefe ließ er von Gregor schreiben (ep. 41. 42. 43.)“.
Auf S. 89 schrieb sie noch: „Er ließ zur Propaganda Eusebius von Samosata
kommen (epist. 42); sein Sohn schrieb an seiner Statt an die Caesareenser
(epist. 41) und die wählenden Bischöfe (epist. 43)“, macht also anscheinend
einen Unterschied zwischen ep. 42 auf der einen und ep. 41 und 43 auf der
anderen Seite.

Nun scheint aus der Grabrede (hom. 18) in der Tat hervorzugehen, daß
Gregor d. Ä. mehr ein Mann des Vorbildes, der frommen Tat war und nicht
über die literarische und rhetorische Bildung verfügte wie die großen Kappa-
dokier. Sein Sohn bezeichnet ihn ebd. (cap. 16) als *ὁψιμαθής*, allerdings

³ Ausgabe: P. Gallay, Berlin 1969, Griechische Christliche Schriftsteller 53.

⁴ Ausgabe und Übersetzung: P. Gallay, Paris 1964, „Les belles lettres“, S. 51.

⁵ Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz, Diss. Basel, Theopha-
neia XIII, Bonn 1960.

mit ausdrücklichem Bezug auf das Studium der Heiligen Schrift, und in kurzer Zeit habe er erreicht *ὁρθοδοξίας γενέσθαι πατήρ καὶ διδάσκαλος*. Ob man hieraus und aus 40jähriger Amtstätigkeit die Fähigkeit oder die Unfähigkeit herleiten kann, Briefe wie die vorliegenden zu verfassen, bleibe dahingestellt. Aber in cap. 34 (1029 C) zitiert Greg. Naz. selbst einen kompletten Brief, den sein Vater an den Archon der Provinz geschrieben habe, und in cap. 36 (1033 A) sagt er im Zusammenhang mit der bevorstehenden Wahl des Basileios: *διὰ τοῦτο ἔγραφεν, ἐνουθέτει, συνήρμοζε τὸν λαόν, τοὺς ἱερέας τοὺς τε ἄλλους καὶ ὅσοι τοῦ βήματος, διεμαρτύρετο, ἐψηφίζετο, ἐχειροτόνει καὶ μῆπω παρών*. Dies und was unmittelbar folgt, hat deutlichen Bezug auf die Briefe 41–43. Die Hinweise auf die Schreib-Tätigkeit seines Vaters sind kein Beweis für die Verfasserschaft, legen diese aber nahe, während auf der anderen Seite überhaupt kein zwingendes Argument gegen die Verfasserschaft des älteren Gregor spricht.

Schließlich muß man sich noch erinnern, daß Greg. Naz. sich im 40. Brief gegenüber Basileios und seinem Versuch, ihn zur Wahlzeit nach Kaisareia zu holen, äußerst reserviert verhält, eine Tatsache, die uns hindert anzunehmen, daß Gregor Vater und Sohn in dieser Frage völlig übereinstimmen. Gallay erläutert ep. 40, 4: „Grégoire est alors simple prêtre; il ne desire pas monter plus haut et il juge que son ami doit avoir les mêmes sentiments“ (S. 50). Das hindert ihn merkwürdigerweise nicht, auf S. 51 zum 41. Brief zu bemerken: „Après la mort d'Eusèbe . . . Grégoire l'Ancien et Grégoire de Nazianze estiment que Basile doit être élu à ce siège.“ Und in seiner Einleitung der Berliner Ausgabe lesen wir: „. . . das nachdrückliche Eintreten Gregors und seines Vaters für die Wahl des Basileios . . .“ (S. XI).⁶ Freilich scheint Greg. Naz. seine Verstimmung allmählich überwunden zu haben, als sein Freund gewählt war. Er spricht noch von bösen Zungen (ep. 44, 7), Verleumdern (ep. 45, 2) und Schatten (ep. 45, 3), aber im ganzen begrüßt er nun die Wahl. Seine Freude drückt er trotzdem gegenüber Basileios in ep. 45 nur äußerst zurückhaltend aus (*ἡσθηὴν μὲν*), und ein persönliches Zusammentreffen schiebt er auf.

Es kann danach m. E. kein Zweifel bestehen, daß die Briefe 41–43 von Gregor dem Älteren stammen und die Zuweisungen an Greg. Naz. nur Versuche sind, die Einreihung in seine Briefsammlung zu begründen. Diese ist aber genügend durch den Kontext, d. h. durch den Sachzusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden Briefen, begründet.⁷

⁶ Gallay widerspricht sich auch in der Datierung der Wahl des Amph. zum Bischof: 373 (S. XVII) und 374 (S. XXI), ein Fehler der aus der französischen Ausgabe unbesehen übernommen worden ist. R. R. Ruether, Gregory of Nazianzus, Oxford 1969, S. 35, bemerkt den Widerspruch der Einstellungen von Vater und Sohn, zieht aber nicht die Folgerung, daß der Sohn die Briefe 41–43 also nicht geschrieben hat.

⁷ Auch bei drei Gedichten Gregors spricht man von stellvertretender Verfasserschaft: c. 2, 2, 3. 4. 5, PG 37, 1480–1542: *Πρὸς Βιταλιανὸν παρὰ τῶν νιῶν. Παρὰ Νικοβούλου πρὸς τὸν πατέρα. Νικοβούλου πρὸς τὸν νιόν*. Die Berechtigung dieser Titel, wie sie bei Migne geboten werden, läßt sich schwer überprüfen, zumal der Handschriftenbefund noch nicht genügend bekannt ist. Aber bei Gedichten kann

Wenden wir uns nun endlich dem 150. Stück der Sammlung der Basileios-briefe zu: *Ἀμφιλοχίῳ ὡς παρὰ Ἡρακλείδου*. Weder Amphilochos, noch Herakleides, noch Basileios werden in diesem Text namentlich genannt. Und unglücklicherweise kennen wir Herakleides nur aus diesem Brief.⁸ Das schränkt unsere Kontrollmöglichkeiten, was seine Person betrifft, sehr ein. Dagegen weisen mehrere Aussagen des Textes deutlich auf Amphilochos als Adressaten hin: Die zurückliegende öffentliche Tätigkeit (§ 1 Zeile 17 ff. Courtonne) als Rhetor (§ 2, 3),⁹ vor allem aber die derzeitige Verhinderung, die sich aus der Pflege seines alten Vaters ergibt (§ 4, 11).¹⁰ Hinreichend klar ist auch, daß mit dem „gottgeliebten Bischof“, der „in der Nähe von Kaisareia“ „das Armenhaus“ besucht, Basileios gemeint ist. Gerade die Art aber, wie über ihn an dieser und an anderen Stellen gesprochen wird, weckt Zweifel daran, daß Basileios selbst so könnte geschrieben haben. Um diese Zweifel zu lichten, ist es unvermeidlich, den ganzen Brief einer gründlicheren Interpretation zu unterwerfen.

Der Brief ist die Antwort auf ein Schreiben des Amphilochos. Man sieht es an dem Einschub *ὅπερ ἡγωνίαςας ἐπ' ἐμοί* (§ 1, 36), an dem überleitenden Satz *Ἐπειδὴ δὲ συνθηκῶν ἐμνήσθης καὶ κατηγορεῖν ἐπηγγείλω* (§ 2, 1), der sich mit seinen auf Äußerungen des Amphilochos verweisenden Verben, seinem nicht weiter aus diesem Brief erklärbaren Inhalt und dem etwas abrupten Übergang nur rechtfertigen läßt, wenn Herakleides jetzt auf einen weiteren Punkt im Schreiben des Amphilochos eingeht. Völlig unvorbereitet aber trifft den Leser im weiteren Verlauf des Briefes der Übergang: *Γενόμενος δὲ πλησίον Καισαρείας* (§ 3, 1). Er setzt die Kenntnis von einer Reise nach Kaisareia beim Adressaten voraus. Und bald folgt der Satz: *Ἐπισκόπῳ ἀνέγραψα περὶ ὧν ἐπέταξεν ἡμῖν ἡ λογίότης σου*. Amphilochos wußte also nicht nur von der Reise, er hatte ihm sogar bestimmte Themen oder Fragen mitgegeben, um sie Basileios vorzutragen. Daß einer der wichtigsten dieser Fragen die *περὶ τῆς ἀκτημοσύνης* war, schließen wir daraus, daß Her. dieser Frage einen großen Teil der folgenden Ausführungen widmet. Ein weiteres von Amph. gestelltes Thema war wohl *Περὶ τοῦ πῶς χρὴ βιοῦν ἡμᾶς καθ' ἡμέραν*, auf das Her. zuletzt, wenn auch wesentlich kürzer, zu sprechen kommt.

Betrachten wir nun den ganzen Brief in seinem Verlauf. Gleich zu Anfang erinnert Herakleides an *τῶν δμῳληθέντων ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους*, d. h. an ihre Verbundenheit im weiter zurückliegenden (ποτέ) persönlichen Umgang, und zwar während des *βίος δημόσιος*, wie der zweite Satz nahelegt. Dann aber wendet er sich ganz einer Schilderung seines eigenen Seelenzustandes

allein die metrische Form ein plausibler Grund für stellvertretende Verfasserschaft sein. Obendrein sind die Absender von c. 2, 2, 3 und 4 Jugendliche.

⁸ Vgl. z. B. *Dictionary of Christian Biography* II, 1967, 901 f., das keine andere Quelle als Bas. ep. 150 für die Person des Herakleides kennt.

⁹ Vgl. Greg. Naz. ep. 9 und 13 an Amphilochos sowie ep. 22–24 über Amphilochos.

¹⁰ Vgl. Greg. Naz. ep. 63 an Amphilochos, den Vater des Amphilochos von Ikonion.

zu (§ 1, 4–18), überwiegend in der 1. Pers. Sing., nur im Seefahrtvergleich und einem etwas allgemeiner gehaltenen Satz in der 1. Pers. Plural. Er fühlt sich, halb auf dem Wege zu einem christlichen Leben, unsicher, ausgesetzt seiner Jugend, Zuchtlosigkeit, Trägheit, und glaubt, einen Führer zu brauchen. Zwar sei der λόγος ein guter Zuchtmeister, aber er bedürfe doch auch anderer φάρμακα.¹¹

Hier bezieht er nun wieder seinen Freund Amphilochios in seine Erfahrungen ein, als Zeugen für die schlechten Gewohnheiten des öffentlichen Lebens, die Redefertigkeit, den Ehrgeiz, den Stolz und die mangelnde Hut vor bösen παντασία (§ 2, 18–23). Er brauche einen „großen und kundigen Lehrer“, es sei so schwer wie nützlich, das Auge der Seele für die Schau der Herrlichkeit Gottes zu reinigen (§ 1, 23–28).

Wenn Her. jetzt fortfährt, Amph. habe wohl dafür Verständnis und ἐπιδυμείν ὑπάρχειν τινα εἰς ταύτην τὴν βοήθειαν ἀκριβῶς ἐπιστάμαι, dann denkt man, wenn man den Schluß des Briefes kennt, natürlich daran, daß Amph. ihn ja zu Basileios geschickt hat und er in diesem ja bereits einen großartigen Lehrer gefunden hat. Aber kein Wort davon an dieser Stelle. Vielmehr sagt er, er erhoffe sich von einem Zusammentreffen mit Amph. weitere Selbsterkenntnis (§ 1, 28–34).¹² Sein Wille, auf das Ziel weiter zuzuschreiten, und sein Gewissen (καρδία ἐκεῖνα μαρτυροῦσα ἑαυτῇ) liegen noch im Streit. Auch die ἔξωθεν ἀρχαί (vielleicht Behörden oder Behördenvertreter, mit denen er in seiner vorigen Tätigkeit in Verbindung stand) versuchen ihn noch festzuhalten (§ 1, 34–42).

Es folgt eine scherzhaft-ernste Verteidigung gegen die „Anklage“, die anscheinend besagte, Her. habe sich entgegen den „Vereinbarungen“ von Amph. getrennt. Denn alles was er nun sagt, bekräftigt einerseits die Gemeinsamkeit der Christen auf dem Wege zu Gott auch bei räumlicher Trennung, andererseits den Wunsch, trotzdem auch räumlich mit Amph. zum gemeinsamen Gebet zusammenzukommen (§ 2, 1–20). In der Trennung aber ringe er mit dem Vorwurf der Lüge (§ 2, 20–25).¹³

Hatte der Brief bis hierhin den Charakter einer Innenschau, einer Besinnung, so beginnt in § 3 unvermittelt ein Bericht. Er sei nach Kaisareia ge-

¹¹ Im Gegensatz zu λόγος bedeutet φάρμακον mehr anwendbare Mittel: Reue, christlicher Lebenswandel, Taufe und Eucharistie konnten so bezeichnet werden. Stellen bei W. Bauer, Wörterbuch zum NT, Berlin 1963; Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1968, s. v. φάρμακον.

¹² Satzschluß hinter δύναμαι (ed. Deferrari) scheint mir richtig.

¹³ Eine ausführlichere Paraphrase oder Interpretation dieser letzten Stelle würde auch keine Klarheit darüber bringen, worin „die Lüge“ besteht, ob auch sie ein Vorwurf des Amphilochios oder aber ein Selbstvorwurf ist, ein Widerspruch in seinem eigenen Leben. Hauschild a.a.O. Anm. 150 erklärt die Stelle so: „Der rhetorisch in Anspielungen gefaßte Satz scheint sich auf Jesu Wort über das rechte und falsche Beten Mt. 6, 5 f. zu beziehen (s. die Begriffe „Winkel“ und „lügen“ sowie das Reden von dem Wort). Im Gegensatz dazu meint Heraclides gerade dann zu lügen, wenn er alleine betet.“ Der Hinweis auf Mt. 6, 5 f. bringt, selbst wenn er berechtigt ist, keine Klarheit in den Satz. Für mich ist gerade diese gewisse Unverständlichkeit ein zusätzliches Argument dafür, daß er mit Amphilochios genügend vertraut ist, um Verständnis zu erwarten.

kommen, wegen gewisser πράγματα aber nicht in die Stadt, sondern ins πωχοτρόφειον gegangen. Dort habe er dem Bischof bei einem Routinebesuch Amphiloehios' Fragen vorgelegt (§ 3, 1–6). Seine Antworten könne er aber nicht alle wiedergeben. Es folgt ὡς ἐν κεφαλῇ die Äußerung des Bischofs über die Besitzlosigkeit (§ 3, 6–31). Her. fühlt sich nicht in der Lage, auch die Antwort auf eine zweite Frage, nach der alltäglichen Lebensführung des Christen, angemessen wiederzugeben. Ein Hauptpunkt sei gewesen, daß es dabei weniger auf Unterweisung (λόγος) als auf Vorbild (ὑπόδειγμα) ankomme. Im übrigen wünsche er sich hierfür Amph. mit seinem guten Gedächtnis und Verständnis herbei (§ 4, 1–10). Er wisse, daß Amph., wenn ihn nicht die Pflege seines Vaters zurückhielte, das Zusammentreffen mit dem Bischof allem anderen vorziehen und ihm nicht raten würde, diesen zu verlassen, um ein Einsiedlerleben zu führen. Deshalb solle er, mit Erlaubnis seines Vaters, kommen und mit diesem hervorragenden Lehrer zusammentreffen (§ 4, 10–20).

Versuchen wir zunächst, den inneren Widerspruch, auf den wir bei der Interpretation gestoßen sind, zu beseitigen. Es verträgt sich nicht miteinander, daß derselbe Mann in demselben Brief das eine Mal dringend nach einem Lehrer verlangt, dann aber den Lehrer, den er gefunden hat, rühmt und demjenigen empfiehlt, von dem er vorher Rat auf der Suche nach einem Lehrer erbat. Wir haben gesehen, daß die beiden Teile, auf die sich diese widersprüchlichen Aussagen verteilen, am Ende von § 2 recht hart, in einem Wechsel von Ton und Darstellungsart, aufeinanderstoßen. Deshalb liegt es nahe anzunehmen, daß wir es hier nicht mit einem, sondern mit zwei Briefen oder Briefstücken zu tun haben, die von demselben Mann, Herakleides, an denselben Mann, Amphiloehios, in einem gewissen zeitlichen Abstand geschrieben wurden. Diese beiden Stücke ständen dann in einem Handlungsablauf, der sich hypothetisch folgendermaßen rekonstruieren ließe:

Her. und Amph. haben gemeinsam im öffentlichen Leben gestanden und sich dann zu einem gemeinsamen christlichen Leben zurückgezogen. Her. hat sich aber von Amph. getrennt, und nun stehen sie in brieflichem Kontakt. In einem Brief äußert sich Amph. besorgt, daß Her. auf dem Weg des Christen verzagen könnte, wenn er, wie Lots Weib, zurückschaut. Und er macht ihm den Bruch der Vereinbarung, ihr Leben gemeinsam zu führen, zum Vorwurf.

Hierauf antwortete Her. mit § 1–2, indem er Amph.' Besorgnisse teils zerstreut, teils bestätigt. Er benötige vor allem in seinem jetzigen Zustand einen „großen und kundigen Lehrer“ und einen, der „uns an die Hand nimmt und sicher durch die salzigen Wogen des Lebens führt“ (§ 1, 11–12).

Amph. antwortet, er kenne zwar persönlich Basileios, den Bischof von Kaisareia, noch nicht, dieser sei aber wohl der richtige Lehrer, ihn solle er aufsuchen und ihm einige Fragen vorlegen, so die Frage nach Maß und Sinn der Besitzlosigkeit und die Frage nach der Lebensführung. Danach soll er den Bischof wieder verlassen und in die Einsamkeit der Gebirgshöhlen gehen.

Her. befolgt den ersten Teil des Ratschlags, begibt sich nach Kaisareia und

teilt bald dem Amph. durch § 3–4 den großen Erfolg seiner Reise mit. Der zweite Teil des Ratschlags sei aber durch die Begegnung mit Basileios abgewertet; lieber solle Amph. selbst auch nach Kaisareia kommen.¹⁴

Prüfen wir die Theorie, indem wir die Fragen stellen, die sich aus ihr neu ergeben, sowie die, die der Brief vorher schon aufwarf. Haben wir es mit vollständigen Briefen oder mit Teilen von zwei Briefen zu tun? Betrachtet man das Ende von § 2, so erscheint es unwahrscheinlich, daß ein im übrigen so offener und freundschaftlicher Brief so düster und unpersönlich sollte geendet haben, wohingegen die Berufung auf gemeinsame Erinnerungen (§ 1) einen sinnvollen Anfang macht. § 3 beginnt mit einer Formulierung (*γενόμενος δὲ*), die als Briefanfang unmöglich ist. Der Schluß von § 4 mit der Bitte an Amph. und dem darin eingebauten, wirkungsvoll ans Ende gesetzten Lob des Basileios, eignet sich durchaus als Briefschluß. Für die Unvollständigkeit des zweiten Briefstücks spricht auch, daß eine Äußerung des Dankes zu erwarten ist, wo der Rat des Freundes so erfreuliche Früchte getragen hat. Wir hätten also, wenn diese Überlegungen zutreffen, in den beiden Stücken den Anfang eines und das Ende eines anderen Briefes. Wie sollten sie aber in die Sammlung des Basileios gekommen sein?

Es ist bekannt, daß Briefsammlungen durch Herstellung und Zurückbehalten von Kopien vom Autor selbst vorbereitet wurden,¹⁵ daß aber auch an ihn gerichtete Briefe früher oder später in die Sammlung kamen.¹⁶ Wir können hinzufügen, daß auch Briefe, die weder von dem „Autor“ noch an ihn geschrieben waren, sondern nur seine Person betrafen und vielleicht Sachverhalte seiner Briefe ergänzten, mitaufgenommen wurden. Ein Beispiel hatten wir oben in Ps. Greg. Naz. ep. 42, von Gregors Vater, wie wir sahen, an Eusebios von Samosata gerichtet, der als ep. 47 in der Sammlung der Basileiosbriefe erscheint, weil er von seiner Wahl zum Bischof handelt.¹⁷

Auch ep. 150 handelt von Basileios, und zwar in einer für ihn sehr schmeichehaften Weise. Der Leser erfährt in unmittelbaren und eindringlichen Zeugnissen, wie der Bischof einen in seelischer Not befindlichen Menschen beeindruckt und ihn als verehrungsvollen Schüler gewinnt. Es ist durchaus

¹⁴ Dieser hypothetische Ablauf läßt sich leicht mit den bekannten Daten von Amphilochios' Leben verbinden (vgl. Holl, Amphilochios von Ikonion in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, Leipzig 1904, S. 10–15) und in die Jahre 370–373 einordnen. Merkwürdigerweise hat Holl, der den Brief auch als von Herakleides geschrieben betrachtet, den Widerspruch trotz ausgiebiger Auswertung aller Einzelheiten nicht bemerkt. Ganz unverständlich ist mir, wie er (S. 13) die Beschwerden des Amph., die aus § 1, 3–4 und § 2, 1–2 herauszuhören sind, als *Reaktionen* auf den in § 4, 10–16 von Herakleides geäußerten Verzicht auf das Anachoretendasein auffassen kann. Die Schilderung in § 3–4 trägt ganz den Charakter einer Erstmitteilung; also kann ihr Inhalt nicht dem Amph. schon vorher bekannt sein.

¹⁵ Vgl. O. Seeck, Die Briefe des Libanios, Hildesheim 1966 (Leipzig 1906) S. 19 ff. Gallay, Gregor von Naz., Briefe, Berlin 1969, GCS 53, S. XLV.

¹⁶ Cavallin, Studien zu den Briefen des hl. Basilius, Lund 1944, S. 91. Gallay a.a.O.

¹⁷ Er wird allerdings nicht namentlich genannt. Das konnte zu dem Mißverständnis führen, er selbst habe den Brief an Greg. Naz. geschrieben.

denkbar, daß Amphilochios selber, der in den Jahren 373–378 mit Basileios eine in vielen Dokumenten nachweisbare Freundschaft pflegte, diesen Brief, vielleicht vor, eher aber nach Basileios' Tod (am 1. 1. 379), in dessen Briefsammlung aufnehmen ließ, und dabei selbst die Teile wegließ, die für die Person des Basileios unwichtig waren.

Die Überschrift der beiden Briefstücke lautete dann wohl: ἀμφιλοχίῳ ἡρακλείδῃς oder ἀμφιλοχίῳ παρὰ ἡρακλείδου. Bei dieser letzten Form der Überschrift genügte ein eingeschobenes ὡς, um Basileios zum wahren Verfasser der Briefe oder „des Briefes“ zu machen. Fragen wir uns, welche Gründe einen Abschreiber oder Herausgeber der Briefe zu dieser Änderung haben bewegen können.

Nach dem oben (S. 5 und 6) Gesagten erscheint es als unmöglich, daß Basileios für § 1–2, d. h. das erste Briefstück, irgendeine Rolle gespielt hat. Dagegen sprechen vor allem die schwer verständlichen Anspielungen, Äußerungen enger Freundschaft und engen Kontaktes zwischen Schreiber und Empfänger. Für das zweite Stück (§ 3–4) jedoch müssen wir uns erinnern, daß Herakleides zu Basileios kam und ihm die Fragen vortrug, möglicherweise mit dem Bemerken, sein Freund Amphilochios habe ihn mit diesen Fragen zu ihm geschickt. Wenn ferner Her. gegenüber Bas. von Amph. mit solcher Achtung sprach, wie sie hin und wieder in seinen Briefstücken anklingt, lag es nahe, daß Bas. für diesen Freund Interesse gewann. Er kann Her. gebeten haben, Amph. in der Weise, wie dieser es dann tat, zu einem Besuch in Kaisareia zu veranlassen. Ist doch die übliche Datierung das Jahr 373, dasselbe Jahr, in dem Bas. die Erhebung des Amph. zum Bischof von Ikonion durchsetzte. Ob nun Bas. seine Hand bei der Einladung im Spiel hatte oder nicht, wird sich nicht klären lassen. Aber selbst wenn es zutrifft, braucht er nicht der heimliche Verfasser des Briefes 150, 3–4 zu sein, wie die Überschrift ὡς παρὰ ἡρακλείδου behauptet. Denn so wenig wir von Her. wissen, als Rhetor und als Mann des öffentlichen Lebens, als den er sich selbst zu erkennen gibt, benötigte er keine Formulierungshilfe von Basileios.¹⁸

Zusammenfassung

Der sogenannte 150. Brief des Basileios ist höchstwahrscheinlich zusammengesetzt aus Teilen zweier Briefe des Herakleides an Amphilochios. Den inhaltlichen Widerspruch zwischen § 1–2 und § 3–4 lösen wir durch die Annahme, daß vor der Abfassung des zweiten Briefes die Begegnung Hera-

¹⁸ Amphilochios war – das entnehmen wir ep. 150. 3–4 – bisher dem Basileios nicht persönlich begegnet. Die ep. 25 des Greg. Naz., die Amph. in Ozizala erhält, wo er vor seiner Bischofswahl bei seinem Vater lebte, ist also entweder später zu datieren, oder sie spricht mit dem Verb *πειράσθαι* nicht von einer persönlichen Begegnung: . . . τὸν μέγαν Βασίλειον δεξιούμεθα: οὐ μὴ βουληθῆς, ὥσπερ ἐπειράθης κεκορησμένου φιλοσοφούντος οὕτω πειραθῆναι πεινῶντος καὶ δυσχεραίνοντος. Vgl. Holl S. 13. – Wenn Amph. der Einladung des Her. gefolgt ist, dürfte dieser Besuch in Kaisareia derselbe sein, auf den Bas. ep. 176 zurückweist: Πέπεισο . . . ὅτι . . . ὁ παρ' ἡμῖν λαὸς τῆς οὐδενὸς οὕτως ἀντέχεται ἐπιτυχίας ὡς τῆς σῆς παρουσίας, τοιοῦτον κέντρον ἀγάπης ἐκ τῆς μικρᾶς ἐκείνης συντυχίας ἐναρπῆκας.

kleides-Basileios stattgefunden hat. Der Platz der zu einem Text zusammengezogenen Stücke zwischen den Briefen des Basileios erklärt sich durch ihre inhaltliche Beziehung auf Basileios. Eine Verfasserschaft des Bas. ist für § 1–2 ausgeschlossen, für § 3–4 unwahrscheinlich. Eine gewisse Einflußnahme auf § 3–4 ist denkbar.

Der Text ist ein wichtiges Dokument für die erste Annäherung Amphilochios-Basileios. Möglicherweise ist Amphilochios verantwortlich für die Aufnahme der beiden Stücke in die Briefsammlung des Basileios.

Kaisertum und Patriziat in den Anfängen des Investiturstreits

Von Hanna Vollrath

Am 24. Januar 1076 haben der deutsche Episkopat und König Heinrich IV. auf einem Hoftag zu Worms Papst Gregor VII. für abgesetzt erklärt. Die Bischöfe einerseits und Heinrich IV. andererseits haben diesen ihren Beschluß dem Papst in je einem eigenen Schreiben mitgeteilt.¹ Daß sie trotz der nicht zu leugnenden schwerwiegenden juristischen Verfahrensmängel² die rechtliche Form der Absetzung in ihre Überlegungen mit einbezogen haben, zeigt die Verteilung der juristischen Kompetenzen, die sich aus den Briefen ergibt. Die Bischöfe nennen nach ausführlichen Klagen über Gregors Zwietracht säenden Hochmut im zweiten Teil ihres Briefes die Rechtsgründe, die ein Verbleiben Gregors auf dem päpstlichen Stuhl ihrer Meinung nach unmöglich machen: sie bestreiten die Rechtmäßigkeit der Wahl Gregors VII. (*introitus*) und nehmen Anstoß an der Lebensführung (*vita*) des Papstes.³ Ihre sich daran anschließende „*sententia*“ ist aber kein Urteil über Gregor VII., sondern betrifft allein ihr eigenes Verhältnis zum Papst:

... obedientiam, quam nullam tibi promisimus, ne de cetero ullam servaturos esse renuntiamus, et quia nemo nostrum, ut tu publice declamabas, tibi hactenus fuit episcopus, tu quoque nulli nostrum amodo eris apostolicus.⁴

Es ist kaum zu bezweifeln, daß sie, indem sie weder die Absetzung Gregors VII. noch irgendein Urteil über den Papst aussprachen, einem der ältesten Prinzipien der kirchlichen Gerichtsbarkeit Rechnung trugen, wonach ein Bischof nur in der Kirchenprovinz, der er angehörte, und zwar unter Mit-

¹ Der Brief Heinrichs IV. ed. bei C. Erdmann, *Die Briefe Heinrichs IV.* (Deutsches Mittelalter, Kritische Studententexte der MGH, 1), Leipzig 1937, Nr. 11, S. 13–15; das Absageschreiben der deutschen Bischöfe ed. *ibid.*, Anhang A, S. 65–68. Vgl. zu den um die Beurteilung der Ereignisse von Worms bis Canossa geführten wissenschaftlichen Diskussionen: Canossa als Wende, ed. H. Kämpf (Wege der Forschung, 12) Darmstadt 1969.

² Ungeachtet der Überzeugung, daß ein Papst eigentlich überhaupt nicht vor ein menschliches Gericht gezogen und abgesetzt werden dürfe, hatten sich bis zum 11. Jahrhundert doch prozessuale Verfahrensregeln herausgebildet, vgl. dazu: H. Zimmermann, *Papstabsetzungen im Mittelalter*, Graz/Köln/Wien 1968, bes. S. 158–204.

³ Vgl. zur Gliederung des Briefes und zur Bedeutung dieser beiden Anklagepunkte W. Goetz, *Zur Erhebung und ersten Absetzung Papst Gregors VII.*, in: RQs 63, 1968, S. 117–144. Vgl. zur Wahl des Papstes und zu den wegen der Exkommunikation Heinrichs IV. unterbrochenen Beziehungen zwischen König und Kurie zu dieser Zeit G. B. Borino, *Perché Gregorio VII non annunciò la sua elezione ad Enrico IV e non ne richiese il consenso*, In: *Studi Gregoriani* 5, 1956, S. 313–343.

⁴ ed. C. Erdmann, a.a.O., S. 68.

wirkung seiner einstigen Wähler, abgeurteilt werden durfte. Dies galt unabhängig davon, daß sich für den römischen Bischof als dem Papst noch Sonderregeln herausgebildet hatten. Jedem der in Worms Versammelten mußte es klar sein, daß eine Synode deutscher Bischöfe in Deutschland auf keinen Fall Gerichtsinstanz für den römischen Bischof sein konnte. Aber aus dem Brief der Bischöfe geht auch keineswegs hervor, daß sich die Synode von Worms als Gerichtsinstanz zu einem Urteilsspruch über Gregor VII. berechtigt fühlte. Die Bischöfe teilten Gregor lediglich ihren Entschluß mit, einem mit solchen Makeln behafteten Papst selbst nicht mehr Gehorsam leisten zu können. Zwar geben sie der *Meinung* Ausdruck, Gregor könne nun nicht mehr Papst sein:

placuit, ut . . . tibi, quod hactenus tacuimus, innotescat, quam ob rem nec modo possis nec umquam potueris sedi apostolice preesse,⁵

aber von juristischem Belang ist allein der Satz, in dem sie aus den Verstößen Gregors gegen das Kirchenrecht ihre Folgerungen ziehen.⁶

Besondere Bedeutung für ihre Entscheidung haben die Bischöfe den Mängeln beigemessen, die sie bei der Erhebung Gregors zum Papst erkannten, denn ihnen räumen sie in der Argumentation breiten Raum ein. Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, daß sie hier auch das Papstwahldekret von 1059 erwähnen, ohne allerdings zu sagen, daß, noch gar, in welchen Punkten dagegen verstoßen worden ist.⁷ Uns genügt zunächst die Feststellung, daß die deutschen Bischöfe sich auf das Papstwahldekret von 1059 als gültige Rechtsnorm berufen.

Der Brief Heinrichs IV. an den Papst⁸ bildet mit dem Brief der Bischöfe eine juristische und politische Einheit und muß von daher interpretiert werden. Heinrich IV. formuliert zunächst seine eigenen Anklagen gegen Gregor VII. und verweist dann auf den Gang der Beratungen in Worms, wenn er sagt:

. . . veris assertionibus illorum, quas ex ipsorum litteris audies, palam factum est te nullatenus in apostolica sede posse persistere. Quorum sententia quia iusta et probabilis coram deo hominibusque videbatur, ego quoque assentiens omne tibi

⁵ *ibid.*, S. 67.

⁶ „Quia ergo et introitus tuus tantis periuriis est vitiatum et ecclesia dei tam gravi tempestate per abusionem novitatum tuarum periclitatur et vitam conversationemque tuam tam multiplici infamia dehonestasti, obedientiam . . .“; *ibid.*, S. 68. Ähnlich und mit Berücksichtigung auch der erzählenden Quellen *H. Zimmermann*, Wurde Gregor VII. 1076 in Worms abgesetzt?, in: *MIÖG* 78, 1970, S. 121–131.

⁷ *Preterea cum tempore Nicolai pape synodus celebraretur, in qua CXXV episcopi conseraderant, sub anathemate id statutum et decretum est, ut nullus umquam papa fieret nisi per electionem cardinalium et approbationem populi et per consensum auctoritatemque regis. Atque huius concilii seu decreti tu ipse auctor, persuasor subscriptorque fuisti.*

⁸ Wir folgen den Darlegungen von *C. Erdmann*, wonach das kürzere, von Erdmann als Nr. 11 in der Edition der Briefe Heinrichs IV. bezifferte Schreiben das tatsächlich nach Rom abgesandte ist, während Nr. 12 als Rundschreiben für das Reich verfaßt war: Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit, in: *HZ* 154, 1936, S. 491–512, bes. S. 501.

papatus ius, quod habere visus es, abrenuntio atque a sede urbis, cuius mihi patri-
ciatus deo tribuente et iurato Romanorum assensu debetur, ut descendas edico.⁹

Heinrich IV. unterscheidet hier zwischen den „assertiones“ der Bischöfe, die er ausdrücklich als wahr anerkennt, und der „sententia“ der Bischöfe. Die „Behauptungen“, die Anklagen, machen es für Heinrich IV. offensichtlich, daß Gregor nicht länger auf dem päpstlichen Stuhl bleiben kann. Durch das unmittelbar folgende „quorum“ wird nun ohne Zweifel der Eindruck erweckt, als hätte die „sententia“ der Bischöfe eben in der Feststellung bestanden, daß Gregor nicht länger auf dem päpstlichen Stuhl bleiben könne. Verstehen wir nun aber „sententia“ – wie es der Singular und die Gegenüberstellung von „sententia“ und „assertiones“ nahelegt – nicht als „Meinung“, „Behauptung“, sondern im strengen Sinne als Urteilsspruch, so müssen wir feststellen, daß der hier erweckte Eindruck nicht der Wahrheit entspricht. Heinrich IV. konnte sich für die unmittelbar anschließend ausgesprochene Absetzung¹⁰ auf keinen Urteilsspruch seiner Bischöfe berufen, dem er lediglich seine Zustimmung zu geben brauchte (ego quoque assentiens). Vielleicht waren sie wie er der Meinung, daß Gregor nicht mehr Papst sein könne, den juristisch relevanten Depositionsspruch aber überließen sie allein dem König. Es wäre zu fragen, ob allein die oben genannte Rücksicht auf das kanonische Recht ihnen diese Zurückhaltung aufzwang, oder ob der deutsche Episkopat nicht bereits in Worms eher zögernd und widerwillig den allzu kühnen Plänen des Königs seine Unterstützung lieh. Daß in dem Brief der Bischöfe harte, ja grobe Anwürfe gegen Gregor VII. zu lesen waren, braucht dem nicht zu widersprechen, denn wir wissen aus den Briefen Gregors VII., daß der Papst selbst sich auch nicht gerade mit vorsichtigen Mahnungen begnügte, ohne doch den endgültigen Bruch zu wollen.

Wir glauben aus der vergleichenden Interpretation der beiden Briefe an den Papst entnehmen zu können, daß das schließliche Ergebnis der Beratungen der Bischöfe mit der Aufsagung des Gehorsams an Gregor VII. hinter den Erwartungen Heinrichs IV. zurückblieb. Das würde aber bedeuten, daß der König derjenige war, der auf Radikallösungen drängte,¹¹ und daß der

⁹ ed. C. Erdmann, a.a.O., Nr. 11, S. 14 f.

¹⁰ H. Zimmermann (s. o. Anm. 6) sieht in den Schreiben der Bischöfe und Heinrichs IV. die Aufforderung an Gregor VII. zur Autodeposition. Dem widerspricht aber der gleichzeitige Brief Heinrichs an die Römer (ed. C. Erdmann, a.a.O., Nr. 10), in dem er ihnen als Patrizius befiehlt, seinen Absetzungsbefehl auszuführen: „... Exurgite igitur in eum, fidelissimi, et sit primus in fide primus in eius dampnatione. Non autem ut sanguinem eius fundatis dicimus, quippe cum maior sit sibi post depositionem pena vita quam mors, sed ut eum, si nolit, descendere cogatis et alium communi omnium episcoporum et vestro consilio a nobis electum in apostolicam sedem recipiatis ...“. Hier ist eindeutig von einer Absetzung (depositio) die Rede.

¹¹ Die Frage, wer in Worms die treibende, zum Bruch mit Gregor VII. drängende Kraft gewesen ist, kann aus den direkten Aussagen der erzählenden Quellen nicht beantwortet werden, da sie widersprüchliche Angaben machen: ein Teil der Quellen nennt Heinrich IV. als denjenigen, der auf die Bischöfe geradezu Zwang ausgeübt hat, ein Teil aber seine bischöflichen Berater als Hauptverantwortliche, s. G. Meyer von Knonau, Jbb. d. dt. Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V., Leipzig 1894,

sehr schnell einsetzende Meinungsumschwung in den Reihen der Bischöfe weder besonders überraschend noch so verräterisch war, wie es dann erscheinen muß, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß gerade diejenigen, die den jungen, unerfahrenen König zu einer politischen Torheit gedrängt hatten, ihn ohne Zögern verließen, als sich die Folgen der Torheit zeigten.

Heinrich IV. legitimiert die von ihm ausgesprochene Absetzung Gregors VII. mit der Berufung auf den Patriziat. Die Bischöfe hatten das Papstwahldekret von 1059 als gültige Norm für die Papstwahl angeführt. Da die Berechtigung zu Wahl und möglicher Absetzung sich aus den gleichen Rechten ableitet, beziehen sich also die beiden genannten Rechte auf die gleiche Sache. Wir müssen also nach der Abgrenzung dieser beiden hier gleichzeitig angeführten Rechte fragen. Dabei bedarf es für die Erörterung des Patriziats eines Rückgangs auf die Verleihung des Patriziats an Heinrich III. im Jahre 1046, da sich der Patriziat Heinrichs III. in ganz grundlegender Weise von den Patriziaten seiner Vorgänger unterscheidet und Heinrich IV. hierin in der Tradition seines Vaters steht.

Nachdem im Jahre 1046 die Synoden von Sutri und Rom unter dem unbestreitbaren Einfluß Heinrichs III. alle drei rivalisierenden Päpste Gregor VI., Silvester III. und Benedikt IX. des Papsttums für verlustig erklärt hatten, kam es, wiederum gemäß dem Willen Heinrichs, auf der römischen Synode zur Wahl des Bischofs Suitger von Bamberg, der als Clemens II. den päpstlichen Stuhl bestieg.¹² Am gleichen Tage noch, an dem Clemens selbst die päpstlichen Weihen empfing, nämlich am 25. Dezember 1046, vollzog er an Heinrich III. und seiner Gemahlin Agnes die Kaiserkrönung. Zusammen mit der Kaiserkrone¹³ aber wurde Heinrich eine weitere Würde

Bd. II, S. 617 f. In der Literatur überwiegt die Meinung, daß der deutsche Episkopat weitgehend die treibende Kraft in dem Konflikt mit der Kurie war, s. *K. Jordan*, in: *B. Gebhardt*, Handbuch der deutschen Geschichte I, 9. Aufl. Stuttgart 1970, S. 337. Zum Verhältnis zwischen Heinrich IV. und den Bischöfen zu dieser Zeit s. *J. Fleckenstein*, Heinrich IV. und der deutsche Episkopat in den Anfängen des Investiturstreits, in: *Adel und Kirche* (Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht), Freiburg 1968, S. 221–236.

¹² Vgl. für die zeitliche Reihenfolge und die Überlieferung der Quellen *E. Steindorff*, Jbb. des dt. Reichs unter Heinrich III., Bd. I, Leipzig 1874, S. 313 ff. und jetzt bes. *H. Zimmermann*, Papstabsetzungen des Mittelalters, Graz/Köln/Wien 1968, S. 119 ff. mit Angabe der älteren Literatur, aus der bes. die Abhandlung von *G. B. Borino*, L'elezione e la deposizione di Gregorio VI., in: *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria* 39, 1916, S. 141–252 hervorzuheben ist; vgl. zur umstrittenen Frage, wann und aus welchen Gründen sich Heinrich III. zur Intervention in Rom entschlossen hat *H. H. Anton*, Bonifaz von Canossa, Markgraf von Tuszien, in: *HZ* 214, 1972, S. 529–556, bes. S. 546 mit Anm. 55.

¹³ Im ausführlichen Quellenvergleich spricht sich *E. Steindorff* dafür aus, daß Heinrich III. der Patriziat *nach* der Kaiserkrönung übertragen wurde, vgl. den Exkurs 6: Der Patriziat Heinrich III., in den Jbb., a.a.O., S. 506 ff. Aufschluß über den zeitlichen Ablauf gibt hier aber der *Steindorff* noch nicht bekannte, von *P. E. Schramm* „Salischer Kaiserordo“ (Der „Salische Kaiserordo“ und Benzo von Alba, in: ders., *Kaiser, Könige und Päpste III*, Stuttgart 1969, S. 380–394, hier bes. S. 383) genannte Modus für die Ausrichtung der Kaiserkrönung, in dem die Einkleidung mit den Zeichen der Patricius-Würde nach der Messe und dem Festmahl angesetzt

zuteil, nämlich der Patriziat, der ihm von den Römern übertragen wurde. Von den Quellen, die die Übertragung des Patriziats überliefern,¹⁴ nennen uns zwei einen Grund für die Übertragung, aber sie stimmen in der Nennung des Grundes nicht ganz überein. Leo berichtet in seiner Chronik von Monte Cassino von den Ereignissen in Sutri und dann von den von Heinrich mit Klerus und Volk von Rom eingeleiteten Verhandlungen über die Besetzung des päpstlichen Stuhles und schreibt dann, daß man in Rom selbst keinen Würdigeren habe finden können:

... demum electione necessaria potius quam canonica Babenbergensis episcopus papa Romanus levatur, eique Clemens nomen imponitur. Ob huiusmodi igitur res tam utiliter tamque canonice gestas, Romani tunc temporis eidem Heinricho patriciatus honorem contribuerunt, eumque praeter imperialem coronam aureo circulo uti decernunt.¹⁵

Zunächst muß der Sinn dieser beiden Sätze geklärt werden, die in sich widersprüchlich zu sein scheinen. Im ersten Satz heißt es, daß der Bamberger Bischof „durch eine notwendige eher als durch eine kanonische Wahl“¹⁶ Papst wurde. Wenn wir den Satz richtig verstehen, so besagt er, daß die „necessitas“, also die besonderen, eine Not- und Ausnahmesituation darstellenden Zeitumstände¹⁷ dazu geführt haben, von dem Gebot der „canones“ abzuweichen, so daß die Wahl eigentlich nicht kanonisch zu nennen war. Da Klerus und Volk beteiligt, die Wahlhandlung selbst also nach der Auffassung der Zeit durchaus kanonisch verlief, kann sich die Aussage, daß man sich um der „necessitas“ willen weniger an die Canones hielt, nur auf den Akt der Kandidatenaufstellung beziehen, also darauf, daß Clemens nicht aus der römischen Kirche selbst hervorgegangen war.¹⁸ Wenn es dann weiter

wird, während die eigentliche Kaiserkrönung erst für den darauf folgenden Tag vorgesehen ist (Ed. des Ordo durch *R. Elze*, Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin, Hannover 1960, MGH, Fontes iuris Germ. ant. IX, Nr. XIII, S. 34–35). Die Authentizität des salischen Kaiserordo bestreitet *E. Eichmann*, Der sog. Salische Kaiserordo, ZRG 58, 1938, Kan. Abt. 27, S. 1–26 und *ders.*, Die Kaiserkrönung im Abendland, 2 Bände, Würzburg 1942, Bd. I, S. 158 ff.

¹⁴ Für die Zusammenstellung der Quellen außer dem Exkurs in den Jbb. auch *E. Fischer*, Der Patriziat Heinrichs III. und Heinrichs IV., Tübingen 1908, S. 5 ff.

¹⁵ MGH, SS VII, Lib. II, cap. 77, S. 682 f.

¹⁶ Die Worte „necessaria potius quam canonica“ fehlen allerdings in den von dem Hgb. des Werkes in der SS-Reihe *W. Wattenbach* als Hs. 1 (München Staatsbibliothek Lat. 4623 fol. 85^v–189) und Hs. 2 (jetzt: Monte Cassino, Archivio della badia QQ. 450) bezeichneten Codices und stellen wohl einen späteren Zusatz des Petrus Diaconus dar; vgl. dazu *W. Smidt*, Über den Verfasser der drei letzten Redaktionen der Chronik Leos von Monte Cassino, in: Papsttum und Kaisertum, Paul Kehr zum 65. Geburtstag dargebracht, hgb. A. Brackmann, München 1926, S. 263–286, bes. S. 270 f.; weitere Literatur zur Überlieferung der Chronik bei *Wattenbach-Holtzmann*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (Die Zeit der Sachsen und Salier), Teil III, bearb. v. F.-J. Schmale, Darmstadt 1971, S. 900 ff.; zu Petrus Diaconus s. *ibid.*, S. 905–909.

¹⁷ Vgl. zur Berufung auf die „necessitas“ *P. Schmid*, Der Begriff der kanonischen Wahl in den Anfängen des Investiturstreits, Stuttgart 1926, S. 12 mit Anm. 28.

¹⁸ Diese Deutung wird bestätigt durch den Bericht Bonizos von Sutri, der über die Wahl Clemens II. schreibt: „Interea cum non haberent de propria diocesi . . . hac

heißt, daß Heinrich von den Römern der Patriziat übertragen wurde „wegen dieser Angelegenheiten, die sowohl nützlich als auch kanonisch durchgeführt worden waren“, so möchten wir unter „diesen Angelegenheiten“ die Gesamtheit der Veränderungen verstehen, die sich unter dem Einfluß Heinrichs III. in der römischen Kirche vollzogen hatten.¹⁹ Mit seiner Begründung für die Übertragung des Patriziats ist Leo also rückwärts gewandt, und es ist nicht verwunderlich, daß Martens²⁰ daraus den Schluß zog, daß der „honor patricius“ ein reiner Ehrentitel gewesen sei, denn was über eine Ehrenstellung Hinausgehende konnte ein Titel bieten, der allein auf bereits Vergangenes bezogen war.

Daß damit bedeutsame Rechte in der Zukunft verbunden waren, ergibt sich erst, wenn man andere Quellenstellen heranzieht: in den *Annales Romani* bildet der Bericht über die Synoden von Sutri und Rom, die ganz als Werk Heinrichs III. erscheinen, über die Kaiserkrönung und die ihr folgende Übertragung des Patriziats eine Einheit. Die Übertragung der Patrizius-Würde formuliert der Annalist so:

Itaque serenissimus princeps cernens Romanorum omnium voluntatem, circulum quod ab antiquitus Romani coronabant patricos, cum omnium voluntatem, sicut imperatori decreverant, in capite posuit suo; et ordinationem pontificum ei concesserunt et eorum episcoporum regaliam abeuntium: ut a nemine consecratur nisi prius a rege investitur almus pontifex una cum Romanis et religiosis patribus . . . per privilegii detestationem in potestate regis Heinrichi, qui in presentia habetur, et futurorum regum patriciatum et cetera ut supradictum est sancivit, confirmavit et posuit.²¹

Hier ist eindeutig gesagt, daß der Sinn des Patriziats nicht in der Anerkennung für bereits erwiesene Dienste liegt, wie bei Leo, sondern in den Befugnissen, die damit für zukünftige Fälle von Papstwahlen übertragen wurden. Daß Heinrich allerdings, wie die Annalen behaupten, das Recht erhielt, den Papst zu investieren, ist doch wohl nicht anzunehmen, denn von einer Investitur des Papstes durch irgendjemanden ist weder für die Zeit vorher noch nachher jemals die Rede. Die Stelle ist umso weniger glaubwürdig, als sie dem Exzerpt des Annalisten aus der gefälschten Urkunde des Papstes

necessitate eligunt sibi Sicherum Pabenbariensem episcopum, canonibus interdicentibus neminem ad Romanum debere ascendere pontificatum, qui in eadem aeclesia presbiter vel diaconus non fuerit ordinatus“. Liber ad amicum, ed. Ph. Jaffé, MGH, SS in us. schol., lib. V, S. 53; vgl. zu dem Rechtssatz, daß nur ein Römer zum Papst gewählt werden durfte: H. Zimmermann (a.a.O. Anm. 2), S. 132 Anm. 41 mit Rückverweis auf die Bestimmungen der Lateransynode von 769, *ibid.* S. 24, und allgemein zu dem Grundsatz, daß ein Bischof nur aus der eigenen Diözese gewählt werden sollte P. Schmid (wie oben Anm. 17), S. 27 ff.

¹⁹ In Bezug auf das gleiche Ereignis einmal von unkanonischem und einmal von kanonischem Vorgehen zu reden, ist wenig glücklich und spricht dafür, daß Petrus Diaconus mit dem geschärften kanonischen Urteil der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts die in Anm. 16 genannten Worte eingefügt hat, ohne den Gesamtzusammenhang zu berücksichtigen.

²⁰ Die Neuordnung des päpstlichen Stuhles unter den Kaisern Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg 1886, S. 46 ff.

²¹ MGH, SS V, S. 469.

Clemens II. zugehört²² und in der vorhergehenden erzählenden Zusammenfassung der Ereignisse nicht auftaucht. Es ergeben sich also als Inhalt des Patriziats Mitwirkungsrechte bei den künftigen Papstwahlen, die hier unzulässigerweise als Investiturrechte bezeichnet werden und damit für uns von diesem Text her undeutlich bleiben.

Auch aus Bonizos Darstellung ergibt sich trotz aller Investiturestreitspolemik,²³ daß mit dem Patriziat das Recht der „ordinatio“ zukünftiger Päpste verliehen worden war.²⁴

Benzo von Alba berichtet von der Übertragung des Patriziats im Zusammenhang mit der Erhebung Clemens II. und dem dabei allgemein ausgesprochenen Recht, den Papst zu wählen: Benzo läßt die „seniores Romani“ auf die Aufforderung Heinrichs III., sich einen Papst zu wählen, sagen:

Ubi adest presentia regiae maiestatis, non est electionis consensus in arbitrio nostrae voluntatis.

Wenn aber der Kaiser abwesend sei, so nehme der Patrizius als der Stellvertreter des Kaisers an den Papstwahlen teil:

Neque enim patricius est papae patricius, verum ad procuranda rei publicae negotia est imperatoris patricius.

Da es aber dem römischen Kaiser gebühre, die römische Kirche zu leiten, sei unter dem Beifall aller beschlossen worden

ut rex Henricus cum universis in monarchia imperii sibi succedentibus fieret patricius, sicuti de Karolo factum legimus.²⁵

Da auch Quellen, die den Patriziat überhaupt nicht erwähnen, davon berichten, daß die Römer damals Heinrich III. geschworen hätten, niemals ohne seine Erlaubnis einen Papst zu wählen,²⁶ besteht in der Forschung weit-

²² E. Steindorff (wie Anm. 12), S. 508.

²³ S. unten S. 24.

²⁴ „... credidit: per patriciatus ordinem se Romanum posse ordinare pontificem“; Liber ad amicum, ed. Ph. Jaffé, MGH, SS rer. Germ., lib. V, S. 54.

²⁵ Ad Heinricum IV. Imp., Lib. VII, cap. 2, MGH SS XI, S. 670 f. Fischer (wie Anm. 14), S. 24 und Steindorff (wie Anm. 13), S. 506 f. ziehen Benzos Bericht mit einigen allgemeinen Hinweisen auf seine tendenziöse prokaiserliche Berichterstattung als Zeugnis für die Ereignisse von 1046 heran. Es fällt aber auf, daß die Kennzeichnung des Patrizius als Stellvertreter des Kaisers viel weniger zur Situation von 1046 als zum Patriziat unter Otto III. paßt, sodaß der Eindruck entstehen könnte, als liege hier, wie es ja bei Benzo öfter vorkommt (Wattenbach-Holtzmann, wie Anm. 16, S. 884), eine chronologisch falsche Einordnung vor. Das ist aber wenig wahrscheinlich, da Benzo von Alba, der vermutlich sogar eine Zeitlang in der Hofkapelle Heinrichs III. tätig war, gerade mit dem Rechtskomplex von Papstwahl, Patriziat und Kaisertum bestens vertraut war, da er es war, den die Kaiserin Agnes dazu ausersehen hatte, 1061 den Papst des Patrizius Heinrich IV., Cadalus, nach Rom zu führen; vgl. H. Lehmgrübner, Benzo von Alba, Berlin 1887, S. 5 ff. und, die Ergebnisse Lehmgrübners in diesen Punkten bestätigend E. Steindorff in GGA 1888, S. 594. Es ist daher zu vermuten, daß Benzo hier eine Umdeutung des Patriziats Heinrichs III. vornimmt, der ihm, der sich am römischen Kaisertum Ottos III. als seinem Ideal orientierte (Lehmgrübner, a.a.O., S. 118 ff.), in seiner Bedeutung (s. u. S. 33) mißfallen mußte.

²⁶ Für die Zusammenstellung der Quellen s. E. Steindorff (wie Anm. 13), S. 508.

gehend Einigkeit darüber,²⁷ daß der Patriziat seinen Sinn daher erhalten hat, daß mit ihm Rechte in Bezug auf die Besetzung der Cathedra Petri verbunden waren, die Petrus Damiani in seinem 1062 verfaßten fingierten Streitgespräch, der „Disceptatio synodalis“ als einen „in electione semper ordinandi pontificis principatum“²⁸ genannt hat, also eine entscheidende, ausschlaggebende Mitwirkung bei der Papstwahl. Unsere Quellen stimmen darin überein, daß Heinrich III. der Patriziat „von den Römern“ übertragen wurde.

Wir meinen, daß der Patriziat in der Form, in der er hier vorkommt – Übertragung im Zusammenhang mit der Kaiserkrönung durch die Römer und verbunden mit dem ausschlaggebenden Einfluß bei der Papstwahl – kein mehr oder weniger zufälliges Konglomerat verschiedener Überlieferungen war und auf „eine Erneuerung des karolingischen in den Formen des stadtrömischen“ Patriziats hinauslief,²⁹ sondern eine bewußte Neuschöpfung, mit der den veränderten Rechtsvorstellungen der Frühreform über das Kaisertum Rechnung getragen wurde. Da sich der Rückbezug auf das Kaisertum wesentlich aus den vorangegangenen Patriziaten ergibt, bedarf es eines kurzen Überblicks über deren Entwicklung.

Papst Stephan II. übertrug im Jahre 754 in Anlehnung an den von den oströmisch-byzantinischen Kaisern verliehenen Titel „patricius“ dem durch seine Hilfe zum Königtum aufgestiegenen fränkischen König Pippin und dessen Söhnen den Titel „patricius Romanorum“.³⁰ Die für die Übertragung

²⁷ F. Kempf in: Handbuch der Kirchengeschichte, hgb. H. Jedin, Bd. III, Freiburg 1966, S. 292; für die ältere Literatur E. Steindorff (wie Anm. 12), S. 316 f.

²⁸ MGH, Ldl. I. S. 80.

²⁹ P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio, Darmstadt, 3. Aufl. 1962, Sonderausgabe der 1. Aufl. 1929, S. 234; wiederholt in: Heinrich III.: 1046 zum Kaiser gekrönt und investiert als „Patricius Romanorum“, in: ders., Kaiser, Könige und Päpste III, S. 369–379, hier S. 375; ganz ähnlich auch W. Kölmel, Rom und der Kirchenstaat im 10. und 11. Jahrhundert bis in die Anfänge der Reform, Berlin 1935, bes. S. 126 mit Anm. 172.

³⁰ Es ist umstritten, ob der Papst hier mit Wissen und im Auftrag seines Reichsoberhauptes, des byzantinischen Kaisers Konstantin V., handelte, oder aus der Not der Situation heraus, den byzantinischen Titel gleichsam usurpatorisch benutzend, eigenmächtig vorging; vgl. dazu die wissenschaftliche Kontroverse zwischen F. L. Ganshof (Note sur les origines byzantines du titre „Patricius Romanorum“, in: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 10, 1950, S. 261–282), der von einem „acte révolutionnaire“ des Papstes spricht (S. 274) und H. Dannenbauer (Das Römische Reich und der Westen vom Tode Justinians bis zum Tode Karls d. Großen: 1. Untersuchung über den Patriciat Pipins, in: ders., Grundlagen der mittelalterlichen Welt, Stuttgart 1958, S. 65–79) und F. Dölger (Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzungen des 9. Jahrhunderts, in: ders., Byzanz und die europäische Staatenwelt, Ettal 1953, S. 282–369), die den Papst als Bevollmächtigten des byzantinischen Kaisers handeln sehen; dazu die zusammenfassende Diskussion bei J. Deér (Zum Patricius-Romanorum-Titel Karls des Großen, in: Archivum Historiae Pontificiae 3, 1965, S. 31–86), der es in Abwägung aller vorgetragenen Argumente für gegeben ansieht, daß der Papst hier als Beauftragter des Kaisers Pippin und seinen Söhnen in einer für diesen Akt vom byzantinischen Zeremoniell vorgeschriebenen Form die Ernennungsurkunden – Codicilli – überreichte; und jetzt ders., Zur Praxis der Verleihung des auswärtigen Patriziats durch den byzantinischen Kaiser, in: Arch. Hist. Pont. 8, 1970, S. 7–25.

des Patriziats wichtigste erzählende Quelle, die *Annales Mettenses priores*,³¹ leiten aus der vom Papst gleichzeitig vollzogenen Königs- und Patrizius-Weihe direkt die Verpflichtung Pippins und seiner Söhne zum Schutz der römischen Kirche ab.³² Ob die Übertragung des Patriziats in diesem Sinne aber rechtskonstitutive Bedeutung hatte, ist umstritten.³³ Unbeschadet der Möglichkeit, daß der Übertragung des Patriziats ein anderer, die Schutzpflicht begründender Rechtsakt vorausgegangen ist, können wir aber sagen, daß in der Auffassung der Franken der Patriziat die Form war, in der der Herr von Rom diese Verteidigerfunktion zum Ausdruck brachte, und da nach mittelalterlicher Auffassung der aus der Verteidigung sich ergebende Schutz auch Herrschaftsrechte einräumte, eröffnete der Patriziat den Frankenkönigen auch Mitwirkungsrechte in der Stadt und der Kirche von Rom. Pippin hat den Patrizius-Titel nie geführt, wohl aber sein Sohn Karl, der ihn nach seinem ersten Aufenthalt in Rom im Jahre 774³⁴ seinem Königstitel angefügt hat:

rex Francorum et Langobardorum atque patricius Romanorum.³⁵

³¹ Vgl. zu den *Annales Mettenses priores* *Wattenbach-Levison*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger, Weimar 1953, S. 260 ff.; außer den Metzger Annalen berichten noch das hier von diesen abhängige *Chronicon Moissiacense* (ibid., S. 265 f.) und die ‚Clausula de Pippino‘ (= *Nota de unctione Pippini*) (ibid., S. 163 f.) z. J. 773 von der Übertragung des Patriziats. *I. Haselbach* hat in Wiederaufnahme einer von *M. Buchner* vertretenen These zu zeigen versucht, daß die ‚Clausula‘ nicht vor 834 und unter Benutzung der Metzger Annalen abgefaßt worden ist (Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten *Annales Mettenses priores*, Historische Studien Heft 412, Lübeck/Hamburg 1970, hier S. 193 ff.). Damit wären dann die Nachrichten von der Übertragung des Patriziats des Jahres 754 in den erzählenden Quellen alle auf die Metzger Annalen zurückzuführen. Vgl. aber die eher skeptische Beurteilung der Beweisführung von *I. Haselbach* durch *E. Boshof* (HZ 213, 1971, S. 673) und die vorsichtige Zustimmung durch *H. Thomas* (DA 27, 1971, S. 604 f.). Außer in den genannten erzählenden Quellen begegnet der Patrizius-Titel als Anrede der Päpste in Briefen an die fränkischen Könige (s. *L. Oelsner*, Jbb. des dt. Reiches unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 140).

³² . . . precibus apostolicis ipsum ad defendendam Romanam ecclesiam pergere postulavit, ut Romanum populum . . . liberaret, adiungens, quod ipse legitimus tutor et defensor esset ipsius plebis, quoniam illum predecessor suus beatae memoriae Stephanus papa unctione sacra liniens, in regem ac patricium Romanorum ordinaret. Ed. *B. v. Simson*, MGH, SS rer. Germ., Hannover 1905, s. a. 754 S. 45 und hier s. a. 773, S. 59.

³³ *W. Fritze* leitet in seiner neuesten, höchst subtilen Untersuchung zu dieser Frage die Stellung Pippins als „defensor Romanae ecclesiae“ allein aus dem 754 geleisteten Schutzversprechen her und sagt, daß Pippin außerdem den Titel ‚patricius Romanorum‘ mit nicht näher erkennbaren Rechten und Pflichten erhalten habe: Papst und Frankenkönig. Studien zu den päpstlich-fränkischen Rechtsbeziehungen von 754 bis 824. Vorträge und Forschungen, Sonderband 10, Sigmaringen 1973, bes. S. 98; dort auch die eingehende Auseinandersetzung mit der überaus reichen Literatur zu diesem Thema.

³⁴ Vgl. zum ersten Auftauchen des Titels in den Diplomen Karls *F. L. Ganshof* (wie Anm. 30), S. 263 mit Anm. 2.

³⁵ *P. E. Schramm* (Karl der Große als König (768–800) im Lichte der Staatssymbolik, umgearbeiteter Neudruck in: *ders.*, Kaiser, Könige und Päpste I, Stuttgart

Karl der Große hat diesen Titel bis zu seiner Kaiserkrönung geführt. Mit dem Kaisertitel war er überflüssig geworden: die Rechte und Pflichten, die der Patrizius-Titel verleihen konnte, waren im höheren Kaisertitel aufgegangen.³⁶ Da die nachfolgenden Karolinger immer erst dann mit Rom in Berührung kamen, wenn sie zu Kaisern gekrönt wurden, taucht der Patrizius-Titel auch folgerichtig bei ihnen nicht mehr auf.

In Hinsicht auf die Wiederaufnahme des Patrizius-Titels bei Heinrich III. soll noch einmal betont werden: der Patrizius-Titel hatte dazu gedient, das Schutzverhältnis der fränkischen Könige gegenüber Rom, für das die spätantike-frühmittelalterliche Tradition keinen Präzedenzfall bot, in eine rechtliche Form zu kleiden. In dem gleichen Moment aber, in dem diese Frankenkönige zu Kaisern geworden waren, war es nicht mehr nötig, das Schutzverhältnis in einem besonderen Titel zu fassen, denn im Kaisertitel war dies enthalten. Der Kaiser war *ipso iure*, durch ein ihm allein gebührendes Vorrecht, Schutz- und Oberherr von Rom und hatte daher eine Position inne, die ihm Eingriffe zum Schutz von Stadt und Kirche von Rom jederzeit – sofern er dazu in der Lage war – gestattete, ungeachtet der päpstlichen Stadtherrschaft.³⁷

Es ist bekannt, daß die mittelalterlichen Kaiser nur in unregelmäßigen großen Abständen – wenn überhaupt – in der Lage waren, ihre Schutzfunktion gegenüber der Stadt und der Kirche von Rom auszuüben, so daß die Päpste als die Stadt- und Kirchenherren sich gezwungen sahen, mit den ihre Herrschaft bedrohenden Gefahren selbst fertig zu werden. Eine der Gefahren

1968, S. 193–214, bes. S. 204 ff.), *J. Deér* (wie Anm. 30) und *P. Classen* (Karl der Große, das Papsttum und Byzanz, in: Karl der Große, Persönlichkeit und Geschichte, ed. *H. Beumann*, Düsseldorf 1965, S. 537–608; erweiterte Sonderausgabe, Düsseldorf 1968) stimmen darin überein, daß Karl der Große seit seinem Besuch in Rom den 754 verliehenen Titel wiederaufgenommen hat; anders *W. Ohnsorge* (Der Patrizius-Titel Karls des Großen, in: *Byz. Zs.* 53, 1960, S. 300–321), der darlegt, daß Pippin niemals der Patriziat übertragen worden sei und daß Karl der Große den Titel 774 als Spitze gegen die Politik von Byzanz usurpiert habe.

³⁶ Ann. reg. Franc., s. a. 801: „... ablato patricii nomine imperator et augustus est appellatus“ (Ed. *F. Kurze*, MGH, SS rer. Germ., S. 11). Zur Abgrenzung der Patrizius-Rechte Karls gegenüber seinen späteren Kaiserrechten in Rom vgl. *J. Deér*, Die Vorrechte des Kaisers in Rom (772–800), in: Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte 15, 1957, S. 5–63; wiederabgedruckt in: Zum Kaisertum Karls des Großen, ed. *G. Wolf* (Wege der Forschung 38), Darmstadt 1972, S. 30–115.

³⁷ Die ganz vereinzelt Nachrichten in zwei erzählenden Quellen, wonach sowohl Otto I. (Trans. Epiph., c. 1, MGH, SS IV, S. 248 f.), als auch Otto III. (Ann. Hild., MGH, SS III, S. 91) gleichzeitig zum Kaiser und Patrizius geweiht worden sein sollen, wird man noch weniger Bedeutung beimessen müssen, als es in der Literatur ohnehin schon geschehen ist (vgl. *P. E. Schramm* (wie Anm. 29), S. 61 mit Anm. 2), als sich nachweisen läßt, daß gerade diese beiden Geschichtswerke in den entsprechenden Abschnitten von ein- und demselben Verfasser, nämlich von Thangmar, herühren (s. *Wattenbach-Holtzmann*, S. 42 Anm. 117 und bes. S. 24 des Nachtrags in Bd. III der von *F.-J. Schmale* besorgten Ausgabe). Auffallend ist, daß gerade Thangmar, im Gegensatz etwa zu seinen Zeitgenossen Brun von Querfurt und Thietmar von Merseburg, dem Papst eine außerordentlich bevorzugte Stellung einräumt, vgl. *A. Schneider*, Thietmar von Merseburg über kirchliche, politische und ständische Fragen seiner Zeit, in: AKG 44, 1962, S. 34–71, hier S. 46.

waren die untereinander rivalisierenden Adelshäuser, die alle das Ziel verfolgten, möglichst viele Machtpositionen in der Verwaltung der Stadt an sich zu bringen. So begegnen schließlich im 10. Jahrhundert stadtrömische Adlige als Stadtherrn, „allerdings immer mit der grundsätzlichen Einschränkung, daß der Papst in seiner rechtlichen Souveränität unangetastet blieb“.³⁸ Sie legten sich nach Aussagen der Quellen ganz unterschiedliche, aus der antiken Vergangenheit entlehnte Titel zu, um diese rechtlich komplizierte, machtmäßig aber eindeutige Position zu fassen. So erfahren wir, daß nach Titeln wie „vestarar“ und „princeps“ im Jahre 975 auch der Titel „patricius domni apostolici“ gebraucht wird. Es war dies ein neben dem von den Ottonen wiederaufgerichteten Kaisertum existierender stadtrömischer Patriziat, „die höchste vom Papst beglaubigte Stellung des Römertums“.³⁹ Die in der Stellung selbst angelegten Rivalitäten zwischen Papsttum und Patriziat führten zur Zeit Ottos III. zum offenen Kampf zwischen Papst Johannes XV. und dem Patrizius Johannes Crescentius. Sicher hat nicht nur der Hilferuf des aus Rom vertriebenen Papstes Otto dazu bewogen, die Machtposition der Crescentier in Rom zu brechen, sondern vielmehr noch sein Plan, Rom erneut zum Sitz des Kaisertums und damit zur „Hauptstadt“ des westlichen Imperiums zu machen. Ob nun der Sachse Ziazo, der seit dem Jahre 1000 als „patricius Romanorum“ nachweisbar ist, ein vom Kaiser ernannter, diesen vertretender kaiserlicher Bevollmächtigter in Rom war,⁴⁰ oder ob in ihm ein Vertrauter des Kaisers vom Papst, möglicherweise unter kaiserlicher Mitwirkung, ernannt wurde,⁴¹ ist für unsere Fragestellung ohne Bedeutung, denn es ist sicher, daß in keinem der beiden Fälle ein wesentlich neues Moment hinzukam: aus der spätantik-byzantinischen Tradition, die im 10. und 11. Jahrhundert durchaus noch bekannt war, wie uns literarische Zeugnisse der Zeit lehren,⁴² konnte das Vorbild für den Patrizius als Stellvertreter des Kaisers wiederaufgenommen werden,⁴³ und seit der Zeit Papst Stephans II. kannte man die Patricii als vom Papst ernannte Schützer Roms.

³⁸ W. Kölmel (wie Anm. 29), S. 19.

³⁹ W. Kölmel, *ibid.*, S. 59.

⁴⁰ So P. E. Schramm (wie Anm. 29), S. 113.

⁴¹ So W. Kölmel (wie Anm. 29), S. 39.

⁴² Besonders eindrücklich in dem anonymen ‚Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma‘ aus der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts, s. P. E. Schramm (wie Anm. 29), S. 62 und für das 11. Jahrhundert im ‚Libellus de ceremoniis aule imperatoris‘ (der 3. Teil der ‚Graphia aurea urbis Romae‘); auch dazu vor allem wieder P. E. Schramm, *ibid.*, S. 193 ff. und K.-J. Herrmann, Das Tuskulanerpapsttum (1012 bis 1046), Stuttgart 1973, S. 19. Außerdem konnte sich jeder des Lesens Kundige unabhängig von den obengenannten Zeugnissen aus dem Umkreis der römischen Erneuerungsbewegung über den spätantiken Patriziat in den weitverbreiteten Etymologien des Isidor von Sevilla informieren: Etym. IX, 3, 25.

⁴³ Die Abhandlung von M. Uhlirz, die bei Otto III. die Bestellung zum päpstlichen Patrizius, „die wahrscheinlich seit der Krönung Karls des Großen mit der Übertragung der Kaiserwürde überhaupt verbunden gewesen ist“, annimmt, hat uns weder methodisch noch sachlich überzeugt; M. Uhlirz, Zur Kaiserkrönung Ottos III., in: Festschrift Edmund E. Stengel, Münster/Köln 1952, S. 263–271.

Wie immer es nun zu den verschiedenen Zeiten mit der realen Macht der Patricii bestellt gewesen sein mag: juristisch gesehen war und blieb der Patrizius beauftragter Stellvertreter des Stadtherrn von Rom, von ihm ernannt, ihm nachgeordnet, ihm untergeben.⁴⁴

Da mit dem frühzeitigen Tode Ottos III. auch seine weitgespannten römischen Kaiserpläne zum Erliegen kamen, war Rom zu Beginn des 11. Jahrhunderts wiederum den innerrömischen Mächten überlassen. Die Nachfolge der Crescentier als herrschende römische Familie traten mit dem Pontifikat Benedikts VIII. die Tusculaner an, die sich die Beherrschung Roms bekanntlich dadurch sicherten, daß sie Angehörige ihres Hauses auf den Stuhl Petri erhoben.⁴⁵ Ob daneben einer von ihnen auch den Patriziat innehatte, wird allgemein stark bezweifelt, da wir nur eine sehr undeutliche, von Parteileidenschaft gefärbte Nachricht bei Bonizo von Sutri darüber haben.⁴⁶ Aber selbst für den Fall, daß es in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts einen tuskulanischen Patriziat gegeben hat, so kann gerade für ihn nicht bezweifelt werden, daß er an das ebenfalls tuskulanische Papsttum durch Verleihung gebunden war.

Der zunächst letzte der tuskulanischen Päpste war Benedikt IX. Die Rechtsunsicherheit und die Wirren um sein und seiner beiden Mitpäpste Pontifikat führte zu den Synoden von Sutri und Rom mit dem Eingreifen Heinrichs III. im Dezember 1046. Danach wurde dem Kaiser von den Römern der Patriziat übertragen. Im Lichte der antiken Tradition dieses Amtes war das eine geradezu ungeheuerliche Neuerung: der Kaiser, der einst durch die Verleihung des Titels aus der Fülle seiner Kaiserrechte bestimmte Stellvertretungsfunktionen delegiert hatte, war nun der Empfänger. Ebenso umwälzend aber war dieser Akt im Lichte der päpstlich-römischen Tradition: der Patriziat, der bei der Krönung Karls des Großen im Kaisertum aufging, dessen damit verbundene Rechte also als im Kaisertum inbegriffen erschienen, wurde jetzt zusätzlich verliehen. Das heißt doch, daß der Patrizius in Rom Rechte hatte, die der Kaiser nicht hatte, daß der Kaiser, um den Rechtsinhalt der Patrizius-Stellung in die Überlegungen miteinzubeziehen, sich gesondert beauftragen lassen mußte, um den maßgeblichen Einfluß bei der Papstwahl ausüben zu können, während er früher als kaiserlicher

⁴⁴ Für unseren Zusammenhang ist es ohne Belang, daß C. Erdmann in den Patriziaten der Regierung Ottos III. eine Beziehung zur Stadt Rom und zu den Römern nicht als gegeben ansieht (Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters, Berlin 1951, S. 92–111) und damit von den oben zitierten Ansichten Kölmels und Schramms abweicht. Ich bin dieser Frage nicht nachgegangen, da der Patriziat Heinrichs III. eindeutig an Rom und an die Römer gebunden war und die Untersuchung daher auf die „römischen“ Patriziate beschränkt bleiben kann.

⁴⁵ Vgl. dazu jetzt K.-J. Herrmann (wie Anm. 42), hier bes. S. 7 ff.

⁴⁶ „Nam, ut superius memoravimus, urbis Romae capitanei, et maxime Tusculani, per patriciatus inania nomina Romanam vestabant ecclesiam, ita ut quodam hereditario iure viderentur sibi possidere pontificatum“; (ed. wie Anm. 24), S. 49. Bezweifelt wird der tuskulanische Patriziat jetzt wieder von K.-J. Herrmann (wie Anm. 42), S. 169.

Schutzherr der römischen Kirche tätig geworden war.⁴⁷ Und zwar wurde der „Kaiser der Römer“ ermächtigt von den „Römern“, ein immerhin erstaunliches Phänomen im Lichte des mittelalterlichen Rechtsaufbaus und des Gottesgnadentums.⁴⁸

⁴⁷ Wir sind im Gegensatz zu Kölmel (wie Anm. 29), S. 126 Anm. 172 nicht der Meinung, daß die Übertragung des Patriziats an Heinrich III. und der Römereid für Otto I. „rechtlich und inhaltlich“ gleichbedeutend gewesen sind. Otto I. hatte im Ottonianum Klerus und Volk von Rom auf „kanonische und gerechte“ Papstwahlen verpflichtet und sich einen Treueid des Gewählten jeweils vor der Weihe ausbedungen, wobei er sich aber ausdrücklich weitere Eingriffsmöglichkeiten vorbehalten hatte („Salvo in omnibus potestate nostra“). Die Kämpfe um das Papsttum nach seinem Wegzug aus Rom hatten ihn dann den Römereid fordern lassen, der besagte, daß der „sanctus imperator“ entschlossen war, seine Vorbehaltsrechte auszuüben und nicht erst *nach*, sondern bereits *während* der Wahl tätig zu werden. Rechtsquelle war in jedem Fall das Kaisertum, der Eid von Seiten der Römer besagte nur, daß sie sich verpflichteten, diese Rechte zu respektieren. Für die Ed. und Literatur zum Ottonianum s. H. Zimmermann, Papstregesten 911–1024, Wien/Köln/Graz 1969, Nr. 305; die Formulierungen aus dem Ottonianum bezüglich der Papstwahl erscheinen mit ganz geringfügigen Änderungen auch im Heinricianum von 1020; vgl. dazu H. Zimmermann, *ibid.* Nr. 1221 und Böhmer-Graff, Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich II., Wien/Köln/Graz 1971, Nr. 1968.

⁴⁸ Während in der deutschen Literatur (vor allem Schramm, Kölmel, wie oben Anm. 29) der Patriziat Heinrichs III. in die Rechts Traditionen seit der Karolingerzeit eingeordnet wird, wird in der außerdeutschen Literatur häufig die Abweichung von der Tradition vermerkt: vgl. etwa W. Ullmann, The Growth of Papal Government in the Middle Ages, London 1955, S. 251 (dt. Übersetzung: Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter 1960), der den Patriziat Heinrichs III. als eine „historische Anomalie“ bezeichnet, ohne allerdings auf die Gründe für die Abweichung von der Tradition einzugehen. Dagegen sieht P. Brezzi, Roma e l'Impero Medioevale (774–1252), Bologna 1947, der die Sonderstellung des Patriziats Heinrichs III. gegenüber den vorangegangenen Patriziaten ebenfalls betont, darin eine Wiederaufnahme klassischer Traditionen durch eine „unmerkliche Transformation“ des als päpstliches Attribut angesehenen Amtes zum Patriziat als der Repräsentation der römischen Bürgerschaft (S. 213 ff.). Ähnlich auch C. Violante in: Storia d'Italia, Vol. I, ed. G. Arnaldi u. a., Turin 1956, S. 106 und *ders.*, Aspetti della politica italiana di Enrico III prima della sua discesa in Italia (1039–1046), in: Rivista storica italiana 64, 1952, S. 157–176, 293–314; über den Patriziat bes. S. 295.

In den Ravennater Fälschungen, von denen wir aufgrund ihrer Verbreitung annehmen können, daß sie von den Parteigängern Heinrichs IV. „als eine der wichtigsten geistigen Waffen im Kampf mit der Kurie empfunden (wurden)“ (K. Jordan, Die Ravennater Fälschungen aus den Anfängen des Investiturstreits, in: AUF 15, 1938, S. 426–448, hier S. 430), wird die als unwiderrufbar erklärte Übertragung des Patriziats durch die Römer auf die im römischen Recht entwickelte „lex regia“ gegründet, die in den Institutionen Justinians ihre letzte Formulierung fand. Wenn aber K. Jordan (Der Kaisergedanke in Ravenna zur Zeit Heinrichs IV. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der staufischen Reichsidee, in: DA 2, 1938, S. 85–128) meint, der Fälscher habe die „Darlegung (der Konstitution) teilweise mißverstanden, weil er schreibe, „Daß der Eine, dem das Volk seine Macht übertragen habe, Patrizius genannt würde“, und wenn Jordan fortfährt, daß „die Bezeichnung des Machträgers als Patrizius . . . eine freie Erfindung ist, für die in den Institutionen jeder Anhalt fehlt“ (*ibid.*, S. 111), so stimmt das natürlich in Hinsicht auf die spätantike Vorlage. Aber es war kein Irrtum oder eine freie Erfindung, sondern eine Anpassung an die 1046 erfolgte Verfassungsänderung. Vgl. zum Problem der Ravennater Fälschungen auch G. Koch, Auf dem Wege zum Sacrum Imperium, Wien/Köln/Graz 1972, S. 36 ff. und S. 114 ff.

Eine Stütze für unsere These, daß Heinrich III. und die Römer hier etwas Neues unternahmen, bietet außer den bereits angeführten Quellen vor allem Bonizo von Sutri. Bonizo hat ja, wie bereits erwähnt, als einziger von einem Patriziat der Tuskulaner gesprochen; daran anknüpfend berichtet er über Heinrich III., daß dieser, was durchaus lobenswert gewesen sei, die Tyrannis des Patriziats der Tuskulaner beseitigt habe. Dann habe er aber selbst diese lobenswerte Tat wieder zunichte gemacht:

Nam rumoribus populi illectus . . . tirannidem patritiatu arripuit; quasi aliqua esset in laicali ordine dignitas constituta, quae privilegii possideret plus imperatoria maiestate . . . eisdem (d. h. den Tuskulanern) vellet esse consimilis. Quid namque est, quod mentem tanti viri ad tantum traxit delictum, nisi quod credidit: per patriciatu ordinem se Romanum posse ordinare pontificem.⁴⁹

Bei der Interpretation muß man beachten, daß Bonizos Freundbuch in der von Parteileidenschaft bewegten Zeit des Investiturstreits entstand. Für Bonizo als überzeugtem Gregorianer waren Könige und Kaiser Laien und jeder Einfluß von Laien auf kirchliche Wahlen Simonie.⁵⁰ So konnte es für ihn überhaupt kein legitimes Mitspracherecht bei Papstwahlen geben, weder für den Kaiser noch für den Patrizius. Bonizo sagt nun über den Patriziat, daß ihn Heinrich III. nach seiner Kaiserkrönung als zusätzliche Würde an sich gerissen habe, „als ob es im Laienstande irgendeine Würde gäbe, die mehr an Vorrechten besäße als die kaiserliche Majestät“. Positiv ausgedrückt heißt das, daß Bonizo der Überzeugung war, daß man 1046 mit dem Patriziat Rechte übertrug, die nicht im Kaisertum enthalten waren, eine Vorstellung, die ihm unsinnig erscheint, da die höchste weltliche Würde für ihn der Kaiser war. Wie verkehrt ihm die Ansicht erscheint, daß man glaubte, dem Patrizius Heinrich III. das Recht der Papstwahl zugestehen zu können, das man dem Kaiser vorenthielt, zeigt der folgende Satz:

Set, proh dolor, ubi tot episcoporum prudentia, ubi tot iuris peritorum scientia, ut, quod non licuit dominis, crederent licere servis. Non licuit alicui imperatori, summa tenenti, in electione se alicuius Romani pontificis inserere; licebit homini sub potestate constituto?⁵¹

Die versammelten Bischöfe und Rechtsgelehrten waren also nach Bonizos Aussage der Meinung, daß es den Kaisern (dominis) nicht erlaubt sei, bei der Papstwahl mitzuwirken, wohl aber den Patricii (servis). Wie konnten sie nun zu dieser abwegigen Meinung kommen? Indem sie sich auf den Patriziat Karls des Großen beriefen:

Set dicent: Legimus et magnum Karolum patritiatu nomine designatum.

Bonizo unternimmt es daher zu zeigen, daß man sich zu Unrecht auf diese

⁴⁹ Ed. (wie Anm. 18), S. 53 f.

⁵⁰ Vgl. jetzt zu Bonizo von Sutri allgemein W. Berschin, Bonizo von Sutri, Berlin 1972. Besonders in den Abschnitten über den Patriziat, „der Bonizo ein Hauptübel für die römische Kirche zu sein scheint“, hat der ‚Liber ad amicum‘ den Charakter einer Streitschrift im eigentlichen Sinne, *ibid.*, S. 42 f.

⁵¹ Auf diesen Satz wird noch zurückzukommen sein, wenn es um die Frage geht, wer denn die „Römer“ waren, die Heinrich III. den Patriziat übertrugen, s. u. S. 39.

Tradition berufen hat, denn zur Zeit Karls seien ja Constantinus und Irene Kaiser gewesen:

et ideo excellentissimo regi Francorum quid amplius his temporibus conferri potuit, quam patrem Romane urbis vel protectorem vocitari. Sic enim legitur: Karolus rex Francorum et Longobardorum et patritius Romanorum. Nunquam enim eum imperiali legimus auctum fuisse potestate.

Sieht man einmal von dem Irrtum ab, Karl der Große sei nie zum Kaiser gekrönt worden,⁵² so gibt Bonizo Funktion und Rechtsinhalt des Patriziats Karls des Großen durchaus korrekt wieder. Erst Karls Sohn Ludwig war für Bonizo und die Schriftsteller der italienischen Überlieferungstradition, denen er folgt, der erste germanische Kaiser:

et ideo, qui habuit summa, non quesivit infima,

d. h. der Kaiser Ludwig bedurfte des Patriziats nicht.

Was konnte nun aber Heinrich III. und die Römer 1046 zu der Annahme geführt haben, daß der Kaisertitel nicht zureichte, um Heinrich den entscheidenden Einfluß bei der Papstwahl zu sichern? Sicher nicht das Vorbild Karls des Großen, das man nach Bonizo angeführt hat, denn die Berufung auf die Tradition dient im Mittelalter ja nicht dazu, den alten Vorbildern gemäß zu leben, sondern vielmehr dazu, das eigene Vorgehen zu legitimieren. Ob man sich in diesem Fall überhaupt bewußt war, daß man sich zu Unrecht auf den Patriziat Karls berief, mag dahingestellt bleiben.

Wir glauben, daß die Übernahme der Patrizius-Würde durch Heinrich III. einer sorgfältigen und eingehenden Begründung bedarf, denn es ist kaum vorstellbar, daß Heinrich III. aus nur tagespolitischen Beweggründen, wie etwa dem Ziel der Ausschaltung der stadtrömisch-adligen Machtpositionen,⁵³ einer Lösung zugestimmt hätte, die eine Minderung seiner Kaiserrechte in Rom mit einschloß. Was konnte aber Heinrich III., was den neugewählten Papst, was die Römer dazu bewogen haben, eine gänzlich neue Form des Patriziats zu schaffen bzw. ihr zuzustimmen? Wir wollen zunächst nach den Gründen Heinrichs III. fragen, da er in seinem Kaisertum in allererster Linie betroffen war.

Es kann nach den Aussagen unserer Quellen keinem Zweifel unterliegen, daß die Übertragung des Patriziats unter aktiver Mitwirkung Heinrichs III. zustande kam. Nach den *Annales Romani* geht die Mitwirkung Heinrichs sogar so weit, daß er sich, nachdem die Römer ihm die Würde zugesprochen hatten, selbst den Patrizius-Reifen aufsetzt. Aus den offiziellen Dokumenten der kaiserlichen Kanzlei läßt sich für die Rechtsauffassung des Kaisers vom Patriziat nichts entnehmen. So bleibt zunächst nur der methodische Weg,

⁵² W. Berschin macht mit Rückverweis auf die Forschungen von E. Perels deutlich, daß Bonizo hier nicht in böswilliger Verdrehung schreibt, sondern mit dieser seiner irrigen Meinung in einer allgemein-italienischen Tradition steht (wie Anm. 50), S. 42 f.

⁵³ So P. E. Schramm (wie Anm. 29, S. 236). Außerdem hätte sich ja für die Verhinderung eines stadtrömischen Patriziats die Lösung aus der Zeit Ottos III. angeboten, daß nämlich ein deutscher, dem Kaiser bekannter Patrizius vom Papst oder vom Kaiser oder von beiden gemeinsam eingesetzt wurde, s. o. S. 21.

stellvertretend für Heinrich III. einen Zeugen zu befragen, bei dem wir erkennen können, daß seine theoretisch formulierten Ansichten in Bezug auf die Grundbedürfnisse der Kirche der damaligen Zeit und das praktische Vorgehen Heinrichs III. im Bereich der Kirchenreform so weitgehend übereinstimmen, daß wir ganz ähnliche Grundüberzeugungen beider Persönlichkeiten für diesen Bereich annehmen können. Dieser Zeuge ist Petrus Damiani. Seine Bemühungen um eine religiöse und moralische Reform der Kirche bewegten sich im Gegensatz zu vielen seiner Mitstreiter an der Kurie im Rahmen des überlieferten Reichskirchensystems, in dem ja Klerus und Laien in der und für die alles umfassende Kirche wirkten, vermittelnd zusammengehalten durch den König bzw. den Kaiser, den „Gesalbten des Herrn“.⁵⁴ Er war selbst Teilnehmer der Synoden von Sutri und Rom, auch wohl Augenzeuge der Kaiserkrönung und der Übertragung des Patriziats. Er hat das Vorgehen Heinrichs III. in Sutri begrüßt und bis an sein Lebensende verteidigt;⁵⁵ für ihn war Heinrichs Eingreifen in die Angelegenheiten des päpstlichen Stuhles durch die Umstände gerechtfertigt, da die gleiche Verantwortung von Regnum und Sacerdotium für die eine universale Kirche bedeutete, daß „unter gewissen Bedingungen die eine Gewalt der anderen Stelle (vertritt)“.⁵⁶ Der Patriziat sollte nun aber nach der Aussage unserer Quellen speziell die rechtliche Grundlage bereitstellen für das Eingreifen Heinrichs in künftigen Fällen. Und gerade von Petrus Damiani besitzen wir ja in der „Disceptatio synodalis“ eine Abhandlung, die man als eine rechtskundliche Belehrung über die Rechte des deutschen Königs gegenüber dem Heiligen Stuhl bezeichnen könnte, in der natürlich auch die Patriziatsrechte erörtert werden.

In der „Disceptatio synodalis“ geht es bekanntlich um das Mitwirkungsrecht des deutschen Königs bei der Besetzung des päpstlichen Stuhles, über das es beim sogenannten „Schisma des Cadalus“ zu Differenzen zwischen der Kurie und dem deutschen Königshof gekommen war.⁵⁷ Die Schrift ist in Form eines fingierten Streitgesprächs vorgetragen, bei dem sich der „Defensor Ecclesiae“ und der „Adocatus Regis“ gegenüberstehen. Die vernichtende Kritik, die die Abhandlung in der älteren Literatur erfahren hat,⁵⁸ ist in der

⁵⁴ Das hat Petrus Damiani unmißverständlich in der ‚Clausula dictionis‘ der „Disceptatio Synodalis“ formuliert: „... sicut in uno mediatore Dei et hominum haec duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimis istae duae personae tanta sibimet invicem unanimitate iungantur, ut quodam mutuae caritatis glutino et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege“ (Ed. MGH, Ldl. I, S. 93). Vgl. für die Auffassungen des Petrus Damiani über Regnum und Sacerdotium F. Dressler, Petrus Damiani. Leben und Werk. Studia Anselmiana 34, Rom 1954, S. 96 ff.

⁵⁵ Vgl. H. Löwe, Petrus Damiani. Ein italienischer Reformator am Vorabend des Investiturstreits, in: GWU 6, 1955, S. 65–79, hier S. 68 mit Anm. 21 (Quellen).

⁵⁶ F. Dressler (wie Anm. 54), S. 97.

⁵⁷ Über Abfassungszeit, Anlaß, Zweck und Überlieferung der Disceptatio Synodalis s. Wattenbach-Holtzmann III, S. 866.

⁵⁸ G. Meyer von Knorau (wie Anm. 11), Bd. I, S. 297 ff. und bes. der Exkurs IX: Zur Beurteilung der Disceptatio synodalis des Petrus Damiani, S. 688–694.

neueren Literatur durch eine differenziertere Würdigung ersetzt worden.⁵⁹ Die „Disceptatio synodalis“ ist ganz sicherlich kein zufälliges Konglomerat obstruser Argumente, sondern eine sehr klar gegliederte Argumentationskette. Sie zerfällt zunächst einmal in zwei Hauptteile: im 1. Teil werden, ausgehend vom vorliegenden besonderen Fall, Grundsätze allgemein-rechtlicher Natur diskutiert: sie betreffen ein mögliches Mitwirkungsrecht des Kaisers bei der Papstwahl, die durch Patriziat und Papstwahldekret übertragenen Rechte, die Frage nach der Ausübung dieser Rechte bei Unmündigkeit, die Möglichkeit und sogar die Pflicht, Rechtssätze und bestimmte Voraussetzungen einer bestimmten Situation anzupassen, die Frage nach der Rechtskraft des Anathems. Dieser Teil der Argumentation reicht in der Ed. Ldl I bis Seite 87 und ist in sich wiederum nach einem ganz bestimmten Schema gegliedert: der Anwalt des Königs formuliert jeweils eine Rechtsposition, die das Vorgehen seines Herrn rechtfertigen soll, der Verteidiger der Kirche erschüttert dann die Gültigkeit dieser Position und bringt nach längerem oder kürzerem Wortwechsel den Anwalt schließlich dazu, die vorher vorgebrachte Rechtsposition als unhaltbar aufzugeben. Formulierung einer Rechtsposition und Eingeständnis ihrer Unhaltbarkeit markieren also jeweils Anfangs- und Endsatz eines Arguments.

Aus dem 1. Teil ergibt sich – bei dem Verfasser nicht ganz überraschend –, daß die Kurie dem König keineswegs ein Unrecht („iniuria“) zugefügt hat oder hat zufügen wollen, sondern daß die besonderen Umstände eine Papstwahl ohne Mitwirkung Heinrichs IV. erforderlich gemacht haben. Mit dem Hinweis des Advocatus, daß zwischen dem Tode Nikolaus II. und der Inthronisation Alexanders II. ja drei Monate verstrichen seien, in denen man trotz der widrigen Zeitumstände gut die Zustimmung des deutschen Hofes hätte einholen können, leitet der Advocatus zum 2. Teil über, nämlich zur Diskussion der politischen Beziehungen zwischen Kurie und deutschem Königshof, die, wie sich bald ergibt, ernsthaft gestört waren, und die der Defensor daher gern mit Rücksicht auf den deutschen Hof, wie er sagt, unerwähnt gelassen hätte.⁶⁰

In diesem Zusammenhang, in dem es um die rechtliche Seite der Mitwirkung der deutschen Herrscher bei der Papstwahl geht, interessiert natürlich vor allem der 1. Teil der „Disceptatio synodalis“ und die zusammenfassende „Clausula dictionis“ am Schluß.

⁵⁹ H.-G. Krause, Das Papstwahldekret von 1059 und seine Rolle im Investiturstreit, Studi Gregoriani VII, Rom 1960, bes. S. 129 ff. und S. 152 ff. mit Anm. 7.

⁶⁰ „Ecce compellis me vulgato sermone depromere, quod ob imperialis palatii reverentiam decreveram silentio preterire“ (Ldl. I, S. 87, Z. 26 f.). Es ist H.-G. Krause (wie Anm. 59), S. 130 ff. wohl zuzustimmen, wenn er sagt, daß der Grund für den Abbruch der Beziehungen zwischen dem Königshof und der Kurie in den Differenzen zwischen dem deutschen Episkopat und der Kurie zu sehen sind. Der Defensor betont, daß der unmündige Heinrich IV. an diesem Streit unschuldig sei. Krause aber irrt, wenn er meint, daß auch Agnes zu der unschuldigen Partei gehört habe, denn der Advocatus antwortet unwidersprochen auf die Klagen des Defensor über die königlichen Räte: „... ad hoc nos regiae matris impulit imperiale preceptum, non propriae libertatis arbitrium (Ldl I, S. 88).

Der Defensor eröffnet das Gespräch mit der Darlegung des Grundsatzes, daß kein Mensch für die römische Kirche, die nicht von Menschenhand, sondern von Christus selbst gegründet worden sei, irgendwelche ererben, aus dem Recht des Gründers fließenden Vorrechte beanspruchen dürfe. Auf dieses mit wortgewaltigem Nachdruck vorgebrachte „privilegium Romanae ecclesiae“ geht der Anwalt des Königs aber weder zustimmend noch ablehnend ein, sondern er drängt sofort auf die Behandlung des Unrechts, das seinem Herrn zugefügt worden sei, als man einen Papst ohne seine Zustimmung inthronisierte:

Papae vero, quia universalis est pontifex, non modo Romanus populus, sed et Romanus imperator, qui caput est populi, obedientiam debet. . . . Constat ergo, quia, nisi Romani regis assensus accesserit, Romani pontificis electio perfecta non erit.⁶¹

Der Anwalt beruft sich hier auf die Rechte des „Romanus imperator“, die Heinrich IV. als „römischer König“⁶² und damit als „designierter Kaiser“ bereits wahrzunehmen hat. Damit hat er das Thema des 1. Argumentationsabschnitts genannt: das Mitspracherecht des Kaisers bei der Papstwahl. Es muß betont werden, daß die vom Advocatus vorgebrachte Notwendigkeit der kaiserlichen Mitwirkung hier vom Verteidiger der Kirche ganz prinzipiell erörtert wird, denn er verzichtet auf das nächstliegende, aber nur auf die damalige Situation zutreffende Argument, daß es damals ja gar keinen gekrönten Kaiser gegeben habe. Vielmehr wird ganz grundsätzlich die Frage behandelt, ob der Papst ohne Zustimmung des Kaisers inthronisiert werden dürfe.

Zunächst wird die Tradition bemüht, und der Defensor kann zeigen, daß die meisten Päpste in der Vergangenheit ohne kaiserliche Zustimmung den Stuhl Petri bestiegen haben, die wenigen Fälle aber, in denen die Überlieferung von einer vorher eingeholten Zustimmung berichtet, führt er auf die Ungunst besonders gefährlicher Zeiten zurück.⁶³ Der Vertreter des Königs

⁶¹ Ldl I, S. 78, Z. 35 ff.

⁶² Vgl. zum Aufkommen des Titels „rex Romanorum“ in den deutschen Königsurkunden des 11. Jahrhunderts R. Buchner, Der Titel rex Romanorum in deutschen Königsurkunden des 11. Jahrhunderts, in: DA 19, 1963, S. 327–338, der ihm die Kanzleimäßigkeit, trotz vereinzelter Auftretens in Königsurkunden seit Konrad II., für das 11. Jahrhundert absprechen will, mit Hinweis auf sein Vorkommen in der Geschichtsschreibung der Zeit aber betont (S. 336), daß er um die Mitte des 11. Jahrhunderts möglich war; gegen Buchner, der das Vorkommen des Titels im Absetzungsschreiben Heinrichs IV. an Gregor VII. (s. o. S. 12 ff.) nur als Zusatz des Registerschreibers gelten lassen will (S. 336), G. Koch (wie Anm. 48), S. 33 ff., der vermutet, „daß man der Kurie gegenüber das Anrecht des deutschen Königs auf das Kaisertum betonen wollte“. Mir scheint, daß die Frage nach dem Zeitpunkt des Auftretens dieses Titels und die nach dem Grund des Auftretens auch nach der Studie Buchners noch eingehender Untersuchung bedarf und insbesondere im Lichte der Integration der durch „Personalunion“ verbundenen drei Reiche Deutschland, Burgund, Italien auf der Ebene des regnum und nicht des imperium (s. u. S. 36) gesehen werden muß.

⁶³ „ . . . hoc dictavit perturbatio temporum et tempestas horrenda bellorum“. Ldl I, S. 79, Z. 35.

erklärt durch die Aufzählung der Beispiele seine Auffassung für widerlegt (. . . in hoc superatum me esse non abnuo), daß kein Papst ohne kaiserliche Zustimmung rechtmäßig regieren könne. Damit ist das am Anfang vom *Advocatus* des Königs vorgebrachte Argument bereits erledigt; nun aber treibt der Defensor die Diskussion um die kaiserlichen Rechte bei der Papstwahl von sich aus weiter, um dem Gegner noch klarer vorzuführen, daß von der Notwendigkeit einer kaiserlichen Zustimmung nicht die Rede sein könne. Dazu verweist er auf das *Constitutum Constantini*:

. . . lege Constantini imperatoris edictum, ubi sedis apostolicae constituit super omnes in orbe terrarum aecclesias principatum.⁶⁴

Die Überlassung der kaiserlichen Ehrenzeichen und des Lateranpalastes an Papst Silvester werden erwähnt; dann folgt als wörtliches Zitat aus dem *Constitutum*⁶⁵ die Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Byzanz. Daraus folgert dann der Defensor bei z. T. wörtlicher Übernahme aus dem *Constitutum*:

Audisti, quia terrenus imperator non habet in Romana aecclesia potestatem; quomodo ergo sine illius arbitrio, qui ibi potestatem non habet, non licet eligi sacerdotem.⁶⁶

Konstantin hat für sich und für die ihm nachfolgenden Kaiser auf die „potestas“ in der Stadt Rom und damit in der römischen Kirche verzichtet, d. h. er hat sich seiner Herrschaftsrechte dort begeben. Damit kann die Kaiserwürde nicht mehr als Rechtsgrundlage für die Forderung nach einer notwendigen Mitsprache des Kaisers bei der Papstwahl dienen. Die Kaiser sind nun aber, wie der Defensor betont, keinesfalls dergestalt aus Rom ausgeschlossen, daß sie in der Kirche und Stadt gar nicht mehr tätig werden könnten: das Beispiel der Kaiser Theodosius und Honorius, die die Basilika des heiligen Paulus erbaut haben und trotzdem das *Constitutum Constantini* bestätigten, wird als Beleg dafür angeführt, daß die Aufgabe ihrer Herrschaftsrechte die Kaiser keineswegs daran hindern sollte, der Kirche Wohltaten zu erweisen. Das *Constitutum Constantini* verbietet ihnen nur eines: nämlich aufgrund ihrer kaiserlichen Stellung Rechte fordern zu können, hier speziell das Recht, bei der Wahl des Papstes nicht übergangen werden zu dürfen.

Der *Advocatus*, der ja schon vorher nach dem Verweis auf die Tradition sein Argument aufgegeben hatte, gibt sich endgültig geschlagen:

Adsentior plane et ratum duco, quod loqueris. Sed esto, quod nunc regia celsitudo ex antiquorum consuetudine principum hoc sibimet allegare non possit.⁶⁷

Mit diesem Eingeständnis des *Advocatus*, daß die überlieferten Kaiserrechte keine Rechtsgrundlage für die Forderung nach rechtskonstitutiver Mitsprache Heinrichs IV. darstellen, wird der erste Argumentationsabschnitt zum Ab-

⁶⁴ *ibid.*, S. 80, Z. 2 f.

⁶⁵ Jetzt in der neuen Ed. des CC durch H. Fuhrmann, Das *Constitutum Constantini*, *Fontes Iuris Germanici Antiqui* X, Hannover 1968, S. 94 f.

⁶⁶ *Ldl* I, S. 80, Z. 18 ff.

⁶⁷ *ibid.*, S. 80, Z. 28 f.

schluß gebracht. Aber sogleich leitet der *Advocatus* mit dem Verweis auf den Patriziat und den Königsparagrafen des Papstwahldekrets von 1059 den zweiten Abschnitt ein:

Verumtamen tu hoc negare non potes, quod pater domini mei regis piae memoriae Heinricus imperator factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi pontificis principatum. Huc accidit, quod prestantius est, quia Nicolaus papa hoc domino meo regi privilegium, quod ex paterno iam iure successerat, prebuit et per sinodalis insuper decreti paginam confirmavit.⁶⁸

Patriziat und Königsrechte aus dem Papstwahldekret erscheinen hier als inhaltlich gleiche Rechte bei der Papstwahl, die der *Defensor* auch sofort als gültig anerkennt:

Privilegium invictissimo regi nostro ipsi quoque defendimus, et ut semper plenum illibatumque possideat, vehementer optamus.

In unserem Zusammenhang ist natürlich diese prinzipielle Anerkennung des königlichen Mitspracherechts wichtig, während die dann vom *Defensor* vorgebrachten Argumente, warum man im Jahre 1061 davon hat abweichen müssen, zunächst nicht interessieren.

Auf die Bestimmungen des Papstwahldekrets soll später noch genauer eingegangen werden. Wir wollen hier zunächst fragen, inwiefern die Rechte des Patrizius über die oben dargelegten Handlungsmöglichkeiten des Kaisers in Rom hinausgehen.

Wir hatten gesehen, daß nach der Auffassung des Petrus Damiani das *Constitutum Constantini* den Kaisern keineswegs untersagte, in Übereinstimmung mit der römischen Kirche zu ihrem Wohle tätig zu werden. Das *Constitutum* hinderte die Kaiser allerdings daran, auf Rechte pochen zu können, denn ihrer Rechte hatten sie sich in Rom begeben. Wenn die Römer dagegen dem Patrizius zugestehen, „immer“ in ausschlaggebender Weise⁶⁹ bei der Papstwahl mitzuwirken, so ist das ein Recht, das notfalls – wenn es die politischen Umstände erlauben – eingeklagt werden kann, denn: wirkt der Patrizius „immer“ mit, so darf er nicht übergangen werden, so hat er das *Recht*, mitzuwirken.

Wir haben aus den ersten Abschnitten der „*Disceptatio synodalis*“ die Auffassung des Petrus Damiani über die Kompetenzen des Kaisers und des Patrizius in Rom erfahren, wobei wir ja von der Frage ausgegangen waren, warum Heinrich III. die Patriziuswürde angenommen hatte, obwohl doch eine Minderung seiner traditionellen kaiserlichen Gewalt damit eingeschlossen war. Ehe wir zu dieser Ausgangsfrage zurückkehren, bedarf es noch eines Zusammenfügens der Elemente, um zunächst einmal zu erfahren, worin

⁶⁸ *ibid.*, S. 80, Z. 29 ff.

⁶⁹ Die in der älteren Literatur geführte Diskussion, ob mit dem „*principatum in electione*“ ein Mitspracherecht bei der Kandidatenaufstellung (also vor der Wahl), bei der Wahl selbst oder nur ein nachträgliches Bestätigungsrecht gemeint ist, kann nach den Arbeiten von P. Schmid (wie Anm. 17) und H.-G. Krause (wie Anm. 59) als erledigt angesehen werden, da wir als gesichert annehmen können, daß es einen klar bestimmten Wahlmodus überhaupt noch nicht gegeben hat.

für den Augenzeugen Petrus Damiani der Sinn der Patriziuswürde Heinrichs III. bestanden haben kann.

Aus der „Disceptatio synodalis“ entnehmen wir, daß zwar die Tradition und das Constitutum Constantini die Kaiser daran hindert, in Rom und der römischen Kirche Mitwirkungsrechte geltend zu machen, daß aber der Patrizius solche Rechte haben kann. Verbinden wir die beiden Aussagen kausal miteinander, so heißt es, daß, *weil* der Kaiser in Rom keine Rechte fordern kann, er ein römisches Amt braucht, wenn er sich Rechte, in unserem Fall, Rechte bei der Papstwahl, sichern will.

Wir hatten oben festgestellt, daß Leo von Monte Cassino Heinrich III. den Patriziat übertragen läßt gleichsam als Anerkennung für geleistete Dienste, während die Annales Romani darin die Legitimation für eine Mitwirkung bei zukünftigen Papstwahlen sehen.⁷⁰ Die bisherige Untersuchung hatte ergeben, daß mit dem Patriziat tatsächlich Mitspracherechte bei zukünftigen Papstwahlen verbunden waren. Aber sollte damit nicht vielleicht auch das Eingreifen Heinrichs III. auf den Synoden von Sutri und Rom und bei der Wahl Clemens II. nachträglich legitimiert werden? Petrus Damiani äußert sich dazu nicht direkt, aber seine Theorie von der gleichrangigen Stellung von Sacerdotium und Regnum und die aus der übergreifenden Verantwortung jeweils des einen für das andere erwachsende Verpflichtung zum Eingreifen in außergewöhnlichen Situationen⁷¹ bedurfte kaum einer zusätzlichen Legitimation. Das Eingreifen Heinrichs III. in Sutri und Rom war für Petrus Damiani eher dem Handeln der Kaiser Theodosius und Honorius vergleichbar, die die Patriarchalbasilika S. Paolo erbaut hatten: so wie sie hatte auch Heinrich III. in Übereinstimmung mit der Kirche und zu ihrem Wohl in die Angelegenheiten der römischen Kirche eingegriffen, indem er die schreckliche Zeit des Schismas beendete. Aber genauso wenig wie sie durfte er sich daraus das Vorrecht ableiten, nun immer bei der Wahl des römischen Bischofs mitzuwirken. Voraussetzung für diese Erklärung ist natürlich, daß das Constitutum Constantini als verbindlich anerkannt wird. Das kann für Petrus Damiani nicht bezweifelt werden. Aber gilt diese Voraussetzung auch für

⁷⁰ s. o. S. 15 ff.

⁷¹ Wie stark die Vorstellung von einer außergewöhnlichen Notsituation der römischen Kirche war, geht wohl am eindrucksvollsten aus einem an Heinrich gerichteten Gedicht hervor, in dem er aufgefordert wird, das Schisma zu beenden, damit durch diese Krankheit nicht die ganze Welt angesteckt werde; die 6. Strophe lautet:

Serpit hoc maleficium
Mox in pontificium
Ad omne sacerdotium,
Si habebit otium.
Sic de capitali morbo
Minor languescit ordo.

Ed. H. Grauert, Rom und -Gunther der Eremit?, in: H. Jb. 19, 1898, S. 249–287 hier S. 254; Grauert schreibt dieses Gedicht mit Verweis auf aus dem Gedicht wörtlich übernommene Eintragungen in den Ann. Palidens. und dem Annalista Saxo Gunther dem Eremiten zu; vgl. aber zur Verfasserschaft auch Wattenbach-Holtzmann, S. 78 Anm. 243.

Heinrich III.? Hat Heinrich III. daraus die gleichen rechtlichen Konsequenzen gezogen wie Petrus Damiani?

Als erster, wenn auch nicht eindeutiger Hinweis kann angeführt werden, daß gerade Petrus Damiani Heinrich III. als „novus Constantinus“ begrüßt.⁷² Außerdem ist bekannt, daß gerade die von Heinrich III. geförderten Frühreformer das lange recht unbeachtet gebliebene Constitutum in Rom verbreiteten.⁷³ Es gibt aber auch zwei Zeugnisse aus einer etwas späteren Zeit, nämlich der Leos IX., aus denen, stellt man sie zusammen, sich sehr wohl ergibt, daß sich Heinrich III. nach Auffassung dieses Papstes den Anordnungen des Constitutum in Bezug auf die kaiserliche Potestas in Rom gebeugt hat. Es handelt sich einmal um den bekannten Brief, den Leo IX. Anfang des Jahres 1054 an den oströmischen Kaiser Constantin Monomachos sandte.⁷⁴ Darin fordert Leo den oströmischen Kaiser mit ausdrücklicher Berufung auf das Constitutum auf, die darin dem heiligen Petrus übertragenen Patrimonien in seinem Herrschaftsbereich zu restituieren, was Heinrich III. in seinem Herrschaftsbereich bereits getan habe.⁷⁵ Daß diese Aussage sich gerade auf Rom bezog, ergibt sich aus dem kurz vorher, nämlich 1053 verfaßten Brief Leos IX. an den Patriarchen Michael von Konstantinopel, in dem Leo mit ebenfalls ausführlicher Begründung aus dem Constitutum feststellt:

... princeps Constantinus, ... cunctos ... in Romana sede pontifices, per beatum Silvestrum non solum imperiali potestate et dignitate, verum etiam infulis et ministris adornavit imperialibus valde indignum fore arbitratus terreno imperio subdi, quod divina majestas praefecit coelesti.⁷⁶

Wie hätte Leo die Erfüllung des Constitutum durch Heinrich III. dem byzantinischen Herrscher als Vorbild hinstellen können,⁷⁷ wenn Heinrich gerade in diesem höchst auffälligen und Leo überaus wichtigen Bereich, nämlich in Rom selbst, noch ohne Rücksicht auf das Constitutum Kaiserrechte ausgeübt hätte?

⁷² Liber gratissimus c. 38, MGH Ldl I, S. 72; vgl. zur Berufung auf Konstantin im Mittelalter und die durchaus unterschiedlichen Vorstellungen, die damit verbunden wurden, für das frühe Mittelalter E. Ewig, Das Bild Constantins des Großen in den ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters, in: H. Jb. 75, 1956, S. 1 bis 46 und für das Hochmittelalter H. Wolfram, Constantin als Vorbild für den Herrscher des hochmittelalterlichen Reiches, in: MIOG 68, 1960, S. 226–243.

⁷³ Vgl. G. Laehr, Die Konstantinische Schenkung, Berlin 1926, S. 24 ff.

⁷⁴ Ed. Will, Acta et Scripta, quae de Controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae ... extant, Leipzig/Marburg 1861, Nr. III, S. 85 ff. und C. Erdmann, Ausgewählte Briefe der Salierzeit, Rom 1933, S. 14–19.

⁷⁵ „Hoc sane gloriosissimus filius noster Heinrichus perficere molitur in suis partibus“, ibid. S. 88. Vgl. zur Gesamtproblematik von Heinrichs Unterstützung der Reformen und gleichzeitiger Kirhherrschaft auch Ph. Funk, Pseudo-Isidor gegen Heinrich III. Kirchenhoheit, in: H. Jb. 56, 1936, S. 305–330.

⁷⁶ ed. Will (wie Anm. 74), II, S. 65 ff., hier S. 71.

⁷⁷ Selbstverständlich ist bei der Heranziehung des Briefwechsels als Beleg für die kirchenpolitische Haltung Heinrichs III. zu berücksichtigen, daß die Berufung auf Heinrich III. dazu diente, den oströmischen Kaiser politisch unter Druck zu setzen; wir müssen also bei der Interpretation das dahinterstehende politische Kalkül im Auge behalten.

Beide Briefe des Papstes sind übrigens mit größter Wahrscheinlichkeit von Humbert verfaßt.⁷⁸ Wenn man aber berücksichtigt, daß damit auch der sehr viel radikalere Humbert, der „politisch auf die Verwirklichung der vermeintlich echten Konstantinischen Schenkung hinarbeitete“,⁷⁹ von Heinrich III. behauptet, er habe die Forderungen der Fälschung erfüllt, und wenn man sich dann vergegenwärtigt, wie positiv dieser Humbert Heinrichs III. kirchenpolitische Tätigkeit im Gegensatz zu der aller seiner Vorgänger beurteilt,⁸⁰ so kann kaum ein Zweifel bestehen, daß Heinrich III. nicht wie die Humbert so verhaßten Ottonen in Rom als kaiserlicher Herr nach eigenem Ermessen geschaltet und gewaltet hat.

Uns ergibt sich aus der vorgelegten Interpretation folgender Schluß: für Petrus Damiani wie für Leo IX. und für Humbert war das *Constitutum Constantini* und ausdrücklich auch die darin ausgesprochene Auffassung von der Selbstaufgabe der kaiserlichen potestas in Rom verbindlicher Rechtsatz. Leo IX. (bzw. Humbert) spricht es direkt aus, daß Heinrich die Forderungen des *Constitutum Constantini* erfüllt habe. Für Petrus Damiani ergibt sich das indirekt: Petrus Damiani hätte nämlich kaum so uneingeschränkt bis in die Zeiten des Investiturstreits Heinrich als großes kirchenpolitisches Vorbild hinstellen können, wenn dieser dieses „privilegium“ der römischen Kirche an einer so entscheidenden Stelle verletzt hätte. Außerdem erhält die von der Tradition abweichende Übertragung des Patriziats an Heinrich III. einen unmittelbaren Sinn, wenn sie Heinrichs III. Rechte sichern sollte, die er aus seiner kaiserlichen Stellung nicht ableiten konnte. Von dieser Neubestimmung des Patriziats her wird auch verständlich, warum sich Bonizo, was bisher mit einer gewissen Ratlosigkeit konstatiert wurde,⁸¹ in seinem *Freundbuch* auf eine so umfangreiche Polemik gegen den Patriziat einläßt.

Alles deutet also darauf hin, daß Heinrich III. selbst aus seiner religiös-reformerischen Gesinnung heraus⁸² das *Constitutum* für sich als verbindlich anerkannt hat. H. Löwe hat mit Verweis u. a. auf den oben zitierten Brief Leos IX. festgestellt, „daß schon in der Zeit der Ottonen und ersten Salier es nicht an Stimmen fehlte, die ein Herrschaftsrecht des Kaisers über Rom

⁷⁸ Zu Humberts Verfasserschaft s. *H. Hoesch*, Die kanonischen Quellen im Werk Humberts von Moyenmoutier, Köln/Wien 1970, S. 29.

⁷⁹ *A. Michel*, Papstwahl und Königsrecht, München 1936, S. 62.

⁸⁰ *Adversus simoniacos libri tres*, ed. MGH, Ldl I, Buch III, c. 7, S. 206; c. 11, S. 211.

⁸¹ Vgl. *W. Berschin* (wie Anm. 50), S. 19 mit Anm. 50.

⁸² Zur Religiosität Heinrichs III. und ihrer Rückwirkung auf seine Politik allgemein: *G. Ladner*, Theologie und Politik vor dem Investiturstreit, Nd. Darmstadt 1968, S. 60 ff. und *P. Kehr*, Vier Kapitel aus der Geschichte Kaiser Heinrichs III. Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss., Jg. 1930, Nr. 3, Berlin 1931, S. 12: „... (Heinrich III.) war und fühlte sich als ein rex sacerdos, und das machte auch seine Stellung den Reformern gegenüber unangreifbar“. Die Abhandlung ist wieder abgedruckt bei *E. Steindorff* (wie Anm. 12), ND Darmstadt 1963, Bd. II, S. 557–615. Vgl. auch *Th. Schieffer*, Heinrich III., in: *Die großen Deutschen I*, Berlin 1956, S. 52–69.

auf Grund der Konstantinischen Schenkung bestritten“.⁸³ Wir können fortfahrend feststellen, daß Heinrich III. selbst sich diese Auffassung zu eigen machte, und daß er, um seinen gerade von den Reformkreisen dringend gewünschten Einfluß bei künftigen Papstwahlen rechtlich absichern zu können, den Patriziat übernahm. Heinrich wurde als Patrizius erster, vornehmster „Bürger“ von Rom und führte damit gemäß mittelalterlicher Repräsentationsvorstellungen die Stimme des Volkes von Rom.

Vergegenwärtigt man sich, daß Otto III. weniger als fünfzig Jahre früher das *Constitutum Constantini* als Fälschung zurückgewiesen⁸⁴ und als Kaiser der Römer und „*servus apostolorum*“⁸⁵ in Rom selbst residiert hatte,⁸⁶ so wird klar, daß Heinrich III. nicht nur aus seiner reformerischen Gesinnung heraus einen solch weitreichenden Entschluß fassen können, sondern daß eine andere Auffassung vom Kaisertum diesen Entschluß schon vorbereitet haben mußte.

Und es ist nun so, daß uns die überwiegende Mehrheit der erzählenden Quellen das Bild einer zurückhaltenden, gleichgültigen, ja offen kritischen Einstellung gegenüber der Rompolitik und dem römischen Kaisertum vermitteln.⁸⁷ Mit seiner unverhohlenen Ablehnung der Rompolitik steht Widu-

⁸³ Kaisertum und Abendland in Ottonischer und Frühsalischer Zeit, in: HZ 196, 1963, S. 529–562, hier S. 544.

⁸⁴ D OIII 389 aus d. Jahre 1001. Den Päpsten wird vorgeworfen, die Güter der Römischen Kirche verschleudert zu haben: „*Confusis vero papaticis legibus et iam abiecta ecclesia Romana in tantum quidam pontificum irruerunt, ut maximam partem imperii nostri apostolatui suo coniungerent . . . quasi culpam suam in imperium nostrum retorquentes, ad aliena, id est ad nostra et nostri imperii maxime migraverunt. Hec sunt enim commenta ab illis ipsis inventa quibus Johannes diaconus cognomento Digitorum mutilus preceptum aureis litteris scripsit et sub titulo magni Constantini longi mendacii tempora finxit. . . . Spretis ergo commenticiis preceptis et imaginariis scriptis ex nostra liberalitate sancto Petro donamus que nostra sunt, non sibi que sua sunt.*“ H. Fuhrmann (Konstantinische Schenkung und abendländisches Kaisertum, DA 22, 1966, S. 63–178) hat nachzuweisen versucht, daß hier dem Diakon Johannes keineswegs vorgeworfen wird, eine Urkunde auf den Namen Konstantins gefälscht, sondern nur, eine Abschrift als Originaldiplom auffrisiert zu haben. Diese Ansicht finde ich nicht überzeugend, denn es werden doch ganz klar die Rechtsbestimmungen des CC als Lügen gebrandmarkt: die Lügen (*commenta ab illis ipsis inventa*) bestehen darin, einen großen Teil des Imperiums dem päpstlichen Stuhl zugesprochen zu haben (das können in diesem Zusammenhang nur die Besitzübertragungen des CC sein), und um diese Lügen zu stützen, habe dann Johannes eine Urkunde auf den Namen Konstantins gefälscht. Vgl. auch die Kritik an der These Fuhrmanns bei W. Kölmel, Die kaiserliche Herrschaft im Gebiet von Ravenna, in: H. Jb. 88, 1968, S. 257–299, hier S. 276 Anm. 48.

⁸⁵ Es scheint kein Zufall zu sein, daß der Titel ‚*servus apostolorum*‘ im Zusammenhang mit dem CC zum ersten Mal als Kaisertitulatur auftaucht, s. zur Frage des Titels M. Uhlirz, Jbb. des dt. Reiches unter Otto II. und Otto III., 2 Bände, 2. Band 1954, S. 357 mit Anm. 35 (Lit.).

⁸⁶ M. Uhlirz (wie Anm. 85), S. 272 f.

⁸⁷ Der Erneuerung des Kaisertums durch Otto I. und der Rompolitik seiner Nachfolger ist eine solche Fülle wissenschaftlicher Literatur gewidmet, daß es unmöglich ist, sie auch nur annähernd vollständig zu berücksichtigen. Der folgende kurze Überblick soll auch keineswegs als angemessene Erörterung der Entwicklung der Kaiservorstellung bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts angesehen werden, sondern dient

kind⁸⁸ in der Zeit der Erneuerung des Kaisertums im 10. Jahrhundert keineswegs allein.⁸⁹ Thietmar von Merseburg steht der Idee der Renovatio Imperii äußerst zurückhaltend gegenüber.⁹⁰ „Das Kaisertum ist fast inhaltsleer, und Thietmar hilft sich, indem er es einigermaßen unbestimmt als Erhöhung und Steigerung des Königtums versteht: schon der König ist Gottes Stellvertreter auf Erden.“⁹¹ Für Thietmar war das kaiserliche Recht bereits in der königlichen Gewalt der sächsisch-deutschen Könige enthalten.⁹² Brun von Querfurt übt offene Kritik an den Romplänen Ottos III., denn Rom war für ihn der „Wohnsitz der Apostel“⁹³ und mit dieser Begründung für seine Ablehnung der Rompläne Ottos III. bezieht er sich ohne Zweifel auf das Constitutum Constantini, ohne es allerdings ausdrücklich zu nennen.⁹⁴

So scheint sich Heinrich II. mit seiner Abkehr von der Rompolitik Ottos III., die in der Wiederaufnahme einer karolingischen, vielleicht auch von Otto I. benutzten Bullenumschrift⁹⁵ „Renovatio regni Francorum“ ihren programmatischen Ausdruck fand, weit eher in Übereinstimmung mit den Anschauungen seiner Zeit befunden zu haben als sein Vorgänger. Heinrich II. „verzichtete . . . in deutlichem Gegensatz zu Otto III. auf die direkte Herrschaft über Rom und den Kirchenstaat: er ließ sich von Benedikt VIII. zum Kaiser krönen, focht aber die Stadtherrschaft der Tusculaner nicht an“.⁹⁶

lediglich dazu, die vorangegangene Darstellung des Patriziats Heinrichs III., die natürlich vor allem die römische Seite des Problems berücksichtigte, in den deutschen Kontext einzuordnen.

⁸⁸ Zum Geschichtsbild Widukinds s. vor allem die Arbeiten *H. Beumanns*, zuletzt: Historiographische Konzeption und politische Ziele Widukinds von Corvey, in: *Storiografia Altomedievale II*, Spoleto 1970, S. 857–894.

⁸⁹ Vgl. jetzt vor allem *H. Keller*, Das Kaisertum Ottos des Großen im Verständnis seiner Zeit, DA 20, 1964, S. 325–388. Kritisch mit der vor allem von *E. E. Stengel*, *K.-U. Jäschke* und auch *H. Keller* vertretenen These, daß die Propagierung eines „romfreien“ imperialen Königtums Ottos I. vor 962 die römische Kaiserkrönung vorwegnehmend vorbereiten sollte, setzt sich auseinander *H. Hoffmann*, Zur Geschichte Ottos des Großen, in: DA 28, 1972, S. 42–73, bes. S. 66–73.

⁹⁰ *A. Schneider*, Thietmar von Merseburg über kirchliche, politische und ständische Fragen seiner Zeit, in: AKG 44, 1962, S. 34–71.

⁹¹ *Ibid.*, S. 43.

⁹² *E. Bach*, Politische Begriffe und Gedanken sächsischer Geschichtsschreiber der Ottonenzeit, Diss. Münster 1948, S. 25.

⁹³ „Roma tamen a Deo datum apostolorum domicilium erat“; zitiert nach *R. Wenskus*, Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt, Münster/Köln 1956, S. 104.

⁹⁴ *R. Wenskus*, *ibid.*, S. 104.

⁹⁵ *P. E. Schramm*, Die Kaiser aus dem sächsischen Hause im Lichte der Staatssymbolik, in: *MIÖG*, Erg.-Bd. 20, 1962/3, S. 32–52; wiederabgedruckt in: *P. E. Schramm*, Kaiser, Könige und Päpste III, S. 153–199, hier S. 178.

⁹⁶ *Th. Schieffer*, Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts, in: DA 8, 1951, S. 384–437; wieder abgedruckt als selbständige Veröffentlichung in der Reihe „Libelli“, Bd. 285, Darmstadt 1969. *W. Ohnsorge* (Die Legation des Kaisers Basileios II. an Heinrich II., in: *H. Jb.* 73, 1954, S. 61–73) hat gezeigt, daß die Absage an eine Rompolitik, wie sie Otto III. betrieben hatte, keineswegs die Aufgabe kaiserlicher Selbstdarstellung überhaupt bedeutete, da die Rivalität zu Byzanz das Betonen kaiserlicher Gleichwertigkeit auch dann noch hervorrufen würde, wenn von einer realen Kaiserpolitik inner-

Konrad II. hat die Politik seines Vorgängers wie in so Vielem, so auch in der Rom- und Italienpolitik fortgesetzt.⁹⁷ So scheint es nur folgerichtig, wenn bei dem Biographen Konrads II., Wipo, der sowohl Konrad II. als auch besonders Heinrich III. nahe gestanden hat,⁹⁸ das Imperium als verfassungsrechtliche Ordnungsmacht ganz zurücktritt: „... das Reich (soll) auf der Ebene des regnum, nicht des imperium integriert werden.“⁹⁹ Für Adam von Bremen haben zwar im Rückblick das Imperium Karls des Großen und das Ottos des Großen über den regna als universale Macht gestanden, für seine eigene Zeit ist es ihm aber selbstverständlich, daß Heinrich III. nicht nur mit den byzantinischen Kaisern, sondern auch mit den Königen der Nachbarregna auf einer Ebene stand.¹⁰⁰ In der frühsalischen Geschichtsschreibung in Deutschland erscheint das Kaisertum als eine über das regnum, bzw. die drei regna des deutschen Königs hinausgehende potestas kaum.¹⁰¹ „Was dem Kaiser blieb, war eine höhere Würde, die ihm aus der Schutzpflicht gegenüber der römischen Kirche zukam.“¹⁰² Diese Auffassung teilten die deutschen mit den französischen Geschichtsschreibern.¹⁰³ „... das Kaisertum wurde nicht als Institution, sondern als eine dem regnum durch Tradition und Leistung wesensverbundene dignitas begriffen.“¹⁰⁴ Erst im Rückblick erscheint Heinrich III. neben Friedrich Barbarossa als besonders „markanter Repräsentant des Kaisertums“, bei den Zeitgenossen aber fehlt ein Gesamtbild des Kaisers Heinrich.¹⁰⁵

Wir können zusammenfassend feststellen, daß für die Geschichtsschreiber des 10. und 11. Jahrhunderts das Kaisertum keine verfassungsmäßige Realität war. Damit stimmt zusammen, daß sich Heinrich II. und in verstärktem Maße die ersten beiden Salier um den Ausbau ihrer Königsherrschaft, be-

halb der – engeren oder weiteren – Grenzen des westlichen Imperiums schon gar keine Rede mehr sein konnte.

⁹⁷ Th. Schieffer (wie Anm. 96), S. 390: „Konrads Italienpolitik . . . hielt sich in den Grundzügen genau an die Bahnen, die Heinrich im Gegensatz zu Otto III. vorgezeichnet hatte“.

⁹⁸ Wattenbach-Holtzmann, S. 76.

⁹⁹ H. Beumann, Das Imperium und die Regna bei Wipo, in: Aus Geschichte und Landeskunde. Franz Steinbach zum 65. Geburtstag gewidmet, Bonn 1960, S. 11–36, hier S. 25.

¹⁰⁰ R. Buchner, Die politische Vorstellungswelt Adams von Bremen, in: AKG 45, 1963, S. 15–59.

¹⁰¹ R. Buchner, Die frühsalische Geschichtsschreibung in Deutschland, in: La storiografia Altomedievale (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo) 17, Bd. II, Spoleto 1970, S. 835–944.

¹⁰² H. Löwe (wie Anm. 83), S. 562.

¹⁰³ K. F. Werner, Das hochmittelalterliche Imperium im politischen Bewußtsein Frankreichs (10.–12. Jahrhundert), in: HZ 200, 1965, S. 1–60.

¹⁰⁴ J. Spörl, Pie rex caesarque future! in: Unterscheidung und Bewahrung. Festschrift für Hermann Kunisch. Berlin 1961, S. 331–353, hier S. 340. Auch die Abhandlung von K. Schnith (Recht und Friede. Zum Königsgedanken im Umkreis Heinrichs III., H Jb. 81, 1962, S. 22–57), die nicht direkt die Abgrenzung von Regnum und Imperium zum Thema hat, macht durch die Analyse der Königsvorstellung bei Heinrich und seiner Umgebung deutlich, wie wenig Raum bei der Überhöhung des Königsamtes noch für das Kaisertum blieb.

sonders durch die Umstrukturierung ihrer Herrschaftsgrundlage mit Hilfe der Königsministerialität und der Reichslandpolitik¹⁰⁶ bemühten. Vor diesem Hintergrund kann es dann nicht mehr ganz so überraschend sein, wenn sich für uns aus der Interpretation italienischer Zeugnisse ergibt, daß Heinrich III. auf seine kaiserlichen Rechte in Rom verzichtet hat. Konnte er nicht glauben, die so unbestimmten Kaiserrechte gegen die eindeutige Rechtsposition des „Patricius Romanorum“ eingetauscht zu haben?

Heinrich III. sollte also als Patrizius die Stimme des Volkes führen. Welches Interesse konnte nun dieses Volk von Rom, nämlich die stadtrömischen Geschlechter, daran haben, ihre Stimme an den Kaiser abzutreten?¹⁰⁷ Wir haben Grund zu der Annahme, daß eine bei Heinrich III. sichtbar werdende neue Praxis in Bezug auf die Pacht- und Leihverträge, die dem stadtrömischen Adel Vorteile brachte, die Entschädigung für die Überlassung der Patriziatsrechte darstellte.¹⁰⁸

Welche Rechte schloß nun aber der Patriziat ein? Kölmel und Schramm haben eindringlich dargestellt, daß der römische Erneuerungsgedanke in inniger Verbindung mit dem Machtstreben einiger römischer Adelsfamilien immer wieder quasi-stadtherrliche Positionen hervorgebracht hat, die allerdings rechtlich durchaus undeutlich und stets von dem Herrschaftsanspruch der Kirche in Frage gestellt worden waren. Sie bestanden also gleichsam nur im politischen Geschick und dem machtmäßig-wirtschaftlichen Potential der Mächtigen und das läßt sich ja bekanntlich nicht in einer Zeremonie übertragen. An wirklich eindeutigen, also übertragbaren *Rechten* hatte das „Volk von Rom“, was die Stadtherrschaft anbelangte, kaum etwas zu vergeben. Ein Recht war ihm allerdings unbestritten: das Recht, mit dem Klerus zusammen seinen Bischof zu wählen. Wir glauben also, daß die wesentliche Bedeutung des Patriziats Heinrich III. darin bestand, als Patrizius die Stimme des Volkes bei der Papstwahl zu führen.¹⁰⁹ Das heißt aber nicht, daß Heinrich III. nun die Päpste habe einsetzen können, daß Wahlen nicht mehr nötig gewesen seien. Die „laudationes“ des Volkes waren nach wie vor Bestandteil des Erhebungsvorgangs, nur war das Volk jetzt durch Folgepflicht an die Entscheidung des Patrizius gebunden, was die Person des zu Akklamierenden betraf.

¹⁰⁵ J. Spörl (wie Anm. 104), S. 341.

¹⁰⁶ K. Bosl, Die Reichsministerialität der Salier und Staufer, 2 Bände (Schriften der MGH 10), Stuttgart 1950/1.

¹⁰⁷ Wir scheuen uns, von einer „Herrschaft (des Patrizius) über die Stadt Rom“, von Heinrich III. als „Stadtherrn“ zu sprechen (so H. Hoesch, wie Anm. 78, S. 107), denn mochten auch faktisch die stadtrömischen Geschlechter die politischen Geschicke der Stadt weitestgehend bestimmt und damit im machtpolitischen Sinne stadtherrliche Funktionen ausgeübt haben, so war rechtlich gesehen doch der Papst Stadtherr, und von den weltlichen Machthabern gilt zu dieser Zeit noch allgemein, was W. Kölmel (wie Anm. 29) in Bezug auf Alberich formuliert hat: daß er „Herr von Rom“ war, „allerdings immer mit der grundsätzlichen Einschränkung, daß der Papst in seiner rechtlichen Souveränität unangetastet blieb“ (S. 19).

¹⁰⁸ H. Hoesch (wie Anm. 78), S. 107.

¹⁰⁹ So auch P. Kehr (wie Anm. 82), S. 50, Anm. 3.

Das Interesse der Römischen Kirche, das zu diskutieren noch ansteht, ergibt sich damit ganz von selbst: die Reformer hatten den Einfluß des frommen Kaisers an die Stelle des stadtrömischen Adels bei der Papstwahl gesetzt und außerdem noch die Anerkennung ihres Privilegs, des *Constitutum Constantini*, in einem entscheidenden Punkt weitergetrieben.¹¹⁰

Die Quellen berichten, daß Heinrich III. an allen Papstwahlen der folgenden Jahre beteiligt war.¹¹¹ Was aber würde nach seinem Tode geschehen? Der Patriziat sollte erblich sein¹¹² – aber mußte das auch schon bedeuten, daß Heinrich IV. ihn ohne jede bestätigende Übertragung gleichsam in automatischer Erbfolge ausüben konnte? Der Patriziat war ein römisches Amt und in Rom war seit der Zeit Konrads II. wieder das Römische Recht ver-

¹¹⁰ Ob die Loslösung der Mitspracherechte vom Kaisertum und ihre Ableitung aus dem Patriziat auch im Sinne der nicht-römischen Reformkreise war, kann auf Grund der Quellenlage nicht gesagt werden. Aber während in allen anderen Quellen die Nichterwähnung des Patriziats auf mangelnder Kenntnis beruhen mag, wird sie in der von Jotsald verfaßten *Vita* des Abtes Odilo von Cluny geradezu auffallend: Jotsald, der mit Odilo von Cluny Weihnachten 1046 in Rom weilte und seinen Abt als Augenzeugen der Kaiserkrönung Heinrichs III. beschreibt, übergeht nämlich die Übertragung des Patriziats vollständig: „In crastinum vero . . . advenit, ut videret regem Heynricum imperiali diademate coronandum. In cuius sacra unctione praesens adstitit, dans gloriam Deo, qui Romanum imperium electo iustissimo praesule et catholico reipublice principe sedatis malorum turbinibus roborare voluerit“. (Ed. E. Sackur, Handschriftliches aus Frankreich, in: NA 15, 1890, S. 103–139, hier S. 119). Kann man daraus den Schluß ziehen, daß die Cluniazenser das für die ganze westliche Christenheit zuständige Papsttum eher dem Kaisertum als einem römischen Patriziat zugeordnet sehen wollten? Die Ersetzung der Kaiserrechte durch die Patriziatsrechte bedeutete schließlich den Ausschuß der nicht-romsässigen „römischen“ Christenheit, die der Kaiser immer noch repräsentieren mochte, von jeglichen Mitwirkungsrechten im römischen Bistum, und gerade Odilo von Cluny hatte ja Heinrich in einem Brief aufgefordert, alle Betroffenen an den Entscheidungen über das Imperium zu beteiligen: „De toto mundo debetis eligere, quorum arbitrio Romanum imperium decernitis ordinare. Sicut cum militibus ordinare militiam, ita cum spiritualibus ecclesiasticum tractare negotium, cum misericordibus miseriam inopum et gemitum pauperum“ (ed. E. Sackur, Ein Schreiben Odilo's von Cluny an Heinrich III. im Oktober 1046, in: NA 24, 1899, S. 728–735, hier S. 735). Für diesen Zusammenhang ist es ohne Belang, ob Odilo das Schreiben an Heinrich III. (so E. Sackur, *ibid.* und dem zustimmend P. Kehr (wie Anm. 82) S. 12) oder an Heinrich II. gerichtet hat (so C. Erdmann, Studien zur Briefliteratur in Deutschland, 1938, S. 40, Anm. 2) und K. F. Werner (wie Anm. 103), S. 29).

¹¹¹ Nach dem Tode Clemens II. ist es der tuskulanischen Partei zwar noch einmal gelungen, Benedikt IX. auf den Stuhl Petri zu restituieren, allerdings nur so lange, bis Heinrich III. unmißverständlich von seinem Wahlrecht Gebrauch gemacht und mit Hilfe des Markgrafen Bonifaz von Canossa Poppo von Brixen als Damasus II. in Rom hatte inthronisieren lassen; vgl. dazu K.-J. Herrmann (wie Anm. 42) S. 160 ff. und H. H. Anton (wie Anm. 12), S. 553.

Zur Wahl Leos IX. durch Heinrich III. und seine angebliche Vorbehaltsklausel zugunsten des Wahlrechts der Römer s. P. Schmid (wie Anm. 17), S. 70 ff.

Zur Wahl Victors II. *ibid.*, S. 91 ff.

¹¹² Das ist nicht nur eine unglaubliche Übertreibung bei Benzo. In der „*Disceptatio synodalis*“ widerspricht der Defensor nicht, als der Advocatus Heinrich IV. den Patriziat „ex paterno iure“ zuspricht; MGH, Ldl I. S. 80. Vgl. zur Vererbbarkeit des Patriziats auch P. Schmid (wie Anm. 17), S. 62.

bindliche Rechtsnorm¹¹³ – galten damit aber nicht auch die römischen Bestimmungen über Minderjährigkeit und Vormundschaft?¹¹⁴ Wer sollte dann aber die Vormundschaft ausüben?¹¹⁵

Mit dem Tode Heinrichs III. kamen somit eine ganze Reihe gewichtiger, rein rechtlicher Fragen auf, die sich aus der mittelalterlichen Praxis ergaben, keine juristisch genau fixierten Verträge mit Ausführungsbestimmungen für alle denkbaren Fälle abzuschließen, sondern eher allgemeine Vereinbarungen zu treffen, deren Konkretisierung im Einzelnen dann die Gewohnheit erzeugte. In diesem Fall aber fehlten alle gewohnheitsrechtlichen Präzedenzfälle. Jede der beteiligten Parteien konnte also versuchen, ihre politische Macht so einzusetzen, daß ihre eigenen Interessen bei der Beantwortung der offenen Fragen größtmögliche Berücksichtigung fanden.

Die Interessen der Römer und des deutschen Hofes ergeben sich fast von selbst: während den Römern daran gelegen sein mußte, eine automatische Erbfolge zu verhindern und sich zumindest eine bestätigende Übertragung zu sichern, mußte der deutsche Hof bestrebt sein, sich in der Ausübung des Patriziats gänzlich unabhängig von den Römern zu halten und eine automatische Erbfolge zu praktizieren. Die Haltung der Römischen Kirche mußte nach Lage der Dinge zwiespältig sein: einerseits mußte sie verhindern, daß der Patriziat der Verfügungsgewalt des römischen Adels anheim gegeben wurde, denn das hätte nur die alten Zustände wiederhergestellt; andererseits hatte sie an der Übertragung des Patriziats an Heinrich III. selbst aktiv teilgenommen,¹¹⁶ so daß wir unter den „Römern“, die Heinrich III. den Patriziat übertrugen, wohl die Gesamtbürgerschaft im Sinne des antiken „*populus Romanus*“ verstehen müssen,¹¹⁷ und im Sinne dieser ihrer eigenen

¹¹³ MGH, Const. I, Nr. 37; vgl. dazu P. E. Schramm (wie Anm. 29), S. 204 und P. Partner, *The Lands of St. Peter*, London 1972, S. 105 f.

¹¹⁴ Im antiken Rom konnte allerdings das Problem eines minderjährigen Amtsträgers nicht auftauchen, da die Kandidatur für ein öffentliches Amt an die vorherige Ableistung des Militärdienstes gebunden war, s. Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Nd. der 3. Aufl. von 1887, Darmstadt 1971, Bd. I, S. 505 ff. Zur Regelung der Handlungsfähigkeit im Privatrecht, die seit Konstantin durch kaiserliche Vergünstigung Männern bei Vollendung des 20., Frauen bei der des 18. Lebensjahres gewährt wurde, s. M. Kaser, *Römisches Privatrecht*, 6. Aufl., München 1968, S. 63.

¹¹⁵ Aus der Argumentation des Defensor in der *Disc. syn.* geht hervor, daß man die Minderjährigkeit Heinrichs IV. durchaus als rechtliches Problem ansah, Ldl, S. 81 ff.

¹¹⁶ Vgl. Bonizo von Sutri, oben S. 24.

¹¹⁷ Petrus Damiani kannte diese Vorstellung der in Klerus und Volk sich darstellenden römischen Bürgerschaft: „... congregatis intra ecclesiam episcopis civibusque Romanis, clero et populo ...“ (Migne PL 144, S. 292); vgl. auch Bonizos Erläuterung oben S. 20. Am deutlichsten geht das aber aus einigen späteren Briefen Heinrichs IV. hervor. 1081 wendet sich Heinrich IV. an den Klerus und Volk von Rom (*clero populoque Romano*) mit der Ankündigung, nach Italien kommen zu wollen, „ut debitam et hereditariam dignitatem communi omnium vestrum assensu et favore a vobis accipiamus“ (ed. C. Erdmann (wie Anm. 1), Nr. 16, S. 22 f., hier S. 23). 1082 schreibt er „cardinalibus, clericis ac laicis ... ut paternum honorem nostrum, nobis a vobis transmissum per patris manum, non negetis aut, si negare velitis, cur negetis dicatis“ (ed. *ibid.*, Nr. 17, S. 24 f.). Borino (wie Anm. 3), S. 319

möglichen Mitwirkung konnte ihr eine automatische Erbfolge im Patriziat nicht recht sein. Das Verhalten der Kurie bei der ersten Papstwahl nach dem Tode Heinrichs III. scheint uns genau dieser zwiespältigen Haltung zu entspringen: obwohl am reformfreundlichen Sinn der Kaiserin Agnes damals wohl genau so wenig zu zweifeln war wie an dem Heinrichs III., hat man die ausschlaggebende Stimme bei der Auswahl des Kandidaten nicht, wie zur Zeit Heinrichs III., dem deutschen Königshof überlassen, denn das hätte die Anerkennung der automatischen Erbfolge präjudiziert, sondern in Rom selbst den Lothringer Friedrich als Stephan IX. erhoben; auf der anderen Seite hielt man es augenscheinlich auch nicht für ratsam, den deutschen Hof ganz zu übergehen, denn das hätte die Übertragungsrechte der Römer wieder ins Spiel gebracht. Die Kurie sicherte sich also *nach* der Wahl das Einverständnis Heinrichs IV. – und ging so jeder Entscheidung aus dem Wege.

Schon die nächste Papstwahl aber zeigte, daß es nicht die Zeit für juristische Spekulationen war: die Häupter der Reformbewegung mußten aus Rom fliehen und wählten in Florenz Nikolaus II., während der reformfeindliche römische Adel Benedikt X. in Rom auf den Stuhl Petri wählte – haben die Anführer vielleicht darauf verwiesen, daß nun, da der Patriziat vakant war, das Volk von Rom wieder selbst seine Stimme zu führen habe?

Wieder gab es wie 1046 ein Schisma. Damals hatten die Reformer Heinrich III. zu Hilfe gerufen; die Übertragung des Patriziats an den frommen Kaiser sollte ein für alle Male sicherstellen, daß die „*sanior pars*“ bei der Reformgruppe lag. Jetzt fiel der König als Hilfe aus. Inzwischen aber hatte sich ja in der Kirche von Rom selbst die Gruppe der Kardinäle als geistlicher und politischer Machtfaktor konstituiert, und damit war die Möglichkeit gegeben, durch die Übertragung des „*principale iudicium*“¹¹⁸ an die Kardinalbischöfe den Entscheidungsprozeß bei der weiterhin geforderten „Wahl durch Klerus und Volk“ dergestalt festzulegen, daß der niedere Klerus und das Volk faktisch von den Entscheidungen überhaupt ausgeschaltet waren. Das geschah durch das Papstwahldekret, das einige Monate nach der Wahl Nikolaus II. unter dem Vorsitz des Papstes von einer römischen Synode erlassen wurde. Danach sollten zuerst die Kardinalbischöfe in eifrige Verhandlungen eintreten, dann „bald“ die Kardinalpriester hinzuziehen „*sicque reliquus clerus et populus ad consensum nove electionis acce-*

Anm. 20 bezieht allerdings diese Stellen auf das Kaisertum und nicht auf den Patriziat mit der Begründung, daß die Römer Heinrich IV. schon 1061 den Patriziat übertragen hätten. Es scheint aber, daß, obwohl die Quellen uns keine direkte Auskunft darüber geben (*Meyer von Knonau*, I, S. 306), die Abkehr von Cadalus und die Anerkennung Alexanders II. mit der Unwürdigkeit des exkommunizierten Grafen von Galeria und damit der ganzen römischen Legation begründet worden war, die Heinrich IV. 1061 die Abzeichen der Patrizius-Würde überbracht hatte, so daß damit auch die Übertragung des Patriziats an Heinrich IV. rechtsunwirksam gewesen wäre. Dieses Argument wird jedenfalls vom Defensor sehr stark in den Vordergrund gestellt: *Disc. syn.*, MGH, Ldl I, S. 90 f.

¹¹⁸ So nennt Petrus Damiani in der bekannten Stelle seines Briefes an Cadalus das Stimmrecht der Kardinalbischöfe (Migne PL 144, S. 243 b).

dant“.¹¹⁹ Dem niederen Klerus und dem Volk blieb also nur die Zustimmung zu der bereits abgeschlossenen, in Einigkeit überführten Willensbildung.

Die Diskussion um das Papstwahldekret und besonders dessen „Königsparagraph“ findet auch nach der grundlegend neuen Arbeit von H.-G. Krause¹²⁰ noch das größte Interesse der Forschung, wie gerade jüngste Arbeiten zu diesem Thema zeigen.¹²¹ Der Königsparagraph des Papstwahldekrets scheint sich aber in seiner ganzen Bedeutung nur dann zu erschließen, wenn man bedenkt, daß bereits Heinrich III. auf die Ableitung seiner Mitwirkungsrechte bei der Papstwahl aus dem Kaisertum verzichtet hatte und daß die 1046 gefundene Grundlage eine in seinen Einzelheiten noch undefinierte und – wie sich zeigen sollte – auch problematische Größe war.

Mit der weitgehenden Ausschaltung des „Volkes“ im Papstwahldekret von 1059 meinte man ohne Zweifel nach den jüngsten Erfahrungen die römischen Adelsgeschlechter – und traf gleichzeitig den Patrizius und damit das Mitspracherecht Heinrichs IV. Das war weder beabsichtigt noch erwünscht, denn die Reformer hatten ja mit Heinrich III. und auch mit Agnes nur die besten Erfahrungen gemacht. Außerdem bedurften sie als Rechtssicherung der Unterstützung des deutschen Hofes. Wir sind daher der Auffassung, daß der Königsparagraph die Lösung dieses Problems bringen und zugleich die kuriale Antwort auf die oben im Zusammenhang mit dem Problem der Vererbbarkeit des Patriziats gestellten Fragen darstellen sollte:

salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici, qui inpraesentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut iam sibi concessimus, et successorum illius, qui ab hac apostolica sede personaliter hoc ius impetraverint.¹²²

Das Recht, an der Papstwahl beteiligt zu sein, ist erblich, denn es wird Heinrich IV. und seinen Nachfolgern geschuldet. Trotzdem ist eine automatische Erbfolge ausgeschlossen, denn jeder deutsche König muß sich dieses Recht persönlich wieder in neuer Bestätigung übertragen lassen. „Selbst die Kaiserkrönung genügt dafür nach dem Papstwahldekret noch nicht und ist andererseits nicht Voraussetzung dafür.“¹²³ Damit steht diese Bestimmung

¹¹⁹ MGH, Const. I, S. 539. Mit dem Vorschlag einer Neueinteilung der Paragraphen wieder abgedruckt bei H.-G. Krause (wie Anm. 59), Anhang A, S. 271 ff.

¹²⁰ Wie oben Anm. 59. Für die Zusammenstellung der Auseinandersetzung mit dem Werk Krauses vgl. jetzt: W. Stürner, Der Königsparagraph im Papstwahldekret von 1059, in: Studi Gregoriani IX, 1972, S. 37–52, hier S. 39–44.

¹²¹ Vgl. die bei Stürner (wie Anm. 120) genannte neueste Literatur; auch K. M. Woody, Sagena piscatoris: Peter Damiani and the Papal Election Decree of 1059, in: Viator 1, 1970, S. 33–54.

¹²² § 6 der päpstlichen Fassung, s. Krause (wie Anm. 59), S. 273.

¹²³ H. Grundmann, Eine neue Interpretation des Papstwahldekrets von 1059, in: DA 25, 1969, S. 234–236, hier S. 236. W. Stürner möchte trotz der Einwände H. Grundmanns daran festhalten, daß der Passus „iam sibi . . . impetraverint“ sich auf das Kaisertum bezieht und folgert dann, daß „Nikolaus II. . . . für die Zukunft ausschließlich dem Inhaber der kaiserlichen Macht ein wie auch immer geartetes Mitwirken bei der Papsterhebung zugestand; um den Gegensatz zu den Anhängern der

des Papstwahldekrets genau in der Tradition der Vereinbarungen mit Heinrich III.¹²⁴ Trotzdem ist selbstverständlich, daß hier der Patriziat nicht erwähnt wird, denn über den konnte natürlich die Kirche nicht allein verfügen; aber das wesentliche Recht, das bei Heinrich III. damit verbunden gewesen war, konnte und wollte man seinen Nachfolgern erhalten.

Daß die Synode allerdings dadurch, daß sie eine „über den Römern und dem Kaiser stehende hierarchische Autorität geschaffen hat“,¹²⁶ zwangsläufig das Heinrich III. übertragene Recht abwertete, zeigt sich am besten bei Petrus Damiani, der einmal Heinrich III. als „patricius Romanorum“ den „principatus in electione“ zugesprochen hatte,¹²⁷ und andererseits in der Situation des Schismas von 1061 – also nach Erlaß des Papstwahldekrets – das „principale iudicium“ bei der Papstwahl durch die Kardinalbischöfe ausgeübt sah.¹²⁸ Allerdings bestand die Abwertung gerade nicht darin, daß es nun kein mit dem Kaisertum ererbtes, sondern ein gesondert übertragenes Vorrecht war,¹²⁹ sondern darin, daß im Ringen um die rechte Ordnung des Papsttums gemäß den unterschiedlichen politischen Situationen und Kräfteverhältnissen der Jahre 1046 und 1059 die kirchlichen Reformkreise zwei Mächte in die Verantwortung gezogen hatten, deren Rechte aus ganz verschiedenen Bereichen stammten: die 1046 geschaffene Lösung hielt noch an der traditionellen Wahl durch einen letztlich undefinierten und unbegrenzten Wahlkörper „Klerus und Volk“ fest, indem sie den Patrizius die Stimme des Volkes führen ließ; 1059 dagegen wurde ein neuer Weg beschritten: der Ausschlag sollte nun bei einem klar begrenzten Wahlgremium liegen, den Kardinalbischöfen.

Die Dinge mußten also zwangsläufig zu einer Krise führen, wenn die aus den je verschiedenen Rechtstraditionen¹³⁰ stammenden Prinzipatsrechte nicht zu einem Konsens gebracht werden konnten.

So war nach 1059 eine Situation eingetreten, die wahrhaft als die eines

Patricius-These möglichst klar und vollständig auszudrücken, betonte er ganz folgerichtig, daß die kaiserliche Stellung im Unterschied zur Patricius-Würde nur vom päpstlichen Stuhl und nur für die eigene Person erworben werde“ (wie Anm. 120), S. 49. Seine Argumente vermögen aber auch dieses Mal nicht zu überzeugen; daß kirchliche Reformkreise im Jahre 1059 dem Kaiser noch irgendwelche Rechte in Rom reservieren würden, ist nach dem damals erreichten Diskussionsstand so unvorstellbar, daß man nicht einmal auf Petrus Damiani zu verweisen braucht, der ja ausdrücklich die Rechte des Patrizius mit den Rechten des Königsparagrafen in eins setzt (s. o. S. 30). Ganz ähnlich auch der römische Annalist, vgl. oben S. 16.

¹²⁴ Die Mitwirkung des Petrus Damiani am Papstwahldekret von 1059 steht ja außer Frage, s. *D. Hägermann*, Untersuchungen zum Papstwahldekret von 1059, in: ZRG, Kan. Abt. 56, 1970, S. 157–193, hier S. 161. Auch *K. N. Woody* (wie Anm. 121) hat das noch einmal mit großem Aufwand nachgewiesen.

¹²⁶ *F. Kempf*, Petrus Damiani und das Papstwahldekret von 1059, in: Arch. hist. pont. 2, 1964, S. 88.

¹²⁷ Disc. syn., MGH, Ldl I, S. 80.

¹²⁸ S. o. S. 40 Anm. 118.

¹²⁹ *F. Kempf* (wie Anm. 126), S. 83.

¹³⁰ Auf die der Entwicklung immanenten Probleme beim Zusammentreffen von römisch-kanonischem Rechtsdenken und germanisch-deutschem Rechtsempfinden verweist auch *K. Schnith* (wie Anm. 104), S. 35.

Umbruchs für die rechtliche Ausgestaltung der Papstwahl bezeichnet werden muß: würde sich das „neue“ Recht durchsetzen und allgemeine Anerkennung erlangen? Und: würde das „alte“ Recht auch in der Praxis darin so harmonisch seinen Platz finden, wie es der Wortlaut des Papstwahldekrets verhieß? Noch 1059 war, das kann wohl als durch die Studie von H.-G. Krause als gesichert angesehen werden, der Wille zum gemeinsamen Handeln auf beiden Seiten vorhanden. 1061 aber, als wieder eine Papstwahl anstand, verweigerte der Königshof aus Gründen, die, wie wir heute wissen, nichts mit der Papstwahl oder dem Papstwahldekret zu tun hatten,¹³¹ das gemeinsame Handeln: der minderjährige Heinrich IV. führte als Patrizius gegen die Kardinäle die Stimme des Volkes.

In dieser Situation der Spannung zwischen Königshof und Kurie brachte nun auch der dritte an der Entscheidung von 1046 beteiligte Partner, die Laien des „römischen Volkes“, seine Vorstellung von der rechtlichen Natur des Patriziats zum Ausdruck: unter Führung des Grafen von Galeria und des Abtes von San Gregorio Magno überbrachte eine römische Gesandtschaft, die sicher mit dem Anspruch auftrat, Klerus und Volk und damit die Gesamtheit des ‚populus Romanus‘ zu vertreten, Heinrich IV. die Insignien der Patrizius-Würde.¹³² Als Patrizius wählte Heinrich IV. Cadalus von Parma als Honorius II. auf den Stuhl Petri.

Aber schon 1062 in Augsburg mußte der deutsche Königshof eingestehen, daß sich das „neue“ Recht als das stärkere erwiesen hatte. Er erkannte Alexander II., den Papst der Kardinäle, faktisch an.^{132a}

Wie aber würde Heinrich IV. handeln, wenn er, volljährig geworden, selbst die Regierungsgeschäfte übernehmen würde? Der Mißerfolg von 1061 hätte ihn warnen müssen, daß seinen Ansprüchen in den nun auch schon durch Tradition geheiligten Rechten der Kardinäle und der Reformkurie überhaupt ein Widerpart erwachsen war, der sowohl juristisch als auch machtmäßig-politisch in Rom sehr wohl abgesichert war. Nur äußerst geschicktes und geduldiges Vorgehen konnten bei diesen in der Entwicklung befindlichen, einander überschneidenden und sogar widersprechenden Rechten dem deutschen König eine noch genauer festzulegende Form der Mitwirkung wahren. Heinrich IV. aber tat genau das Gegenteil: er bezog weder die neue politische Kräftekonstellation noch die rechtliche Umbruchssituation in sein Urteil ein, sondern er beschränkte sich darauf, aus der Ferne auf seine in Patriziat und dem Königsparagraphen des Papstwahldekrets niedergelegten Rechte zu pochen. So scheiterte er und entschied eindeutiger und früher, als zu erwarten gewesen wäre, durch seine unüberlegte Absetzung Gregors VII. den Widerstreit der Rechte zugunsten der Kurie.

¹³¹ H.-G. Krause (wie Anm. 59), S. 129 ff.

¹³² S. G. Meyer von Knonau, Jbb. I, S. 217 und F. Heberhold, Die Angriffe des Cadalus von Parma (Gegenpapst Honorius II.) auf Rom in den Jahren 1062 und 1063, in: Studi Gregoriani II, Rom 1947, S. 477–503.

^{132a} Die eigentliche Entscheidung wurde allerdings erst durch den königlichen Gesandten, B. Burchard von Halberstadt, in Italien gefällt, s. Meyer von Knonau, S. 297 ff.

Diese an den juristischen und politischen Gegebenheiten orientierte Wertung mißt also dem konkreten Handeln Heinrichs IV. in Worms eine große Bedeutung bei. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß Heinrich IV. durch etwas mehr Klugheit gleichsam den Ausbruch des Investiturstreits hätte vermeiden können. Für die Beurteilung der gesamten epochalen Auseinandersetzung reicht die Untersuchung allein der politischen Faktoren natürlich nicht zu.¹³³ Es kann aber gesagt werden, daß bei aller „geradezu unheimlichen Folgerichtigkeit zum unerbittlichen Ringen um die rechte Ordnung“,¹³⁴ die vom Selbstverständnis Gregors VII. bei seiner Wahl ihren Ausgang nimmt,¹³⁵ die Untersuchung der Vorgeschichte von Worms zeigt, daß das konkret-politische Handeln des Königs den Konflikt in einer Form zum Ausdruck gebracht hat, die weder zwangsläufig war noch an dessen Ende unausweichlich Canossa stand.

¹³³ A. Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äußerungen und politischen Handlungen des Papstes (Studi Gregoriani 5, 1956), S. 115–219; Chr. Schneider, Prophetisches Sacerdotium und heilsgeschichtliches Regnum im Dialog 1073–1077, München 1972.

¹³⁴ Chr. Schneider (wie Anm. 133), S. 39.

¹³⁵ Zum prophetischen Sendungsbewußtsein Gregors VII. und der Auffassung seines Pontifikats als einer im tätigen Nachleiden erlebten „imitatio Christi“ vor allem Chr. Schneider (wie Anm. 133).

Zur politischen Geschichte des Konstanzer Konzils

Von Hartmut Boockmann

Am¹ 18. Mai 1429, elf Jahre also nach dem Ende des Konstanzer Konzils, schreibt ein Gesandter des Deutschen Ordens, genauer: des livländischen Ordensmeisters, seinem Auftraggeber einen Bericht aus Rom.²

In diesem Brief des späteren kurländischen Domdekans, eines juristisch gebildeten Klerikers, geht es um die strittige Inkorporation des rigischen Domkapitels in den Deutschen Orden. Der livländische Kleriker rät dem Ordensmeister, die rigischen Domherren, die sich zur Klage nach Rom auf den Weg machen wollen, abzufangen und festzusetzen, doch ohne Totschlag und Körperverletzung. Fürchtet nur nicht den Bann, rät der Gesandte seinem Auftraggeber. Denn der Teufel sei nicht so gefährlich, wie man ihn male, und der Bann nicht so gewaltig, wie der Papst ihn darstelle. In Italien fürchteten Fürsten und Städte den Bann überhaupt nicht, obwohl ihnen der Papst doch so nahe sei. Auf ihn gebe man hier gar nichts. Nur die armen Deutschen dächten, der Papst sei ein irdischer Gott. Sie sollten sich lieber die Freiheit nehmen, ihn für einen irdischen Teufel zu halten – *alse he vorwar ôcke is*. Und der jetzige, Martin V. nämlich, werde bald sterben und als Nachfolger dürfe man einen Freund des Ordens erwarten, auf dessen Seite die meisten Kardinäle stünden.

Doch der Gesandte des Ordens weiß noch eine Möglichkeit, die besser ist als die Wahl eines ordensfreundlichen Papstes. Besser, so fährt er fort, besser *dar wert aber ein scisma unde splitteringe werden, dat wy vele pawese kregen*. Besser also selbst als die Wahl eines politisch wohlgesonnenen Papstes

¹ Die folgenden Darlegungen wurden im Herbst 1972 auf dem Historikertag in Regensburg innerhalb der Sektion Kirchengeschichte vorgetragen. Das generelle Thema der Sektionssitzung war das Verhältnis von Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichte. Es wurde am Beispiel des Konstanzer Konzils in der Weise behandelt, daß einmal ein Kirchenhistoriker – R. Bäumer, Paderborn – dieses Konzil als ein primär kirchengeschichtliches Ereignis darstellte und daß zum andern der Verfasser nach außerkirchlichen Faktoren fragte, welche auf das Konzil eingewirkt haben. Die damals vorgetragenen und hier nun vorgelegten Überlegungen berühren sich in mancher Hinsicht mit zwei Aufsätzen von H. Angermeier (Das Reich und der Konziliarismus. Historische Zeitschrift 192. 1961) und O. Engels (Der Reichsgedanke auf dem Konstanzer Konzil. Historisches Jahrbuch 86. 1966). Der Vortrag von R. Bäumer liegt jetzt im Druck vor: *Annuario Historiae Conciliorum* 4. 1972.

² Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch 8. 1881 Nr. 1 sowie Berichte (vgl. nächste Anmerkung) 4, 1 Nr. 31. Zum Schreiber des Briefes, Johann Sobbe, siehe H. Boockmann, Die Rechtsstudenten des Deutschen Ordens. Festschrift für H. Heimpel 2. 1972 S. 340 f.

ein Schisma. Gott möge es dazu kommen lassen, fährt der Schreiber fort – *dat Got jo gewe* –, denn dann habe man mit der Obödienzleistung das beste Druckmittel in der Hand.

Es ist fraglich, ob es aus Deutschland viele Stimmen gibt, die sich so unverhohlen äußern. Wenn nicht, dann dürfte das eine Folge der Überlieferung sein. Denn wir haben von keiner politischen Gewalt des spätmittelalterlichen Deutschland Korrespondenzen mit der römischen Kurie und den dort verhandelnden Gesandten, die mit den Materialien des Ordensarchivs auch nur annähernd zu vergleichen wären.³

Neben den offiziellen Dokumenten, die des Jammers über das Schisma voll sind, neben den Arbeiten der gelehrten Kanonisten und Theologen, die sich um eine theoretische Heilung des Schismas bemühen, neben ihnen hat die pragmatische, aus dem Kampf der Päpste gegeneinander Nutzen ziehende Politik die schlechtere Überlieferungschance.

Man muß mit einer solchen Politik also rechnen. Und man darf das umso mehr, als der Vorwurf, das Schisma aus egoistischen Gründen zu fördern, ja ein geläufiges Argument war. Ruprecht hatte es gegen den französischen König gewandt; Siegmund hatte sich seiner anlässlich seines englischen Bündnisses bedient.⁴

Und gelegentlich sieht man auch im Kleinen, daß in den Jahren vor dem Konzil keineswegs die ganze Christenheit um die Überwindung der Kirchenspaltung betete, angsterfüllten Herzens, wie es in der Konstanzer Festschrift von 1964 heißt.⁵ Man sieht vielmehr, daß das Schisma manchen Christen ganz gleichgültig war. Die deutschen Städte, mit denen König Ruprecht im Jahre 1410 die Spaltung der Kirche beraten wollte, antworteten ihm, daß sie von ihren Pfarrern die Sakramente gereicht erhielten und daß es damit genug sei.⁶

Mißt man solchen Äußerungen Gewicht zu, dann verliert das wichtigste Resultat des Konstanzer Konzils, die Beendigung des Schismas also und die Wahl eines unbezweifelten Papstes, etwas von der Selbstverständlichkeit, die diesem Faktum anhaftet.

Der eingangs zitierte Brief darf nicht überschätzt werden. Die prekäre Lage des Ordens in diesen Jahren, andere Beispiele einer ungewöhnlich harten Kirchenpolitik müssen in Rechnung gestellt werden. Sicherlich also

³ Bisher sind ediert die Briefe bis zum Jahre 1432: Die Berichte der Generalprokuratoren des Deutschen Ordens an der Kurie, bearbeitet von K. Forstreuter (Band 1 und 4, 1) und H. Koeppen (Bände 2 und 3). 1960 ff.

⁴ Vgl. Angermeier (wie Anm. 1) S. 547.

⁵ A. Franzen in dem von ihm und W. Müller herausgegebenen Sammelband *Das Konzil von Konstanz*. 1964 S. 70.

⁶ *Deutsche Reichstagsakten* (künftig: RTA) 6. ²1956 Nr. 400. Eine nur wenig frühere theoretische Rechtfertigung der Indifferenz aus der Mainzer Erzdiözese veröffentlichte F. Bliemetzrieder in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 30. 1909 S. 104 ff. Vgl. auch die von K. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* 5, 2. 1920 S. 865 ff. angeführten Äußerungen sowie J. Hashagen, *Papsttum und Laiengewalt im Verhältnis zu Schisma und Konzilien*. *Historische Vierteljahrsschrift* 23. 1926.

eine besondere Situation. Man wird bezweifeln dürfen, daß etwa ein Gesandter König Siegmunds es gewagt hätte, seinen Auftraggeber so anzusprechen, wie der zitierte Brief das tut.

Das aber hätte seinerseits konkrete Gründe. Denn nicht, daß Siegmund außerstande gewesen wäre, die Vorteile abzuschätzen, die einer landesherrlichen Kirchenpolitik aus einem nicht aktionsfähigen Papsttum erwachsen konnten. Das hatte seine ungarische Kirchenpolitik gezeigt.⁷

Aber – seit 1410 war Siegmund auch römischer König. Auf die immer wieder von aktuellen Schwierigkeiten verhinderte Aachener Krönung sollte die Kaiserkrönung alsbald folgen und an sie sollte Größeres sich anschließen: Konzil, Union mit der Ostkirche und ein Kreuzzug zur Befreiung des Heiligen Landes.

Diese Kette großer Projekte ist oft als die Ausgeburt einer schrankenlosen Phantasie verstanden worden, als äußerstes Gegenteil jener Realpolitik, welche das 19. Jahrhundert den Königen des Mittelalters abforderte. Aber ein solches, auf Realpolitik insistierendes oder wenigstens von Anachronismus sprechendes Urteil übersieht, daß Siegmunds Plänen mehr zugrundelag als die Fähigkeit dieses Herrschers, ins Große zu planen. Es lag ihm auch zugrunde eine Bereitschaft der öffentlichen Meinung, solche Projekte für adäquate Aufgaben eines römischen Königs zu halten. Man sollte wenigstens damit rechnen, daß ein Monarch derartige Pläne verfolgte, um seine Herrschaft zu legitimieren – wie z. B. Philipp der Gute von Burgund vier Jahrzehnte später.⁸ Bei Siegmund kommt jedoch noch etwas hinzu. Der Weite seiner Pläne entsprach eine konkrete politische Konstellation.

Ihr entsprach einmal die Tatsache, daß Siegmund nun die ungarische und die Reichskrone zugleich besaß. Die ungarische Krone nötigte ihn zur Türkenpolitik, sie zwang ihm die Feindschaft des Ladislaus von Neapel und der venezianischen Republik auf. So in die italienische Politik eingebunden war Siegmund aber genötigt, in der Schismafrage Partei zu nehmen, und zwar für den Papst der Pisaner Kardinäle, für Alexander V. also und dann für Johannes XXIII.

An ihre Seite führte den König zugleich ein dynastisches Interesse. Denn das Pisaner Konzil hatte sich angesichts von König Ruprechts Romtreue für Siegmunds Bruder Wenzel als den rechtmäßigen König entschieden. Seit 1410 bzw. 1411 trug Siegmund selbst die deutsche Krone. Seine Stellung in Deutschland wurde durch das Schisma erschwert, wie sich vor allem bei seiner ersten Wahl 1410 gezeigt hatte. Also abermals ein durchaus konkreter Anlaß für den König, sich um eine Aufhebung des Schismas zu bemühen. Und es kam hinzu, daß Siegmund jetzt nicht nur eine zweite Krone trug, sondern daß diese zweite, die Reichskrone, von ihrem Träger kirchenpolitische Anstrengungen forderte wie keine Krone sonst.

⁷ Vgl. E. Mályusz, Das Konstanzer Konzil und das königliche Patronatsrecht in Ungarn. *Studia historica Academiae scientiarum Hungaricae* 18. Budapest 1959 S. 65 ff.

⁸ Vgl. zuletzt Henny Grüneisen in *RTA* 19. 1969 S. 3 und die ebd. S. 143 Anm. 1 genannte Literatur.

So hat die Überlieferung wohl recht, wenn sie für Ende 1410 und Anfang 1411 die ersten Zeugnisse einer Konzilspolitik König Siegmunds bietet.

Von Anfang an freilich spricht der König nicht nur von der Einheit der abendländischen Kirche. Schon 1411 wendet er sich an den griechischen Kaiser, um ihm die Wiedervereinigung der Kirchen und den gemeinsamen Kampf gegen die Türken vorzuschlagen. Und auch das Zweikaiserproblem soll gelöst werden. Der *frater*, wie Siegmund den Basileus tituliert, soll seinen *titulus imperialis Grecorum* auch weiterhin führen und seine Herrschaft über die barbarischen *naciones* ausdehnen dürfen.

So sehr die hier intendierte gemeinsame Türkenabwehr und mehr noch der gemeinsame Kampf gegen Venedig in Siegmunds ungarischer Monarchie ihre Ursache hatten – die zitierte Titelfrage und wohl auch das Projekt der Griechenunion zeigen, daß Siegmund hier als ungarischer und als römischer König Politik machen wollte.⁹

Damit soll nicht gesagt sein, daß Siegmund die Reichskrone brauchte, um Konzilspolitik machen zu können. Schon zu Anfang des Schismas war gesagt worden, daß die Kirchenspaltung nur mit Hilfe der weltlichen Gewalt beseitigt werden könne. Und damit war nicht nur der römische König gemeint. Er fürchte, schrieb der englische König im Jahre 1409 an Papst Gregor XII., daß aus dem Anhalten des Schismas allen christlichen Fürsten ein Vorwurf erwachsen werde, weil sie den ihnen zum Schutz der Kirche anvertrauten *gladius materialis* nicht zur Wiederherstellung der Einheit genutzt hätten.¹⁰ Der König hätte sich auf d'Ailly berufen können, der wenige Jahre zuvor den weltlichen Fürsten ein subsidiäres Konzilsberufungsrecht zugesprochen hatte.¹¹

Auf der anderen Seite jedoch die Meinung, daß nicht die weltlichen Fürsten schlechthin, sondern nur der römische König das Konzil im Notfall einberufen könne. Nur er selbst und niemand anders sei Vogt der Kirche, hatte König Wenzel bei seiner Obödienzleistung für Urban VI. 1379 erklärt.¹² Daß er der Kirche nicht zur Einheit verholfen und damit seine Pflicht verletzt habe, war der erste Absetzungsgrund, den die Kurfürsten 11 Jahre später nannten.¹³

Diese Auffassung von der besonderen Funktion des römischen Königs in der Kirche wurde nicht nur in Deutschland vertreten. Sie war ein Teil der Lehre vom Kaisertum, wie sie auf den italienischen Rechtsschulen gelehrt wurde, z. B. von dem späteren Kardinal Zabarella.¹⁴ Was sich auch für ihn erst aus der besonderen Situation des Schismas ergab – man müsse im ge-

⁹ Die Briefe Siegmunds an Manuel in *Acta Concilii Constanciensis* (künftig: ACC) 1. 1896 Nr. 111 ff.

¹⁰ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum collectio* 27 S. 109.

¹¹ In seinem *Tractatus de materia*. F. Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*. New Haven und London 1964 S. 311.

¹² RTA 1. ²1956 S. 234.

¹³ RTA 3. ²1956 S. 255.

¹⁴ Vgl. H. Heimpel, *Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts* 1. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie. Phil.-Hist. Kl. 1929/30 1. 1929 S. 20 ff.

gebenen Notfall vom päpstlichen Einberufungsrecht zum Recht des Kaisers zurückkehren –, das war für den deutschen Kurialen Dietrich von Nieheim nur die Beendigung eines unrechtmäßigen Zustandes. Für ihn hatten sich die Päpste das Konzilsberufungsrecht nur angemacht. Ebenso wie Marsilius von Padua ist er der Meinung, daß der Kaiser von Anfang an und auch jetzt noch das Recht habe, Konzilien einzuberufen.¹⁵

So wenig also Siegmund erst durch die Wahl zum römischen König nach der Meinung der Zeitgenossen die Möglichkeit hatte, sich für die Beendigung des Schismas einzusetzen, so sehr war durch diese Wahl aus der Möglichkeit eine Pflicht geworden. Er konnte sich an die Absetzung seines Bruders Wenzel erinnern.

Wie es scheint, hat Siegmund sich dieser Situation gegenüber adäquat verhalten. Er hat Johannes XXIII. die Konzilsberufung abgerungen, und er ist es gewesen, der das Konzil auch dann zustandebrachte, als der Tod Ladislaus' von Neapel dem Papst die Möglichkeit gab, sich von Siegmund zu emanzipieren. Daß Siegmund dann in Konstanz das eigentliche Haupt des Konzils gewesen ist, bis zur Wahl Martins V., das ist oft hervorgehoben worden, und schon die Zeitgenossen haben es so gesehen, nicht immer mit Freude. Denn so enthusiastisch die Konzilsprediger den König als einen neuen Konstantin, als einen zweiten David feierten – am Ende wurde die königliche Gegenwart zur Last, zu einer die Verhandlungsfreiheit des Konzils einschränkenden Bürde.

Hat Siegmund also nichts anderes getan, als die Theorien der italienischen Juristen in die Wirklichkeit umzusetzen, die Lehren eines Zabarella oder gar die Postulate eines Dietrich von Nieheim? Das wohl nicht. Denn falls der König diese Theorien zur Kenntnis genommen hat, so hat ihn, den man so gern einen Phantasten nennt, politisches Augenmaß daran gehindert, ihnen zu folgen.

So prononciert Siegmund in Konstanz auch als römischer König aufgetreten ist: von der Weihnachtsmesse 1414, bei der er wie nur ein König des Hochmittelalters als Diakon gekleidet das Evangelium las,¹⁶ bis hin zum Stratordienst, den er als ein neuer Barbarossa Papst Martin V. leistete – der Regensburger Gesandte notiert den ihm unverständlichen Akt mit Stauen¹⁷ –, trotz solchen Demonstrationen und trotz einer sich nicht nur in

¹⁵ Vgl. ebd. S. 7 ff.

¹⁶ Ulrichs von Riechental Konstanzer Konzilschronik vermerkt die Szene im Text (Ausgabe von M. R. Buck. 1882 S. 35 f.) und in den Illustrationen. Vgl. das Facsimile der Konstanzer Handschrift (Ulrich Riechental, *Das Konzil zu Konstanz*. 1964 fol. 20^v) oder die Wiener Handschrift (cyp 3044 fol. 45^v, abgebildet in *Athenaion-Bilderatlas zur Deutschen Geschichte* = *Handbuch der Deutschen Geschichte*, neu hg. v. L. Just 5. 1968 Tafel 99). Zum Platz des Königs in der Weihnachtsmatutin vgl. Elisabeth Cornides, *Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell*. Wien 1967 S. 55 ff.

¹⁷ Riechental (wie vorige Anm.) S. 128 bzw. fol. 105^v. Der Bericht des Regensburger Gesandten bei H. Heimpel, *Regensburger Berichte vom Konstanzer Konzil*. Festschrift K. G. Hugelmann 1. 1959 S. 263. Zum Zeremoniell vgl. R. Holtzmann, *Der Kaiser als Marschall des Papstes*. 1928 sowie J. Traeger, *Der reitende Papst*. 1970 S. 41 ff.

Demonstrationen äußernden Überzeugung von der Würde seines Amtes war Siegmund weit entfernt, als der Weltimperator zu handeln, der er nach der Lehre der Legisten hätte sein müssen.

Wenn sein Konzil tatsächlich die abendländische Kirche repräsentieren sollte, dann bedurfte Siegmund der Zustimmung wenigstens der wichtigsten europäischen Monarchen, und um sie hat er sich von Anfang an bemüht. Siegmund lud nicht nur die Fürsten des Abendlandes zur Konzilsteilnahme ein und erkannte damit an, daß nicht der römische König allein zur Beseitigung des Schismas aufgerufen sei. Siegmund bemühte sich insbesondere um England und Frankreich. Wenn nur er, d. h. Siegmund, der französische und der englische König zusammenstünden, so schrieb Siegmund, und wenn dann noch Gott für sie sei – wer wolle ihnen dann widerstehen? Könnten sie drei dann nicht mit Gottes Hilfe ein Konzil zusammenbringen? Auch wenn keiner der drei Usurpatoren des päpstlichen Stuhls anwesend sei – *quod absit* –: die drei Könige und die anderen Fürsten und Prälaten könnten der Kirche dennoch zu einem heilsamen Stand verhelfen.¹⁸

Siegmund hatte mit diesen Verhandlungen, die schon 1412 begonnen hatten, in England einen eindeutigeren Erfolg als in Frankreich. Der englische König hatte sich schon 1411 um jenes Bündnis bemüht, das dann 1416 zustande kommen sollte. Schwieriger war der französische Partner. Dabei lag eine Schwierigkeit – und gleichzeitig Siegmunds Chance – darin, daß Siegmund mit einer bestimmten Person als Partner hier nicht rechnen konnte. Denn die Jahre des Konzils und die Zeit davor sind ja jene Periode, in der die französische Krone gelähmt ist infolge der Geisteskrankheit Karls VI. und durch die Rivalität der Häuser Burgund und Orléans. Immerhin – auch Frankreich war bereit, das Konzil zu beschicken. Damit hatte Siegmund offensichtlich erreicht, was überhaupt zu erreichen war. Es ist schwer denkbar, daß er einen solchen Erfolg errungen hätte ohne die Aktionsunfähigkeit der französischen Krone. Das Konstanzer Konzil ist ohne diese Aktionsunfähigkeit nicht zu denken.¹⁹

So wäre die eingangs aufgeworfene Frage zu beantworten, wie es zur Beseitigung des Schismas durch das Konstanzer Konzil kommt, obwohl dem so große Schwierigkeiten im Wege standen und obwohl es offensichtlich ein politisches Kalkül gab, das dazu riet, weiterhin gerade mit einer gespaltenen Kirche Politik zu machen.

Die Antwort müßte lauten, daß der allgemeine Ruf nach den weltlichen Fürsten und nach dem römischen König insbesondere zusammentraf mit der Tatsache – um nicht zu sagen: dem Zufall –, daß ein römischer König Gründe, die sich aus seinem Amt, aber auch aus konkreten politischen Interessen, deutschen wie vor allem ungarischen – und das heißt auch italienischen – ergaben, in einer ihm und der Stellung des römischen Königtums günstigen internationalen Situation zu nutzen verstand.

Nutzen aber wozu? Um das Schisma zu beseitigen, um so noch einmal

¹⁸ ACC 1 Nr. 103.

¹⁹ So J. Haller, Papsttum und Kirchenreform. 1903 S. 315 Anm. 2.

hochmittelalterliche Politik zu machen, um die griechische Kirche heimzuführen, um den Kreuzzug zu planen. Hieß das aber notwendigerweise Konzil, setzte die Einigung der Kirche das Konzil voraus?

Auch das ist nicht selbstverständlich zu bejahen, so suggestiv die Tatsache ist, daß eben die Beseitigung des Schismas und die Wahl Martins V. von Zeitgenossen wie Nachlebenden als der größte Erfolg des Konstanzer Konzils angesehen worden sind. Wenn man sich an den zitierten Brief erinnert, den Siegmund an den englischen König sandte, dann erscheint das so selbstverständlich nicht. Nur die drei Könige brauchten zusammenzustehen, so hatte Siegmund gemeint, und dann brauchten sie nicht einmal die streitenden Päpste. Brauchten die Monarchen vielleicht auch kein Konzil?

Diese Frage ist nicht hypothetisch. In Frankreich hat man sie in den Jahren vor Konstanz erörtert. In Frankreich hatte man nicht nur erwiesen, daß ein Teil der dem Konzil zugeschriebenen Aufgaben auch ohne ein Konzil, ohne ein Generalkonzil jedenfalls, zu lösen war. In Frankreich war man sich auch der Gefahren bewußt geworden, die eine Generalsynode mit sich bringen konnte.

Der Abt von Mont St. Michel, Pierre Leroy, hatte schon 1395 die Möglichkeiten, Benedikt XIII. zu beseitigen, verglichen: Konzil, Schiedsgericht, Abdankung. Das Konzil schien ihm dabei am wenigsten geeignet, denn mit seiner Hilfe hätte der Papst ja siegen können, und das sei unerträglich für die Ehre des Königs, des Klerus, des Volkes und der Universität Paris.²⁰

In den französischen Diskussionen um die Benedikt zu leistende Obödienz war man theoretisch über den Konziliarismus schon hinausgeschritten. Die göttliche Verheißung, daß der Glaube niemals ganz verloren gehen werde, sie konnte sich auch an der Kirche eines Landes oder an einem einzelnen, dem König von Frankreich erfüllen. Dazu paßt, daß das Pariser Parlament im Jahre 1406 aufgerufen wurde, eine Glaubensfrage zu entscheiden, nämlich über eine Häresieklage zu urteilen.²¹

Aber das ist die Diskussion in Frankreich, in Paris, und auch hier gibt es Konziliaristen. Im Jahre 1407 appellierte die Universität in der Frage der Kirchenunion an das allgemeine Konzil, bevor noch die französische Krone endgültig Stellung bezogen und Papst Benedikt XIII. zum zweitenmal den Gehorsam entzogen hatte.²²

Es ist gesagt worden: „Das Konstanzer Konzil war wesentlich ein politischer Vorgang und kann wohl nur aus dieser Sicht verstanden und gewürdigt werden“. Und dann: die Masse der konziliaristischen Literatur sei „vorwiegend politischer Natur“ gewesen und habe sich „bei aller wissenschaftlichen Verbrämung . . . nach dem jeweiligen Machtbereich richten“²³ müssen. Das scheint evident, ist aber doch eine sehr zugespitzte Aussage. Selbst wenn sich Politik und Nichtpolitik so eindeutig scheiden ließen, wäre zu fragen,

²⁰ Ebd. S. 324.

²¹ Ebd. S. 275.

²² Ebd. S. 290.

²³ K. A. Fink in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. H. Jedin 3, 2. 1968 S. 550 und S. 514.

ob diese Feststellung für das ganze Konzil gilt, für seinen Anfang ebenso wie für sein Ende. Es scheint, daß man hier unterscheiden muß.

Es scheint, daß nach Jahrzehnten Schisma, nach Jahrzehnten Diskussion die Idee, das Schisma durch ein Konzil zu beseitigen, ein Gewicht erhalten hatte, das sie vor einer unbegrenzten Instrumentalisierung durch die politischen Gewalten schützte. Und in Pisa hatte sich der Konziliarismus ja bewährt, weitaus besser, als jenes oft angeführte *Aperçu*, das Wort von der verfluchten Dreiheit, glauben macht.

Angeichts des Gewichts, welches die Idee eines Konzils jetzt, in den Jahren zwischen 1410 und 1412 hatte, war die Einigung der Kirche durch einen Fürstenkongreß also offensichtlich keine Alternative.

Blickt man auf den weiteren Verlauf des 15. Jahrhunderts, so scheint es, daß die Stunde des Fürstenkongresses das Fiasko des Konziliarismus voraussetzte. Die Liquidation des Basler Konzils wurde auf dem Kongreß von Bourges und Lyon vorgenommen. Und der eine von den drei großen Verhandlungsgegenständen in Konstanz und in Basel, der auch weiterhin ein nicht diskreditiertes Ziel aller Christen blieb oder als ein solches genannt werden konnte: die Zurückdrängung der Türken, die Befreiung der ostkirchlichen Gebiete – dieses Ziel war zwölf Jahre nach dem Kongreß von Bourges und Lyon die Verhandlungsmaterie des Kongresses von Mantua. Mit Hilfe dieses Kongresses wollte Papst Pius II. ein Konzil vermeiden, wie man oft gesagt hat.

Wenn das Zustandekommen des Konstanzer Konzils in so hohem Maße das Resultat einer politischen Konstellation ist, dann darf man erwarten, daß diese Konstellation verursachend und formend auch über das Jahr 1414 hinaus wirksam gewesen ist, daß sie auch die Verhandlungen des Konzils bestimmt hat.

Haben außerkirchliche, politische Umstände auf die Verhandlungen des Konzils eingewirkt? Die Frage könnte überflüssig, die Antwort banal erscheinen. Spricht nicht schon die Gliederung der Konzilsväter in Nationen eine eindeutige Sprache? Hat König Siegmund nicht oft genug in die Verhandlungen eingegriffen? Ist die Teilnahme so vieler Laien nicht deutlich genug?

Die letzte Frage jedenfalls wird man verneinen dürfen. Denn die bloße Anwesenheit so vieler Vertreter von Fürsten und Städten in Konstanz sagt noch nichts über deren tatsächlichen Anteil an den Verhandlungen.

Diesen Anteil zu ermessen ist schwierig, weil die Überlieferung unzulänglich ist. Es gibt nur wenige Berichte fürstlicher und städtischer Gesandter vom Konzil, und auch der Reflex solcher Berichte, wie die städtische Chronistik ihn darstellt, ist dürftig.²⁴

²⁴ Hierzu W. Müller, Der Widerschein des Konstanzer Konzils in den deutschen Städtechroniken sowie O. Basler, Das Konstanzer Konzil im Spiegel deutscher Ereignislieder. Beides in dem Anm. 5 genannten Sammelband. Weiterhin vgl. O. Engels, Zur Konstanzer Konzilsproblematik in der nachkonziliaren Historiographie des 15. Jahrhunderts. In: Von Konstanz nach Trient. Hg. v. R. Bäumer. 1972 besonders S. 235.

Diese Dürftigkeit freilich gibt schon eine Teilantwort. Denn sie ist ja nicht erst eine Folge der Überlieferung, sie ist nicht erst aus dem Verlust von Akten und Briefen zu erklären, sondern offensichtlich in der Sache selbst begründet: in den Verhandlungen des Konzils, die am Ende doch das Geschäft von Kanonisten und Theologen waren. Die Laien – die Nichtkleriker, die Nichtwissenschaftler – konnten ihnen oft nicht folgen, und was sie dann nach Hause berichteten, erweckt nicht erst heute den Eindruck naiver Treuerzigkeit. Naiv, wenn auch oft nicht treuerzig, war es von Anfang an. Naiv war es schon am 15. Februar 1418, von der in der Spätphase des Konzils entscheidenden Diskussion um die Möglichkeit von Kirchenreform nach der Papstwahl nur einen Satz nach Frankfurt zu berichten und zu versichern, daß noch *vil ander reden* gewechselt worden seien, *daz uch zu vil zu schriben were*, um dann fortzufahren: *Sust off die fastnacht stach der konig in fremden geczunge und stach zwei darniedir*.²⁵ Also: in fremder Rüstung besiegt Siegmund zwei Ritter im Turnier. Dann nimmt er den Helm ab, man erkennt ihn, der Jubel ist groß. Gewiß: Kirchenreform und Turnier fügen sich nicht erst in der Perspektive des Berichterstatters so dicht zusammen. Sie standen auch in der Realität unvermittelt nebeneinander. Aber während der König turnierte und mit den Konzilsparteien verhandelte, war einem großen Teil der in Konstanz Anwesenden diese zweite Seite königlicher Tätigkeit verschlossen.

Mußte das so sein? Hätte es nicht auch anders sein können? Es hatte jedenfalls anders sein sollen. Siegmund selbst hatte es anders vorgehabt.

Es gibt eine ganze Reihe von Zeugnissen dafür, daß Siegmund gehofft hat, auf dem Konzil auch die Erneuerung des Reiches verwirklichen zu können, Kirchenreform und Reichsreform zu verbinden.²⁶ So forderte es auch eine Reihe von Traktaten.

Der Weg, das Imperium zu reformieren, sei in vieler Hinsicht derselbe wie der, welcher zur Reform der Kirche führe, heißt es programmatisch in dem oft behandelten, anonym überlieferten Traktat eines Deutschen von 1417, dessen Verfasser Hermann Heimpel zufolge der pfälzische Protonotar Job Vener ist.²⁷ Vener geht damit von derselben Vorstellung aus, die später, während des Basler Konzils, auch den magdeburgischen Domherrn Heinrich

²⁵ Frankfurts Reichsrespondenz, hg. v. J. Janssen 1. 1863 Nr. 549.

²⁶ Vgl. insbesondere Siegmunds Einladungsschreiben RTA 7 Nr. 176 sowie Frankfurter Aufzeichnungen ebd. Nr. 179. Siehe auch die von Engels (wie Anm. 1 zit.) S. 99 Anm. 104 zusammengestellten Belege, denen ein Schreiben des Königs an die Hansestädte vom 5. August 1414 anzufügen ist, in welchem Angelegenheiten des Reiches und der Kirche als Konstanzer Verhandlungsmaterie bezeichnet werden. Göttingen, Staatliches Archivlager (Archivbestände der Stiftung Preußischer Kulturbesitz) Ordensfoliant 9 p. 64–66.

²⁷ ACC 3. 1926 S. 641. Über den Autor ist eine Monographie von H. Heimpel zu erwarten. Vgl. zunächst ders., Der Benediktiner und Kanonist Nikolaus Vener aus Gmünd. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 84. Kanonistische Abteilung 53. 1967 S. 46.

Toke²⁸ und den unbekannten Autor der Reform Kaiser Siegmunds²⁹ leiten wird.

Auf dem Konzil selbst, in Konstanz nicht anders als in Basel, ist diese Meinung nicht zur Geltung gekommen. Noch unmittelbar nach seiner Ankunft in Konstanz hatte Siegmund einen Ausschuß gefordert, eine Kommission von Kardinälen, Patriarchen, Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten, Doktoren und Magistern, die alles das, was zur Reform der Kirche wie des heiligen Römischen Reiches gehöre, verhandeln sollte – *practicare* sagt Cerretanus.³⁰ Dennoch: die Reichsreform wurde in Konstanz nicht verhandelt. Die Reichstage, die hier zur Zeit des Konzils stattfanden – im Februar 1415 und im April/Mai 1417 – müssen, den allerdings bruchstückhaften Quellen zufolge, isoliert von dem am selben Ort und zur selben Zeit tagenden Konzil verlaufen sein. Die Vertreter der Fürsten und Städte, die auf den Reichstagen das Reich repräsentierten, sind etwas anderes als jene Konzilsmitglieder, die in der germanischen Nation organisiert waren. Der Landfriede wurde kein Verhandlungsgegenstand des Konzils; die kirchenrechtlichen Regelungen, wie sie dann im Konkordat festgelegt wurden, erschienen nicht unter den Materien der Reichstage. Das Konzil war Konzil in einem engeren Sinne, als seine Anfänge hatten erwarten lassen. Die Gegenstände, die es behandelte, waren kirchliche Materien. Wie ist das zu erklären?

Man muß erstens ein banales Argument nennen: Das Konzil hatte viel zu tun. Daß es schließlich länger als drei Jahre dauern sollte, hatte niemand erwartet. Immer wieder findet sich die Nachricht, es werde alsbald zu Ende sein. Und es kommt hinzu, daß ein großer Teil der Konzilszeit sozusagen nicht voll gerechnet werden kann, jedenfalls nicht für eine mögliche Reichsreform – die Zeit nämlich, in welcher der römische König abwesend war, die Zeit also vom 18. Juli 1415 bis zum 17. Januar 1417. Das ist nahezu die Hälfte der Konzilsdauer. Am 3. Juni 1416 mußten sich die Konzilsväter einen Brief des abwesenden Königs anhören, in welchem ihnen einerseits ein Aufgabenkatalog präsentiert, andererseits aber nahegelegt wurde, vor der Rückkehr des Königs in den wichtigeren Fragen keine Entscheidungen zu treffen.³¹

Aber man muß wohl zur Begründung dafür, daß es zu einer Reichsreform in Konstanz nicht gekommen ist, noch etwas anderes bedenken.

Pro reformatione sacri imperii est in multis par ratio cum reformatione papatus, so hatte Job Vener 1417 geschrieben. Aber hatte er damit recht? Er hatte recht insofern, als man in der Tat Kirche und Reich parallelisieren konnte. Man konnte aufbauen auf der Vorstellung von den beiden univer-

²⁸ Zu diesem H. Loebel, Die Reichsreformtraktate des Magdeburger Domherrn Heinrich Toke. Diss. phil. (Masch.) Göttingen 1949. Kurzer Überblick über Leben und Schriften bei E. Kleineidam, Universitas studii Erfordensis 1. 1964 S. 276 f.

²⁹ *Reformatio Sigismundi*, hg. v. H. Koller, Monumenta Germaniae Historica. Staatsschriften 6. 1964. Zur Verfasserfrage zuletzt K. Mommsen in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 20. 1970.

³⁰ ACC 2 S. 201.

³¹ Ebd. S. 285 f.

salen Gewalten und von hier aus ein paralleles Repräsentativsystem konstruieren. Nur war dann der Abstand zur bestehenden kirchlichen und weltlichen Realität sehr ungleichartig. Der Komplex von Vorschlägen zur Reform der Kirchenverfassung, den man unter dem Begriff konziliare Theorie zusammenfaßt, dieser Komplex war ja nicht in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts als etwas grundlegend Neues an Recht und Verfassung der Kirche herangetragen worden. Hier war vielmehr, wie man seit Hauck wissen konnte und wie man seit Tierney weiß,³² auf der kanonistischen Theorie zweier Jahrhunderte aufgebaut worden und auf Elementen der praktizierten Kirchenverfassung.

Wie aber sollte demgegenüber nun eine Brücke geschlagen werden von der bestehenden Reichsverfassung, von der ebenso massiven wie von einer Theorie bisher nicht erfaßten Wirklichkeit eines durch territoriale Gewalten bestimmten Reiches auf der einen Seite zu einer nach dem Beispiel der konziliaren ausgearbeiteten Theorie auf der anderen? Oder konkreter, auf die Zeit des Konzils hin: Wie sollte eine Brücke möglich sein über den Abgrund zwischen den Städtebunds- und Landfriedensplänen König Siegmunds³³ und der in dem Reformvorschlag von 1417 entworfenen Provinzialverfassung, die nicht nur die deutschen Fürsten außer acht ließ, sondern zudem durch die Analogie Kirche-Reich genötigt war, das Imperium als Weltreich aufzufassen und zu organisieren?

Dieser Widerspruch findet sich auch in späterer Zeit. Er findet sich auch in den erheblich konkreteren Reformvorschlägen des Nikolaus von Cues. Auch Nikolaus von Cues gelingt es nicht, die von ihm postulierten und analog zu den Synoden konstruierten weltlichen *concilia* in eine Beziehung zu den Reichstagen, wie sie praktiziert wurden, zu setzen.³⁴

Von hier aus erklärt sich vielleicht auch, warum die weltlichen Fürsten eine Überlegung, die wir ihnen von heute aus gern zutrauen würden, offensichtlich nicht anstellten. Hätten sie nicht fürchten müssen, daß der Konziliarismus ihre eigene fürstliche Position schwächen würde? Gewiß, Papst Eugen IV. hat später einen weltlichen Fürsten vor den Folgen des Konziliarismus für die Verfassung der weltlichen Staaten gewarnt.³⁵ Aber eine allgemeinere Befürchtung scheint hier nicht bestanden zu haben.

So scheint es jedenfalls für Deutschland berechtigt, wenn Marongiu bemerkt, daß die konziliare Theorie nicht auf die Entwicklung der frühparlamentarischen Institutionen eingewirkt habe.³⁶ Sie hat es jedenfalls nicht unmittelbar getan. Erst im England des 17. Jahrhunderts hat der Konzi-

³² A. Hauck, Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter. Historische Vierteljahrschrift 10. 1907; B. Tierney, Foundations of the Conciliar Theory. Cambridge 1955.

³³ Vgl. H. Finke, König Siegmunds reichsstädtische Politik. 1880 S. 29; S. 34 ff. und S. 40 ff.

³⁴ Vgl. dazu zuletzt P. Pernthaler, Die Repräsentationslehre im Staatsdenken der Concordantia Catholica. In: Cusanus Gedächtnisschrift, hg. v. N. Grass. 1970.

³⁵ Raynaldus, Annales ecclesiastici 1442 Nr. 9. Vgl. hierzu jetzt A. Black, Monarchy and Community. Cambridge 1970.

³⁶ A. Marongiu, Medieval Parliaments. London 1968 S. 38.

liarismus auf den säkularen Parlamentarismus eingewirkt, gerade auch durch die Werke von Konstanzer Autoren.³⁷

In Konstanz selbst also keine Reichsreform, sondern – nur – Diskussion der Kirchenverfassung. Es scheint, als habe sich das Konzil von den entschieden politischen Umständen seiner Entstehung emanzipiert. Jedenfalls insoweit und dadurch, daß sich die Reichsreform nicht mit der Kirchenreform verschmelzen ließ, weil die gemeinsame Diskussion beider Problemkomplexe über einen grundlegenden Unterschied hinwegtäuschte. Die Kirche war ein rechtlich verfaßtes Gebilde, sie beruhte auf einem ausformulierten Recht, und ihre Verfassung war also von einer gelehrt-juristischen Diskussion her erreichbar. Anders das Reich. Die juristisch-theoretische Diskussion der Reichsverfassung erreichte die politische Wirklichkeit des Reiches, der Staaten allenfalls am Rande.

Das Konzil hat sich also emanzipiert, aber Emanzipation ist nicht dasselbe wie Freiheit. Auch die Konstanzer Konzilsväter vertauschten die eine Nötigung nur mit einer anderen. Je weniger der römische König Siegmund die Position behaupten konnte, die er beim Zustandekommen des Konzils eingenommen hatte, desto deutlicher trat hervor, daß sich die Interessen der anderen politischen Mächte nicht aus den Versammlungsräumen ausschließen ließen.

Man weiß dies längst. „Das Konstanzer Konzil war wesentlich ein politischer Vorgang . . .“.³⁸ Im einzelnen ist es freilich einigermaßen schwierig, die Länge der Leine zu ermessen, welche die Konzilsväter mit den Regenten ihrer Herkunftsländer verband, abzuschätzen, wann die Mitglieder der Synode Probleme des Glaubens und der Kirchenverfassung im allgemeinen bedachten und wann sie sich von den Bedingungen ihrer politischen Umwelt leiten ließen. Die Schwierigkeit liegt nicht nur in der unzulänglichen Überlieferung – wir müßten mehr von den internen Verhandlungen der Nationen wissen, wir müßten mehr Briefe haben –, sondern auch darin, daß wir so fragend Unterscheidungen machen, die den Teilnehmern des Konzils zwar nicht fremd, in ihrer Optik jedoch weniger scharf gewesen sein dürften.

Bis zu welchem Grade sind die Verhandlungen des Konzils durch die Beziehungen der Mächte zueinander und durch ihre Interessen bestimmt worden? Die Antwort setzt eine politische Geschichte des Konzils voraus. Sie kann also nicht gegeben werden. Aber man kann doch eine Teilantwort versuchen, indem man zwei Verhandlungskomplexe herausgreift, die das Konzil nötigten, sich auf zwei große politische Konflikte der Zeit einzulassen: auf den Kampf, den in Frankreich die Häuser Burgund und Orléans gegeneinander führten, und auf den Konflikt zwischen dem Deutschen Orden und Polen-Litauen, der durch die Schlacht von Tannenberg so wenig entschieden worden war wie durch die nachfolgenden Frieden von Thorn und Ofen.

Man gerät mit diesen beiden Verhandlungsgegenständen nicht an die Peripherie des Konzils. Die Akten, die wir von ihnen haben, können es an

³⁷ Oakley (wie Anm. 11 zit.) S. 211 ff.

³⁸ Vgl. oben Anm. 23.

Quantität, vielleicht auch an Qualität mit denen aufnehmen, welche von den zentralen Materien des Konzils überliefert sind.

Die burgundisch-orléanistische und die preußisch-polnische Frage haben zunächst nichts miteinander zu tun. Sie sind auf verschiedenen Wegen vor das Konzil gelangt, um am Ende freilich doch in eine Verbindung zueinander zu geraten. Die burgundisch-orléanistische Frage gelangte als eine Glaubensmaterie vor die Konzilsväter, während der preußisch-polnische Streit als ein politischer Fall nach Konstanz kam.

Zur Glaubensfrage war der französische Konflikt dadurch geworden, daß der burgundische Herzog den Mord, den er an Ludwig von Orléans hatte verüben lassen, durch den Theologen Jean Petit als einen verdienstlichen Tyrannenmord hatte darstellen lassen. Petits Theorie war auf einer Pariser Synode am 23. Februar 1414 als *erronea in fide et bonis moribus ac multipliciter scandalosa* verurteilt, seine Schrift war verbrannt worden.³⁹

Diese Verurteilung war ermöglicht worden durch die Herrschaft der orléanistischen Partei über Paris und über die Universität. Aber sie wurde nicht nur durch diese Konstellation möglich gemacht. Daß die Thesen des schon 1408 verstorbenen Petit jetzt noch einmal untersucht wurden, ist vielmehr wesentlich dem Drängen Gersons zu verdanken, und er, der große Theologe, hat offensichtlich nicht aus primär politischen Gründen auf eine Verurteilung gedrängt. Es ging ihm um die Theorie, die Petit aufgestellt hatte, um die Frage, ob sich diese Theorie mit dem Glauben vereinbaren lasse oder nicht.

Dem Herzog von Burgund ging es begreiflicherweise um etwas anderes, um seine Ehre. Er appellierte wegen des Pariser Urteils an Papst Johannes XXIII. Die von diesem eingesetzte Kardinalskommission wurde dann in Konstanz tätig, neben der Glaubenskommission, die den Fall Petit ebenfalls behandelte.⁴⁰

In Konstanz standen sich jedoch nicht nur zwei im Hinblick auf die dogmatische Zulässigkeit von Petits Thesen divergierende Meinungen gegenüber. Hinter jeder dieser Meinungen stand eine politische Macht. Damit war implizit die Frage gestellt, ob das Konzil eine Glaubensfrage – und das war die Frage nach der Erlaubtheit des Tyrannenmordes – auch dann als ein theologisches Problem behandeln könne, wenn die Interessen zweier Mächte mit ihrer Beantwortung verknüpft waren. Es erwies sich, daß das nicht möglich war. Die Frage, wie Petits Sätze zu beurteilen seien, blieb offen – trotz der Masse von Gutachten, die in Konstanz dazu vorgelegt wurden. Am Ende wurde der Fall Petit abgelöst durch die preußisch-polnische Frage.⁴¹

³⁹ Vgl. A. Coville, Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XV siècle. Paris 1932; F. Schoenstedt, Studien zum Begriff des Tyrannen und zum Problem des Tyrannenmordes im Spätmittelalter, insbesondere in Frankreich. Diss. phil. Leipzig 1938 sowie R. Vaughan, John the Fearless. London 1966.

⁴⁰ Vgl. die Einleitung ACC 4 S. 239 ff.

⁴¹ Ich habe die Konstanzer polnisch-preußischen Auseinandersetzungen im 5. Kapitel eines Buches untersucht, dessen Gegenstand die politischen Theorien sind, welche im Kampf zwischen dem Deutschen Orden und Polen seit 1386 entwickelt und ein-

Diese Frage war, wie gesagt, als eine politische Frage nach Konstanz gelangt. Beide Parteien hatten an das Konzil als Schiedsrichter appelliert, freilich nicht nur an das Konzil, sondern auch an den römischen König. Und vor dem König wurden die Schiedsverhandlungen in Konstanz auch geführt. Siegmund bestand darauf, selbst zu richten, weil er wegen seiner Türkenpolitik an einer Bereinigung des Konfliktes interessiert war. Aber es ging ihm noch um ein anderes Ziel.

Es ging ihm darum, die Zugehörigkeit des Ordens zum Reich zu erzwingen, und er hoffte möglicherweise sogar, daß sich aus einem Schiedsspruch, den auch der polnische König anerkannte, seine, des römischen Königs Anerkennung als Imperator ergebe. Daß der französische König sich als *imperator in regno suo* verstand, dürfte Siegmund jederzeit gegenwärtig gewesen sein. Daß auch der polnische König diesen Anspruch erhob, wußte nur, wer die Werke seiner Krakauer Kanonisten kannte. Aber diese Schriften waren eben erst geschrieben worden.

Die Kanonisten des polnischen Königs hatten in den Jahren unmittelbar vor Konzilsbeginn ein theoretisches Fundament für die Politik der polnischen Krone erarbeitet, eine defensive Theorie zunächst, welche sich der Behauptung des Deutschen Ordens entgegenstellte, daß er auch weiterhin, auch nach der Christianisierung Litauens, zum Heidenkrieg genötigt sei. Sie hatten die Privilegien von Päpsten und Kaisern abgewehrt, auf welche der Orden sich stützte. Sie hatten den Rechtssatz *cessante causa cessat lex* gegen sie ins Feld geführt, und sie hatten das Recht ihres Königs, aus eigener Machtvollkommenheit Krieg zu führen, gegen die Meinung behauptet, daß er dafür der Erlaubnis des römischen Königs als seines *superior* bedürfe. Und sie hatten das Recht ihres Königs verfochten, sich des militärischen Potentials auch seiner heidnischen Untertanen zu bedienen.⁴²

Das Konstanzer Konzil bot nun Gelegenheit, über das vor dem römischen König um Grenzen, Kriegsentschädigungen und Gebietsabtretungen geführte Schiedsverfahren hinaus diese Theorien weiter auszubauen, mit dem Erfolg möglicherweise, daß das Schiedsverfahren präjudiziert, ja vielleicht sogar gegenstandslos wurde. Denn die Thesen und Forderungen, welche die polnischen Gesandten in der Generalkongregation des Konzils vortrugen bzw. in Konstanz schriftlich ausarbeiteten, zielten auf eine Reform des Ordens, ja

gesetzt worden sind. Da dieses Buch abgeschlossen ist und, wie ich hoffe, demnächst erscheinen wird, gebe ich für das folgende nur die notwendigsten Belege.

⁴² Von diesen Krakauer Kanonisten ist außerhalb der polnischen Literatur nur einer bekannt: Paulus Vladimiri (polnisch: Paweł Włodkowic). Seine Schriften wurden gesammelt von St. Belch (Paulus Wladimiri and his Doctrine concerning International Law and Politics. London usw. 1965) und von L. Ehrlich (Pisma wybrane Pawła Włodkowica. Warszawa 1968 ff.). Vladimiri ist jedoch nur der bekannteste Repräsentant einer Gruppe von Krakauer Kanonisten, die – nicht anders z. B. als zur selben Zeit ihre Heidelberger Kollegen – zugleich Berater ihres Fürsten waren. Außer Vladimiri ist vor allem noch Stanisław ze Skarbimierza zu nennen, dessen Schrift über das *bellum iustum* ebenfalls von L. Ehrlich ediert wurde (Polski wykład prawa wojny XV wieku. Warszawa 1955). Vgl. im übrigen die Anm. 41 genannte Arbeit.

schließlich auf seine Auflösung. Der Heidenkampf, wie der Orden ihn führe, sei unerlaubt, so postulierte der Krakauer Kanonist Paulus Vladimiri. Die Privilegien, auf welche der Deutsche Orden sich berufe, seien ungültig; der Orden müsse, da er kollektiv Häresie begehe, beseitigt werden wie einst der Templerorden.

Anders als früher sah der Deutsche Orden sich nun genötigt, sich auf dem Felde theoretischer Darlegungen zur Wehr zu setzen, auch nachdem es ihm gelungen war, die Fortführung der Debatte vor der Generalkongregation zu verhindern. Da der Ordensstaat anders als Polen keine Universität besaß und infolgedessen selbst über Juristen, die den Krakauer Kanonisten zu antworten befähigt waren, nicht verfügte, engagierte der Gesandte des Ordens eine Reihe fremder Autoren. *Nu hab ich ettlichen doctoribus gelt gegeben, redliche antwert doruff* – nämlich auf Vladimiris Thesen – *zu schriben*, berichtet der Ordensgesandte seinem Hochmeister am 28. Juni 1416 aus Konstanz.⁴³

Die Werke dieser Doktoren sind – vielleicht nicht alle – erhalten.⁴⁴ Sie stellen die heidnischen Kontingente des polnischen Heeres in das Zentrum ihrer Argumentation, sie behaupten die fortdauernde Pflicht des Ordens, in Nordosteuropa den Heidenkampf zu führen, und sein Recht, alles heidnische Land zu okkupieren, da es für Heiden kein Recht auf eigene Territorien gebe. *Sub pena peccati mortalis*, schreibt Andreas von Escobar, sind die christlichen Fürsten verpflichtet, die Heiden *de Christi terra*, d. h. *de tota terra, quam tenent*, zu vertreiben.⁴⁵

In den Schriften beider Seiten wird noch einmal die große kanonistische Debatte um das Recht der Heiden aufgenommen, wie sie vor allem seit Hostiensis und Innozenz IV. geführt worden war – und wie sie im Zusammenhang mit den spanischen Kolonien in Amerika im 16. Jahrhundert fortgesetzt werden sollte. Der Streit um Grenzen und Gebietsabtretungen war damit auf eine Höhe der Abstraktion gehoben, auf welcher er der Behandlung durch ein gelehrtes Gremium vom Range des Konstanzer Konzils wohl wert gewesen wäre.

Und er wäre das umso mehr gewesen, als das Problem des Kreuzzuges und der Okkupation heidnischer Gebiete ja durchaus aktuell war – wenn auch die Heiden, gegen welche die durch das Konzil geeinte Christenheit kämpfen und deren Gebiete sie okkupieren sollte, die Osmanen nämlich, andere waren als die, um deren Unterwerfung es dem Deutschen Orden zu tun war. Gegen die Türken zu kämpfen, hat er stets mit Nachdruck abgelehnt.

⁴³ Berichte (wie Anm. 3 genannt) 2 Nr. 164.

⁴⁴ Die meisten sind ediert von E. Weise, Die Staatsschriften des Deutschen Ordens in Preußen im 15. Jahrhundert 1. 1970. Dazu Historische Zeitschrift 214. 1972 S. 136 ff.

⁴⁵ Auszüge aus dem Traktat bei Weise (wie vorige Anm.). Die zitierte Stelle hier jedoch nicht. Sie findet sich in der Handschrift (Fürstlich Waldburg-Zeilsches Archiv, Zeil Handschrift [vorl.] Nr. 9) fol. 83^v.

Und auch die andere große Frage hochmittelalterlicher Polemik, welche die Traktate gegen und für den Orden aufnehmen, die Frage nach dem Recht der beiden Universalgewalten über die Welt und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis, auch diese Frage wäre eines Konzils nicht unwürdig gewesen, das nicht nur der Intention seines weltlichen Schutzherrn, König Siegmunds zufolge zugleich mit der Kirche auch das Reich reformieren sollte.

Aber ließen sich diese Fragen so abstrakt diskutieren, losgelöst von den politischen Problemen, die sich dahinter verbargen, von dem Gewicht der an ihnen interessierten Mächte? Konnte König Siegmund z. B. ernsthaft daran denken, die politische Notlage des Ordens auszunutzen, wenn ein beträchtlicher Teil des deutschen Adels und der deutschen Fürsten in diesem Orden sein Spital sah? Und konnte Siegmund die Not des Ordens ausnutzen, ohne daß sein eigener Anspruch, Imperator zu sein, dabei Schaden litt? Die Frage läßt sich noch schärfer stellen.

Denn seit dem Sommer 1417 hatte sich das Konzil, das die in den eben skizzierten Traktaten aufgeworfenen Fragen nicht behandelte, sich auf die polnisch-preußische Frage dennoch einlassen müssen, infolge eines Zufalls. Dieser Zufall machte die polnisch-preußische Frage nicht nur handlicher, sondern er erlaubte auch ihre Behandlung auf eine Weise, die den Konzilsvätern seit dem Hus-Prozeß vertraut war. Es bot sich nämlich die Möglichkeit, den schon pauschal gegen den Deutschen Orden erhobenen Häresievorwurf auf eine Person zuzuspitzen, auf eine Person, die im Gegensatz zu Jean Petit nicht nur lebte, sondern in Konstanz auch anwesend war.

Zu Ende des Jahres 1416 war nämlich in Paris eine Schrift bekannt geworden, in welcher früher einer jener Doktoren, welche der Ordensgesandte, wie gesagt, engagiert hatte, die Beseitigung nicht nur des polnischen Königs, sondern auch des ganzen polnischen Volkes postuliert und als eine Pflicht dargestellt hatte, der sich jeder Christ bei Strafe der ewigen Verdammnis zu unterziehen habe. Da sich diese frühere Schrift in vieler Hinsicht mit dem Traktat deckte, den ihr Autor – der Dominikaner Johannes Falkenberg – 1416 in Konstanz für den Deutschen Orden geschrieben hatte, konnten die polnischen Konzilsvertreter mit gutem Grund hoffen, in Falkenberg auch den Orden zu treffen.⁴⁶

Die Glaubenskommission, vor der die Häresieklage gegen Falkenberg verhandelt wurde, hatte es also auch mit dem Deutschen Orden zu tun, nicht anders als sie es bei dem Verfahren gegen Petit mit dem Herzog von Burgund zu tun gehabt hatte.

Die beiden Fälle rücken nicht erst nachträglich zusammen. Denn das Verfahren gegen Falkenberg schließt sich chronologisch an das nicht zu Ende

⁴⁶ Falkenbergs Konstanzer Schrift bei Weise (wie Anm. 44) Nr. 8. Sein früheres Werk, die „Satira“, galt bis vor kurzem als verloren. Sie ist jedoch in einer Leipziger Handschrift (Nr. 1539) erhalten. Vgl. H. Boockmann, Aus den Handakten des Kanonisten Johannes Urbach (Auerbach). Die Satira des Johannes Falkenberg und andere Funde zur Geschichte des Konstanzer Konzils. Deutsches Archiv 28. 1972 sowie die Edition von Sophie Włodek, La Satire de Jean Falkenberg. Mediaevalia Philosophica Polonorum 18. 1973.

geführte Petit-Verfahren an und es steht auch personell in Zusammenhang mit ihm. Wer vorher Petit, d. h. den Tyrannenmord verteidigt hatte, der sprach nun für Falkenberg, während umgekehrt Gerson und d'Ailly, die beiden französischen Befürworter von Kirchenreform und Konziliarismus, gegen Falkenberg antraten, wie sie davor gegen Petit gesprochen hatten.⁴⁷

Doch auch hier ließen sich mit dem Gewand einer Häresieanklage die politischen Umrisse des Falles nur unzureichend verhüllen. Und die Verteidiger Falkenbergs bemühten sich, diese politischen Umrisse zutage treten zu lassen. Da der König von Polen in keinem Glaubensartikel genannt werde, so sagte der burgundische Generalvikar der Franziskaner, könne eine Schrift, die sich gegen ihn wende, nicht gegen den Glauben sein.⁴⁸ Oder der Wiener Theologe Nikolaus von Dinkelsbühl. Man könne, so schreibt er, das was Falkenberg konkret behauptet habe, nicht abstrakt verurteilen, als hätte der Dominikaner einen allgemeinen Satz aufgestellt. Denn der König von Polen könne ja tatsächlich ein Apostat sein, und das müsse man prüfen, bevor man Falkenberg zum Häretiker erkläre.⁴⁹

Damit aber war man wieder dort angelangt, von wo wegzukommen die Häresieanklage ja gerade hatte dienen sollen. Man war eben dort angelangt, wo sich auch die Petit-Sache festgefahren hatte. Denn auch Petit hatte einen allgemeinen Satz nicht aufgestellt. Auch er hatte konkret gesprochen, nicht vom Tyrannen schlechthin, sondern von Ludwig von Orléans, und die Argumente in Konstanz wie schon in Paris galten zum guten Teil der Frage, ob man eine solche konkrete Aussage dadurch justiziabel machen dürfe, daß man sie ins Allgemeine wende. Falkenberg hatte diese Wendung ins Allgemeine in einer anderen Schrift übrigens selbst vorgenommen. Aber dieses Werk, das Nikolaus von Dinkelsbühl wohlbekannt gewesen sein dürfte, war Falkenbergs Gegnern verborgen geblieben.⁵⁰

Auch die Ankläger Falkenbergs wiesen auf die politischen Implikationen des Falles hin. Es ging um den *honor regis et regni Polonie*.⁵¹ Aber konnte man das Institut des Kreuzzuges retten, wenn man dem *honor regis Polonie* Genugtuung zuteilwerden ließ? Wer Falkenberg verurteile, der verurteile auch Gottfried von Bouillon, sagte ein burgundischer Verteidiger des Dominikaners.⁵² Nicht nur Gottfried, darf man fortfahren, sondern auch Siegmund, der den Kreuzzug führen und zusammen mit dem Basileus heidnische Länder erobern wollte.

Honor regni Polonie: man denkt an jenen anderen Gelehrten, der in Konstanz einem Häresieprozeß unterworfen und verurteilt worden war. Denn daß auch der Fall des Jan Hus ein politischer Fall gewesen ist, wird nie-

⁴⁷ Zu den Gründen für dieses Zusammentreffen vgl. die Anm. 41 genannte Arbeit.

⁴⁸ ACC 4 S. 365.

⁴⁹ Ebd. S. 422 f.

⁵⁰ Ediert von Sophie Włodek (wie Anm. 46). Die Schrift war an die Wiener Theologen gerichtet.

⁵¹ Vgl. z. B. Nikolaus von Dinkelsbühl ACC 4 S. 424.

⁵² Ebd. S. 409.

mand bestreiten. Warum war in Konstanz die Ehre Polens schutzwürdiger als die Böhmens?

Die Frage läßt sich nicht kurz beantworten. Zu einer Antwort würde wohl auch gehören, daß dem einen Angeklagten, Hus, eine häretische Ekklesiologie vorgeworfen wurde, dem anderen, Falkenberg, – nur – eine Aufhebung des fünften Gebotes. Den einzigen auf die Stellung des Papstes zielenden Satz Falkenbergs, den Satz nämlich, daß die christlichen Völker dem Papst, der die Rache an den Polen verweigere, den Gehorsam aufkündigen müßten, diesen Satz haben Falkenbergs Ankläger nicht der Beachtung wert gefunden.⁵³

Erst ganz am Ende des Konzils kollidierte die Affaire Falkenberg mit der Machtstellung des Papsttums, freilich ohne Zutun des Angeklagten. Denn in der letzten, der feierlichen Schlußsitzung des Konzils kam es zu einem lauten Protest der polnischen Gesandten gegen die Verschleppung des Falkenbergprozesses und anschließend zu der bekannten Appellation an ein neues Konzil.⁵⁴ Falkenberg verbrachte die nächsten Jahre als ein Gefangener Martins V. in der Engelsburg, als ein Pfand des Papstes. Erst als die polnische Appellation 1424 zurückgenommen wurde, erhielt Falkenberg die Gelegenheit zum Widerruf. Erst jetzt wurde er freigesetzt.

Häresie oder nicht Häresie – das war offensichtlich nicht zu klären, wenn die Ehre des polnischen Königs, die Interessen des Deutschen Ordens, das Ansehen des Herzogs von Burgund auf dem Spiel stand. Was ein *bellum iustum* sei, darüber war keine Einigung zu erzielen, wenn die am *bellum concretum* interessierten Mächte im Gerichtssaal anwesend waren.

Das ist das eine. Die Glaubensfragen waren politische Fragen. Aber es bezeichnet die Welt, die sich in Konstanz versammelte, nicht weniger, daß umgekehrt die politischen Fragen als Glaubensfragen formuliert werden mußten, um theoretisch diskutierbar zu sein.

Vielleicht kann man von hier aus noch einmal auf die Reichsreformfrage zurückblicken. Auch hier war die theoretische Diskussion nur möglich als eine modifizierte Kirchenreformdiskussion. Hier wie dort wird sichtbar, daß eine nichttheologisch bzw. nichtkanonistisch fundierte Theorie fehlte. Hier wie dort ergibt sich aber auch, daß die theologischen bzw. kanonistischen Argumente die Probleme der Welt nicht lösen konnten.

Eine fehlende Theorie schließt indessen praktische Lösungen nicht aus. Und gerade hier, gerade im Falle von Siegmunds Konzilspolitik, stehen das Fiasko des großen, theoretisch fundierten Konzepts und der konkrete politische Gewinn, den Siegmund in Konstanz erzielte, sich unmittelbar gegenüber.

⁵³ Im zwölften Kapitel der Satira heißt es: *Et ergo a papa, qui pro tempore est et monitus desinit districta ulcione reddere Polonis et eorum regi pro scelere here-seos, quod merentur, populus Christianus debet recedere*. Handschrift Leipzig Nr. 1539 fol. 44^r (in der Anm. 46 genannten Edition findet sich der Satz – mit drei Lesefehlern – S. 92).

⁵⁴ Vgl. nur R. Bäumer, Das Verbot der Konzilsappellation Martins V. in Konstanz. In dem Anm. 5 genannten Sammelband.

Am 9. September 1417 unterlag der König in dem Streit um die Priorität von Kirchenreform oder Papstwahl. Siegmund und mit ihm die germanische Nation hatten die Wahl erst auf die Reform folgen lassen wollen – im Sinne jener universalistischen Politik, die zum Konzil geführt hatte. Diese Politik fand am 9. September 1417 ihr definitives Ende. Siegmund wurde an diesem Tage aus der Generalkongregation nahezu hinausgeworfen. Raus mit den Häretikern, *recedant heretici*, schallte es ihm nach.⁵⁵

Aber der König kehrte – im Bilde gesagt – zurück, zehn Tage später, zwar nicht als römischer König, aber als ungarischer. Als Preis für den Verzicht auf die Priorität der Reform sicherten ihm die Kardinäle, wie man seit einigen Jahren weiß, die Verfügung über die ungarischen Prälaturen zu,⁵⁶ die gallikanischen Freiheiten sozusagen für den König von Ungarn.

Das wird man verallgemeinern dürfen. Am Anfang des Konzils noch einmal der universale Anspruch des römischen Königs und sogar ein Stück Wirklichkeit davon. Am Ende die reale Macht und die Interessen der nationalen Könige. Das soll nicht heißen Illusion und Wirklichkeit. Denn das Konzil war ja zustandegekommen, dank einem König, der römischer König noch einmal sein konnte. Der Zusammentritt des Konzils zeigte, so scheint es, daß 1414 noch Mittelalter war. Sein Verlauf markierte, daß Mittelalter nicht mehr lange sein sollte.

⁵⁵ H. v. d. Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense Concilium* 4. 1699 S.1415.

⁵⁶ Mályusz (wie Anm. 7 zit.), besonders S. 5.

Bucers „Summarischer Vergriff“ und das Interim in Straßburg

Die Bedeutung der letzten deutschen Schrift Martin Bucers im Kampf
um die Einführung des Interims in Straßburg 1548

Von Werner Bellardi

Am 15. Mai 1548 wurde in Augsburg der Text des Interims veröffentlicht, jenes Reichsgesetzes, das das Nebeneinander des „alten“ und des „neuen“ Glaubens in den deutschen Reichslanden regeln sollte, bis das Konzil von Trient die Religionsfrage endgültig entscheiden würde.¹ Der Rat der Freien Reichsstadt Straßburg erfuhr den Wortlaut am 26. Mai und forderte seine „Gelehrten“, die Theologen in Kirche und Schule, auf, dazu Stellung zu nehmen.² Daraufhin verfaßte Bucer einen „Bericht und Antwort aufs Interim“,³ der bereits am 30. Mai vor dem Rat verlesen wurde.⁴ Dieser Bericht trug die Unterschriften von Bucer, Hedio, Fagius, Nigri, Marbach, Lenglin, Steinlin und Schnell, d. h. aller derzeit amtierenden Pfarrer der Stadt. Wie nicht anders zu erwarten gewesen, erklärten die Prediger das Interim von der Schrift und ihrem Gewissen her für unannehmbar.

Unter dem Eindruck dieser Ereignisse und in der Verantwortung ihres Amtes beschlossen Bucer und seine Mitarbeiter, in den Gottesdiensten des nächsten Sonntags, des 3. Juni, vor ihren Gemeinden in bekenntnisartiger Form Rechenschaft über ihren Glauben und ihre Verkündigung abzulegen.⁵

¹ Vgl. Bernays-Gerber, Politische Correspondenz der Stadt Straßburg (zitiert: Pol. Corr.) IV, 2 Nr. 771 – Bericht der Straßburger Gesandten an den Rat vom 20. 5. 1548. – Joh. Adam, Evang. Kirchengeschichte d. Stadt Straßbg., Straßb. 1922 (zit.: Adam), S. 264 ff. – L. Bleek, Das Augsburger Interim in Straßburg, Berlin 1893 – Franc. Wendel, Martin Bucer Résumé Sommaire de la doctrine chrétienne, Paris 1951 (zit.: Wendel) – Rob. Stupperich, Bibliographia Bucerana in: Schrift. d. Ver. f. Ref. Gesch. Nr. 169 (58, 2), Gütersloh 1952, S. 37 ff. (zit.: BiBu) – Quellen zur Gesch. d. Täufer VII/VIII Elsaß, hrg. von M. Krebs und H. G. Rott, Gütersloh 1959 ff. (zit.: TAE) – Thomasarchiv Straßburg (zit.: AST).

² Ratsprotokolle Straßburg (in den Archives Municipales) 1548, 277 f. (zit.: RP).

³ Bericht und Antwort aufs fürgegeben Interim vom 27. Mai 1548: vollständ. Abschrift in AST 25, 1 und 49, 10 (dort außerdem unvollst. Konzept in 40, 9; Auszüge in 49, 3 und 49, 44). Weitere Abschrift in Arch. Munic. Str. Die Abschrift im Stadtarchiv Frankfurt (vgl. Pol. Corr. IV, 2, S. 972, Anm. 3) ist durch Kriegseinwirkung verloren.

⁴ Vgl. RP 1548, 286 b.

⁵ Wendel (p. 9): „Ils s'employèrent, en donnant lecture, le 3 juin d'une confession de foi commune dont Bucer était l'auteur.“ Leider gibt Wendel für diese bemerkenswerte Nachricht keine Quelle an. Doch könnte man den „Summarischen Vergriff“ Punkt 3 und 4 von Teil I (Inhalt der Predigten vom 3. 6.) so interpretieren.

Seit Bekanntwerden des Beschlusses von Augsburg hatte sich der Bevölkerung der Stadt eine wachsende Unruhe bemächtigt. Sie wurde durch diese Kanzelabkündigung nicht geringer, aber sie steigerte sich noch weiter, als wenige Tage nach dem erwähnten 3. Juni eine anonyme Schrift gegen die Prediger und ihre Predigten verbreitet wurde. Sie trug den Titel: „Ein bedencken vnd erinnerung auff die Predigen, so auff den Sontag nach Corporis Christi iij. junij alhie zu Strasburg seind geprediget worden. Anno xlviii.“⁶ In dieser Schrift wurden die Prediger beschuldigt, sie hätten das Volk zum Ungehorsam gegen die Obrigkeit aufgefordert und erklärt, die „äußere Reformation“ stehe nicht dieser, sondern allein der Kirche, d. h. den Gemeinden zu. Das aber sei „Münsterischer Geist“: auch dort hätten die „Schriftgelehrten“ (d. h. die Wiedertäufer) das Volk mit ihren Predigten zur Rebellion gegen die Obrigkeit verleitet und so die Katastrophe (1534) herbeigeführt.⁷

Der Verfasser dieser Schrift ist uns unbekannt. Wir können nur die Kreise nennen, aus denen er hätte kommen können. Vielleicht war es ein „Konstofler“,⁸ d. h. ein Ratsherr adliger Herkunft, der wie manche andere um das Schicksal der Stadt und des eigenen Besitzes besorgt war, weil er bei Ablehnung des Interims mit gutem Grund den Zorn des Kaisers gegen die Stadt fürchtete.⁹ In diesen Kreisen erwartete man von der Annahme des Interims die Aussöhnung der Stadt auch mit Bischof Erasmus. Ohne Frage gehörte der Schreiber – das beweist der Text der Gegenschrift Bucers – zu jener Gruppe, die Bucer seit der ersten Straßburger Synode von 1533 und schon vorher gelegentlich „Epikuräer“ nannte: Männer von in der Regel hoher Bildung, vornehmlich Theologen, Pädagogen und Ratsherren, die einen humanistischen Rationalismus mit sehr weitgehender liberaler Toleranz verbanden. Damals hatten sie sich um Dr. Anton Engelbrecht geschart, der einst Weihbischof von Speyer gewesen und dann Pfarrer an St. Stephan geworden war, ehe er sich auf die Seite des Kölner Domkapitels schlug, und Wolfgang Schultheiß, den Pfarrer von Schiltigheim, der einen freizügigen Spiritualismus vertrat.¹⁰ Man hat in *Engelbrecht* den Autor der „Lästerschrift“ sehen

⁶ Trotz vieler Nachforschungen ist es nicht gelungen, auch nur ein Exemplar dieser Schrift aufzufinden. Bucers „Summ. Vergr.“ nennt den Titel und gibt ausführlich den Inhalt wieder. Zu der Vermutung, es habe sich bei ihr um keinen öffentlichen Druck gehandelt, vgl. unten.

⁷ Vgl. R. Stupperich, *Das Münsterische Täufertum*, 1958; ferner Artikel „Täufer“ in RGG VI, 601 ff.; F. Wendel, *L'Eglise de Strasbourg 1532–1535*, Paris 1944, p. 113, 146.

⁸ Vgl. O. Winkelmann, *Straßburgs Verfassung und Verwaltung im 16. Jhd.* in: *Zeitschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins* NF 18, 1903; Adam S. 2.

⁹ Offenbar war die Schrift besonders in den Kreisen des Adels verbreitet. Vgl. Bucer im „Summ. Vergr.“ bl. Aii/b: „... under vil ehren leüth vom adel und andere ist ausgegossen wider unser lehre . . .“. Viele Angehörige der besitzenden Kreise kündigten im Sommer 1548 ihr Bürgerrecht auf und verließen die Stadt. Vgl. *Pol. Corr.* IV, 2, S. 1053, Anm. 2.

¹⁰ Zu Anton Engelbrecht vgl. W. Bellardi, *Anton Engelbrecht*, in: *Archiv f. Reformat. Gesch.* 64 (1973), S. 183 ff. Über Wolfgang Schultheiß TAE I, 66, Anm. 14; Adam 204. 209. Eine biographische Skizze über Wolfgang Schultheiß sowie eine Edition seiner Schrift „Ermanung zum götlichen vrtheyl . . .“ von 1530 wird aus der Feder des Verfassers voraussichtlich 1975 erscheinen. – Die Vermutung Wendels

wollen, doch dieser war 1548 noch in Köln. Man könnte den Verfasser auch unter solchen Theologen suchen, die offen gegen Bucer Partei ergriffen hatten, wie z. B. *Beatus Gerung*, der Helfer an St. Thomas war.¹¹ Die größte Wahrscheinlichkeit aber scheint mir für *Wolfgang Schultheiß* zu sprechen: Er war 1535 seines Amtes entsetzt worden, hielt sich aber in den folgenden Jahren in Straßburg und den umliegenden Dörfern auf. Er hatte Verbindung mit den römisch-katholischen Kreisen gesucht und wohl auch gefunden. Nach Einführung des Interims in der Stadt und der Reduktion von drei Pfarrkirchen übertrug ihm der Bischof die Pfarrstelle von Alt St. Peter, die bis dahin Theobald Nigri innegehabt hatte. In dem Exemplar des „Summarischen Vergriffs“, das sich im Collegium Wilhelmitanum in Straßburg befindet, hat *Johannes Lenglin*, Pfarrer an St. Wilhelm, einige bezeichnende und vielleicht andeutende Randglossen eingetragen wie z. B. „woelffisch teuffellehre“ oder „Gotlose vermanung des woelffischen Epicurischen Teuffelischen lügenmauls“ u. ä. Sie würden auf Wolfgang Schultheiß zweifellos gut passen. Aber wir werden in dieser Frage zunächst kaum über Vermutungen hinauskommen.

Jedenfalls beeilten sich die so hart angegriffenen Straßburger Prediger, sich durch eine Gegenschrift zu rechtfertigen. Bucer verfaßte sie, er war der „Superintendens“ des Kirchenkonvents und zu diesem Amt im März 1544 gewählt worden. Die Schrift erschien bereits Anfang Juli 1548 und hatte den Titel: „Ein Summarischer vergriff der Christlichen lehre vnd Religion, die man zu Strasburg hat nun in die xxvij. jar gelehret. Mit Einer antwort der Prediger daselbet auff ein Lesterschrift, in deren sie des Münsterischen geistes vnd lehre, on einigen schein der warheit, beschuldiget werden. Vnd wem Reformation des eüsseren Ceremonischen Gotsdienste zûstande. MDxlvij.“¹² Sie trug alle Zeichen einer raschen Abfassung.

Diese letzte deutsche Schrift Bucers ist weniger als Apologie als vielmehr als theologische Konfession bedeutsam. Sie hat vier Teile. Auf die Darlegung von Themen und Inhalt der Straßburger Predigten vom 3. Juni, wobei das Wort „Interim“ sorgsam vermieden wird, folgt eine ausführliche Angabe der von der „Lästerschrift“ erhobenen Beschuldigungen. Sie geht dermaßen ins

(p. 9), Engelbrecht sei der Autor des „Bedendkens“, ist deshalb nicht haltbar, weil Engelbrecht 1548 noch in Köln weilte. Er kehrte erst 1555/56 nach Straßburg zurück. Außerdem hatte Karl V. am 9. September 1548 in Köln nur eine sehr nebelhafte Vorstellung von dieser Schrift, obwohl doch E. Mitarbeiter des dortigen Domkapitels war. Wendel über Engelbrecht (p. 9 – leider ohne Quellenangabe): „Charles Quint en personne l'avait employé à son service“.

¹¹ Vgl. *Johann Marbach* an *Paul Fagius* (25. Mai 1549) im Thesaurus Baumianus (Bibl. Nat. Univ. Strasbourg) 20, 74 f. Dazu *W. Bellardi*, Die Geschichte der „Christlichen Gemeinschaft“ in Straßburg 1546–1550, Leipzig 1934, 69 ff. – Für die Annahme, der Verfasser der „Lästerschrift“ sei in Wolfgang Schultheiß oder auch in den Kreisen seiner spiritualistischen Freunde zu suchen, sprechen die zitierten Randglossen Lenglins aus dem Exemplar des „Summ. Vergr.“ im Coll. Wilhelmit. Straßbg. (Kat. Nr. 16126/7).

¹² Vgl. BiBu 96. Drucker und Druckort (nicht angegeben) sind Johann Knobloch d. Ae., Straßburg. Am Schluß der Schrift: „Die Prediger und Pfarrer der Kirchen zu Strasburg, ij. Julij 1548“. (Vgl. dazu Wendel p. 10. not. 5).

Einzelne, daß wir jene fast rekonstruieren können. Dann wird der Vorwurf zurückgewiesen, die Prediger hätten zur Rebellion gegen die Obrigkeit aufgerufen. Als Beweis dafür gilt eine „Summa“ der evangelischen Lehre in 29 Artikeln, die Bekenntnischarakter hat.¹³ Schließlich werden die vier Hauptpunkte des „bedenkens“ vom 3. Juni, die „vier argument des Lesters“, widerlegt. Es wäre aufschlußreich und könnte gewisse Unklarheiten in der theologischen Entwicklung Bucers und seiner literarischen Diktion in den vierziger Jahren aufhellen, würde man die Artikel von 1548 etwa mit den Aussagen der Tetrapolitana von 1530 vergleichen und sie zugleich den Kontroversschriften Bucers aus den Jahren 1541 bis 1545 (Regensburg, Hagenau, Köln) gegenüberstellen.¹⁴

Aber auch abgesehen von der Arbeit am „Summarischen Vergriff“ waren Bucer und seine Freunde in diesen Wochen nicht untätig. Auf den Vorschlag der Straßburger Gesandten in Augsburg hatte der Rat von ihnen eine neue Stellungnahme zum Interim erbeten.¹⁵ Sie trug das Datum vom 27. Juni 1548 und hatte den Titel: „Welcher massen das Interim den Christlichen Stenden Augspurgischer Confession ist fürgeben vnnd auffgelegt. Kurtzlich widerlegt durch Herren Martin Butzer vnd andere Herren Predicanten der Statt Strasburg. Anno 1548.“¹⁶ Auf Bitten des Rates fertigte Bucer außerdem eine Zusammenfassung dieses Gutachtens an, die in ihrer endgültigen Fassung dem Rat am 4. Juli vorlag.¹⁷ Beide Gutachten wurden nach Billigung durch den Rat noch am gleichen Tage nach Augsburg an die Straßburger Gesandten abgefertigt. Diese hatten dringend darum gebeten, der Rat möge den Predigern ernstlich einschärfen, sich auf den Kanzeln jeder Polemik gegen das Interim zu enthalten.¹⁸ In ihrem Schreiben stand der bezeichnende und die Lage blitzartig erhellende Satz: „Vnd dweyl her Martin Butzer sonderlich verhasst, mochten ir, vnser hern, im nochgedencken, ob nit gut sein solt, das er sich ein zeytlang an einem andern ort in der gewarsame hielt.“¹⁹ Der Ernst der politischen Situation kann zu einer per-

¹³ Es ist nicht anzunehmen, daß diese 29 Artikel die „Kanzelabkündigung“ vom 3. 6. 1548 (vgl. Anm. 5) wiedergeben, dazu sind sie viel zu ausführlich. Aber die „confession de foi commune“ (Wendel 9) könnte der Grundriß für diese Artikel gewesen sein.

¹⁴ Die Skizze dazu bei Wendel p. 11 f.

¹⁵ Vgl. Pol. Corr. IV, 2, Nr. 784 (Jakob Sturm usw. an den Rat, 10. Juni 1548), bes. S. 988 und dort Anm. 3.

¹⁶ Reinschrift dieses Bedenkens im Coll. Wilh. Straßbg., eingebunden in Band 16/190; Entwurf mit Korrekturen von Bucers und Hedios Hand in AST 49, 21; Abschrift davon in AST 168, 139 ff.; ferner AST 175, 201 ff. (Hedios Handexemplar) – alles Handschriften, kein Druck (so irrtümlich BiBu 98).

¹⁷ Ohne besondere Überschrift im Konzept von Bucers Hand in AST 49, 18; Reinschrift von Conrad Hubert im Arch. Munic. Strasb. unter AA 563 A fol. 125 ff.; zitiert in Pol. Corr. IV, 2, S. 1021, Anm. 2 (zu Nr. 792).

¹⁸ Schreiben der Gesandten an den Rat vom 29. 6. 1548 – Pol. Corr. IV, 2, Nr. 792. Antwort des Rates vom 4. 7. – ebenda Nr. 793.

¹⁹ Vgl. Pol. Corr. IV, 2, S. 1020. – Es wird dort auf das Beispiel des Augsburger Predigers Musculus verwiesen, der nach Annahme des Interims durch den Rat der Stadt Augsburg verlassen hatte. Dazu Roth, Augsburgs Reform. Geschichte III, 510 f.; IV, 134.

sönlichen Bedrohung der Straßburger Prediger an Leib und Leben führen, wie es bereits in anderen Städten eingetreten war.

Am 2. Juli war Bucers „Summarischer Vergriff“ erschienen. Am 9. Juli berichteten Jakob Sturm und Hans von Odratzheim, am Tage zuvor aus Augsburg zurückgekehrt, dem Rat über die Verlesung des Interims in der Reichsversammlung vom 30. Juni, wodurch es als Reichsgesetz in Kraft gesetzt worden war.²⁰ Als die Einzelheiten der kaiserlichen Forderungen an Straßburg bekannt wurden, ging eine tiefe Bewegung durch die gesamte Bürgerschaft.²¹ Die Geister schieden sich: Die Prediger, ihre Gemeinden und mit ihnen die Mehrzahl der Ratsherren verharrten, ungeachtet aller möglichen Folgen, in entschlossener Ablehnung des Interims. Für sie war jetzt der Status confessionis gegeben, es ging um die göttliche Wahrheit und das ewige Heil der Seelen. Nun galt es wirklich, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Daneben gab es eine Mittelgruppe, die politischen Pragmatiker, deren Wortführer der Stettmeister Jakob Sturm war. Auch ihnen erschien vom Glauben her das Interim unannehmbar, aber sie sahen auch, daß die politische Realität gebot, wenigstens durch Verhandlungen zu versuchen, einen Aufschub zu erreichen. Sie waren nüchtern genug zu erkennen, daß am Ende jeder durch Verhandlungen vielleicht zu erlangenden Frist die Annahme erzwungen werden würde. Aber vielleicht würde sich durch geschicktes Taktieren noch einiges mildern lassen. Sie hofften, erträglich zu machen, was jetzt als Verleugnung der Wahrheit erschien, und sie sollten nicht ganz unrecht behalten. Eine dritte Gruppe war zur Unterwerfung unter das kaiserliche Gebot bereit. Ihre Anhänger hatten innerlich schon kapituliert und erhofften von einer schnellen Beendigung des Konflikts die Aussöhnung mit der kaiserlichen und bischöflichen Partei und die Abwendung größeren Schadens für die Stadt und den eigenen Besitz. Einige von ihnen, Adlige, Kaufleute, unter ihnen auch Ratsmitglieder, wählten den Weg der Emigration.²²

Die Prediger konnten trotz aller gutgemeinten Bitten des Rates nicht schweigen. Ihre Predigten vermehrten die Unruhe in den Gemeinden, deren Herd zweifellos in den seit 1546 gebildeten „Christlichen Gemeinschaften“ lag. Besonders Paul Fagius, den man ihren Wortführer nennen kann, kämpfte leidenschaftlich gegen das Interim und wurde deshalb mehrfach vom Rat verwahrt.²³ So vertieften sich die Gegensätze in der Bevölkerung mehr und mehr. Nun lag die letzte Entscheidung über die Annahme des Interims nicht

²⁰ RP 1548, f. 349 ff.; Pol. Corr. IV, 2, Nr. 795.

²¹ Pol. Corr. IV, 2, Nr. 799, bes. Anm. 3 auf S. 1035.

²² Vgl. den Brief Hedios an Erb vom 22. 8. 1548 (Original in Zürich, Auszug bei W. Horning, Briefe der Straßburger Reformatoren 1548–1554, S. 14) sowie die Ratsprotokolle vom 25. bis 31. 8. 1548; ferner Bleek, D. Augsb. Interim in Str. S. 28. 34; Bucer an Melancthon vom 11. 7. 1548 (in: Zeitschr. f. Kirchengesch. II, 176): „Epicuræorum multi apud nos et servorum Mammonæ“. Vgl. Pol. Corr. IV, 2, Nr. 799, Anm. 2.

²³ Vgl. Adam 266; RP 1548, f. 381; Pol. Corr. IV, 2, S. 1042 Anm. 7; S. 1059 Anm. 1; Bellardi, Gesch. d. Christl. Gemeinsch. 63 ff. (zur Rolle von Paul Fagius in der Geschichte des Interims in Straßburg).

beim Rat, sondern bei der Schöffenversammlung. Sie mußte zumindest gehört werden, und ihr Votum konnte angesichts der entschiedenen Haltung der Prediger nicht zweifelhaft sein. So beschloß der Rat, ehe er die Schöffen zusammenrief, noch einmal eine Bittschrift an den Kaiser zu senden. Die dazu Abgeordneten, Friedrich von Gottesheim und Ludwig Grempp, sollten den Versuch wagen, in persönlicher Audienz von Karl V. für die Einführung des Interims in Straßburg einen befristeten Aufschub zu erreichen.²⁴

Nach mehreren vergeblichen Versuchen und Vorverhandlungen mit dem Bischof von Arras, dem Sohn des kaiserlichen Kanzlers Granvella, erhielten die Gesandten tatsächlich eine Audienz und überreichten dem Kaiser am 8. August die Straßburger Bittschrift. Bei dieser Gelegenheit erwähnte der Kaiser zum ersten Mal Bucers „Summarischen Vergriff“ und sprach sich über ihn ebenso ungnädig wie mißbilligend aus.²⁵ Man hat die Frage gestellt, auf welchem Wege der Kaiser in so kurzer Zeit Kenntnis von dieser Schrift erhalten haben mag. Die Antwort ist nicht einfach. Es gab verschiedene Wege. Vielleicht hatte Justus Velsius seinem Freund bei Hofe, dem spanischen kaiserlichen Rat Don Cesar de Silva, davon berichtet.²⁶ Oder die Informationen stammten aus den Kreisen um Bischof Erasmus, möglicherweise von dem bischöflichen Rat Dr. Christoph Welsing oder dem Advokaten des Domkapitels Dr. Hans Tüschelin, Männern, die immer wieder einmal Verbindung mit den Kreisen um Bucer gehabt hatten. So wissen wir von einer Verbindung zwischen Hedio und Tüschelin aus dem Jahre 1546, als Hedio als Meßgeschenk ein Exemplar des soeben erschienenen 120. Psalms von Bucer an Tüschelin sandte. Auch die in Bucers Schrift angegriffenen „Epikuräer“ könnten den „Summarischen Vergriff“ nach Augsburg geschickt oder doch darüber berichtet haben. Jedenfalls gab es in der Umgebung des Kaisers wie des Bischofs Erasmus manchen, der eine Denunziation der Straßburger als politisches Argument gegen die unbotmäßige Stadt zu verwenden bereit war.

So berichteten die Gesandten über die Audienz vom 8. August u. a. folgendes: „Letslich gelangte irer Mt. zu sonderm ungnedigen missfallen, das si gleublichen²⁷ bericht wurd, wie zu Strassburg kurtz verruckter zeit ein buchlin in thruck usgangen under dem tittel: summa der artickel, so zu Strassburgk nun in die acht und zwentzig jar durch die predicanten gelert und offentlich gepredigt worden etc., welches buedlin im grund dahin gericht, das es die ler des interims widerfechten und daneben auch dem gemeinen mann zu ufflenung leichtlich ursach geben und also zu ufhebung des interims und newer empörung und ufrur des gemeinen mans furderlich und dienst-

²⁴ Vgl. die Instruktion des Rates für die Straßburger Gesandten in Augsburg Friedrich von Gottesheim und Ludwig Grempp vom 23. 7. 1548 (Pol. Corr. IV, 2, Nr. 802 – dort auch Quellenangabe); RP 1548, 386 f.

²⁵ Vgl. den Bericht der Gesandten über ihre Audienz bei Karl V. und die kaiserliche Antwort vom 9. 8. 1548 (Pol. Corr. IV, 2, Nr. 810, bes. S. 1052).

²⁶ Zu Justus Velsius vgl. Ficker-Winkelmann, Handschriftenproben II, 83; sein Brief an Cesar de Silva vom 14. 7. 1548 in Pol. Corr. IV, 2, Nr. 798.

²⁷ Glaubhaft.

lich sein möcht, welches des reichs abschied gestracks zuwider und irer Mt. mit nichten zu dulden sein wöll usw.“²⁸

Zu dieser kaiserlichen Stellungnahme ist ergänzend daran zu erinnern, daß Bucer spätestens seit den Tagen der „Kölner Reformation“ für Karl V. zu den „sonderlich verhassten“ Männern seiner Zeit gehörte. Der Kaiser fürchtete nicht ohne Grund das taktische Geschick des Straßburgers und seinen Einfluß auf die Reichsstände, der noch 1544 unverkennbar gewesen und auf dem Wormser Reichstag von 1545 deutlich zu Tage getreten war.²⁹ Außerdem verstieß der Druck des „Summarischen Vergriffs“ nach Meinung des Kaisers und seiner Ratgeber gegen die Polizeiordnung, die der Augsburger Reichstag am 30. Juni 1548 erlassen hatte und die u. a. in Artikel 34, 2 ein ausdrückliches Verbot aller Schmähschriften gegen die katholische Religion enthielt. Aber der Wortlaut dieser Polizeiordnung ist nachweislich erst im September 1548 zur Kenntnis des Straßburger Rats gelangt.³⁰ Vor allem aber findet sich in Bucers Schrift, wie schon erwähnt, keine namentliche Erwähnung des Interims, wie auch die Auseinandersetzung mit der alten Kirche hinter der Polemik gegen die „Epicurischen hauffen“ zurücktritt. Das Buch zeichnet sich, das läßt sich im Unterschied zu früheren Kontroversschriften Bucers sagen, durch sachliche Widerlegung der gegnerischen Argumente und positive Sätze des Bekenntnisses aus. Natürlich gilt das nur relativ, und man muß den Stil der Zeit bedenken. Aber die Ausführungen Bucers gehen in ihrer positiven Wertung von Rechten und Pflichten der Obrigkeit weit über das hinaus, was er etwa auf den Synoden von 1533 und 1539 vertreten hatte.

Der Bittgang zum kaiserlichen Hof hatte für den Rat den sichtbaren Erfolg, daß eine weitere Frist von vier Wochen gewährt wurde, um, wie es heißt, „eine Entschuldigung an den Kaiser vorzubereiten“.³¹ So konnte der Rat die heiklen Fragen des weiteren Verhaltens mit den Predigern und den verschiedenen Ratsausschüssen beraten, ehe man sie den Schöffen vorlegte. Wir besitzen noch den Text dieser Ratsvorlage („bedacht des interims halben“) für die Schöffenversammlung vom 27. August. Das Schriftstück ist ein

²⁸ Zitiert nach Pol. Corr. IV, 2, S. 1052. Die Begründung der kaiserlichen Ungnade ist in dieser Form nur bedingt zutreffend: Weder nominell noch formell spielt das Interim in Bucers Schrift eine Rolle. Da der Kaiser aber offensichtlich das Buch selbst gar nicht kennt, muß diese Information von dem Straßburger Gewährsmann stammen.

²⁹ Der Kaiser hatte noch 1541 neben Melanchthon auch Bucer zum Collocutor für das Regensburger Religionsgespräch berufen und ihm auch sonst sein Vertrauen bewiesen. Noch 1543 hatte er – trotz der Ereignisse in Köln, wo Bucers Rolle in der geplanten Reformation des Erzstifts ja nicht verborgen bleiben konnte – auf Bucer wie auf Melanchthon bestimmte Hoffnungen für die kirchliche Einigung gesetzt. Die von den Genannten unterstützte Idee, ein Nationalkonzil einzuberufen, kam den politischen Plänen des Kaisers sehr entgegen.

³⁰ Vgl. die Aufzeichnung Jakob Sturms vom 29./30. April 1548 über die Beratung der Polizeiordnung im Reichsrat (Pol. Corr. IV, 2, Nr. 765, bes. S. 940 f. und Anm. 7); ferner S. 959 Sturms Notizen vom 24./25. Mai; S. 1052, Anm. 8.

³¹ Vgl. das Schreiben des Rates an die Schöffen vom 27. 8. 48 (Pol. Corr. IV, 2, Nr. 816; Nr. 810 Anm. 10 auf S. 1052).

Meisterstück realer Einschätzung der Lage, politischer Taktik und eines dennoch unbeirrten Festhaltens an der erkannten Wahrheit und verrät in jeder Zeile die Hand Jakob Sturms.³² Aber die Schöffen beugten sich nicht so schnell der Einsicht ihrer Ratsherrn: mit knapper Mehrheit beschlossen sie, der Rat solle die Entscheidung „für die gemein bringen“.³³ Dadurch beschworen sie für die Obrigkeit eine höchst gefährliche Situation herauf: die Bürger waren nahezu einhellig der Meinung, man müsse das Interim „um der Seelen Seligkeit willen“ ablehnen. Zwei Tage später gelang es dann dem Rat, die kleine Minderheit zu einer Mehrheit umzustimmen und sie dafür zu gewinnen, die vorbereitete „Entschuldigung an den Kaiser“ zu beschließen.³⁴ Die Anzeichen für eine unmittelbare Gefährdung der Stadt durch krieglerisches Eingreifen des Kaisers mehrten sich von Tag zu Tag und wurden kritisch, als der Kaiser mit seinen Reitern von Augsburg nach Speyer und dann nach Worms zog. Aber die Gesandten Straßburgs – es waren Jakob Sturm selbst und Mattheus Geiger – erreichten ihn auch dort nicht mehr. Sie mußten dem kaiserlichen Hof nach Mainz nachreisen und es hinnehmen, daß man sie auch dort nicht vorließ. Erst in Köln gelang es, am 8. September das Ratsschreiben zu übergeben.³⁵

In dieser „Entschuldigung“ nahm der Rat in Bezug auf die kaiserlichen Vorwürfe gegen Bucers Schrift folgendermaßen Stellung: „Was dann ferrers in e. kai. Mt. gegebner antwort das im druck ausgangen buechlin belangt, do wöllen e. kai. Mt. wir underthenigst nit verhalten, nachdem bei unserer nachpaurschafft und auch bei uns wenig zeit hievor ein schmachschrift ausgangen und umbgetragen worden,³⁶ welche auch für uns und unsere prediger kommen, in deren dieselbige unsere prediger beschuldigt, als ob sie uf die münsterisch art lereten und das volck zu ungehorsam understuenden zu bewegen, welches wir doch von inen nit gehört, auch ungern haben wolten, das, wo es geschehen, man von uns sagen solt, dass wir es gestattet hetten; do hat die prediger für notwendig angesehen, ir unschuld zu retten und anzuzeigen, was bisher alhie gepredigt, darmit meniglich sehen möcht, dass sie sollich bezigs³⁷ unschuldig und derselbig ihnen mit ungrund zugemessen werde; die haben also, wie sie uns berichten, und nit der mainung, die leer des interims zu widerfechten, dis buechlin in druck geben, do wir im selben nit abnehmen mögen, dass sie dem gemeinen mann zu aufleinung ursach

³² Reinschrift im Arch. Municip. Strasb. unter Nr. AA 563 A fol. 172 ff.; ferner T. W. Röhrich, *Gesch. d. Reformation im Elsaß*, Straßbg. 1830 ff. II, 195 ff.; Bleek, *D. Int. i. Str.* S. 29 ff.; Adam 267.

³³ RP 1548, f. 431; Adam 267; Pol. Corr. IV, 2, S. 1063, Anm. 9.

³⁴ Vgl. Röhrich aaO. II, 198; Adam 267; Pol. Corr. IV, 2, Nr. 818 – bes. S. 1065, Anm. 1.

³⁵ Pol. Corr. aaO., Nr. 825, bes. S. 1078.

³⁶ Auch der Rat spricht in seiner Antwort nicht eigentlich von einem Druck dieser Schrift, während der „Summ. Vergr.“ ausdrücklich als solcher bezeichnet wird. Das Wort „umbgetragen“ – vgl. Anm. 6 – läßt eher auf die Weitergabe einzelner Exemplare unter der Hand (Wendel p. 9: „... circuler sous le manteau ...“) schließen. Vgl. Anm. 45.

³⁷ Solcher Beschuldigung.

geben, dieweil nit nur an einem ort im selbigen buechlin die gehorsam gegen der oberkeit ganz vleissig und getreulich gelert und anzaigt würedet.“³⁸ Anschließend teilte der Rat mit, er habe beschlossen, die Bücher, die sich noch bei den Druckern befänden, zu beschlagnahmen und in Verwahrung nehmen zu lassen.

Das zum Inhalt des „Summarischen Vergriffs“ Gesagte war eine notwendige sachliche Richtigstellung. Bucers Schrift ist unmittelbar veranlaßt durch das erwähnte anonyme „Bedencken“, d. h. durch die Schmähschrift gegen die Predigten vom 3. Juni, sie enthält keinen direkten Angriff gegen das Interim und zeichnet sich durch eine besonders positive Würdigung der Obrigkeit aus. Darauf wurde bereits hingewiesen. Das Recht zu der „Reformation ceremonischen Gottesdienstes“ war in Straßburg zwischen Rat und Predigern nicht strittig. Die Nachricht von der Einziehung aller noch greifbaren Exemplare des Buches wenige Wochen nach seinem Erscheinen erklärt die Tatsache, daß diese letzte deutsche Schrift Bucers äußerst selten geworden ist.³⁹

Die Antwort des Kaisers fiel auch diesmal im ganzen ungnädig aus: er lehnte alle Vorschläge des Rates, das Interim schrittweise und nicht in sämtlichen Kirchen der Stadt einzuführen, ab. Lediglich in der Frage des „ausgangen buchlins“ war er zu einem gewissen Einlenken bereit. So berichteten Sturm und Gremp am 10. September dem Rat über die Audienz bei Karl V.: „Was dan letstlich das in truck ausgangen buchlin belangt, wissen ir Mt. gleichwoll diser zeit nit, wie es der angetzogenen schmachschrift halben, darauf diss buchlin als für ain antwort gestellt worden sein soll, geschaffen, ob auch dieselb im offenen truck gleichergestalt ausgangen.“⁴⁰ Demselben sei aber, wie es well, so hett ir Mt. nit gemaindt, dass aus einer solchen genommen ursach, die irer Mt. erachtung wenig erheblich, solche schriften, gleichsam under verdecktem schein und gesuchten titel, irer Mt. gnedigster verordnung zuwider offenlich ausgebraitet, noch vil weniger geduldet sein solten, wie dann hievor auch allerlay ergerliche Schriften und bücher daselbs mehrmaln ausgangen, und lasst es ir Mt. darwegen nochmals bey irem jungsten furhalten beruen.“ Es folgt ein erneuter Hinweis auf die bereits erwähnte Polizeiordnung („als furnemblich die truckereyen und getruckte bücher belangend“), die in Zukunft auch in Straßburg unbedingt zu beachten sei.⁴¹ Der Kaiser unterstellt also immerhin als wahr, daß Bucer auf einen Angriff gegen die Prediger geantwortet habe, läßt die Frage offen, ob

³⁸ Zitiert nach Pol. Corr. IV, 2, S. 1078.

³⁹ Nach BiBu (1952) nur noch im Collegium Wilhelmitanum (Thomasstift) vorhanden. Tatsächlich existieren mindestens noch sechs Exemplare: je zwei im Coll. Wilh. und in der Biblioth. Nat. Universit. Strasbourg, je eines im AST und im Brit. Museum Pr. B. in London. Umso bedeutsamer und wertvoller ist die Edition (einschl. einer französischen Übersetzung) von Franç. Wendel – vgl. Anm. 1. Für die Deutschen Schriften M. Bucers (hrsg. v. R. Stupperich) ist eine kritische Ausgabe für einen späteren Band vorgesehen.

⁴⁰ Diese Wendung ist ein Hinweis darauf, daß auch am kaiserlichen Hofe von einem Druck der „Schmähschrift“ offenbar nichts bekannt war. Vgl. Anm. 6 und 36.

⁴¹ Auszug davon in Pol. Corr. IV, 2, Nr. 826 (zitiert nach S. 1080).

auch die „Schmadschrift“ als Druck erschienen sei, und tadelt, daß der tiefer, der eigentliche Grund der Bucerschrift unter einem irreführenden Titel verdeckt worden sei. Und damit hat er ja nicht ganz unrecht gehabt.

Jakob Sturm hat an jenem 8. September auf die Ausführungen des Kaisers geantwortet und später darüber eine Aufzeichnung gemacht, die uns erhalten geblieben ist.⁴² Sie enthält eine letzte Erwähnung des „Summarischen Vergriffs“. Er habe, schreibt Sturm, dem Kaiser u. a. geantwortet: „Des buchlin halben hab ein erb. rat das insehen gethon, das si die ze iren handen genommen; und ist keiner anderer ursach dan zu verantwortung der uffgelegten schmach ussgangen.“ Dem Kaiser war inzwischen deutlich geworden, daß das „Bedencken“ gegen die Predigten vom 3. Juni zwar der äußere Anlaß für Bucers Schrift, ihr Grund aber das Interim und die Notwendigkeit einer sich dagegen abgrenzenden Glaubenslehre gewesen war. Jakob Sturm war es gelungen, das Gespräch auf den Anlaß abzulenken, und Karl V. hatte offenbar von anderer Seite keine Information über die Schrift gegen die Prediger erhalten. Der Straßburger Stettmeister hingegen wußte nur zu gut, welche Bedeutung der Schrift Bucers gerade im Kampf gegen das Interim zukam: Sie gab auch dem Rat wertvolle Argumente gegen jede Form geistlicher Restauration und kirchlicher Reaktion an die Hand und stärkte die gemeinsame Abwehr des Interims durch Kirche und Obrigkeit. Freilich ist es auch Sturm nicht gelungen, Bucer der Stadt zu erhalten, was er zweifellos von Herzen gern getan hätte. Er mußte sich der Forderung des Kaisers beugen und dem Freund und Mitstreiter langer Jahre den Weg in die Emigration als einzigen Ausweg nahelegen.

Zum Schluß seien noch zwei Fragen gestellt, auch wenn es im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich ist, auf sie eindeutige Antworten zu geben.

Die erste ist bereits mehrfach angeklungen: Ist das von Bucer zitierte und in seiner Schrift widerlegte „Bedencken“ ein öffentlicher Druck gewesen oder nicht? Vermutlich haben wir nicht an einen Druck, sondern an ein handgeschriebenes, in mehreren Abschriften verbreitetes Flugblatt zu denken. Dafür sprechen zunächst Termingründe. Zwischen dem Erscheinen der anonymen Schrift und der Antwort Bucers liegen nur etwa vier Wochen. Daß in dieser Zeit, d. h. nach dem 3. Juni, das „Bedencken“ verfaßt, niedergeschrieben und gedruckt, der „Summarische Vergriff“ entworfen, im Predigerkonvent beraten,⁴³ niedergeschrieben und gedruckt werden konnte, erscheint kaum denkbar.⁴⁴ Für unsere Vermutung könnte auch der als Überschrift, nicht als Thema

⁴² Archives Municipales de la Ville Strasbourg AA 452, 20; Pol. Corr. IV, 2, Nr. 827 (zitiert nach S. 1080).

⁴³ Das ist daraus zu schließen, daß nach einem handschriftlichen Eintrag von Conrad Hubert in einem der erhaltenen Exemplare alle Straßburger Pfarrer namentlich unterschrieben haben. Wendel (p. 10, not. 5) macht darauf aufmerksam, daß in der Namensreihe ein Irrtum vorliegt: statt ‚Lucius Kiber‘ müßte es an achter Stelle heißen ‚Johann Steinlin‘, da Kyber im Juli 1548 noch Helfer (Diakon), noch nicht Pfarrer an St. Aurelien (ab 1549) war.

⁴⁴ Der „Summarische Vergriff“ umfaßt immerhin 43 bedruckte Seiten und gibt auf Bl. F ij^b den 2. Juli als Datum des Druckabschlusses an. Man bedenke auch, daß Bucer und seine Freunde in diesen Wochen nicht weniger als drei theologische Gut-

formulierte Titel („Bedencken und erinnerung“) sprechen. Ferner gebraucht Bucer für die Schrift, auf die er antwortet, nirgends die Begriffe „Druck“ oder „gedruckt“, sondern spricht stets von „Schrift“ und „geschrieben“. Auch die Bemerkung in der Einleitung zum „Summarischen Vergriff“, die „lesterschrift“ sei „under vil ehren leüth vom adel und andere ausgegossen“ worden, könnte als Hinweis auf eine handschriftliche Kurzform und deren Verbreitung „unter der Hand“ verstanden werden.⁴⁵ Endlich spricht auch die Undeutlichkeit der kaiserlichen Antwort vom 8. September 1548 dafür, daß am Hofe eine Druckschrift nicht bekannt war. Möglicherweise ergeben weitere Nachforschungen in Bibliotheken und Archiven Spuren, die dann eine gesicherte Antwort erlauben würden.

Auch die zweite Frage muß offen bleiben, solange nicht entsprechende Einzeluntersuchungen vorliegen. In welchem Sinne und in welchem Maße hat Bucers „Summarischer Vergriff“ auf die Bekenntnisentwicklung im abendländischen Protestantismus eingewirkt? Diese Schrift war nicht nur Abwehr eines Angriffes aus dem Hinterhalt. Ihre historische Bedeutung wird vielmehr zu messen sein an der Nachwirkung ihres Kernstückes, der 29 Artikel christlicher Lehre: Waren diese Sätze eine neue Stufe in der Bekenntnisbildung? In den deutschen Territorialkirchen bedeutete das Jahr 1546 einen Einschnitt: Luther starb, und die Tragödie des Schmalkaldischen Krieges begann. In Wittenberg hatte zunächst Melanchthon das Erbe Luthers angetreten. Doch gerade dadurch kam es zu der Polarisierung der Lehrtypen, deren Anfänge in die ersten Jahre der Reformation zurückreichen. Sie führte zur Entstehung der „lutherischen Orthodoxie“, die in verschiedenen Territorien zum konfessionellen Machtkampf antrat und z. B. in Straßburg oder in Schlesien sich rasch durchsetzte, aus welchen Gründen auch immer dieses geschah. In anderen Gebieten verstärkte sich der Einfluß Melanchthons und seiner Freunde Bucer und Calvin wie z. B. im Fortgang der Reformation in der Kurpfalz. Und gerade hier, in dem Heidelberg eines Zacharias Ursinus, haben die 29 Artikel christlicher Lehre aus dem „Summarischen Vergriff“ Bucers eine eigene Rolle gespielt. Ursinus hat auf sie zurückgegriffen, als er jene Predigten hielt, aus denen der Katechismus-Entwurf entstand. Er hatte um seiner Abendmahlslehre willen die Heimat verlassen müssen.⁴⁶ In Übereinstimmung mit dem Artikel XIX aus dem „Summ. Vergr.“ entwickelte er die Fragen 75 bis 79 des Heidelberger Katechismus. Besonders die etwas später, aber noch im Jahre 1563 eingefügte Frage 80 erinnert in ihrer Formulierung an Sätze aus dem genannten Artikel.⁴⁷ – Unsere Frage stellt sich

achten zum Interim auszuarbeiten hatten. Das „Bedencken“ muß deshalb in den auf den 3. Juni unmittelbar folgenden Tagen aufgetaucht sein.

⁴⁵ Wendel (p. 9): „Peu après (sc. le 3 juin) commença à circuler sous le manteau un pamphlet dirigé contre les pasteurs.“ Vgl. auch Anm. 6 u. 9.

⁴⁶ Vgl. dazu Werner Bellardi, Schlesien und die Kurpfalz. Der Beitrag vertriebener schlesischer Theologen zur „reformierten“ Theologie und Bekenntnisbildung (1561–1576); in: Jahrbuch für schles. Kirche u. Kirchengeschichte 1972, S. 48 ff.

⁴⁷ Wendel (p. 60): „Der ware leib vnd dz ware blût Christi / dz ist / vnser Herre Christus selb / gantz / warer Gott vnd mensch / Der den himel drumb nit ver-

aber auch im Blick auf die Schweiz. In den drei Jahren, in denen Calvin in Straßburg weilte (1538–1541), war der Austausch zwischen Bucer und Melanchthon – nicht zuletzt durch die Religionsgespräche dieser Jahre – besonders rege.⁴⁸ In dieses „Kraftfeld“ trat nun der junge Calvin, und es kam zwischen ihm und Bucer zu lebhaften theologischen Beziehungen. Sicher war der Einfluß ein wechselseitiger, aber der Prägende war fraglos der Ältere.⁴⁹ So läßt die in Straßburg entstandene zweite Auflage der „*Institutio christiana*“ von 1539 den theologischen Einfluß Bucers erkennen. Später hatte Calvin von Genf aus enge Beziehungen zur Pfalz und stand mit führenden Männern der englischen Kirche in brieflichem Austausch.⁵⁰ Dort wie hier traf er in Theologie und Kirche auf Bucers Spuren. Daß er dabei auch dem letzten Bekenntnis des Glaubens, den 29 Artikeln im „Summarischen Vergriff“ begegnete, ist anzunehmen. Wieweit diese Begegnung für die Genfer Bekenntnisentwicklung wirksam wurde, wäre im einzelnen zu untersuchen. – Drittens ist unsere Frage im Hinblick auf die englische Reformation zu stellen. Bucer hat nach 1549 von Cambridge aus die anglikanische Theologie vor allem durch sein großes Werk „*De regno Christi*“ stark beeinflusst. Zeigen sich auch hier Spuren der 29 Artikel christlicher Lehre? Der „Summarische Vergriff“ ist jedenfalls von Conrad Hubert, dem Mitarbeiter und Sachwalter Bucers, ins Lateinische übersetzt und in die *Scripta Anglicana* eingereiht worden. Das ist doch wohl ein Hinweis darauf, daß diese Übersetzung für England bestimmt und dort bekannt war. Wenn der „*Tomus Anglicanus*“ auch erst 1577 in Basel erschien, so ist doch mit Sicherheit anzunehmen, daß Huberts Übersetzung viel früher entstanden ist. Gibt es eine Verbindungslinie zwischen den 29 Artikeln Bucers und den 39 Artikeln des *Common Prayer Book* (in der Ausgabe von 1563)? Das ist nicht auszuschließen, wäre aber noch nachzuweisen.⁵¹

lasset / auch mit dem brot vnnd wein / nit natürlich vermischet / noch reümlich darein geschlossen wirt / sonder sich vns da himlischer weise gibt zur speis vnd auffenthalt des ewigen lebens / vnd zur versicherung der seligen aufferstendtnus.“

⁴⁸ Vgl. Adam, S. 218 f.: „Der dreijährige Aufenthalt in Straßburg ist für Calvin und sein Werk von weitreichender Bedeutung gewesen . . . Besonders geht Calvins Abendmahlslehre auf Bucer zurück . . . Andererseits ist auch Calvin auf Bucer nicht ohne Einfluß geblieben . . . usw.“

⁴⁹ Calvins Schrift gegen das Interim „*La vraie façon de réformer l'Eglise*“ von 1549 weist gewisse Parallelen zum „Summarischen Vergriff“ von 1548 auf, die im einzelnen noch zu untersuchen wären. Über den Einfluß Bucers auf Calvins Lehre und Kirchenverständnis vgl. O. Weber in RGG I, 1593.

⁵⁰ Pfalz: Caspar Olevianus war in Genf Schüler Calvins gewesen. – England: Calvins Briefpartner waren u. a. der Herzog von Somerset, Eduard VI. und der Erzbischof Thomas Cranmer.

⁵¹ Zu den Quellen des *Common Prayer Book* vgl. H. Urner in RGG I, 1856: Die Revision von 1552 entstand unter der Mitwirkung von Melanchthon, Calvin und Bucer. Seit 1563 enthält das C.P.B. auch das Bekenntnis der anglikanischen Kirche in 39 Artikeln. – Zu der Wirksamkeit Bucers in England vgl. A. E. Harvey, *Martin Bucer in England*, Marburg 1906; W. Pauck, *Das Reich Gottes auf Erden* (über „*De regno Christi*“), Berlin-Leipzig 1928; C. Hope, *Martin Bucer and the English Reformation*, Oxford 1946.

Indem wir diese Fragen nach der geschichtlichen Wirkung des „Summarischen Vergriffs“ stellen, tritt die Bedeutung der letzten deutschen Druckschrift Bucers in ein neues Licht. Sie reicht jedenfalls weit über den Anlaß hinaus, aus dem sie im Jahre 1548 entstanden war. Daß sie bisher weithin unbeachtet geblieben ist (trotz der Edition Wendels aus dem Jahre 1951), mag seinen Grund in ihrer großen Seltenheit haben. Vielleicht kann die vorliegende Arbeit dazu helfen, daß sie wieder mehr in unser Blickfeld tritt.

Die Stimme eines Einsamen in Zion: Ein unbekannter Brief von Bruder Jaebez aus Ephrata, Pennsylvanien, aus dem Jahre 1743

Von Leo Schelbert

Im Jahre 1743 erhielt der pietistisch-gesinnte reformierte Pfarrherr Hieronymus Annoni (1697–1770),¹ wohnhaft zu MuttENZ im Kt. Basel, einen Brief aus Pennsylvanien, der die Unterschrift trägt: „Geschrieben von mir, Bruder Jaebez, einer unter den Einsamen in Zion“.² Der Briefschreiber ist in der Frühgeschichte Pennsylvaniens kein Unbekannter. Es handelt sich um Johann Peter Müller (1709–1796),³ der als Prior, dann als Abt der radikal-pietistischen Brüdergemeinde Ephrata im Bezirk Lancaster eine weitreichende und segensreiche Tätigkeit entfaltete. Zwar hatte dieser den Geistlichen von MuttENZ nie getroffen; aber der Bauersmann Durs Thommen († 1749), ein Auswanderer aus Niederdorf im baslerischen Amt Waldenburg, hatte den Mönch gebeten, von den Großtaten Gottes in der Neuen Welt an seinen

¹ Einen Lebensabriß Annonis gibt *Wilhelm Hadorn*, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen (Konstanz und Emmishofen 1901), pp. 298–310. Als Hauptbiographie wird aufgeführt *Christoph Johannes Riggensbach*, Hieronymus Annoni. Ein Abriß seines Lebens samt einer Auswahl seiner Lieder. Basel, 1870.

² Siehe *Universitätsbibliothek Basel*, Handschriftenabteilung, „Nachlaß Hieronymus Annoni“, Sign. F II, 242–487: Nr. 461: „Anonymus“. Die Handschrift legt nahe, daß es sich um das Original handelt. – Müllers Korrespondenz ist noch nicht gesammelt. Einige der gedruckten Briefe sind zusammengestellt bei *Felix Reichmann* und *Eugene E. Doll* (eds.), Ephrata as Seen by Contemporaries (Allentown 1953), pp. 189–200; weitere vereinzelte Stücke und Hinweise bei *Sachse*, *Sectarians* (Anm. 4), passim; siehe ferner *Julius F. Sachse* (ed.), A Unique Manuscript by Rev. Peter Miller (Brother Jaebez), Prior of the Ephrata Community, in Lancaster County, Pennsylvania, written for Benjamin Franklin . . . , The Pennsylvania-German Society. Proceedings and Addresses, 21 (1912), pp. 1–44.

³ Es gibt keine ausführliche Biographie; wertvolle Angaben über Müllers Jugendzeit finden sich bei *William J. Hinke*, Ministers of the German Reformed Congregations in Pennsylvania and Other Colonies in the Eighteenth Century. (George W. Richards, ed. Lancaster: Historical Commission of the Evangelical and Reformed Church, 1951), pp. 299–305; die spätere Zeit ist dargestellt bei *Sachse*, Prior Jaebez: German Sectarians, II (1900), pp. 401–439; (vgl. Anm. 4 für vollen Titel); eine knappe Übersicht im Dictionary of American Biography XII (New York 1933), p. 632, mit bibliographischem Verweis.

⁴ Ein wertvoller bibliographischer Führer zur Geschichte dieser Gemeinschaft ist *Eugene Edgar Doll* und *Anneliese Funke*. The Ephrata Cloister. An Annotated Bibliography. Philadelphia: Carl Schurz Memorial Foundation, 1944. Allerdings ist die Beurteilung der Autoren durch die Herausgeber m. E. einseitig antipietistisch. Grundlegend bleibt *Julius Friedrich Sachse*, The German Sectarians of Pennsylvania.

früheren geistlichen Führer zu berichten.⁵ Es soll im folgenden Müllers Weg zum radikal-pietistischen Mönchstum kurz beschrieben und einiges über Durs Thommen und Hieronymus Annoni berichtet werden, so daß der hier erstmals veröffentlichte Brief in seinem geschichtlichen Zusammenhang verständlich wird.

Bruder Jaebez' Weg zum mönchischen Leben

Johann Peter Müller hatte am 25. Dezember 1709 als Sohn des reformierten Geistlichen Johannes Müller (1676–1741), des Pfarrherrn von Zweikirchen und Wolfstein bei Kaiserslautern in der Rheinpfalz das Licht der Welt erblickt.⁶ Mit sechzehn Jahren schrieb er sich an der Universität Heidelberg als „Johannes Petrus Mullerus, Altbornensis“ ein.⁷ Dort lernte Müller den Theologiestudenten Georg Michael Weiss (1700–1761) von Eppingen kennen, der 1727 nach Philadelphia auswanderte und in Pennsylvanien und im Staate New York als reformierter Geistlicher wirkte.⁸ Neben Theologie belegte Müller auch juristische Fächer und erwarb sich wertvolle Bücher, die er Jahre später der Juliana Bibliotheksgesellschaft von Lancaster in Pennsylvanien schenken sollte.⁹ Er muß ein fähiger Student gewesen sein. „Er redet Latein ebenso fließend wie wir unsere Muttersprache“, berichtete Pfarrer Jedidiah Andrews an einen Freund in Boston;¹⁰ und Israel Acrelius (1714–1800), der Chronist der frühen schwedischen Gemeinden am Delaware, schrieb 1753 anlässlich seines Besuches in Ephrata über den Prior: „Er ist ein

A Critical and Legendary History of the Ephrata Cloister and the Dunkers. 2vols. Philadelphia 1899, 1900.

Eine neuere Darstellung ist *James E. Ernst*, Ephrata. A History. (John Joseph Stoudt, ed. Vol. 25 der Publikationsreihe). Allentown 1963. Die weitgehende Benutzung des Tagebuches von Ezechiel Sangmeister bedingt allerdings eine einseitige und kaum gültige Darstellung Conrad Beissels, des Gründers der Ephrata Gemeinde; vgl. dazu *Felix Reichmann*, Ezechiel Sangmeister's Diary: Pennsylvania Magazine of History and Biography 58 (1944), pp. 292–313.

Sehr wertvoll ist Reichmann und Doll (eds.), Ephrata (Anm. 2), wo zahlreiche Augenzeugenberichte des 18. Jahrhunderts wiedergegeben sind.

⁵ Vgl. unten, Brieftext: „Die Ursache darzu ist der gelibte Bruder Theodorus Thommen und seine Familie“; Thommens Todesdatum bei Sachse, *Sectarians*, II (Anm. 4), p. 492.

⁶ Siehe Hinke, *Ministers* (Anm. 3), pp. 299–300; seine Angaben nach einem Brief des Rev. Born von Alsenborn, datiert 5. Juni 1714. Johannes Müller pastorierte von 1707 bis 1714 in Zweikirchen; von 1714 bis 1726 in Alsenborn, von 1726 bis 1741 in Altenkirchen bei Homburg, wo er am 11. Mai 1741 starb.

⁷ Ibid., p. 299, nach *Gustav Toepke*, Die Matrikel der Universität Heidelberg (Heidelberg 1884–1916), IV (1704–1807), p. 55.

⁸ Über Weiss siehe *ibid.*, pp. 18–26; vgl. auch *Chronicon Ephratense* (Anm. 12), p. 57: „Hat mit obigem [Weiss] in Heidelberg studiret“.

⁹ Siehe Sachse, *Sectarians*, II (Anm. 4), p. 409, der unter andern diese Titel auführt: *Corpus Juris Civilis*, *Quo Jus Universum Justinianum comprehenditur*. Cum *Notis repititae quintum Praelectionis Dionysii Gothofredii*; auch: *Johannis Wallis S.T.D. etc. Opera Mathematica*. – Die Schenkung erfolgte 1759.

¹⁰ Zitiert bei Hinke, *Ministers* (Anm. 3), p. 302; Brief Andrews' vom 14. Oktober 1730, an Rev. Thomas Prince, Pfarrer der Old South Kirche in Boston; Andrews versah die alte Buttonwood Kirche in Philadelphia.

gelehrter Mann, versteht orientalische Sprachen, spricht Latein und diskutiert theologische Streitfragen ebenso wie andere Wissenschaften.“¹¹

Im Jahre 1730 verließ der einundzwanzigjährige Theologe die Heimat und folgte seinem Freund Weiss in die Neue Welt;¹² er hatte zuvor die Predigerlizenz erworben, und der junge Auswanderer hatte ganze 30 Gulden bei sich.¹³ Er bestieg in Rotterdam das Schiff *Thistle*, welches via Dover in England nach Philadelphia Kurs nahm, wo es am 28. August anlangte. Schon am folgenden Tag legte der Einwanderer Müller mit 75 andern Pfälzern, die im ganzen 260 Personen vertraten, den englischen Treueid ab.¹⁴ Müller bemühte sich schon bald bei der presbyterianischen Synode Philadelphias, welche seine Bewerbung am 19. September offiziell genehmigte,¹⁵ um die Zulassung zur Ordination und machte sich, wie sein späterer Gegner Johann Philip Boehm (1683–1749),¹⁶ ein streng kirchlich gesinnter Mann, bemerkte, „die Freiheit dieses Landes zunutze“. Prediger Müller hatte Boehm am 19. Oktober besucht und ihn von seinem Schritt unterrichtet. Dieser aber ermahnte gleich den Glaubensgenossen, die konfessionellen Grenzen besser zu achten und sich an die Synode der reformierten Kirche New Yorks zu wenden, welche die Jurisdiktion der Classis von Amsterdam anerkannte. Peter Müller, der anscheinend schon damals dem Freikirchentum zuneigte, gab zur Antwort, das wäre ihm zu umständlich; auch wollte er wissen, woher denn die Classis von Amsterdam sich das Recht nehme, über die reformierte Kirche Pennsylvaniens zu herrschen. Er habe angenommen, meinte er ironisch, „der König von England sei wichtiger als die Classis von Holland“. Auf Boehms unwillige Erwiderung, er wenigstens anerkenne deren Autorität gern und dankbar, gab Müller die bezeichnende Antwort:

„In diesem Land herrscht solch eine glorreiche Freiheit, daß eine Gemeinde frei ist, ihre Prediger zu wählen, anzunehmen oder auch zu entlassen. Es ist nicht recht, sie dieser Freiheit berauben zu wollen und sie einer Classis zu unterstellen, die dann nach Gutdünken die ihr genehmen Geistlichen jener aufdrängen kann. Christen

¹¹ Zitiert bei Reichmann und Doll (eds.), *Ephrata* (Anm. 2), p. 51; der Acrelius Bericht ist veröffentlicht als *History of New Sweden . . .* (Wm. M. Reynolds, transl.), Vol. XI der *Memoirs of the Historical Society of Pennsylvania*, Philadelphia 1874.

¹² Vgl. *Chronicon Ephratense*. Enthaltend den Lebens-Lauf des ehrwürdigen Vaters in Christo Friedsam Gottrecht [Conrad Beissel], weylend Stiffters und Vorstehers des geistl. Ordens der Einsamen in Ephrata in der Grafschaft Lancaster in Pennsylvania. Zusammengetragen von Br. Lamech [?] und Agrippa [Johann Peter Müller]. (Ephrata: Gedruckt Anno 1786), p. 57: „Im Jahr 1730 ist ihm [Weiss] nachgefolgt der zweyte [hochdeutsche reformirte Prediger] nahmen P. M. [üller] im Oberamt Lautern in Chur-Pfaltz.“ – Zur Geschichte und Bedeutung des *Chronicon* vgl. Ernst, *Ephrata*. A. *History* (Anm. 4), p. 10, Anm. 2 von J. J. Stoudt.

¹³ Hinke, *Ministers* (Anm. 3), p. 300.

¹⁴ Siehe *ibid.*; nach Hinke unterschrieb Müller „in bold German script“; vgl. auch *Pennsylvania Archives*, 2nd series, XVII (Harrisburg 1890), pp. 20–21: „List of Foreigners Imported in the Ship Thistle of Glasgow, Calvin Dunlap, Master, from Rotterdam. Qualified August 29, 1730.“ Der Name ist als Moller wiedergegeben.

¹⁵ Siehe Reichmann und Doll (eds.), *Ephrata* (Anm. 2), p. 2.

¹⁶ Vgl. Hinke, *Ministers* (Anm. 3), pp. 1–18 über Boehm; auch p. 302 zur Charakterisierung der beiden Männer.

haben Freiheit und besitzen in dieser Welt kein Oberhaupt; Christus allein ist ihr Oberhaupt im Himmel.“¹⁷

Die presbyterianische Synode Philadelphias beauftragte das dortige Presbyterium, den Kandidaten zu examinieren und allenfalls zu ordinieren. Reverend Andrews bemerkte dazu im oben erwähnten Brief: „Er ist ein nach Geist und Gelehrsamkeit außerordentlicher Mann. Wir ließen ihn eine Frage über die Rechtfertigung behandeln. Er beantwortete diese auf einer ganzen Seite in einer sehr bemerkenswerten Art.“¹⁸ Die Ordination fand am 20. November 1730 statt, von der Peter Müller äußerst knapp meldet: „Im August 1730 kam ich in Philadelphia an und wurde daselbst gegen Jahresende auf Verordnung der schottischen Synode hin in der alten Presbyterianerkirche von den drei hervorragenden Geistlichen Tenant, Andrew und Boyd ordiniert.“¹⁹ Zunächst wirkte der junge Geistliche in Philadelphia, Germantown und Skippack; vom Herbst 1731 an diente er für zwei Jahre in den Gemeinden Old und New Goshenhoppen und Great Swamp, dann begab er sich in das Conestoga Tal im heutigen Bezirk Lancaster, wo er die Gemeinden Muddy Creek, White Oaks und Seltenreich betreute.²⁰

In diesen Jahren wurde Peter Müller immer mehr vom linken Flügel der „Kirche der Brüder“, meist „Deutsche Baptisten“ oder „Dunker“ genannt,²¹ angezogen. Diese neue religiöse Gemeinschaft Pennsylvaniens hatte als ihren unmittelbaren Gründer Alexander Mack (1679–1735), der 1708 während einer Erweckung zu Schwarzenau im wittgensteinischen Edertal mit acht Erwachsenen die Taufe durch volles Eintauchen empfangen und sich mit jenen zu einer eigenen, rasch anwachsenden Gemeinde vereinigt hatte. Die „Brüder“ traten für Glaubensfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat ein, auch verwarfen sie grundsätzlich jede Gewaltanwendung. Die Feindschaft der Orthodoxie hatte Macks Anhänger 1719 nach Pennsylvanien getrieben, wo die Gemeinschaft nicht nur zunahm, sondern auch eine erste

¹⁷ Bericht Boehms an die Classis von Amsterdam vom 12. November 1730, zitiert nach Reichmann und Doll (eds.), Ephrata (Anm. 2), p. 5.

¹⁸ Vgl. Minutes der Synode, *ibid.*, p. 2; Zitat bei Hinke, Ministers (Anm. 3), p. 302.

¹⁹ Zitiert nach „Original Letters of Peter Miller“: Hazard's Register of Pennsylvania, XVI (October 1735), p. 253; Brief vom 5. Dezember 1790, an einen Freund in Philadelphia. Die Geistlichen waren Jedediah Andrews, Adam Boyd und Gilbert Tennent.

²⁰ Vgl. Hinke, Ministers (Anm. 3), p. 303.

²¹ Die in Anm. 4 aufgeführten Werke behandeln die Schwarzenau Erweckung im Lichte Ephratas; ein knapper Abriss ist Church of the Brethren: Die Religion in Geschichte und Gegenwart I (Tübingen 1957⁸), sp. 1822–1823, mit bibliographischem Hinweis; hinzuzufügen sind: Donald F. Durnbaugh (ed.), European Origins of the Brethren. A Source Book on the Beginnings of the Church of the Brethren in the Early Eighteenth Century. Elgin, Illinois 1958; auch *The Brethren in Colonial America. A Source Book on the Transplantation and Development of the Church of the Brethren in the Eighteenth Century*. Elgin, Illinois 1967; nach J. J. Stoudt in Ernst, Ephrata. A History (Anm. 4), p. 25, Anm. 8, ist ferner grundlegend Heinz Renkewitz, Hochmann von Hohenau (1670–1721). Quellenstudien zur Geschichte des Pietismus (Breslauer Studien zur Theologie und Religionsgeschichte, Bd. 2). Breslau 1935.

Abspaltung erfuhr. Im Jahre 1728 hatte Conrad Beissel (1690–1768),²² ein Mitarbeiter Macks, weiterhin die radikale Notwendigkeit der Ehelosigkeit vertreten, welche die Gemeinschaft für einige Zeit geübt hatte; zudem erklärte er den Sabbat statt den Sonntag heilig und folgte immer mehr der mystischen Theologie von Jakob Boehme (1575–1624).²³ Nach einem Bericht Johann Philip Boehms hatte sein abwegiger Amtsbruder Müller schon 1732 in Begleitung eines Kirchenältesten der Gemeinde Goshenhoppen „einen Siebentägertäufer besucht und sich dort von diesem ‚Bruder‘ nennen und die Füße waschen lassen“.²⁴

Conrad Beissel selbst war auf den unorthodoxen reformierten Pfarrer aufmerksam geworden und besuchte diesen im Frühjahr 1734. Müller berichtet darüber, Beissel sei „von dem Lehrer [Müller selbst] und Aeltesten [Conrad Weiser] nach seiner Würde als ein Gesandter Gottes aufgenommen worden: Es haben ihm auch bei der Rückkehr der Lehrer und C. W., ein Aeltester, bey sechs Meilen über das Geleit gegeben. Auf diesen Besuch ist in Dulpehakin [Tulpehocken] erfolgt, dass nemlich der Lehrer, die Aeltesten und verschiedene andere sind von der Kirche ausgegangen.“²⁵ Beissels Besuch hatte Müller endlich von der Richtigkeit eines der Grundsätze des radikalen Pietismus überzeugt, daß nämlich Konzilien, Konfessionen, Bekenntnisse und dergleichen bloße Versuche seien, Glaubenseinheit „zu stiften und zu unterhalten, wie wohl vergeblich“. Solche äußere Mittel taugten wenig, „weilen die Trennung zwischen GOTT und dem gefallen Menschen viel größer“ sei.²⁶ Er gab daher sein kirchliches Amt im Juli 1734 auf und zog sich ins Privatleben zurück.²⁷

²² Siehe die unter Anm. 4 aufgeführten Titel. Zu nennen sind ferner: *Walter Conrad Klein*, Johann Conrad Beissel, Mystic and Martinet 1690–1768. Philadelphia 1942; in diesem Werk wird aber m. E. die Gestalt Beissels grundlegend verzeichnet; Klein hat kein Verständnis für die Welt des radikalen Pietismus im allgemeinen und der Mystik Jakob Boehmes im besondern; ähnlich herrscht der rationalistische und kirchliche Standpunkt vor bei *Oswald Seidensticker*, Ephrata. Eine amerikanische Klostersgeschichte, in: *Bilder aus der deutsch-pennsylvanischen Geschichte* (New York 1886²), pp. 167–250; Seidenstickers Motto aus Luthers Tischreden ist bezeichnend: „Ich habe Sorge, derselben Enthusiasten werden mehr kommen, in grauen Röcken einhergehen, die Köpfe hängen, sauer sehen, ersoffen in ihren Gedanken und verdüstert“ (p. 167). – Eine kritische Studie, die der Gestalt Beissels gerecht wird, steht noch aus.

²³ Eine gute Charakterisierung in *Religion in Geschichte*, I (Anm. 21), Sp. 1340 bis 1342.

²⁴ Boehms „Report to the Synods [of Holland], October 18, 1734“, zitiert nach Reichmann und Doll (eds.), Ephrata (Anm. 2), p. 8. Der Älteste war der Lutheraner Conrad Weiser, der später einige Zeit in Ephrata verbrachte; vgl. dazu *Paul A. Wallace*, Conrad Weiser (Philadelphia 1945), pp. 50–64; die Darstellung ist einseitig anti-Beissel.

²⁵ *Chronicon-Ephratense* (Anm. 12), p. 58.

²⁶ *Ibid.*, Vorrede; Zum Begriff des radikalen Pietismus siehe *Chauncey David Ensign*, Radical German Pietism c. 1675–c. 1760 (Doktoratsthese, Boston Universität. Ann Arbor, Michigan 1963), pp. 11–31. Eine wertvolle Übersicht bietet *Donald F. Durnbaugh*, Work and Hope: The Spirituality of the Radical Pietist Communitarians, Church History, XXXIX (1970), pp. 72–90.

²⁷ Nach Brief in Hazard's Register (Anm. 19), p. 255.

Peter Müller und seine Gesinnungsgenossen hatten aber keine Lust, sich den Anhängern Beissels anzuschließen „wegen der Verachtung und den Vorwürfen, die auf jenen lagen“, ²⁸ insbesondere da Männer und Frauen als „Einsame“ nahe beisammen lebten, was zu allerhand bösem, obgleich grundlosen Gemunkel führte. Doch trafen sich Müller und die Seinen regelmäßig zum Gebet und zur Erforschung der Schrift und bildeten eine Art „pietistische Freidenker-Gemeinde“. ²⁹ Der frühere Pfarrer arbeitete als „Ölpresser“ und war mit dem Bauhandwerk beschäftigt. ³⁰

Das Jahr 1735 brachte aber einen entscheidenden Wendepunkt in Müllers Leben. Im Mai jenes Jahres besuchte Conrad Beissel, der auf reiche Ernte für seine eigene Gemeinschaft hoffte, erneut die freien Tulpehocken Pietisten, was zu einem Gegenbesuch Müllers und einiger seiner Gesinnungsgenossen führte. Was sich dann ereignete, blieb Müller zeitlebens unvergesslich. Im *Chronicon Ephratense* berichtet er ausführlich darüber:

„Und nun hatte der Vorsteher [Beissel] die erwünschte Gelegenheit, sein Netz auszuspannen und der Jungfrau Sophia Leuthe zu erfischen, insonderheit hoffte er, sein Gebät in Ansehung des Lehrers würde nun auch erfüllt werden. Demnach nahm er denselben zu sich in sein Häuslein, und nachdem er verschiedenes mit ihm geredet von dem Rath Gottes über den abgefallenen Menschen, hat er endlich seine Werbung angebracht, und gesagt: du soltest dich taufen lassen.

Hierauf war nun schwer zu antworten: dann weilten die H. Taufe ist eine Verpflanzung in den Todt Christi, so konte man leicht erachten, daß es nicht allein um den ehrlichen Nahmen geschehen seye, sondern auch um das Bürgerrecht der Welt und alle Privilegia, die man von Adam her hat; aber hier hieß es: wer nichts wagt, gewinnt nichts.

Nachdem sie nun diesen wichtigen Punct in Richtigkeit gebracht, war der Handel mit den übrigen bald geschlichtet: also sind sie mit einander nach der Lehre Christi unters Wasser getauft worden, welches geschehen auf einen Sabbath im May des Jahres 1735. Also seynd der Lehrer, Schulmeister, drey Aeltesten, samt verschiedenen andern Häusern, damals von den Protestanten zu dieser neuen Erweckung übergegangen.“ ³¹

Im früher angeführten Brief aus dem Jahre 1790 steht darüber weiterhin:

„Als wir zum Wasser geführt wurden, unterschied ich mich kaum von einem armen Verbrecher unter Todesstrafe. Der Herr, unser Gott, hingegen gab mir Kraft, als ich ins Wasser kam, und dann entsagte ich in feierlicher Weise meinem Leben mit all seinen Vorrechten ohne Einschränkung, und ich fand aus Erfahrung in den folgenden Zeiten, daß all dies in der göttlichen Chronik aufgezeichnet wurde; denn Gott verfehlte nie sein Versprechen, mir in Zeiten der Not beizustehen.“ ³²

²⁸ Ibid.

²⁹ Siehe Ernst, Ephrata. A History (Anm. 4), p. 103.

³⁰ Nach Boehms „Report . . . (1734)“ (siehe Anm. 24). Boehm schreibt „oley-presser“, nach Hinke, Ministers (Anm. 3), p. 304, eine Berufstätigkeit; Ernst, Ephrata. A History (Anm. 4), p. 102, deutet hingegen den Ausdruck als „that is friend of the Newborn Baumanites“, ohne weitere Erklärung; derselbe führt aus *ibid.*, p. 103, Weiser habe im Sommer 1734 Beissel besucht; auf Beissels Frage, was Müller tue, sagte Weiser, dieser „baue“; daraufhin habe Beissel geantwortet: „Ja, Ja, laß ihn weiter bauen! Es bleibt ihm nur noch wenig Zeit.“

³¹ Chronicon Ephratense (Anm. 12), p. 59.

³² Nach Brief in Hazard's Register (Anm. 19), p. 255.

Die Rückkehr der Neugetauften, die dadurch Mitglieder der Beissel Gemeinde geworden waren, erregte nicht wenig Aufsehen, besonders da diese ihren Übertritt nun auch rituell in aller Öffentlichkeit vollzogen. Es wurden, falls dem Berichterstatter Boehm zu trauen ist, 36 Bücher, darunter der reformierte Heidelberg Katechismus, der lutherische Katechismus, der Psalter, das *Paradiesgärtlein* und Arndts *Übung der Gottseligkeit*, auf einen Haufen geworfen und „mit Spott und Verachtung im Haus des Gottfried Fidler“ verbrannt.³³

Bald darauf erschien Conrad Beissel erneut in Tulpehocken, um die Neugetauften in eine Gemeinde zusammenzufassen, die aus „Peter Müller, Conrad Weiser, Peter Klopff, Hans Michael Müller, Peter Schmidt und Personen, die Born, Germann und Rohrbach hießen“, bestand.³⁴ Beissel bot bei dieser Gelegenheit Müller die Gemeinde-Vorsteherschaft an. „Dieses thät er zur Probe . . .“, berichtet dieser; „der Lehrer [Müller] bath sich eine Nacht Bedenckzeit aus: und es war vor ihn groß Glück, daß er des andern Tages eine abschlägige Antwort gab.“³⁵ Peter Müller zog sich statt dessen in Nachahmung seines neuen geistlichen Vaters in die Einsamkeit zurück und verbrachte einige Monate am Mühlbach, einem kleinen Seitenfluß des Tulpehocken.³⁶ Es war nach Müllers eigenem Bericht eine schwere Zeit:

„Ich errichtete meine Einsiedelei in Dulpehakin am Fuß des Berges, an einer klaren Quelle; das Haus steht noch dort bei einem alten Obstgarten. Dort legte ich die Grundlage zu einem einsamen Leben, aber die melancholischen Versuchungen, die mich täglich plagten, bedeuteten für mich Elend und Not.“³⁷

Doch schon bald trat eine wichtige Veränderung ein. Die Einsamen, die unter Beissels Führung standen, willigten ein, eine mönchische Gemeinschaft zu bilden und auf dem später Ephrata genannten Grundstück beisammen zu leben, das „in Lancaster County dreyzehn Meilen von Lancaster, achtzehn von Reading und fünf und sechzig von Philadelphia, in einem Winkel, wo sich zwei grose Landstraasen . . . durchschneiden“, liegt.³⁸ „Damals, als alle Eremiten zusammengerufen worden waren“, schreibt Müller, „verließ ich meine Einsamkeit und vertauschte sie mit dem mönchischen Leben; welches als dienlicher zur Heiligung angesehen wurde als das Leben eines Eremiten, wo viele unter dem Vorwand der Heiligkeit nichts anderes als ihre Selbstsucht nährten. Denn da die Brüder ihren Prior, die Schwestern ihre Oberin erhielten, waren wir jetzt genötigt, Gehorsam zu lernen.“³⁹

Zunächst wurde ein großes Bet- und Wohnhaus namens Kedar erbaut,

³³ Nach Boehms „Faithful Letter of Warning . . .“, 1742 gegen Zinzendorfs Bestrebungen verfaßt; zitiert bei Hinke, Ministers (Anm. 3), p. 304; auch bei Reichmann und Doll (eds.) Ephrata (Anm. 2), p. 34.

³⁴ J. J. Stoudt, Anm. 77 in Ernst, Ephrata. A History (Anm. 4), p. 105.

³⁵ Chronicon Ephratense (Anm. 12), p. 60.

³⁶ Nach Dictionary of American Biography, XII (Anm. 3), p. 632.

³⁷ Nach Brief in Hazard's Register (Anm. 19), p. 255.

³⁸ Chronicon Ephratense (Anm. 11), p. 52.

³⁹ Nach Brief in Hazard's Register (Anm. 19), p. 255. Der erste Prior war Daniel Eicher, die erste Oberin Maria Eicher; nach Ernst, Ephrata. A. History (Anm. 4), p. 113.

zugleich aber auch den immer zahlreicher in der Gegend sich ansiedelnden Einwanderern beim Bau ihrer Wohnstätten geholfen. „Das beschäftigte uns nicht nur für mehrere Sommer mit harter Zimmermannsarbeit, sondern vergrößerte unsere Armut so sehr, daß wir selbst das Nötigste zum Lebensunterhalt entbehrten.“⁴⁰

Für 61 Jahre blieb nun Bruder Jaebez Mitglied der neuentstandenen klösterlichen Gemeinschaft, deren frühe Spiritualität und äußere Lebensformen er im unten wiedergegebenen Brief zu beschreiben sucht. Er blieb auch zeit seines Lebens ein Bewunderer Conrad Beissels, dem er bis zuletzt die Treue hielt. Als jener im Jahre 1745 von Prior Onesimus,⁴¹ der fünf Jahre zuvor zu seinem Amt erkoren worden war, beinahe aus seiner Führerstellung verdrängt wurde, führte Bruder Jaebez auf Beissels Zeichen hin die Revolte, welche zur Ausstoßung des Priors führte.⁴² Als Beissel 1768 das Zeitliche segnete, wurde Jaebez sein Nachfolger. Er war der verantwortliche Herausgeber der vielen Werke, welche von Ephrata aus gedruckt wurden.⁴³ Er übersetzte das große Täuferbuch *Der blutige Schauplatz oder Märtyrerspiegel*, verfaßt von Tieleman Jansz Braght, aus dem Holländischen ins Deutsche und überwachte 1748/49 dessen Drucklegung.⁴⁴

Aber auch nach außen vertrat der Prior die Klostergemeinde. Er war mit Benjamin Franklin und George Washington befreundet.⁴⁵ Im Jahre 1768 wurde er zum Mitglied der „Americanischen Gesellschaft zur Förderung nützlicher Wissenschaften“ erkoren.⁴⁶ Als 1776 die Versammlung der Auf-

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Es handelt sich um Israel Eckerlin aus Straßburg; dieser brachte die Gemeinschaft zur Blüte, aber regierte mit harter Hand; vgl. Sachse, *Sectarians*, II (Anm. 4), pp. 207–214.

⁴² Vgl. *ibid.*, pp. 215–221.

⁴³ Vgl. *ibid.*, Chapter X, „The Ephrata Press“, pp. 222–254, mit vielen Facsimiles.

⁴⁴ Die deutsche Fassung, die auch in Deutschland und in der Schweiz nach 1780 in einer Neuausgabe verbreitet wurde, hat den Titel: „Der blutige Schau-Platz oder Märtyrer-Spiegel der Tauffs Gesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeug-nuss Jesu ihres Seligmachers willen gelitten haben, und seynd getödtet worden, von Christi Zeit an bis auf das Jahr 1660. Vormalis aus unterschiedlichen glaubwürdigen Chronicken, Nachrichten und Zeugnissen gesammelt und in Holländischer Sprach heraus gegeben von T. J. V. Braght. Nun aber sorgfältigst ins Hochteutsche übersetzt und zum erstenmal ans Licht gebracht“; vgl. zur Geschichte des Buches *Mennonite Encyclopedia*, III (Scottdale, Pennsylvania 1957), pp. 527–529.

⁴⁵ Vgl. Sachse, *Sectarians*, II (Anm. 4), pp. 427–432; *Hiram Erb Steinmetz*, Peter Miller – Michael Witman, Lancaster County Historical Society. Papers and Addresses, IV (1902), pp. 46–49, folgt Sachse; siehe auch *Pennsylvania Archives*, 4th series, III (Harrisburg, 1900), pp. 670, 690, 945, wo ein Michael Witman auf Listen von Hochverrättern erscheint. Der Sachverhalt ist kurz dieser: Whitman führte bei Ephrata ein Gasthaus, war Diakon der reformierten Kirche und ein scharfer Gegner Ephratas und besonders von dessen zweiten Abt, Peter Müller, den er sogar geschlagen haben soll. Whitman anerbote sich im Revolutionskrieg, die Munitionsdepots der Aufständischen an das englische Oberkommando zu verraten; er wurde infolgedessen gefangen genommen und mit Genehmigung Washingtons zum Tode verurteilt. Müller begab sich auf diese Kunde hin nach Valley Forge, wo er für seinen Feind die Begnadigung durch Washington erreichte, den Müllers Feindesliebe tief beeindruckt haben soll.

⁴⁶ Vgl. Sachse, *Sectarians*, II (Anm. 4), pp. 401–405 für Belege.

ständischen, Kontinentaler Kongreß genannt, die Unabhängigkeit der dreizehn Kolonien proklamierte, soll die Übersetzung der Unabhängigkeitserklärung in europäische Sprachen dem Prior der Mönche von Ephrata anvertraut worden sein.⁴⁷ Während der Kämpfe um Philadelphia im Jahre 1777 wurde das Ephrata Kloster in ein Lazarett für die Verwundeten der Aufständischen verwandelt.⁴⁸

Prior Jaebez machte auf die Besucher der Klostergemeinschaft einen tiefen Eindruck. Er wurde beispielsweise vom lutherischen Geistlichen Acrelius, der Ephrata im Jahre 1754 besuchte, wie folgt beschrieben:

„Er ist von guter Statur, hat ein freundliches Gesicht und freundliche Manieren, weshalb Fremde stets ihm vorgestellt werden und seine Bekanntschaft suchen. Er ist gegen jene, die er mag, offenherzig und benimmt sich bescheiden und liebenswürdig. Die Brüder haben Hochachtung vor ihm, und das nicht ohne Grund, denn er ist ein kluger Mann, von dem der Orden zur Hauptsache abhängig ist, obwohl er sich keinen höheren Namen zulegt als den eines einfachen Bruders. Im öffentlichen Gottesdienst verliert er die Schrift, auch tauft er, falls er dazu von Vater Friedsam [Conrad Beissel] angewiesen wird.“⁴⁹

Seine Sittenreinheit und echte Frömmigkeit, die mit den Jahren weitherziger wurde, gewannen ihm hohe Achtung selbst von Andersdenkenden.⁵⁰ Dabei empfand er voll die Mühsal, welche der mystische Weg miteinschließt. Ein Buchzeichen des 82jährigen Mönches gibt davon Kunde:

„PETRUS-HEREMIT,
Voll Kreuz und Trübsal ist der Weg
Darauf ich hier muß gehen,
Und leiden viel geheime Schläg,
Das macht oft bittere Wehen;
Doch wann zu end der lange kampf und streit,
So geh ich ein zur stillen Ewigkeit.
1791.“⁵¹

⁴⁷ Ibid., p. 420; auch erwähnt im Dictionary of American Biography (Anm. 3), p. 632; der Versuch einer quellenmäßigen Bestätigung blieb aber ergebnislos.

⁴⁸ Sachse, *ibid.*, pp. 422–426; Ephrata wird als Spital aufgeführt in einem Befehl Washingtons an den Brigadier General Lachlan McIntosh vom 4. April, 1778, der mit den Worten beginnt: „You are to visit all the hospitals of which I have given you a list“; siehe *John Fitzpatrick* (ed.), *The Writings of George Washington*, XI (Washington 1934), pp. 206–208. – Nach Ernst, *Ephrata. A History* (Anm. 4), pp. 348–349, sollen gegen 500 Kranke und Verwundete nach Ephrata gebracht worden sein, wo diese von den Mönchen und Schwestern mit Hingabe gepflegt wurden; gegen 150 Soldaten sowie zehn der Klosterinsassen wurden dahingerafft.

⁴⁹ Zitiert nach Reichmann und Doll (eds.), *Ephrata* (Anm. 2), pp. 51–52; vgl. auch oben Anm. 11.

⁵⁰ Vgl. *ibid.*, *passim*; ein besonderes Lob ist ein öfter gedrucktes Gedicht von Francis Hopkinson, z. B. bei Sachse, *Sectarians*, II (Anm. 4), pp. 438–439. Nach *Frank R. Diffenderfer*, *Ephrata Community 125 Years Ago*, Lancaster County Historical Society, *Papers and Addresses*, III (1898), pp. 10–12, sei das Gedicht auf Miller dem Rev. Jacob Duche (1737–1798), Rektor der Christ Church zu Philadelphia, von Miller selbst übergeben worden; nach diesem habe es ein junger Mann aus Philadelphia nach einem Besuch Ephratas verfaßt.

⁵¹ Sachse, *ibid.*, p. 99.

Johann Peter Müller starb am 25. September 1796, fast 87 Jahre alt, und wurde neben seinem geistlichen Führer Conrad Beissel bestattet. Sein Grabstein trägt die Inschrift:

Hier liegt begraben / Peter Miller / gebürtig aus Oberamt / Lautern in
chur Pfalz / Kam als reformirter / Prediger nach America / im Jahre 1730.
Wurde / unter die Gemeinde in / Ephrata getauft im / Jahr 1735 und
genant / Bruder Jaebez, auch ward / Er nachmals ihr Lehrer / bis an sein
Ende / Endschlif d. 25 September / 1796.⁵²

Durs Thommen und seine Familie

Bruder Jaebez schrieb seinen Brief an Hieronymus Annoni auf Veranlassung „des geliebten Bruder Theodorus Thommen und seiner Familie“,⁵³ die im Jahre 1736 die Gemeinde Niederdorf im heutigen Kanton Basel-Land verlassen hatte, um in Pennsylvanien eine neue Heimat zu suchen.⁵⁴ Die Familie bestand aus den Eltern Durs und Margret Thommen († 1742), geborene Rickenbacher von Rotenflue, und den Kindern Martin, Durs, Hans Joggi (Jakob), Catharina und Anna. Der älteste Sohn Martin war zur Zeit der Auswanderung mit Barbara Mohler von Eptingen verheiratet, und das Ehepaar hatte einen Sohn namens Hans. Durs' Gemahlin Margret und die Tochter Catharina waren schon 1732 wegen Nicht-Besuch des offiziellen Gottesdienstes und wegen ihrer separatistisch-pietistischen Gesinnung zur Verantwortung gezogen worden. Selbst der Vater Durs Thommen, der sonst hoch angesehen war, wurde anlässlich seines Auswanderungsgesuches seiner angeblichen „Quäkerei“ wegen getadelt.

Die Familie war recht begütert. Durs hatte die Auswanderungssteuer von zehn Prozent auf nicht weniger als 3100 baslerische Pfund zu bezahlen. In Pennsylvanien kaufte er sich in Quitapahilla im Bezirk Lebanon einen Bauernhof von 350 Morgen für 360 pennsylvanische oder 2700 baslerische Pfund. Die ganze Familie kam dort, die Söhne Martin und Durs jr. ausgenommen, unter den Einfluß der Beissel Gemeinde. Der Sohn Hans Joggi († 1739) und die Töchter Catharina (1702–1742)⁵⁵ und Anna schlossen sich

⁵² Ibid., p. 516.

⁵³ Vgl. unten, Brief, Einleitung.

⁵⁴ Die folgenden Angaben über die Thommen Familie nach Adolph Gerber, „Special Investigations“ in: *Albert B. Faust und Gains M. Brumbaugh* (eds.), *Lists of Swiss Emigrants in the Eighteenth Century to the American Colonies*, II (Washington 1925), p. 104; unveränderte Neuausgabe: Baltimore: Genealogical Publishing Company, 1968; für zahlreiche Korrekturen auf Grund handschriftlicher Vergleiche siehe meine Arbeit, *Notes on 'Lists of Swiss Emigrants'*, *National Genealogical Society Quarterly*, LX (March, 1972), pp. 36–46; ein Brief Durs Thommens ist wiedergegeben bei *A. B. Faust* (ed.), „Documents in Swiss Archives relating to Swiss Emigration to the American Colonies in the Eighteenth Century“, *American Historical Review*, XXII (1916), pp. 117–119.

⁵⁵ Siehe *Universitätsbibliothek Basel*, Handschriftenabteilung, „Nachlaß Hieronymus Annoni“, Sign. F II, 739–1051, No. 921, Brief Anna Thommens: „Zuerst ist Anno 1739 den 6 Mon der Hans Jacob gestorben und her nach die Catrina im Jahr Ano 1742 auch im 6 Mon und in einem halbe Jar hernach im 12 Monat ist meine Mutter auch gestorben.“ Der Brief ist wiedergegeben in meinem vor dem Abschluß stehenden Buch *Amerika-Briefe*.

den zölibatären Gruppen an, wogegen die übrigen Familienmitglieder dem weltlichen Flügel der Gemeinde angehörten. Durs Thommen muß von Bruder Jaebez besonders hochgeschätzt worden sein, nennt er ihn doch gegen Ende seines Briefes an Annoni „einen ernstlichen Liebhaber aller Gott geheiligten Seelen“.

Hieronymus Annoni

In Gesprächen mit Bruder Jaebez wird Durs Thommen mit Verehrung von Pfarrer Hieronymus Annoni gesprochen haben, der der unbestrittene Führer der pietistisch Gesinnten Basels war. Zwar hatte dieser verhältnismäßig spät den Weg zur pietistischen Geistigkeit gefunden.⁵⁶ Während seiner Studienjahre hatte er sich lieber im Fechten, in Musik und Tanz geübt als sich dem Studium der Gotteswissenschaft ergeben, wozu sein schon früh verstorbener Vater († 1703) ihn bestimmt hatte. Erst eine scharfe gesundheitliche und religiöse Krise, die etwa vier Jahre nach der 1719 erfolgten Ordination den jungen Mann erfaßte, ließ ihn die heilende Macht pietistischer Frömmigkeit erfahren, die Annoni jedoch durchaus im innerkirchlichen Sinn verstand. Als Pfarrer von Waldenburg, wo er von 1739 bis 1747 wirkte, und dann von Muttenz, hatte Annoni großen Zulauf, der aber von den Behörden nur ungern gesehen wurde. Annoni übte seinen größten Einfluß durch seine Hymnen aus, die von tiefer Frömmigkeit zeugen, und es überrascht nicht, daß es Durs Thommen am Herzen lag, seinem verehrten geistlichen Führer von der mystischen Erweckung am Cocalicofluß authentischen Bericht zukommen zu lassen.

Der Brief

Bruder Jaebez' Bericht an den „geliebten Freund“ Annoni zerfällt in zwei Teile. Nach einer Einleitung, die Ziel und Anlaß des Schreibers bestimmt, wird zunächst die innere Geschichte der Ephratagemeinde geschildert; dann behandelt ein zweiter, etwas kürzerer Teil die „äußeren Umstände“ der klösterlichen Gemeinde; ein beredter Abschnitt beschließt die „geringe Relation von dem, was Gott an uns Unwürdigen mit seiner Wunderhand bishero verrichtet.“ Das Dokument atmet den Geist der Mystik verbundener Frömmigkeit und verdient als eine frühe Gesamtdarstellung des inneren und äußeren Lebens der Ephrata Gemeinde durch ein führendes Mitglied der „Einsamen in Zion“ besondere Beachtung.⁵⁷

Das Leben dessen, der sich selbst vor uns dahin gegeben, sey unser Trost und Erquickung, und vermehre sich unter uns und allen heilsbegierigen Seelen zur mannlichen Grosse.

⁵⁶ Die folgenden Angaben nach *Wilhelm Hadorn*, Geschichte des Pietismus in den schweizerischen reformierten Kirchen (Konstanz und Emmishofen 1901), pp. 298–310; vgl. auch dessen Artikel Pietismus in der Schweiz, Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz, V (Neuenburg, 1929), pp. 439–441, mit weiterem Literaturhinweis.

⁵⁷ Herr Dr. M. Steinmann, Universitätsbibliothek Basel, hat die Transkription im einzelnen dankenswerterweise nachgeprüft.

Vielgeliebter Freund!

Obzwar wol desselben Person mir unbekannt ist, so habe doch Ursache gefunden, mich in ein Schreiben an Ihn einzulassen, und nach meinem Vermögen, so viel der Feder gegeben seyn wird, einen geringen Abriss zu geben von dem Werck Gottes in diesem letzten Theil der Welt, wie nemlich dasselbe sich hervor gethan, und unter vielen Bedrängungen, und gegensätzen der Mächten der Bossheit bisshero ist erhalten worden. Die Ursache darzu ist der geliebte Bruder Theodorus [Durst] Thommen und seine Familie: Dieselbe sind benachrichtigt worden, dass derselbe, alss ihr ehemals bekannter Freund, Nachfrage nach ihnen gehabt, und dahero mich veranlasset, Ihn durch gegenwärtiges zu contentiren. Maassen ersagter Bruder Theodorus mit dem grössten Theil seiner Familie an statt sich über die Gebühr in diesem Lande in die vergängliche Dinge dieses Lebens hineinzulassen, vielmehro darauf bedacht gewesen, was zu ihrem ewigen Frieden gereichen mögte, und sich dahero nechst mehrern andern durch die Stimme der letzsten Einladung haben mit ergreifen lassen zur Hoffnung des unsterblichen Lebens, in welcher Hoffnung nun etliche davon allbereits entschlafen, die übrige aber noch in der Zubereitung stehen.

Demnach mache ich nun den Anfang, Ihn zu berichten, dass Gott in diesen Landen das Licht seiner theuren Warheit, worinnen die erste und lautere Kirche ehemals gewandelt, in einer nicht geringen Maasse hat auf den Leuchter gestellet, welches geschehen vor ohngefähr 16 Jahren. Dann damals hat Gott durch seine Werkzeuge, welche Er zuvoren unter dem Creutz bewähret hatte, eine wichtige und gar nachdrückliche Erweckung verursacht, und ein Feuer anzünden lassen, welches, je heftiger der Fürst der Finsternüss mit seinem Anhang es hat suchen auszulöschen, nur desto mehr sich ausgebreitet, und nach und nach vieler Menschen Hertzen bestrahlet und erwarmet, daß sie aufgewachet aus dem tiefen Schlaf der Gottesvergessenheit, in welchem fast jederman in diesem Lande bey dem sichern Frieden, und ruhigen Besitz der vergänglichen Güter, begraben ligt, und sich unter göttlicher Geführtwerdung in einen ernstlichen Kampf um das Reich Gottes hineingelassen haben.

In dieser Erweckung seynd nicht allein viele Familien und Haushaltungen ergriffen worden, sondern auch eine nicht geringe Anzahl derer, die wir uns der Einsamkeit und des abgeschiedenen Lebens befeissen beyderley Geschlechts. Gleich wie nun ein starcker Eingriff ist geschehen in unser Hertz und Gewissen, so haben wir bald anfänglich einen solchen Weg suchen einzuschlagen, welcher uns dauchte unserm himmlischen Ruf gemäss zu seyn. Zu dem Ende haben wir uns ausgesetzt von aller Gleichstellung und Nachahmung der Welt, und alles dessen, wordurch das Leben der Eitelkeit kan unterhalten werden: Denn es war uns ernstlich darum zu thun, wie wir mögten von der Eitelkeit dieses vergänglichen Lebens befreyet werden, und durch unsern von oben angezündeten Ernst das in Adam verblichene Leben wieder in uns zu erwecken. Dabey wir uns bemühet, durch beständige Mässigkeit, Wachsamkeit, Enthaltung ect. unser Leben zu verzehren, und unsern

Leib zu betäuben, auf dass wir durch denselben nicht untüchtig gemacht würden, einzugehen in das Reich Gottes. Wir könnens auch nicht leuchten, dass nicht damals Gott sich solte aus seiner Verborgenheit zu uns hernieder gelassen haben, und ist so zu reden unter uns Mensch worden, dass wir Ihn mit unserm Gemüt haben schmecken und empfinden können. Es ist nicht zu sagen, welche Schmertzen es uns verursacht, bis wir in etwas der Welt Eitelkeit sind loss geworden, dann wir waren durchgehends in der Blüthe unserer Jahren, und hatten in geistlichen Sachen noch keine Erfahrung erlernt, darzu noch kommt, daß wir bald im Anfang unsers Rufs in einer nicht geringen Maassen uns selbstentnommen und unter die Vormundschafft der Gerechtigkeit gebracht worden, da schiene es, ob seye alle unsere Freyheit verloren gegangen, und wären um Gottes willen in die elendeste Slavery gebracht worden, dan die Ruthe des Treibers war Tag und Nacht hart auf unserem Rücken, welches unsern Muth nicht wehnig geprüffet, maassen oft Berge vorgekommen, die wir nicht gedachten ersteigen zu können. Und hätte sich Gott nicht bedienet des treuen Beystandes unsers geistlichen Führers, wir wären zweifels ohne auf dem Wege verschmachtet. Dann wir konten nicht wieder zuruck gehen, sintemalen so bald uns der Welt-Geist aus seinem Schooss aus gesetzt, so ist uns die Thüre zu der Eitelkeit, worinnen alle Menschen von Natur ihr Leben weyden, zugeschlossen worden. Da wurden wir in einen Waisen-Stand versetzt, und hatten nun weiter keinen Trost mehr auf Erden zu erwarten, ohne den, welchen uns Gott zu Zeiten zufließen liess.

Ich will jetzt nicht melden, wie wir bey dieser Lebens-Art fast jedermans Liedlein worden, und eine immerwährende Schmach auf unsern Rücken bekommen, welche wir die Zeit unsers Lebens werden tragen müssen. Auf solche Weise nun hat die verborgene Regierung uns von den Netzen des Weltgeists errettet, und ist es nicht ohne, es hatte sich die Güte unsers Gottes in einer nicht geringen Maasse bey uns nieder gelassen, und uns unsere gehabte Mühe reichlich belohnt, dahero wir in dieser Lebens Art vor jedermans Augen ein Wunder wurden, und dachten nicht anderst als in einem immerwährenden Genuss Gottes und seiner h. Gegenwart unsere Tage in der Einsamkeit zu endigen. Aber es war bey Gott gantz anderst beschlossen, nemlich uns in einer ungebahnten Creutzes-Wüste lebens-lang herum zuführen, auf dass auch an uns das Kind des Verderbens offenbar würde. Dann wer wieder zu Gott kommen will, der muss zwei Welten überwinden, zu erst hat ers zu thun mit der Eitelkeit dieser Welt, und wann man an derselben ist zu einem Ritter worden, so kommt man erst an die finstere Welt, welche alle Heiligen jederzeit hat zittern gemacht, ich meine die Fürstenthümer und Obrigkeiten, welche den Menschen gefangen halten: Da fiel unsere vermeinte Schönheit, die wir auf denen rauhen Verleugnungs-Wegen erobert hatten, auf einmal zu Boden, und wir sanken in ein unergrundliches Meer, da uns alles Aussehen benommen ward, dann wie die Wasser der Eitelkeit vertrocknet waren, da äußerte sich erst das Geheimnüss der Bossheit in Fleisch und Blut. Das Gericht breitete sich aus über unser gantzes Leben,

und blieb nichts ungerichtet, auf dass ja die Sünde an uns offenbar gemacht würde. Da haben sich gar mächtige Feinde hervor gethan, welchen wir in unserm Vermögen lange nicht gewachsen waren: Ja selbst unser eigen Fleisch und Blut verfolgte unser neu hervorgewachsenes Leben aufs heftigste, also dass wir oft nicht wußten, ob wir den folgenden Tag noch in der Huld und Gunst unsers Gottes leben würden. Diejenige unter uns, welche an der Spitze stunden und den Vorgang thaten, haben hievon das meiste erfahren. Und wann wir nun zurück sehen, wie wunderbar uns Gott unsern Feinden aus dem Rachen gerissen, und uns wieder auf Füße gebracht, da wir darnieder lagen, so entsteht in unserem Hertzen ein inniges Loben und Danken, und daneben eine feste Zuversicht des Glaubens, dass Er auch ins Künftige unser Vertheidiger gegen unsere Feinde seyn werde. O wie oft haben wir uns an seiner h. Führung vergriffen, und unser Gericht nur damit vermehret, dass wir Gott heimlich einer Ungerechtigkeit beschuldigt, weilen unser Leben mit so vielen Gerichten ist überhäufft worden.

Verhoffentlich kan hieraus der geliebte Freund einige Nachricht haben von unserer geistlichen Geführtwerdung, und wie wir an eine gar hohe Führung sind angebracht, in welcher wir sind ausgeleert worden von dem Trost dieses sichtbaren vergänglichens Lebens, und bleibet uns nichts übrig als der Staub unserer Nichtigkeit, und das, dass wir das Ende unsers Lebens in der Hoffnung, alss das Ziel unserer geistlichen Ritterschafft ergriffen haben, in welcher Hoffnung wir warten und verlangen, bis endlich unsers Streits ein Ende gemacht werde. Und weilen uns Gott hat so reichlich mit Trübsalen überschittet, so geben wir auch hierinnen Ihme die Ehre, und suchen uns unter seine gewaltige Hand zu demüthigen, auf dass Er uns zu seiner Zeit, die Er sich ausersehen, erhöhe.

Wir dorffen auch um des willen, die unter dem Himmel zerstreute Kirche Gottes unsere geistliche Mutter und uns ihre ehliche Kinder nennen, alss derer Leidenschaft wir helfen tragen. Und wo wir hören, dass derer Glieder unter ihrer Last seuffzen, das gehet uns tief zu Hertzen, und suchen nach unserm Vermögen Antheil daran zu nehmen. So leben wir demnach vergnügt in Gott und seiner Liebe, hätten wir es noch in der Hand, uns selbst zu berathen, so stünde unser Heil auf gar schlechten Füßen, wir würden gewisslich Gott sein Spiel bald verdorben haben; nun aber ist uns alles aus Händen genommen, unser Vermögen ist dahin, ein anderer ist, der uns führet, unser Gutes ist in Gottes Hand, Er wird uns unsere Beylage wohl bis an jenen Tag bewahren. Dieses macht uns sehr getrost, also, dass wann auch schon Berge würden dahin fallen, doch unser Vertrauen auf Ihn nicht niedersinken würde. Ob wir wol auf der andern Seithe an uns selbst in der grösten Unsicherheit leben, also, dass wann wir ansehen unser Leben, wir da des Widerstrebens kein Ende ist, also, dass wir dem guten Gott unerhört viel Mühe machen, wir fast zweiffeln solten, ob uns auch wieder mögte zurecht geholffen werden. Und weilen wir dieses unser gegen Gott streitendes Leben mit solcher Beschwernuss an uns tragen, so wird uns oft die Zeit lang, und sehnen uns darnach, dass der Tod mögte in den Sieg ver-

schlungen werden, erinnern uns dabey des h. Apostels, welcher in gleicher Presse gestanden, und von sich sagte: ich elender Mensch!, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes. Nicht allein aber das, sondern wir sehnen uns auch nach der gänzlichen Befreyung der unter dem Creutz schmachenden Kirche Gottes auf Erden, und warten darauf, dass Gott endlich wird alles Frevels ein Ende machen und seinen Namen unter den Menschen verherrlichen.

Sollte nun der geliebte Freund noch etwas von unsern äussern Umständen zu wissen verlangen, so will noch etwas wehniges zum Überfluss melden. Unsere Väter und älteste Brüder und Schwestern haben vor Zeiten hie und da abgeschieden vor sich gewohnt, und mit Menschen keinen Umgang gehabt, ohne dass sie unter sich eine h. Gemeinschaft hatten. In ihrem Wandel beydes in Ansehung der Verleugnung der Welt, und der Schärfe gegen sich selbst, waren sie gleich jenen Einsamen in den morgenländischen Wüsten. Als es aber der Weissheit gefiel, sie um einen Grad weiter in dem geistlichen Leben zu promoviren, und ihr h. Spiel mehr unter ihnen an Tag zu bringen, so haben sie sich gesammelt zu einem gemeinschaftlichen Leben, und hat sich endlich eine zweyfache Haushaltung aus gebohren, vor alle solche Seelen beyderley Geschlechts, welche gesinnet seyn, ihr Leben Gott in einem freyen Stand aufzuopfern. Unsere Brüderschaft ist gegenwärtig auf 32 Personen angewachsen, wir stehen überhaupt unter der Führung eines geistlichen Vaters, welchen die göttliche Regierung verordnet, auf diesem Weg uns den Vorgang zu thun, und dann insbesonder haben wir einen geistlichen Aufseher in unserer Brüderschaft; an diese unsere geistliche Väter sind wir um Gottes willen verbunden, und so wir sie beleidigen, achten wir, wir hätten es Gott gethan. Ferner sind wir durch den h. Taufe in den Bund mit Gott eingegangen, und der streitenden Kirche einverleibet worden, welche Taufe bey uns nicht nach der heutigen Gewohnheit, sondern nach der ersten Einsetzung und dem Gebrauch der ersten christlichen Kirche verrichtet wird. Wir sind aber auch an Gott beeidet vermög unserer geistlichen Verlöbnuß, in welcher wir nicht allein entsaget dem Weib dieser Welt, sondern uns auch freywillig begeben unsers herrschsüchtigen Manns-willens, daher wir es der Zucht der obern Weissheit gantz engegen zu seyn erachten, wann jemand unter uns sein Leben nach seinem eigenen Gutdüncken einrichtet. Einen Tag haben wir wöchentlich zu unserm öffentlichen Gottesdienst, solches ist der Sabbath, den Gott geheiligt, bey welchem wir uns unserer endlichen Ruhe und Befreyung von allem Argen erinnern, über das haben wir noch andere miternächtige Gottesdienstlichkeiten. Wir haben nichts eigenes im Besitz, sondern befeissen uns in allen Umständen, das gemeinschaftliche Leben zu verehren, und ob wir uns nach Art menschlicher Schwachheit selbst besessen haben, so hoffen wir nach und nach durch die Gnade Gottes unter seiner h. Führung davon befreyet zu werden. Wir achten den h. Gehorsam und die Unterwerfung von grosser Wichtigkeit zu seyn, und halten davor, wir können Gott kein angenehmer Opfer thun, alss wann wir unsere Menschheit in Knechtschaft unterwerffen, daher wir uns täglich bestreben, mit unsern

Händen etwas Nützliches zu arbeiten, und wird der unter dem Schein einer ertichteten Heiligkeit angemassete Müssiggang von uns vor ein grosses Laster angesehen.

Dieses ist nun eine geringe Relation von dem, was Gott an uns Unwürdigen mit seiner Wunderhand bishero verrichtet. Findet nun der geliebte Freund Ursachen darinnen, wordurch sein Gemüt mehr entzündet wird in dem Suchen und Werben um das unsterbliche Leben, so muss ich meines Orts hierinnen die Regierung verehren. Dann ich habe mich anfänglich nicht bald zu solcher Arbeit verstehen können, theils weilen der geliebte Freund unbekannt, theils aus Blödigkeit, weilen man lieber seine Schmach trägt, als durch eigenes Würcken sich suchet in jemandes Kundschaft zu bringen, wo man nicht zum voraus würde verspüren, dass die göttliche Direction mit im Spiel wäre. Weilen aber die vorernannte Familie, und insonderheit der alte Vatter Theodorus [Durst], als ein ernstlicher Liebhaber aller Gott geheiligten Seelen, des geliebten Freunds hiesigen Orts zum besten gedacht, mit Verlangen, dass zum Beweiss seiner geringfügigen Geneigtheit gegen Sie einige Nachricht von hir aus mögte übersandt werden, so ist mir solche Commission aufgetragen worden. Was nun noch übrig ist, so wünsche ich nach meiner Wehnigkeit, dass das Geheimnüss des zwischen 2 Mördern gecreutzigten Sohns Gottes und Ihnen mögte sambt seiner verborgenen Leidenschaft in einer nicht geringen Maasse offenbar werden. Lassen Sie sich die Mühe nicht gereuen mit Hindansetzung der Gemählichkeit dieses Lebens Gott zu dienen. Wer hier Gott ehret, wird auch dermaleins von Ihm wieder geehret werden. Die geringe Mühe wird wohl dermaleins reichlich belohnt werden.

Geschrieben von mir Bruder Jaebez,
einer unter den Einsamen in Zion.

Ephrata, den 14ten Tag
des 8ten Monaths 1743

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Carl Andresen: Die Kirchen der alten Christenheit (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 29, 1/2). Stuttgart (Kohlhammer) 1971. XI, 760 S., geb. DM 98,-.

Die umfangreiche Monographie behandelt die gesamte Geschichte der Alten Kirche, geht jedoch im Vergleich mit den meisten Darstellungen dieses Gebietes in vieler Hinsicht andere Wege. Bereits der Titel des Buches ist programmatisch. Der Plural „Kirchen“ bezeichnet darin nicht etwa die Vielzahl altkirchlicher Lokal- oder Regionalkirchen. Vielmehr möchte der Verf. kirchensoziologisch vorgehend die jeweils typischen Merkmale kirchlichen Selbstverständnisses in den verschiedenen Epochen der altkirchlichen Geschichte herausarbeiten und eine „ekklesiologische Typengeschichte“ (3) dieser Zeit vorlegen. Er geht davon aus, daß in den unterschiedlichen Epochen jeweils andere Ekklesiologien in der Kirche vorherrschend gewesen sind, so daß als Gesamtbild nicht die Kirche in ihrer Geschichte, sondern in ihrer Geschichtlichkeit sichtbar werden soll. Es sind vor allem theologische Überlegungen, die den Verf. zu seinem Konzept bewogen haben, wie er in der Einleitung (S. 3–16) – insbesondere in Abgrenzung gegenüber der soziologischen Typologie bei Max Weber und Ernst Troeltsch – darlegt. Der Verf. ist der Meinung, daß dem Prozeß der Ausformung kirchlichen Selbstverständnisses eine soziologische Typologie nicht gerecht werden könne, „sondern nur eine kirchensoziologische, auf das Theologische bedachte Betrachtungsweise“ (12). Man wird zu fragen haben, ob eine solch prinzipielle Scheidung zwischen „nur“ soziologischer und kirchensoziologischer Betrachtungsweise gerechtfertigt ist, und ob kirchliche Eigenständigkeit im ökumenischen Raum immer „primär theologische Gründe“ (9) hat. Vielmehr wird man im allgemeinen ein Neben- und Ineinander von theologischen, politischen, gesellschaftlichen und anderen Gründen für das Entstehen und die Entwicklung kirchlicher Eigenständigkeit geltend machen müssen. Ebenso wenig wird man grundsätzlich immer von einer „vorgegebenen Ekklesiologie“ (9) ausgehen können, da auch sie dem geschichtlichen Wandel unterliegt. Damit soll aber nicht bestritten werden, daß bei Querschnitten durch verschiedene Epochen der kirchengeschichtlichen Entwicklung unterschiedliche Kirchentypen zutage treten können mit jeweils eigener Ekklesiologie. In diesem Sinne läßt sich die folgende Definition des Begriffs ‚Typus‘ verstehen: „Erst in dem dialektischen Bezug zwischen ekklesiologisch geprägtem Selbstverständnis und den soziologischen, politischen und kulturellen Faktoren der jeweiligen Geschichtlichkeit formt sich das, was hier als ‚Typus‘ bezeichnet werden soll“ (10). Von hier aus entwickelt der Verf. seine „ekklesiologische Typengeschichte“ der alten Christenheit.

Vor dem geistigen Auge des Lesers zeichnet er in chronologischer Reihenfolge die Bilder fünf solcher Kirchentypen: 1. die frühkatholische Kirche (S. 17–115), 2. die altkatholische Kirche (S. 116–324), 3. die reichskatholische Kirche (S. 325–522), 4. die römisch-katholische Kirche (bis zu Gregor dem Großen) (S. 523–607) und 5. die byzantinisch-orthodoxe Kirche (S. 608–686). Dann folgt als abschließendes Kapitel eine Erörterung über: Diskontinuität und Kontinuität in der Geschichte der altchristlichen Kirchen (S. 687–691).

Die Namen der fünf Kirchentypen haben ebenso wie die vorgenommenen Zäsuren in den Ablauf der geschichtlichen Entwicklung lediglich arbeitshypothetische Bedeutung (S. 15 f.). Damit erübrigt sich für sie eine nähere Begründung. Auch die Anzahl

der Kirchentypen wird nicht weiter begründet. Läßt sie sich beliebig vermehren? – Man wird das für das vorliegende Konzept nicht ausschließen können. Bei den Namen der Kirchentypen fällt auf, daß bis auf den letzten Typus allen der Begriff „katholisch“ gemeinsam ist. Das mag unbeabsichtigt sein, denn sonst hätte man konsequenterweise für den letzten Typ den Namen „griechisch-katholisch“ erwartet. Gleichwohl wird man davon ausgehen können, daß die Namen mit Bedacht ausgewählt wurden. Die Lektüre der einzelnen Abschnitte bestätigt dies auch. Der Verf. geht grundsätzlich davon aus, daß es für jede Epoche eine allgemein vorherrschende (verbindliche?) Ekklesiologie gegeben hat, die er mit Hilfe einer Fülle von Einzelbeobachtungen kirchengeschichtlicher, archäologischer, frömmigkeitsgeschichtlicher, liturgie- und verfassungsgeschichtlicher Art zu rekonstruieren versucht. Konsequenterweise behandelt er das Problem der Häresien im ersten Kapitel unter der Überschrift: „Die Krise des Frühkatholizismus“ (S. 100–115) und im zweiten Kapitel unter der Überschrift: „Nichtkatholisches Christentum“ (S. 255–283). Die folgenden Kapitel enthalten zu diesem Problem keine eigenen Abschnitte mehr, in ihnen tritt die innerkirchliche Ausgestaltung in Kultus und Frömmigkeit immer stärker in den Vordergrund. Eine solche Betrachtungsweise gegenüber den Häretikern und Schismatikern der frühen Christenheit entspricht der des Siegers, der bekanntlich im allgemeinen die Geschichte schreibt, eine Betrachtungsweise, wie sie uns auch durch die erhaltenen Quellen vermittelt wird. Man wird jedoch fragen müssen, ob sie – vor allem im Blick auf die ersten beiden Jahrhunderte – historisch gerechtfertigt ist, wenn man etwa an die Arbeit von Walter Bauer denkt (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Aufl. 1964). Man wird weiter fragen müssen, ob es – historisch betrachtet – überhaupt jemals eine allgemein gültige Ekklesiologie – und sei es auch nur für eine bestimmte Zeit – gegeben hat.

Das alles sind Fragen, die sich dem Leser bei der Lektüre des Buches aufdrängen. Sie gelten vor allem den grundsätzlichen Problemen nach der Anlage und dem Konzept der Arbeit. Eine Erörterung von Detailfragen, die sich bei einem so umfangreichen Werk zwangsläufig auch ergeben, kann und soll hier nicht versucht werden. Es soll jedoch auch nicht verschwiegen werden, daß dem Leser eine Reihe neuer Einsichten und Durchblicke vermittelt werden. So ist beispielsweise der innere Zusammenhang von Presbyterialverfassung und Verbindung zur Synagoge, Diasporasituation, Situation einer Minderheit, Erwählungsgedanke, heilsgeschichtlicher Ekklesiologie und chiliastischer Erwartung, die der Verf. als typisch für die frühkatholische Kirche hervorhebt, noch nie so eindrucksvoll gezeigt worden. Ähnliches gilt auch für die weiteren Kirchentypen. Aber nicht nur die Zusammenschau vielfältiger Beobachtungen für die Kirche einer bestimmten Epoche ist bemerkenswert, auch die auf diese Weise sichtbar werdenden Entwicklungen innerhalb der Kirche verdienen Beachtung, z. B. wie aus einer magisch verstandenen Onomataufe (S. 67 ff.) über die ‚Bekennnistaufe‘ (S. 241 ff.) sich schließlich in nachkonstantinischer Zeit eine wiederum magisch verstandene, nun aber kultisch-rituell reich ausgestaltete Form der Taufe entwickelte (S. 471 ff.). Bewundernswert ist vor allem, wie der Verf. das umfangreiche Material der alten Kirchengeschichte unter neuem Blickwinkel zur Darstellung gebracht und hierbei insbesondere die archäologischen, frömmigkeits- und liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse sowie die der Umwelt des Christentums berücksichtigt hat.

Insgesamt ein bemerkenswertes Buch. Eindrucksvoll in der Fülle des gebotenen Materials, eigenwillig in seinem Konzept. Hervorragend ausgestattet mit Abbildungen, Übersichten, Literaturverzeichnis, Zeittafel und Registern. Fast immer ist die neueste einschlägige Literatur in den Anmerkungen genannt. Ein Buch, das aus dem Kreis vergleichbarer Werke herausragt, neue Einsichten vermittelt, aber auch zu kritischen Fragen gelegentlich geradezu herausfordert.

Bonn

W. A. Bienert

Klaus Wengst: Tradition und Theologie des Barnabasbriefes
(= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Nr. 42) 129 S. 1971.

Unter den sog. „Apostolischen Vätern“ gibt es kaum ein zweites Dokument, das theologisch so eigenwillig, literarisch so unübersichtlich und im Blick auf seine Entstehungsverhältnisse so schwer bestimmbar ist wie der Barnabasbrief. Ein Versuch, die Schwierigkeiten zu bewältigen, hat daher nur dann wirklich Aussicht auf Erfolg, wenn er umfassend, d. h. in monographischer Form durchgeführt wird. Hierfür bietet der ebenso gehaltvolle wie besonnene Kommentar von Hans Windisch (Hdb. z. NT, Erg. Bd. H. III, 1920) nach wie vor eine vorzügliche Basis. Hinzu tritt jedoch neuerdings eine ganze Reihe meist fremdsprachiger Einzeluntersuchungen (L. W. Barnard, R. A. Kraft, J. Muilenberg, P. Prigent u. a.), die das Barnabasproblem inzwischen weiter gefördert haben, ohne freilich über den Charakter von Neuansätzen wesentlich hinauszugelangen. So ist es begrüßenswert, daß K. Wengst in seiner – freilich erstaunlich knapp ausgefallenen – Bonner Habilitationsschrift sich als Neutestamentler dieses frühchristlichen Traktates angenommen und nach einer neuen Lösung der anstehenden Probleme gesucht hat. Die Gliederung der Arbeit ist einfach: Abgesehen von einer kurzen Einleitung zur gegenwärtigen Forschungslage (S. 1–4) gliedert sich die Untersuchung in drei Abschnitte, von denen der erste (Teil A, S. 5–70) zunächst analytisch „Die Tradition des Barnabasbriefes“ aus der redaktionellen Form des Schreibens herauszulösen sucht, während der zweite (Teil B, S. 77–99) sodann synthetisch die „Grundzüge der Theologie“ des Barn herausarbeitet und der dritte (Teil C, S. 100–118) schließlich die umstrittenen „Einleitungsfragen“ in Angriff nimmt. Der „Schluß“ (S. 119 f.) faßt noch einmal die Resultate zusammen. Beigegeben sind außerdem Literaturverzeichnis und Stellenregister (S. 121–129).

Zweifellos liegt das Hauptgewicht der Arbeit auf den Untersuchungen des ersten Abschnitts (Teil A), und zwar hier vor allem auf der Analyse von Kap. 2–16. Ausgehend von sog. „Ad-hoc-Bildungen“, d. h. deutlich erkennbaren Einschüben und Zwischenrufen des Barn-Vfs., wie sie etwa in 4, 9a; 5, 2; 6, 5; 6, 10; 7, 1 und 9, 9 aus dem Kontext herausragen, versucht W. zunächst auf Grund minutiöser redaktionskritischer Überlegungen eine ganze Reihe von älteren Traditions-„Stücken“ zu ermitteln, die als frühchristliches „Schulgut“ i. S. Boussets (Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, 1915, hier S. 312 f.) angesprochen werden. Dabei legt der Vf. Wert auf die Feststellung, daß es sich bei diesen Einheiten um – ursprünglich mündlich tradierte – „geschlossene Einzelstücke“ handle, die „durch immer wiederholten Vortrag einerseits feste Form gewannen“, zugleich „aber auch andererseits ständiger Varianz ausgesetzt waren“ (S. 54 u. 56). Erstmals der Barn-Vf. hat nach W. diese ältere Schultradition für sein „Propagandeschreiben“ (S. 104) schriftlich festgehalten und damit – zumindest teilweise – literarisch konserviert. In ähnlicher Weise wie Kap. 2–16 wird übrigens auch der Didache-Teil des Barn untersucht. Durch Ausscheidung des in Didache 1–5 und Barn 18–20 je verschiedenen „Sondergutes“ gelangt W. auf eine beiden Schriften vorausliegende – freilich etwas umfänglichere – Vorlage (griech. Rekonstruktion S. 65 f.), die ebenfalls auf den genannten „Schulbetrieb“ i. S. Boussets zurückgeführt wird (S. 67). Sieht man näher hin, so wird damit also die Auffassung von Windisch, wonach Barn traditionsmäßig vor allem aus Didache- und Testimonienstoff gespeist ist, in form- und redaktionsgeschichtlicher Richtung weitergebildet, wobei sich der Barn-Vf. freilich notgedrungen aus einem relativ eigenständigen frühchristlichen Lehrer in den epigonalen Repräsentanten einer sonst unbekannten frühchristlichen Schulrichtung verwandelt, der gegenüber ihm ein eigenes theologisches Profil sogar ausdrücklich bestritten wird (S. 69).

Freilich, welche christliche „Schule“ ist es nun, die nach W. in Barn erstmals (zugleich aber auch letztmals) zur Feder gegriffen haben soll? Dieser zweiten Hauptfrage wendet sich die Arbeit mit Teil B und C zu, um aus dem in Teil A zunächst aufgewiesenen älteren Überlieferungsmaterial die theologischen Grundlinien der Barnabasepistel zu rekonstruieren. Dabei setzt W. – sachlich richtig – beim

Schriftverständnis (S. 73 ff.) ein. Und zwar ist nach W. der Barn-Vf. auf Grund seiner Schultradition in so grundsätzlicher Weise als „Schrifttheologe“ anzusehen, daß der „Schriftbuchstabe“ für ihn geradezu schriftgesetzlich absolut gesetzt erscheint, d. h. einen „zeitlos gültigen Sinn“ enthält (S. 75), der z. B. auf allegorische Weise erhoben wird. Typologie im üblich heilsgeschichtlichen Verständnis ist der Schreiber also keineswegs. Jedenfalls meint das, was Barn als „Typos“ bezeichnet, nicht ein „damaliges Geschehen“, sondern eine „allzeit gültige Erkenntnis“, die aus dem Geschriebenen gewonnen werden muß“ (S. 77). So erklärt es sich, daß Barn das AT von vornherein und ohne jede theologische Differenzierung als christliches Buch behandelt, zugleich aber auch aus solcher Schriftgesetzlichkeit eine eigene Art christlicher Gesetzestheologie ableitet (S. 82 ff.), in welcher Christus lediglich als Voraussetzung der Entsühnung des (christlichen) Bundesvolkes zu stehen kommt und der „Grundakt des Glaubens“ nur dazu da ist, um „ein Leben nach dem Gesetz“ zu ermöglichen (S. 92). Folgerichtig wird auch der jetzige Aon bei Barn im Gegensatz zur paulinischen Dialektik des „Schon jetzt – noch nicht“ ausschließlich unter dem Vorzeichen des „Noch nicht“ gesehen, d. h. als Aon der „Gesetzlosigkeit“ qualifiziert (S. 89), unter dem der Christ sich in gesetzlicher Tugend zu bewähren hat (S. 90), während die „Gnosis“ – auf die Stellungnahme zu diesem Begriff ist man in diesem Zusammenhang einigermaßen gespannt – einfach die Erkenntnis des fordernden Willens Gottes beinhaltet, mit jedweddem Gnostizismus also nichts zu tun hat (S. 98).

Das also ist nach W. der theologische Ansatz des Barn. Mit diesem Ansatz aber soll sich der Barn-Vf. (bzw. seine „Schule“) zugleich in einer „doppelten Frontstellung“ nach außen befinden, sofern nämlich jene christlich-gesetzliche Schriftauslegung sowohl gegen die jüdische (das ist bekannt), als auch gegen die „normalchristliche“ AT-Exegese (das ist neu) gerichtet sein soll (S. 81 u. 100 ff.). Damit aber sind zugleich auch die „Einleitungsfragen“ des Schreibens angesprochen; denn die Behauptung einer derart eigenwilligen frühchristlichen Schultradition, die nicht nur gegenüber dem Judentum, sondern ebenso auch gegenüber dem „normalen“ Christentum (von Paulus ganz zu schweigen) in Opposition gestanden haben soll, fordert natürlich gebieterisch irgendeine historische Konkretion. Freilich sind nun gerade hier sämtliche Verhältnisse, d. h. alles, was Ort, Zeit und Vf. unseres Briefes betrifft, so unklar wie möglich, und so greift W. denn an diesem Punkt zu einer kühnen Hypothese: Jenes eigenartig gesetzliche Christentum des Barn, das sich in dieser Form in keiner sonstigen frühchristlichen Schrift mehr nachweisen läßt, soll nämlich nach W. direkt mit den Ansichten der Gegner des Ignatius von Antiochien von Philad 8, 2 identisch sein, die sich dem syrischen Bischof gegenüber bekanntlich auf die „Schrift“ als ihre „Archaia“ beriefen (S. 114 ff.). Daß die dem Barn vorausliegende christliche „Schule“ ihren Sitz direkt in Philadelphia gehabt habe, hütet sich W. freilich zu behaupten, indessen scheint ihm die ungefähre Lokalisation derselben im „westlichen Kleinasien“ immerhin „wahrscheinlich“.

Soweit der Gedankengang der Arbeit. Was die Kritik betrifft, so darf ich vorab auf die bereits in ThLZ 1973, Nr. 1 (Sp. 46 ff.) erschienene Rezension von H. Kraft, d. h. besonders auf die dortigen Bemerkungen zur hermeneutischen Frage, verweisen, die ich hier nicht zu wiederholen brauche. Zuzugestehen ist dem Vf., daß er seine Beweisführung durchdacht aufbaut und daß sich auch von der besonderen Perspektive des Barn aus kaum eine andere Lösung (um nicht zu sagen: Notlösung) der anstehenden Fragen ergibt, wenn man die von W. angewandte Methodik, d. h. die redaktionskritische Hinterfragung des Barn auf seinen angeblichen Schulzusammenhang i. S. Boussets grundsätzlich bejaht. Einzuwenden ist dagegen, daß der Vf. sich eben dieser Methodik samt der Bousset'schen Hypothese von vornherein viel zu sicher ist, als daß er diesen Voraussetzungen, mit denen das Resultat seiner Arbeit im Grunde steht und fällt, wirklich selbstkritisch, d. h. problembewußt gegenüberzutreten könnte. Von da aus erklärt sich nicht nur der bedenklich hohe Grad an Hypothetik, mit dem diese Untersuchungen belastet sind,

sondern auch die auffallende Kürze des Ganzen, genauer: der weitgehende Verzicht auf eine Reflexion solcher Probleme, die hier zwar zu untersuchen wären, die dem Vf. aber nicht ins Konzept passen und daher entweder kurz abgetan oder gar nicht erst behandelt werden.

Um ein paar Beispiele anzuführen: Schon der grundlegende redaktionskritische Teil A besteht, was der Vf. auch mehrfach unterstreicht, im Grunde aus einer einzigen Kette von Vermutungen. Allein diese Vermutungen werden eben doch schließlich wie Gewißheiten behandelt. Das gleiche gilt natürlich auch von der komplementären Bousset'schen Hypothese vom „Schulbetrieb“, die einfach wie ein wissenschaftliches Dogma, d. h. diskussionslos eingeführt, nicht aber aus den Texten selbst wirklich begründet wird. Besonders schwerwiegend aber empfinde ich das Fehlen eines eigenen Abschnitts über die typologisch-allegorische Methodik im Judentum und frühen Christentum, sowie den nahezu grundsätzlich anmutenden Verzicht auf jede über Barn selbst hinausgreifende patristische Perspektive, obwohl gerade sie in diesem Fall ein dringendes Erfordernis wäre. Wenn wirklich, wie W. behauptet, der Barnabasbrief als Repräsentant einer angeblich in Westkleinasien ansässigen frühchristlichen „Schule“ und ihres „Schulbetriebes“ anzusehen ist, obwohl es dafür tatsächlich nicht einen einzigen direkten Beleg gibt, warum hat der Vf. dann nicht wenigstens die Nötigung gespürt, die dem Barn traditionsmäßig so nahestehende Didache (und zwar nicht nur Kap. 1–5) ihrerseits auf das Verhältnis zu diesem Schulzusammenhang hin zu untersuchen? Warum wird, wenn man schon die Barnabasschule, der Stelle Ign Philad 8, 2 zuliebe, kurzerhand ins westliche Kleinasien verlegt, nicht sogleich auch die Frage ihrer (positiven oder negativen) Auswirkungen in diesem Raum, d. h. auf die kleinasiatisch-kirchliche Tradition des 2. Jahrhunderts mituntersucht? Warum wird das Testimonienproblem von vornherein (vgl. S. 8; 17; 57) so sang- und klanglos beiseitegeschoben, statt zunächst einmal gründlich, d. h. mindestens bis zu Cyprian, die Zusammenhänge zu klären? Und wie kommt es, daß ausgerechnet Justin, also ein Anhänger jener „normal-christlichen“ Richtung (aber was hat man darunter im 2. Jahrhundert eigentlich zu verstehen?), die Barn angeblich bekämpft haben soll, den Barn (bzw. seine Tradition) völlig unbefangen benutzt hat? Auf alle diese Fragen läßt sich nur antworten: Der Vf. unterließ es, sich auf sie einzulassen, weil sie für seine Hypothese buchstäblich nichts hergeben oder besser: weil seine Hypothese sich überhaupt nur auf Grund des ganz isoliert behandelten Barn vertreten läßt. Und das geht nicht. Es geht schon deshalb nicht, weil damit ein einzelner frühchristlicher Zeuge einer modernen Arbeits- und Betrachtungsweise ausgeliefert wird, die sich in jedem Falle als der stärkere Partner erweist und damit zu Imaginationen führt, die durch keine historisch belegbare Wirklichkeit mehr gedeckt sind. Mag das isolierte redaktionskritische Verfahren heute einer ntl. Forschung geläufig sein, die es sich mangels vorhandener Vergleichsquellen – leider – weithin angewöhnt hat, aus Hypothesen weitere Hypothesen zu züchten; die einfache Übertragung dieses Verfahrens auf patristische Texte kann jedenfalls nicht empfohlen werden. Man kann auch nicht einfach erklären, daß die Theologie jener angeblich westkleinasiatischen „Schule“ im Gegensatz zu Paulus von einem geradezu exorbitanten Gesetzesmißverständnis der frühchristlichen Botschaft getragen war, ohne sich als Theologe zugleich der Frage zu stellen, wie es zu einem derartigen christlichen Nomismus eigentlich hat kommen können. Wo also liegen die Affinitäten des Barn zum Judentum, Judenchristentum, eventuell auch zum Gnostizismus, zu gewissen Überlieferungen des NTs und der sonstigen frühchristlichen Väter? Auch diese Fragen werden in Ws. Arbeit durchweg nicht gestellt, d. h. auch in dieser Hinsicht bleibt es bei der isolierten Konfrontation des Barn mit der Bousset'schen Hypothese. Und das ist schade. Denn damit geraten auch die z. T. scharfen und richtigen Beobachtungen von Teil A und B in den Bereich der Fragwürdigkeit, obwohl sie im größeren patristischen Zusammenhang möglicherweise von Gewicht sein könnten.

Erlangen

Karlmann Beyschlag

Jürgen Scheele: Zur Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen. (Phil. Diss. Tübingen). Bochum (Buchhandlung Brockmeyer) 1970. Gelumbeckt, 159 S.

Die entscheidende These der Dissertation Sch.s ist, daß christliche Sklaven grundsätzlich nicht als Angeklagte im staatlichen Christenverfahren in Betracht kamen und nach unserer Kenntnis nur das auch in anderer Hinsicht irreguläre und unter besonderen Bedingungen stehende Vorgehen in Lyon und Vienne 177 eine Ausnahme gemacht habe (Blandina). Die Analysen Sch.s zeigen, daß dies sich aus dem Befund nahezu aller zuverlässigen Zeugnisse (Pliniusbrief, Polykarpmartirium, Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, Pioniusmartirium, Berichte des Euseb aus der diokletianischen Verfolgung, Bußkanones des Petrus von Alexandrien und Martirium Justins) erheben und mit ihm vereinbaren läßt. Nur bei der Passio Perpetuae et Felicitatis stößt er auf Schwierigkeiten, und hier zeigt seine Untersuchung, wie sich durch neue Fragestellungen auch auf einem so viel und gründlich bearbeitetem Gebiet wie dieser Passio noch neue Probleme ergeben können. In diesem Fall ist es das Problem der literarischen Einheit der Schrift; denn Sch. kommt zu der Vermutung, daß alle auf die mit „conserva“ (c. 2) entgegen der Meinung von H. Gültow doch als Sklavin gekennzeichnete Felicitas bezüglichen Stellen der Passio interpoliert seien. Dafür vermag er durchaus erwägenswerte Argumente anzuführen, doch bleibt auch Wesentliches noch offen und ist möglicherweise gar nicht gesehen, so die Frage nach dem Grund der Einschaltung, die ja nach Sch.s Vorstellung nicht einfach anknüpfend Vorhandenes ausschmückt, wie er das für die Angaben über Secundulus in c. 14 annehmen will, das Problem der Herkunft des Felicitas-Stoffes und seines Eigenwertes oder die Frage nach einem möglichen Anlaß dafür, in c. 2 Felicitas als „conserva eius“ an Revocatus anzuschließen und somit dessen Sklavenstand vorauszusetzen. Doch immerhin, das Problem ist gestellt, und zwar in einer Weise, die gewiß eine weitere Auseinandersetzung beanspruchen darf, die allerdings hier zu führen der Rez. sich nicht berufen fühlt.

In einem Anhang „Sabinas Ende“ (S. 132–144) bringt Sch. noch eine kurze Untersuchung zur Strafe der Bordelleinweisung für Christinnen. Er vermutet, daß diese Strafe, die analog zur Verurteilung zur Zwangsarbeit zu verstehen sei (gegen Augar in TU, NF 13, 4, 1905), häufiger geübt worden sei, als die wegen Unerbaulichkeit eher schweigsamen christlichen Quellen erkennen ließen.

Lohmar

K. Schäferdiek

Mittelalter

Karl Heinrich Krüger: Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog. (= Münstersche Mittelalter-Schriften 4). München (Wilhelm Fink Verl.) 1971. 536 S., geb. DM 140,-.

Die Geschichte der Christianisierung der germanischen Völker läßt sich nicht einlinig als Wirkungsgeschichte kirchlichen Handelns erfassen, sondern stellt ein komplexes Zusammenspiel von vielfältigen Wechselwirkungen dar. Dabei ist ein gerade für die Beurteilung der historischen Tragweite des Geschehens besonders bedeutsamer Faktor die Neu- und Selbstlegitimation von Herrschaft, die sich mit der förmlichen Annahme des Christentums und durch sie immer wieder wirksam vollzogen hat. Einen gründlichen und illustrativen Einzelbeitrag zu seiner methodischen Erfassung bietet die Arbeit von K. In der vorliegenden Gestalt ist sie eine etwas erweiterte Fassung einer bei Karl Hauck in Münster entstandenen Dissertation, die als solche 1968 abgeschlossen war. Ihr dafür auf den ersten Blick außergewöhnlicher Umfang erklärt sich daraus, daß sie von ihrer Aufgabestellung her eine umfassende und

detaillierte Bestandsaufnahme und Zusammenordnung eines sowohl quellenmäßig als auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Verarbeitung weit gestreuten, vielfältigen Materials ist.

Sie bietet für jeden der drei behandelten Bereiche einen ausführlichen Katalog der nachweisbaren Kirchen mit Grablegen von Königen oder Angehörigen der Königshäuser. Zeitlich wird für den fränkischen Raum unter Einschluß zweier altburgundischer Grabkirchen (St. Maurice d'Againe für Sigismund und ehemalige Michaelskirche in Lyon für Caretene) die gesamte Merowingerzeit abgedeckt und für die Langobarden die Zeit des italischen Reiches, während sich für die angelsächsischen Kleinkönigtümer aufgrund der Quellenlage kein vergleichbar klar definierter Zeitabschnitt herausheben läßt. Beschrieben werden insgesamt vierzig Objekte, 24 für den fränkischen und je acht für den angelsächsischen und langobardischen Raum. Auf das Problem der heidnisch-christlichen Kontinuität wird augenfällig dadurch hingewiesen, daß an die Spitze eines jeden Katalogs eine heidnische Grablegung gestellt ist, für die Franken das Childerichgrab von Tournai, für die Angelsachsen das Schiffgrab von Sutton Hoo, das mit Zeitstellung und Befund die Kontinuitäts- und Synkretismusfrage besonders nachdrücklich stellt, und für die Langobarden eine fürstliche Bestattung auf dem Żuráň-Hügel bei Brünn, bei der allerdings die Strittigkeit der Zuordnung zu einer eher anmerkwürdigen Verwertung geraten hätte. Die Erfassung der nachgewiesenen Grabkirchen erfolgt dann methodisch mit Hilfe eines differenzierten Frageschemas. Es umgreift die Aspekte des historischen Kontextes der Gründung bzw. Funktionszuweisung als Grabkirche, des topographischen Umfeldes, des archäologisch oder literarisch erhebbaren Baubefundes, der kult- und liturgiegeschichtlichen Charakteristika und der speziellen Beziehungen zum Königtum und führt damit für jede Einzelbeschreibung zu einer Integration der Ergebnisse einer Vielzahl von historischen Einzeldisziplinen. Gerade darin aber liegt der besondere Informationswert der Arbeit als einer Materialaufbereitung von hohem methodischen Standard.

Den Katalogen folgt im letzten Viertel des Buches eine Auswertung. Sie beginnt mit einer Zusammenfassung des Befundes und dem Versuch einer Typisierung und schließt mit einem entwicklungsgeschichtlichen Längsschnitt. Dazwischen steht eine systematische Analyse von Funktion und Bedeutung der Königsgrabkirchen. Hier legt K. gelegentlich, bei der Verfolgung des von ihm m. E. in diesem Zusammenhang überschätzten Motivs der *imitatio imperii*, eine Hypothesenfreudigkeit an den Tag, die mit der im Katalogteil geübten Vorsicht kontrastiert, aber doch die Grenze zwischen gesichertem Befund und hypothetischer Deutung klar im Auge behält. Doch auch bei zurückhaltenderer Gewichtung des *imitatio*-Motivs läßt sich als Quintessenz der systematischen Analyse festhalten, „daß die Königsgrabkirchen . . . nach politischer Funktion und geistlicher Bedeutung unter die herrscherlichen Institutionen zu zählen und als Teil der frühmittelalterlichen ‚Staatlichkeit‘ zu begreifen sind“ (S. 499) und damit eben als Begleit- und Folgeerscheinungen des Christianisierungsvollzuges symptomatisch für dessen wesentlichen politischen Stellenwert sind.

Lohmar

K. Schäferdiek

Horst Fuhrmann (Hrsg.): *Das Constitutum Constantini* (Konstantinische Schenkung) Text. (= *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, X). Hannover (Hahnsche Buchhandlung) 1968. 106 S., kart. DM 14.-.

Eine der folgereichsten und zugleich berühmtesten mittelalterlichen Fälschungen ist die sog. Konstantinische Schenkung bzw. das *Constitutum Constantini*, das gelegentlich auch als *Donatio Constantini* bezeichnet wird. Benutzt wurde es zumeist seit K. Zeumers Festgabenbeitrag für R. v. Gneist (1888): „Der älteste Text des *Constitutum Constantini*“ in der von Mirbt übernommenen Edition Zeumers. Seit einer Reihe von Jahren hatte sich dann H. Fuhrmann im Rahmen seiner Forschungen über die Pseudoisidorischen Dekretalen eben auf dieses *Constitutum Constantini* (CC) spezialisieren müssen und wichtige Veröffentlichungen zum großen The-

menkomplex beige-steuert. Wie verästelt und kompliziert das Gesamthema ist, beginnt zu erahnen, wer nun die von H. Fuhrmann vorgelegte Edition des CC betrachtet. Sie ist in vielfacher Hinsicht mustergültig. In einer sehr ausführlichen Einleitung (7–54) werden zunächst die sechs Hauptversionen erläutert, ein Ausblick auf weitere gegeben und anschließend die herangezogenen Handschriften der jeweiligen Versionen aufgeführt und beschrieben (20–41), wobei nach Möglichkeit die Zeumerschen Handschriftensiglen verwendet wurden.

In den Ausführungen zur Textgestaltung (41–47) bezeichnet es F. als das doppelte Ziel seiner Textausgabe, „die älteste aufgrund der Überlieferung erreichbare Textform und die außerkanonistischen Versionen des Constitutum Constantini bis in das 11. Jahrhundert hinein bieten“ zu wollen (41). Als ältesten Text des CC nachgewiesen und damit zur Grundlage der Edition gemacht hat F. dabei die sog. „Fränkische Version“ mit dem Pariser Codex lat. 2777 als der wichtigsten Handschrift, womit Zeumers Bevorzugung dieser Textgruppe, die ohne Zusammenhang mit Pseudo-Isidor überliefert ist, als richtig bestätigt wird.

Ausgewählte Literaturhinweise und ein Verzeichnis der aufgeführten (fast 120) Handschriften (48–54) folgen, bis der Editionstext von ganzen 306 Druckzeilen (zusätzlich die Überschrift) erscheint (55–98), dem selbstverständlich das Hauptaugenmerk gilt. Auffallend ist zunächst der überaus große, nach den erläuterten Versionen gegliederte Variantenapparat, der für Spezialisten eine wahre Fundgrube sein dürfte, ermöglicht er es doch, die Entwicklung zu verfolgen, die der Text des CC bis etwa 1050 („Leo-Humbert-Gruppe“) genommen hat. Von allgemeinerem Interesse sind die Textverbesserungen gegenüber der Zeumerschen Edition von 1888. Wenn F. betont (41 f.), er habe Zeumers Angaben „in mehreren hundert Fällen . . . diskussionslos zu verbessern“ gehabt, so darf das nicht irritieren, da der Variantenapparat vorzugsweise gemeint ist. Den eigentlichen Text betreffen eine Vielzahl von orthographischen Korrekturen, solche von kleineren Lesefehlern etwa bei Assimilationen, bessere Zeichensetzung (23 neue und 11 gestrichene Kommata), Großdruck statt Kleindruck, Verzicht auf Sperrdruck und anderes mehr. Hinzu kommen wesentliche Textverbesserungen, die allein schon die Neuausgabe rechtfertigen. Da glücklicherweise Zeumers Zeilen- und Paragrapheneinteilung (306 Zeilen bei 20 Paragraphen) übernommen wurde, lassen sich die wichtigsten Besserungen leicht verfolgen: (Paragraph 8, Zeile 110) *percunctatique* statt *percontatique*; (8, 111) *eos deos debere dici* statt *vere dici*; (9, 122) *in uno cubiculo in cilicio* (im Lateranpalast) statt nur: *in uno cilicio*; (9, 132) die Präposition hinzugefügt: *me posito in fontis gremio*; (14, 220) *diademam* (diadema), vgl. 16, 251; (15, 235 f.) *omnium excubiorum ornatu decoratur* (letztes Wort fehlte bislang); (16, 252) *ad laudem dei* statt *at laudem*; § 16 endet mit *ad imitationem imperii nostri* (bisheriger Anfang von § 17!); (17, 269) *decernimus disponenda atque iuri sanctae Romanae ecclesiae concedimus permanenda* (Zeumer: *decernimus disponendum atque iure sanctae Romanae ecclesiae concedimus permanendum*). Verändert ist auch der Übergang von § 3, der mit dem Satz endet: *Tres itaque formae, sed una potestas*, zu § 4: *Nam sapiens retro semper . . .*

Bei einer so perfekten Edition, wie der des CC durch H. Fuhrmann bleibt nur ein leises Bedauern, daß dem Text keine Sachanmerkungen beige-fügt oder etwa Bibelzitate aufgeschlüsselt wurden, während der umfangreiche Wortindex (99–106) für einen so kurzen Text eher einen luxuriösen Eindruck vermittelt.

Bei aller Freude über diese vorzügliche Edition der MGH muß aber auch die Hoffnung ausgedrückt werden, daß diese Arbeit des jetzigen MGH-Präsidenten nicht als Programm und Muster für künftige Textausgaben der Monumenta und anderer Editionsunternehmen empfunden werden möchte, denn der riesige Bedarf schon an Ersteditionen ließe sich dann nie auch nur annähernd befriedigen.

Berlin

Reinhard Schneider

Siegfried Epperlein: Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium. Studien über soziale Konflikte und dogmatisch-politische Kontroversen im fränkischen Reich. (= Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 14). Berlin (Akademie Verlag) 1969. 286 S., kart. M 36.50.

Epperleins Studie trägt einen etwas irreführenden Titel, der auch durch den Untertitel nicht ganz ausgeglichen wird. Wer aber weiß, wie häufig Autoren keinen oder keinen nennenswerten Einfluß auf die Titelei nehmen können, wird daran kaum Anstoß nehmen, zumal die Arbeit in ihrer 1966 an der Ostberliner Humboldt-Universität vorgelegten Habilitationsfassung eine korrektere Überschrift trug: Untersuchungen über die Widerstandsformen gegen die Feudalisierungspolitik geistlicher und weltlicher Herren im 8. und 9. Jahrhundert im karolingischen Imperium. Selbstverständlich kann auch E. nicht die Widerstandsformen untersuchen, sondern nur den weiten Bereich zumeist wenig aussageträchtiger Quellen sorgsam nach irgendwelchen Widerstandsregungen abklopfen. Das wurde ziemlich gründlich besorgt, zunächst im Hinblick auf „Formen bäuerlichen Widerstandes und die Sozialpolitik fränkischer Herrscher im 8. und 9. Jahrhundert“ (15–105). Problematisch bleibt freilich, ob „Leistungsverweigerungen der ländlichen Bevölkerung“ schlechthin als „Widerstand“ gewertet werden sollten – jeder moderne Versuch schleppender Steuerzahlungen könnte dann eine Entsprechung sein –, und ob das gravierende Phänomen der Flucht aus Klöstern und von weltlichen Grundherrschaftshöfen unter dem Widerstandsaspekt voll erfassbar ist, wenngleich E. viel und auch aussagekräftiges Material zusammengetragen hat. Deutlichere Formen sind die zahlreich überlieferten *coniurationes*, sofern sie als bäuerliche Schwurbünde mit politischer Akzentuierung entgegnetreten, wie jener Bund des *vulgus promiscuum* zwischen Seine und Loire im Jahre 859 (Ann. Bert. a. 859), obwohl zahlreiche Fragen und Probleme gerade mit diesem Beispiel verknüpft bleiben. Hinzu kommt, daß E. den *conspiraciones* nicht gleiche Aufmerksamkeit wie den *coniurationes* (leider allzu oft mit „Verschwörungen“ gleichgesetzt und übersetzt) geschenkt hat. Breiten Raum nimmt dann die Behandlung des sächsischen Stellingaaufrufes von 841/842 ein, in dem marxistische Geschichtsforschung seit langem nicht nur ein Paradebeispiel, sondern sogar den ersten unverhüllten und bewaffneten Kampf der beiden Grundklassen der Feudalgesellschaft gegeneinander sieht (J. Herrmann). Ähnlich wie sein Lehrer Müller-Mertens bezieht E. hier eine relativ undogmatische und differenziertere Position (bes. 67 f.).

In weiteren Kapiteln werden „bäuerliches Freiheitsstreben und die sogenannte Freilassung im frühen Mittelalter“ (105–152) behandelt sowie am Beispiel der Klostergrundherrschaften St. Gallen, Kremsmünster und Kempten Fragen „der Marknutzung und Marktstreitigkeiten“ (153–174) geprüft. Hier wie in weiten Teilen der gesamten Studie handelt es sich vornehmlich um die (interessante und ertragreiche) Untersuchung sozialer Auseinandersetzungen und ihrer Formen, wenig ergibt sich aber für den Feudalisierungsprozeß im Frankenreich und gar den postulierten Klassenkampf, wenngleich Vf. häufig von feudalen Oberschichten spricht und von Einzelbeispielen auf deren Haltung schließt. Darin liegt zweifellos eine Schwäche der Arbeit, die sonst für sich in Anspruch nehmen kann, ein ziemlich vernachlässigtes Gebiet der fränkischen Sozial- und Verfassungsgeschichte gründlich behandelt und dabei auch zahlreiche Details herausgearbeitet zu haben. Mancher wird überdies von der Fülle des zusammengetragenen Materials überrascht sein. – Wie sehr der sog. marxistische Ansatz zu Beurteilungsschwierigkeiten führen kann, zeigt sich auch bei E., der offensichtlich im Konflikt stand zwischen Sympathien für die klassenkämpferischen Bauern und der Erkenntnis, daß die (ausbeutende) Grundherrschaft als progressives Element der Zeit zu gelten habe, gegen welche die Bauern gleichwohl z. T. opponierten und sich ihrem drückenden Leistungszwang zu entziehen oder widersetzen suchten. Belastet wird E. zusätzlich durch die häufig vertretene These, in jener frühfränkischen Phase habe es noch kein bzw. kein nennenswertes Handwerk und Gewerbe gegeben, vielmehr habe erst die Überschüßerzeugung im Grundherrschaftsbereich beides erst später ermöglicht. Nur auf diesem Hintergrund lassen

sich dann folgende Sätze lesen, wenn auch nicht begreifen: „Wägt man sorgsam das Für und Wider ab, so muß bei aller Vorsicht der Interpretation der in den Quellen zutage tretende Widerstand der ländlichen Bevölkerung unbedingt berücksichtigt werden. Nur dann wird man sich ein zutreffendes Bild von der frühmittelalterlichen Grundherrschaft machen können. Gerade diese Resistenz war ein ganz wesentliches Regulativ [sic!] in den Beziehungen zwischen Grundherren und ländlicher Bevölkerung. In hartem Ringen zwischen beiden Polen der entstehenden feudalen Gesellschaftsordnung gelang schließlich eine zweckmäßige Gestaltung des gesamten Lebens in der Grundherrschaft. Allmählich trat eine sich in den Grenzen des wirtschaftlich Möglichen haltende Wechselbeziehung von grundherrlicher Forderung und bäuerlichem Leistungsvermögen ein. Nur so konnte die Produktionsorganisation in der im frühen Mittelalter progressiven Grundherrschaft einigermaßen funktionieren und allmählich einen Überschuß erzeugen, der es ermöglichte, später zu einer Arbeitsteilung zwischen landwirtschaftlicher und gewerblicher Tätigkeit überzugehen“ (254).

Der Gesamtuntersuchung aufgesetzt wurde von E. eine dogmatisch-politische These. Ausgehend von der Figur des sächsischen Grafensohnes Gottschalk und seiner Praedestinationslehre, die auf den heftigen Widerstand der „feudalen Sakramentskirche“, vornehmlich in den Auffassungen der Erzbischöfe Rhaban von Mainz und Hinkmar von Reims, stieß (175–245), sieht er hier auch einen „Widerstand adliger Schichten gegen die Einbeziehung in größere feudale Herrschaftsbereiche im frühen Mittelalter“ (244), und Gottschalk wird so etwas wie der Prototyp des sächsischen Stammesbewußtseins, er wie auch Hardrad von Thüringen „opponierten gegen die Reichseinheitsbestrebungen der fränkischen Kirche auf ihre Weise“ (244). Voraussetzung dafür ist freilich, daß Sachsen „erst wenig vom Feudalisierungsprozeß erfaßt worden“ war und über die noch ungebrochene „Widerstandskraft einer kaum feudalisierten ländlichen Bevölkerung“ (256) verfügte. Der Bogen von Gottschalk, dem sächsischen Grafensohn, zum Aufstand der sächsischen Stellinga (gegen den sächsischen Adel und Ludwig d. D.) soll damit wohl geschlossen sein. – Es hat den Anschein, daß hier einer wissenschaftlich weniger determinierten Geschichtsforschung ein weites Feld für nüchterne Untersuchung und Überprüfung bleibt, als anregend sollten Epperleins Thesen gewiß empfunden werden.

Berlin

Reinhard Schneider

Helena Siemes: Beiträge zum literarischen Bild Kaiser Ludwigs des Frommen in der Karolingerzeit (Diss. phil.) Freiburg 1966. 233 S., kart.

Leider arg verspätet wird auf diese Freiburger Dissertation verwiesen, als deren Verdienst angesehen werden kann, ergänzend zum alles überragenden literarischen Bild Karls des Großen und zugleich von diesem abhebend das Porträt seines Sohnes in der Literatur des 9. Jh. erhellt zu haben. Ausgelöst wurde die Arbeit durch „ein germanistisches Interesse an der Gestalt des Königs Lois in Wolframs von Eschenbach Willehalm“ (4). Verständlich, daß die ursprüngliche Absicht, Ludwigs des Frommen Bild in der mittelalterlichen Literatur bis hin zur Stauferzeit zu erfassen, wegen des zu weit gespannten Rahmens aufgegeben werden mußte. Statt dessen beschränkte sich S. auf die zeitgenössische Literatur der Karolingerzeit und wählte hier sogar noch vier Komplexe aus, deren gründliche Analyse Beiträge zum literarischen Bild Ludwigs des Frommen liefern soll. Die thematische Einengung erweist sich als sinnvoll, und es gelingt schnell, den Eindruck zu verwischen, daß es sich bei dieser Dissertation lediglich um das Gegenstück einer als unbefriedigend empfundenen älteren Baseler Doktorarbeit von H. Kuhn über das literarische Porträt Ludwigs des Frommen handele. Anders als K., der sich um die „historische Erkenntnis“ des Karolingers im bereits beginnenden Kampf der kaiserlichen und päpstlichen Universalismächte bemüht hatte, konzentriert sich S. auf das literarische Bild. Dicht und überzeugend ist ihre Textanalyse insbesondere dann, wenn der historische Kontext als solcher behandelt und nicht als konkreter Bezugspunkt gesucht wird. Wird letzteres gelegentlich doch riskiert, dann gerät diese germanistische Studie (wie so viele)

auf historischem Boden leicht ins Stolpern. Im ersten Kapitel wird die *Vita Hludovici* des sog. Astronomus als geistlich-erbauliche Schrift in der literarischen Tradition der Heiligenvita bestimmt, die des Kaisers „echte vorbildhafte christliche Lebenshaltung und -führung vor Augen halten“ sollte (220), angelehnt an das Vorbild der *Martinsvita* des Sulpicius Severus und unter Benutzung der Benediktsregel, dafür aber im Gegensatz zu Einhards Vitengestaltung. Hochinteressant ist die Textanalyse von Walahfrid Strabos Panegyrikus auf Ludwig dem Frommen (106–168). Dieses Gedicht konfrontiere „außerordentlich effektiv einen rex iniquus, den arianischen Gotenkönig Theoderich (Tetricus) [= taeter Arianus] mit dem ‚rex et sacerdos‘, dem rex orthodoxus Ludwig“. Im Bild des magnus Moyses gelinge Walahfrid die Gestaltung eines dem David-Karl in keiner Hinsicht nachstehenden – in gewisser Hinsicht im Wortverstand originellen – Bildes eines sakralen Herrschertums, dessen Aufgaben vor allem soteriologischer Art sind“ (221). Vf. vermag es dabei, ihre Interpretation durch eine Darstellung auf Ludwigs des Frommen Sarkophag in St. Arnulf zu Metz zu stützen: Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer unter Anführung Moses' als Retters. Ludwigs Vergleich mit Moyses und seiner pulcherrima turba (V. 148) wird überraschend illustrativ. Aufhellung erfährt auch Ludwigs Deckname „Equitatus“ in Walahfrids Gedicht an die Kaiserin Judith „De quodam somnio“: Mit großer Wahrscheinlichkeit bedeute er „Et equitatus tuus salus“ (Hraban, *Commentaria in Exodum* IV, Migne PL 108, 68).

Großes Interesse verdient ebenfalls der dritte Abschnitt mit der Interpretation von adventus-Gedichten der Bischöfe Jonas und Theodulf von Orléans, also jener Gattung liturgischer Dichtung, die seit einiger Zeit schon selbst der Historiker größte Aufmerksamkeit auf sich zieht. Auch hier findet sich ein auf Ludwig d. Fr. zentriertes Herrscherideal, dem regelmäßig die vier Kardinaltugenden der Temperantia, Sapientia, Iustitia und Virtus zugeordnet sind. Mehr Annex als überzeugender „Beitrag“ zum literarischen Bild des gewiß nicht unbedeutenden Karlssohnes ist schließlich H. Siemes' Versuch im vierten und letzten Abschnitt, als Initiator der Helianddichtung jenen „Ludouuicus piissimus Augustus“ der Praefatio mit Ludwig dem Deutschen statt mit Ludwig dem Frommen zu identifizieren, wofür eine ganze Reihe schlüssiger Argumente aufgezählt werden, wenngleich zwingende Klarheit nicht erreichbar bleibt.

Berlin

Reinhard Schneider

Odilo Engels: Schutzgedanke und Landesherrschaft im östlichen Pyrenäenraum (9.–13. Jh.). (= Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 2. Reihe, 14. Bd.). Münster/Westf. (Aschendorff) 1970. XII, 355 S., geb., DM 62.–.

Vf. hat sich vorgenommen, das Verhältnis der weltlichen (im wesentlichen gräflichen) Gewalt zu den Kirchen, und d. h. vor allem zu den Bistümern, Abteien und Kanonikaten, in Katalonien sowie in dem zugehörigen Raum nördlich der Pyrenäen zu untersuchen und daran die Herrschaftsbildung der Grafen von Barcelona bzw. der Könige von Aragon zu verdeutlichen. Das Gebiet, das hier betrachtet wird, ist mit Bedacht etwas willkürlich abgegrenzt worden: es ist nicht nur die sog. Spanische Mark der Karolinger, sondern auch das südliche Languedoc (Toulouse/Narbonne) gehören dazu, weil die verfassungsrechtliche Ausgangssituation dort recht ähnlich war und zumal das Roussillon letztlich mehr nach Barcelona als nach Narbonne blickte. Vf. legt zunächst dar, wie nach der Maurenherrschaft des 8. Jhs. die Karolinger das kirchliche Leben in der Spanischen Mark wieder in Gang brachten. Die Bistümer erhielten im allgemeinen ein Drittel der Grafschaftseinkünfte, und darin kann man eine Anknüpfung an westgotische Zustände sehen, obgleich die ältere Regelung nicht identisch mit der jüngeren ist. Auch im Klosterwesen scheint westgotischer Einfluß – zu denken wäre da an Fructuosus von Braga – nachgewirkt zu haben. Für die weitere Entwicklung wurde dann die fränkische Immunität maßgeblich, wie sie unter Ludwig dem Frommen ihre vollendete Ausgestaltung gefunden hatte. Doch was wurde aus dem hiermit gegebenen Königsschutz,

als die karolingischen Herrscher seit der 2. Hälfte des 9. Jhs. kaum noch die Macht hatten, ihren pergamentenen Zusicherungen tatkräftigen Nachdruck zu verleihen? An die Stelle des Königs traten jetzt die einzelnen Grafen, deren Ämter seit dem Ausgang des 9. Jhs. kraft Gewohnheitsrechtes erblich wurden. E. spricht von der „Patrimonialisierung“ des Amtes und stützt sich darauf, daß die Familienmitglieder die gräflichen Befugnisse gemeinsam erben und gemeinsam wahrnahmen. Grundsätzlich stimmt es natürlich, daß zwischen *honor* und *allodium* immer weniger unterschieden wurde. Aber um die Teilhabe der Familie an der gräflichen Gewalt genauer herauszuarbeiten, hätte man wohl erörtern müssen, ob die bloße Annahme des *comes*-Titels auch schon einen Herrschaftsanspruch bedeutete und was es denn mit der Vormundschaft (*baiulia*) der verwitweten Gräfin auf sich hatte. Eine „neue Herrschaftsauffassung“ sieht E. sich etwa um 990 ankündigen, insofern der Amtscharakter der gräflichen Stellung danach wieder stärker betont worden sei. „Dieser Umorientierung lag die Tatsache zugrunde, daß das Amt als Familienbesitz in seinem bisher extensiven Umfang an Selbstverständlichkeit einbüßte, womit eine Entfaltung des Amtscharakters einherging, ohne vorerst einen vollständigen Grad an Territorialisierung der Herrschaft zu erreichen“ (112). Zum Beweis führt E. an, daß man seither bemüht war, zwischen Grafschaftsgrenzen und Grenzen patrimonialen Besitzes zu unterscheiden, und außerdem die Befestigungshoheit, das Mühlen- und das Backofenrecht beanspruchte. Die beigebrachten Belege überzeugen allerdings nicht völlig davon, daß in dieser Beziehung seit 990 sich Entscheidendes geändert habe. Als der Graf von Cerdagne 1005 einem Kloster eine Burg schenkte, bedang er sich aus, daß ihm von jener Burg her kein Schaden entstehen dürfe (119) – aber das ist noch kein Zeugnis für gräfliche Befestigungshoheit! E. verfolgt dann die Abschwächung des Königsschutzes in den Diplomen der letzten Karolinger. Trat der Graf nun in der Praxis an die Stelle des Monarchen und beanspruchte er quasi als Eigenkirchenherr neue Rechte (bei Abts- und Bischofswahlen oder bei Verfügung über Kirchengut), so bekam auch die Immunität der Urkunden eine ganz andere, letztlich geminderte Bedeutung. Als Reaktion setzten daher etwa seit dem 10. Jh. die päpstlichen Schutzprivilegien ein. Was diese neue Garantie konkret besagte, ist, wie E. zeigt, im einzelnen nur schwer zu bestimmen. War sie als Besitzbestätigung oder als Eigentumshoheit zu interpretieren? Wenn freilich die Exemption eines Klosters von den bischöflichen Befugnissen ausgesprochen war, ging ein solches Papstprivileg eindeutig über das hinaus, was sonst ein königliches Diplom gewährt hatte (wenn Johannes XIII. dem Bischof das Messelesen in Gerri verbot, so war das – im Gegensatz zu der Meinung des Vf.s [198] – doch eine stärkere „Beschränkung der bischöflichen Gewalt“, als ein König verfügen konnte). Wie das Papsttum den Kirchen eine Legitimation verschaffte, so wurden im 11. Jh. auch die weltlichen Gewalten, erst der Graf von Besalu, dann der von Barcelona, vom Sog der aufsteigenden Universalmacht erfaßt und begaben sich in ihren Schutz – Höhepunkt dieser Entwicklung ist die Krönung Peters II. von Aragon durch Innozenz III. im Jahr 1204. Das letzte Kapitel widmet E. dem Ausbau der Landesherrschaft in Katalonien. Allerdings liefert er hier, anders als in den äußerst detailreichen Untersuchungen der vorangegangenen Abschnitte, doch nur, wie er selber zugibt, „Nachrichtensplitter“. Ein paar Mitteilungen über die Stellung der Vizegrafen oder über das neue Amt des *vicarius* genügen nicht, um das Problem zu klären, wie denn nun die Grafen von Barcelona es fertig gebracht haben, sich all die kleineren Seigneurs und Kastellane in ihrem Herrschaftsbereich botmäßig zu machen.

Sieht man von dem etwas skizzenhaften Schluß ab, so wird man dem Vf. bestätigen dürfen, daß er sehr gründlich und eindringlich die kirchlichen und damit verbundenen staatlichen Verhältnisse innerhalb der angegebenen zeitlichen und örtlichen Grenzen beschrieben hat. Allerdings stellt das Werk nicht gerade eine angenehme Lektüre dar. Zum Teil liegt das daran, daß Vf. notgedrungen auf tausend Einzelheiten eingehen muß, in die sich selbst der Kenner der südfranzösisch-katalanischen Geschichte nicht leicht hineinfindet. Doch hätte der Autor dem Leser wesentlich entgegenkommen können, wenn er immer ein verständliches Deutsch geschrieben hätte. Es ist noch das Wenigste, daß er ständig von Karl dem „Simplen“

(statt: dem Einfältigen) oder von Offizialen und Benefizialen (im 10./11. Jh.!) spricht oder daß er „in dem Maße“ (statt: in dem Maße wie) als Konjunktion gebraucht (z. B. 13, 150, 176). Schlimmer ist es, daß er den Begriff „Verdinglichung“ verwendet, ohne ihn zu definieren. Rez. vermutet, daß es sich dabei um eine besitzrechtliche, „patrimoniale“ Auffassung von Herrschaft (im Gegensatz zur rein jurisdiktionellen) handelt, ist sich dessen aber durchaus nicht sicher. Und was hat man von den folgenden Stellen zu halten: „unter dem Gesichtspunkt der Eroberung aller ehemals westgotischen Gebiete als eine Einheit gesehen, wurde diese Einheit nunmehr dort geteilt“ (15); „das Bistum als Rechtsgröße trat hinter dem Aspekt des kirchlichen Patrimoniums zurück, besonders wenn sich amtsrechtliche und besitzrechtliche Ebene deckten“ (105) – als ob das kirchliche Patrimonium nicht zur „Rechtsgröße des Bistums“ gehört hätte! Oder: „Dieser Unsicherheitsfaktor, der die Verdinglichung eines gräflichen Anspruchs umging, veranlaßte etc.“ (129); „(die beiden Privilegien) ließen sich Einkünfte aus Grafschaftsabgaben und Immunitätsrechte bestätigen“ (191); „dennoch liegt eine Anpassung (des Papstschutzes) an diesen Königsschutz vor, schon zur Zeit des noch völlig intakten Königsschutzes, als die päpstliche Schutzhoheit gänzlich ruhte“ (229); „in dem Bewußtsein, eine königsgleiche Stellung einzunehmen, erfuhr die Funktion überhaupt eine am Amt bemessene mögliche Einstufung“ (262). 1090 übereignete der Graf von Barcelona die Stadt Tarragona dem Papst; er verpflichtete sich zu einem Zins und bestimmte, „jeder andere an der Stadt beteiligte Senior leiste etwaige Zahlungen freiwillig; die Transferierung seines Herrschaftsanteils in ein anderes Dominium sei ihm nicht möglich“ (237) – der unbefangene Leser muß hier annehmen, daß die Herrschaftsübertragung in ein anderes Dominium den anderen Senioren verboten wurde; aus der Quelle geht jedoch hervor, daß der Graf sie sich selbst verbot. Diese Blütenlese möge andeuten, daß Vf. sich nicht immer zu der nötigen begrifflichen Klarheit durchgerungen hat. Mehr Sorgfalt wäre auch bei den lateinischen Zitaten erwünscht gewesen, in denen die Zahl der Fehler das Ausmaß des Zulässigen bei weitem überschreitet. Doch sei zum Schluß betont, daß das Buch trotz dieser Mängel sehr gelehrt, nützlich und gehaltvoll ist. Man möchte den Vf. eigentlich bitten, die Landesherrschaft der Grafen von Barcelona nun auch unter dem Aspekt ihrer Beziehungen zu den untergebenen Laiengewalten darzustellen; das Thema hat er ja in seinem letzten Kapitel bereits angeschnitten, und auf Grund seiner Kenntnis des Materials wäre er wie kaum ein anderer zu dieser Aufgabe berufen.

Göttingen

Hartmut Hoffmann

Harald Zimmermann: Das dunkle Jahrhundert. Ein historisches Porträt. Graz/Wien/Köln (Styria) 1971. 341 S., 1 Falttafel, geb. DM 35.-.

Subjekt des „Porträts“, das mit dem handlichen, aber zu teuren Band vorgelegt wird, ist die Geschichte des 10. Jahrhunderts. Dieses wurde 1602 durch den gelehrten Kardinal und berühmten Kirchenhistoriker Cesare Baronius als *saeculum obscurum* abgewertet, und auch der orthodoxe Lutheraner Valentin Ernst Löschler empfand es noch gut hundert Jahre später neben dem 6. und 13. Jahrhundert als *sehr dunkel*. Beide Gelehrte – und Löschler hat dies dann um 1725 auch mittelbar formuliert – dürften sich darin einig gewesen sein, daß ein Studium jener Zeit gleichwohl unumgänglich für eine angemessene historische Erkenntnis sei. Wer heute jenes Etikett, das der moralischen Abwertung „finsternes Mittelalter“ nahesteht, für „ein historisches Porträt“ aufgreift, kann ohne Reflexion auf diesen Begriff kaum auskommen. Der Verf. hat denn auch einleitend die Entstehung des Schlagworts vom *saeculum obscurum* kurz berührt und sich zu der Absicht bekannt, es auf seinen angemessenen Inhalt zu reduzieren. Er möchte in der anschließenden Darstellung die Geschichte Roms und des Papsttums sowie diejenige des dynamischen Imperiums als Leitlinien verfolgen und die Erneuerungsgedanken von Vulgarius bis zu Otto III. herausstellen (S. 10, 15, 17 u. 20 f.). Dabei geht es ihm weniger um die Darlegung neuer Forschungsergebnisse; er möchte vielmehr „die Ereignisse für sich sprechen . . . lassen“ (S. 9).

Das geschieht. Als Absicht schält sich heraus, dem für die Vergangenheit aufgeschlossenen Laien durch die präzise Schilderung der Haupt- und Staatsaktionen in Kirche und Imperium des Westens einen Eindruck von der Vielfalt des historischen Geschehens und von der Bedeutung der handelnden Persönlichkeiten zu vermitteln. Die literarischen und denkerischen Leistungen im Zusammenhang mit dem formosianischen Streit und dessen eigentümliche Antiquierung durch das steigende Ansehen des Papsttums unter Johann X. (914–28; S. 39 f. u. 44 f.) finden ebenso Beachtung wie die historische Bedeutungslosigkeit von Päpsten und Kaisern um 900 (S. 43) und das kirchen- und machtpolitische Scheitern Johanns X. (S. 58 f., 61 f., 64 f., 70 f. u. 75). Die Stabilisierung der politischen Verhältnisse in Rom unter Alberich II. reduzierte den päpstlichen Wirkungsbereich und blockierte 951 einen ersten Griff Ottos d. Gr. nach der römischen Kaiserwürde, so daß erst die gewandelte politische Lage unter Alberichs schwächerem Sohn, dem *princeps* und *pontifex* Oktavian-Johann XII., dem Liudolfinger die Gelegenheit bot, die bereits erlangte imperiale Stellung auch auf Rom und den Kirchenstaat auszudehnen. Der – wie der Verf. eigentümlicherweise nicht hervorhebt – karolingisch vorgeprägte Mechanismus des päpstlichen Schutzgesuchs als Legitimation für ein Eingreifen in Italien und Rom hat dann nicht nur für Otto d. Gr., dem 4 zentrale Kapitel des Buchs gewidmet sind, 960 ff. und 966 eine Rolle gespielt, sondern auch noch für Otto II. 980/81 und Otto III. seit 994/95 (S. 253).

Entlassen wird der Leser mit einer verständnisvollen Würdigung Ottos III. als jenes so genannten „Wunders der Welt“. Die Berechtigung dieser alten Wertung sieht der Verf. in der kühnen Reaktion des jungen Kaisers auf die vom Reich teilweise mitbetriebene Einbeziehung aller Länder Europas in die christliche Völkerfamilie und auf die romorientierten Selbständigkeitsbestrebungen der östlichen Randvölker. In Weiterführung von Vorstellungen Ottos d. Gr. und Karls d. Gr. konzipierten Otto III. und seine Berater ein übergeordnetes Imperium unter gemeinsamer Leitung von Kaiser und Papst, aber mit deutlicher politischer Vorherrschaft des christusunmittelbaren Kaisertums (S. 287–90). Gleichwohl ging die laut Bullendevise beabsichtigte „Erneuerung des Römerreichs“ mit der Hauptstadtwahl Roms und dem Pfalzneubau auf dem traditionsreichen Palatin – man beachte außerdem noch die Aufnahme des römischen Hofzeremoniells in Sigma-Form – an der historisch gewordenen Dichotomie von geistlichem und weltlichem Rom zugunsten einer Wiederanknüpfung an antikes Gedankengut vorbei. Realpolitisch gelang eine Gewinnung des römischen Adels und ein Ausgleich Roms mit Nachbarn wie Tivoli nicht; darüber hinaus fand die lombardische Opposition in Markgraf Arduin von Ivrea einen aktiven Kristallisationskern, und die sächsische Kritik der neuen Reichskonzeption erhielt in deutschen Großen wie den Erzbischöfen Gisiler und Willigis mächtige Bundesgenossen. So steht am Ende von Ottos III. Amtszeit nicht nur der Tod des aus Rom gewichenen Herrschers außerhalb seiner gewünschten Residenzstadt Rom, sondern auch der Kampf um die Nachfolge im Reich und die Durchsetzung von Gegnern in Rom und in der Lombardei. Als Ergebnis des Jahrhunderts gilt somit nicht die erstrebte geistlich-imperiale Einheit, sondern das Nebeneinander sowohl der christlichen Nationen als auch von Papst und Kaiser (S. 298–303).

Man möchte die Darstellung des Verf. weiterdenken und hierin das folgenschwere Scheitern der ottonischen Rompolitik schlechthin sehen; denn mit einem nicht integrierten Papsttum verblieb den Trägern des ottonischen Systems von Reichskirchen ein Bezugspunkt außerhalb seiner selbst und dem Kaisertum trotz allen vertraglich gesicherten Kontrollen bei der Papstwahl ein logisch schwer hintanzustellender Legitimator. Die Aufwertung der Papstwürde durch das kaiserliche Eintreten für angesehene und fähige Nachfolger Petri mochte auf das westliche Imperium wie ein Bumerang zurückschlagen. Für die Vielfalt der christlichen Nationen seit dem 10. Jahrhundert erfährt man durch den Verf. mehr ihr Vorhandensein als ihr Werden und dessen Triebkräfte. Aber wohl nicht ohne Bedacht nannte er seine Darstellung ein „Porträt“, und niemand wird behaupten wollen, daß ein

solches stets den ganzen Charakter vorzustellen vermöge. Leider wird der Leser am Ende mit der Wertung, ob „dunkel“ oder nicht und ggf. in welchem Sinne, doch wieder alleingelassen. „Dark age“ z. B. kann ja durchaus auf einen mangelhaften Stand moderner Informiertheit gedeutet werden; ein Jahrhundert mag „dunkel“ für einen Betrachter sein, der über diese Zeit zu wenig oder vergleichsweise wenig auszumachen vermag, wenn das auch sicher nicht die ursprüngliche Bedeutung für Sir William Temple (1628–99) mit seiner *darkness of unlearned ages* oder für die Erfinder des „finsternen“ Mittelalters seit Lorenzi Ghiberti (1378–1405) oder gar den *pauperes Leonenses* des 13. Jahrhunderts gewesen ist. So wird man Zweifel hegen dürfen, ob das Versprechen eingelöst worden ist, daß der Verf. mit dem Titel „Das dunkle Jahrhundert“ und seiner Einleitung gegeben hat; „Rom und Reich, Päpste und Kaiser im 10. Jahrhundert“ wäre zwar nicht so griffig, aber wohl angemessener gewesen.

Darüber hinaus wird man sich fragen dürfen, ob *saeculum obscurum* bei Baronius tatsächlich als Schlüsselbegriff „seiner negativen Beurteilung des 10. Jahrhunderts“ (S. 16) angesprochen werden darf. Hochgeschätzt hat er sicherlich nicht in seiner Notiz zu 900 jenes *novum . . . saeculum, quod sui asperitate ac boni sterilitate ferreum malique exundantis deformitate plumbeum* genannt zu werden pflegte; aber *obscurum* wirkte es auf ihn wegen der *inopia scriptorum*, und damit ist bereits hier jener doppelte Sinn des Fehlens literarischer Betätigung und der unzureichenden Information für die Nachwelt angelegt. Des weiteren verblüfft die Feststellung, der Begriff „Mittelalter“ und „die Dreiteilung der Geschichte“ seien in der kirchlichen Historiographie „erst lange nach Baronius . . . 1834 bei Karl August von Hase in Jena und . . . Johann Adam Möhler in Tübingen und München“ zu belegen (S. 17). Angesichts der Tatsache, daß mit dem Mittelalter nicht auch die Kirchengeschichtsschreibung aufhörte, reizt eine solche Feststellung von vornherein zur Überprüfung. Tatsächlich hat schon 1914 Paul Lehmann in seiner Abhandlung „Vom Mittelalter und der lateinischen Philologie des Mittelalters“ S. 10 einen einschlägigen Beleg in Erinnerung gerufen: Der Utrechter Theologieprofessor Gisbertus Voetius (1589–1676) verwandte die Dreiteilung der Kirchengeschichte samt einer *intermedia aetas* schon 1644 und diese allein bereits 1639. Daß auch hiermit kaum ein Erstbeleg gefaßt wird, läßt sich daran ablesen, daß diese *intermedia aetas* von Voetius erneut gegliedert wurde, indem er aus ihr im Sinne unseres „Frühmittelalters“ eine *prima [aetas] a sexto saeculo usque ad decimum* hervorhob. Dagegen würde sich die *Historia medii aevi* des Christoph Cellarius von 1688 (? Andere Datierungen lauten auf 1675 oder 1685; Georgi verzeichnete noch einen Mittelalter-Titel von 1676), der einzige genannte profangeschichtliche Mittelalterbeleg (S. 17), als verhältnismäßig spät erweisen, wenn nicht bereits 1469 Bischof Giovanni Andrea Bussi von Aleria seinen 5 Jahre zuvor verstorbenen Patron Nikolaus von Kues als Kenner der Historien auch der *media tempestas* gepriesen hätte, und zwar abgehoben von den *historiae praeae* und gegliedert in *tum veteres tum recentiores usque ad nostra tempora* (Lehmann S. 6). Es ist hier ausnahmsweise einmal die sonst so begrüßenswerte Knappheit der Darstellung, die möglichen Mißverständnissen Vorschub leistet.

Davon unabhängig muß bescheinigt werden, daß bei jener „Porträtierung“ die Physiognomie bis in die wesentlichen Einzelheiten hinein richtig getroffen wurde. Die folgenden Hinweise mögen als Zeichen des Interesses gewertet werden, welches die Schilderung des Verf. geweckt hat. Mit Recht wird den burgundischen und italienischen Regionalkaisern um 900 „größere Bedeutung für das Abendland“ abgesprochen – dann auch „für die Stadt, nach der sie sich nannten“ (so S. 23). Gemeint ist Rom; aber welche Kaiser nannten sich damals nach der „nominellen Hauptstadt des Imperiums“? Weder Wido von Spoleto noch sein Sohn Lambert, weder Ludwig von Niederburgund noch Berengar I. führten den Namen Roms oder auch nur der Römer in ihren Diplomentiteln, und andere Selbstäußerungen dieser Herrscher scheinen nicht vorzuliegen. Man könnte sogar meinen, auf Rom sei gar kein Wert gelegt worden; denn in *Italia* wird demgegenüber für die Kaiser-

herrschaft von Wido bis zu Ludwig III. wiederholt in den Datierungszeilen vermerkt. Für dieselbe Zeit spricht der Verf. von der „Einflußlosigkeit der Abbasiden auf ihre Vasallen“ (S. 34). Doch gab es damals Vasallität bei den Sarazenen? Der *iqṭā'* dürfte zu Anfang des 10. Jahrhunderts noch kein Leben gewesen sein. – Der Normannenführer, der 911 westfränkischer Lehnsmann geworden war, heißt S. 63 „Rolf“, im Register S. 336 „Rollo“. Tatsächlich sind in der Forschung der *Rollo* der lateinischen Zeugnisse der Zeit und der Gang-Hrolf der späteren nordischen Überlieferung gleichgesetzt worden; doch in der vorliegenden Kürze stiftet der Verfasser nur Verwirrung. Das gilt auch für die Gleichsetzung des 866 [?] verstorbenen Liudolf mit dem „Stammvater der neuen Dynastie . . . [, der] einst an der Seite Widukinds gegen Karl gekämpft hatte“ (S. 331 bzw. 105); denn für diesen *Lintolf comes de Saxonia* sind Todesdaten zwischen 785 und 829 zu erwägen.

Ludwig das Kind ist kaum am 24. August 911 gestorben (so S. 64), sondern einen Monat später. Im gleichen Zusammenhang entsteht der Eindruck, als hätten die Lothringer erst danach „wieder den Anschluß an das westfränkische Reich“ gesucht; doch nach den *Annales Alamannici* waren die *Hlothariorum principes* schon *a Hludowico rege divisi* (BM. 2070a), so daß der Herrscherwechsel im ostfränkisch-deutschen Reich weder Anlaß noch Grund für die Treue gegenüber „der alten Dynastie“ darstellte. Ob sich dann 919 „in der Wahl Herzog Arnulfs zum König . . . gewisse separatistische Tendenzen bemerkbar“ machten (S. 65), ist zumindest stark umstritten und im Falle der Zuverlässigkeit der *Annales Iuvavenses maximi* zu 920 unzutreffend. – Wiederholt reiht der Verf. bereits Vorfahren Hugo Capets als „Capetinger“ ein (S. 70 u. 109). „Robertiner“ böte eine Differenzierung, die auch einem Nicht-Genealogen durchaus nahegebracht werden kann. – Widukind von Corveys Hinweis auf einen schließlichen Romplan Heinrichs I. wird als Bericht von „freilich umstrittener Glaubwürdigkeit“ gewertet (S. 104). Die gewichtigen Äußerungen der Forschung von den *Regesta Imperii* (BO. 51a) bis zu Helmut Beumann (in: NDB 8, 1969, S. 309) differieren jedoch weniger in der Beurteilung der Zuverlässigkeit als in der Frage der Bedeutung jener Nachricht, nämlich ob bloße Wallfahrt oder Kaiserplan gemeint sind. – Flodoards *Historia Remensis ecclesiae* gilt als „weithin das einzige Beispiel für die Kirchengeschichtsschreibung in jener Zeit“ (S. 114). Im strengen Sinne trifft dies zu; doch sollten vor oder neben einem solchen Urteil die erhaltenen 594 Verse von Hrotsviths *Primordia coenobii Gandeshemensis* berücksichtigt werden. Zur liudolfingischen Heiratspolitik erfährt man u. a., daß Heinrich I. „in die Auflösung der wegen kanonischer Ehehindernisse als ungültig erklärten Verbindung [mit Hatheburg v. Merseburg hatte] einwilligen müssen“ (S. 118). Damit wird dem damaligen Sachsenherzog eine Zwangslage unterstellt, die schwer zu beweisen ist; der sicher nicht liudolfinger-feindliche Thietmar von Merseburg hat sich an entsprechender Stelle nicht gescheut, Reichtum und Schönheit der neuen Gemahlin Mathilde für das Erkalten der ehelichen Liebe gegenüber Hatheburg verantwortlich zu machen.

Über das Ende des liudolfinischen Aufstandes wird mitgeteilt, daß „zu Weihnachten 954 . . . am [!] Reichstag zu Arnstadt bei Erfurt Versöhnung und Frieden gefeiert“ wurde (S. 122 f.). Der Friedensschluß fand in Arnstadt aber bereits am 17. Dezember des Jahres statt, und Vita Brunonis 36 läßt erkennen, daß Brun von Köln als Vermittler mehr versprochen hatte, als dem „verlorenen Sohn“ zunächst gewährt wurde und seit der Versöhnung, die im Familienkreis bereits während des Oktober stattgefunden haben soll (BO. 239a), zu erwarten schien. Am Weihnachtstag erhielt Ottos d. Gr. natürlicher Sohn Wilhelm zu Mainz die Weihe zum Erzbischof, und das nächste Diplom datiert vom 10. Januar 955 aus Brüggen a. d. Leine (BO. 239b und 240), gut 25 km nordwestlich des liudolfingischen Hausklosters Gandersheim. Für den Fall, daß Otto I. den in Arnstadt gewählten Wilhelm nicht zu seinem neuen Sitz begleitete, hatte Hans-Walter Klewitz übrigens Quedlinburg als Weihnachtspfalz vermutet; Arnstadt verfügte damals wohl kaum über ein vergleichbares Gotteshaus. Im Anschluß an die Ereignisse von

953/54 wird die Ausbildung des neuen Regierungssystems mit Hilfe von geistlichen Amtsträgern erwähnt; „bald wurden sogar Grafschaften davon erfaßt“ (S. 123). Diese Mitteilung ergänzt die einschlägige Liste Leo Santifallers, wonach erst über 30 Jahre später, also unter Otto III. solch reguläre Verleihungen einsetzen. Hier hätten ein paar Namen und Daten dem zweifelnden Leser helfen können, evtl. schon ein Hinweis auf die etwas älteren Burgward-Schenkungen an geistliche Empfänger.

Damit mag das kritische Durchblättern der Darstellung abgebrochen werden. Da sie mit zusammenfassenden Literaturhinweisen (S. 311–16) und einem nützlichen Namenregister ausgestattet ist und sich ihr Verf. in vielen Arbeiten eingehend mit dem 10. Jahrhundert beschäftigt hat, wird sie auch in der Fachwissenschaft ihren Platz behaupten, namentlich als Kommentar zu des Verfassers „Papstregesten 911–1024“ aus dem Jahr 1969.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Alberti Magni Opera omnia . . . Bernhardo Geyer praeside . . . Tom. XXXVII Pars 1: Super Dionysium De divinis nominibus. Primum edidit Paulus Simon, Münster (Aschendorff Verlag) 1972, XX u. 452 S. (+ 1 Tafel).

Nach der Erklärung der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus ging Albert an der Pariser Universität (als „Privatdozent“) noch die Auslegung der im Mittelalter hochgeschätzten Schriften des Dionysius (Ps. Areopagit) an. Die Expositio „Caelestis hierarchiae“ scheint noch vor 1248 in Paris entstanden zu sein, da der entsprechende erste Teil des Neapler Kodex (Biblioteca Nazionale I B 54), den ohne Zweifel der Student Thomas von Aquin „zu Füßen“ seines Lehrers geschrieben hat, noch die für das Bibliothekswesen an der Universität Paris kennzeichnenden Signa aufweist. Am (1248) neugegründeten Ordensstudium in Köln setzten Albert und Thomas, Magister und Scholar, Dozent und Skriptor ihre Arbeit am Corpus Dionysiacum fort, Albert erklärte die Schriften „De ecclesiastica hierarchia“ (1249) und im Anschluß daran (1249/50) „De divinis nominibus“ und der junge Thomas schrieb in seinem „Neapler Autograph“ weiter. Die innere Geschichte und Entstehung dieses Kodex ist auch ein wertvoller Zeuge für die Biographie des Thomas, der 1245/46 mit dem Ordensgeneral Johannes Teutonicus von Italien nach Paris kam und 1248 mit Albert nach Köln ging.

Etwa ein Viertel des von Thomas mit- bzw. nachgeschriebenen Textes der Auslegung von „De divinis nominibus“ im Neapler Autograph ist verlorengegangen, bzw. die entsprechenden Blätter liegen verstreut in vielen europäischen Bibliotheken. Von diesem Autograph, das in der bekannten „littera inintelligibilis“ des Thomas geschrieben ist, wurde für den bibliothekarischen Leihverkehr eine Abschrift besorgt, die als Archetyp der gesamten literarischen Überlieferung dieses Kommentars gelten muß und die (wie oft zu beobachten ist) nicht mehr erhalten ist. Von diesem Archetyp her gliedert sich die ganze Überlieferung in 2 Familien (a und b) mit 5 bzw. 4 Textzeugen des 13.–15. Jahrhunderts. Über den Archetyp pflanzten sich auch die in das Autograph nachgetragenen (am Rande oder zwischen den Zeilen stehenden) Ergänzungen fort. Von den unvermeidlichen Lesefehlern, Korrekturen, Ergänzungen und Auslassungen abgesehen, bieten die beiden Familien einen sehr zuverlässigen Text, der zum weitaus größeren Teil am Autograph des Thomas geprüft werden konnte.

Der textkritische Apparat ist so angelegt, daß er über alle Abweichungen des (aus a und b erschlossenen) Archetyps ebenso Auskunft gibt wie über die typischen Lesarten der beiden Familien bzw. einzelner zusammengehöriger Textzeugen. Äußere und innere Kriterien waren für die Auswahl der Varianten im Apparat entscheidend. Diese bekannte und bewährte Methode der Editio Coloniensis der Werke Alberts handhabt der gelehrte und kritische Editor überzeugend und erfolgreich. Die Varianten sind überschaubar und damit verwertbar, bedeutsam und darum auch brauchbar (für die Auslegung und die Textgeschichte). Entsprechend der für das Editionswerk geltenden „ratio edendi“ wurde die heute gültige (lati-

nische) Schreibweise und Interpunktionsform gewählt. Ohne Zweifel wäre es aber interessant, in der Einleitung etwas mehr über die eigentümlichen Wortformen und Schreibweisen des Schreibers Thomas zu erfahren. Die Kürze der Einleitung ist schon zu einem *Characteristicum* der Albert-Ausgabe geworden; im vorliegenden Band ist sie auch dadurch gerechtfertigt, daß Msgr. P. Simon „Die Edition des Kommentars zu Dionysius *De divinis nominibus* in der neuen Gesamtausgabe der Werke des Albertus Magnus“, in: *Arch. Gesch. Phil.* 42 (1960) 207–219 ausführlicher einleitete.

Als Textgrundlage der Auslegung von „*De divinis nominibus*“ verwendete Albert die „neue Übersetzung“ des Johannes Sarracenus (aus dem 12. Jh.). Diese war entschieden klarer als die Übersetzung des Scotus Eriugena, die er gelegentlich als „*alia translatio*“ verwendet. Bei der vorgängigen Erklärung der beiden Hierarchien ist das Verhältnis der beiden Übersetzungen genau umgekehrt. Dankenswerterweise hat der Herausgeber dem Kommentar zu „*De divinis nominibus*“ den vollständigen Text der Übersetzung des Johannes Sarracenus beigegeben. Das Textbuch wurde nach der von Ph. Chevallier 1937 besorgten kritischen Ausgabe der *Dionysiaca* an Hand zweier Pariser Dionysius-Codices, die dem kommentierten Text höchst nahestehen, erarbeitet. Albert kommentierte die Schrift durch Worterklärungen und vielfältige und umfangreiche Sachfragen; letztere sollten wenigstens in einem (zusammenfassenden) Index besonders herausgestellt werden.

Die theologiegeschichtliche Bedeutung des Kommentars und damit auch die Wichtigkeit der Edition desselben müssen sehr nachdrücklich unterstrichen werden. Für die geistesgeschichtliche Entwicklung Albert d. Gr. zum Naturphilosophen, der als solcher die Wende der lateinischen Philosophie des 13. Jahrhunderts zur Naturphilosophie initiierte, war die intensive Beschäftigung mit dem dionysischen Schrifttum außerordentlich wichtig, denn hier kamen die unterschiedlichen naturphilosophischen Erkenntnisse der aristotelischen Philosophie zur Entscheidung, z. B. hinsichtlich der Abhängigkeit der Himmelskörper vom schöpferischen Urgrund oder über das Begründungsverhältnis von Materie und Form bzw. über das Wesen der Geistseele. Die Formphilosophie hat Albert von Anfang an (d. h. bereits bei der Auslegung der Schriften des Ps. Dionysius) aristotelisch konzipiert; er war aber zu tief von der neuplatonischen Priorität der Wesensform überzeugt, als daß er in der Psychologie oder Erkenntnislehre den averroistischen Gefahren der aristotelischen Formphilosophie erliegen konnte.

Die bisher erschienenen Rezensionen dieses Bandes der Albert-Ausgabe (in: *Theol. u. Phil.* 47 (1972) 618 f. v. A. Grillmeier, *Rev. scienc. phil. théol.* 56 (1972) 498 f. v. J. L. Bataillon, *Rev. Thomiste* 73 (1973) 151 v. M.-M. Labourdette anerkennen ohne Einschränkung die textkritische Zuverlässigkeit der Ausgabe. Man kann nur wünschen, daß der Herausgeber mit dem 2. Halbband dieses Kommentarwerk des Albertus Magnus bald zum Abschluß bringen kann; von einigen Teilen abgesehen blieb diese Schrift Alberts bislang unediert. Die Erstausgabe ist in der Tat eine „*editio princeps*“.

Bochum

L. Hödl

Adalbero Kunzelmann OSA: *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*. 1. Teil: Das dreizehnte Jahrhundert. 2. Teil: Die rheinisch-schwäbische Provinz bis zum Ende des Mittelalters (= *Cassiciacum* Bd. XVI). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1969/70. XV, 275 S. bzw. XIX, 324 S., kart. DM 48.50 u. 49.80.

Der Orden der Augustinereremiten, der in der Zeit der nachtridentinischen Erneuerung und im Barock eine Reihe Ordenshistoriker aufweisen konnte, hat von W. Hümpfner abgesehen eigentlich erst seit dem Jubiläumsjahr der großen Union von 1256 sich bewußt wieder seiner Geschichte zugewandt. Den Anregungen A. Zumkellers, der sich in zahlreichen Arbeiten mit den Urkunden einzelner Klöster und den schriftstellerischen Leistungen seiner Mitbrüder, niedergelegt in den Hand-

schriften der mitteleuropäischen Bibliotheken, beschäftigte, folgt nun ein Ordensbruder mit einer Geschichte des Ordens in Deutschland.

Der erste Teil umfaßt das 13. Jahrhundert. Daß darin zunächst der Zusammenhang des Ordens mit dem Kirchenvater von Hippo untersucht wird, überrascht nicht. Sympathisch berührt die nüchterne Art, mit der Legenden und legendäre Überlieferung abgewiesen werden. Die früher „regula secunda“, jetzt „praeceptum“ genannte Regel wurde von Augustin selbst niedergeschrieben und zwar höchstwahrscheinlich zuerst für Mönche. Sie hat auch in den folgenden Jahrhunderten eine Reihe von Ordensregeln beeinflusst. Es gibt aber keinen historischen Beweis dafür, daß sich augustinisches Mönchtum in seiner Reinheit erhalten hat, also auch nicht für einen unmittelbaren Zusammenhang der Augustinereremiten mit ihm. So gehört die Entstehung des Ordens in das 13. Jahrhundert, auch wenn sie den Abschluß einer langen Entwicklung darstellt. Um einer Verwilderung des Eremitentums entgegenzuwirken, schloß Alexander IV. fünf Eremitenkongregationen zu einem eigentlichen Orden zusammen, die Eremiten von Bettino, die des Joh. Bonus, die Wilhelmiten, die vom Monte Fabali und die Eremiten der Toskana, denen das besondere Interesse des Verf. gilt. So ist die Union von 1256 die Zusammenfassung von Kräften, die erst jetzt beweisen konnten, wie stark und lebendig sie waren. Deshalb gab es auch Widerstand gegen die Union, vor allem bei den Wilhelmiten, die damals schon nördlich der Alpen verbreitet waren. Die Lebenskraft der einzelnen Glieder der von dem energischen Kardinal Annibaldi durchgeführten Union steigerte das Selbstbewußtsein des neuen Ordens gewaltig: Die Dominikaner und Franziskaner seien von Menschen gegründet worden, ihr Orden dagegen vom Hl. Geist selbst, dessen Sprachrohr der Papst sei. Die Klugheit des Papstes verhinderte in der Folge auch einen Armutsstreit, der bekanntlich den Franziskanerorden in feindliche Lager schied.

In einem zweiten Kapitel beschreibt der Verf. die einzelnen Augustinerklöster nördlich der Alpen, jene also, die von den Wilhelmiten oder anderen Einsiedlergruppen gegründet und bewohnt waren. Dazu gehört auch Tübingen, eine Einsiedelei, die in die nahe Stadt unter die Burg des Pfalzgrafen verlegt wurde. Ein weiteres Kapitel bringt in zeitlicher Folge die weitere Ausbreitung unter den ersten vier Provinzialen der deutschen Provinz. Die 80 Klöster werden einzeln vorgeführt, ihre Gründungsgeschichte quellenmäßig dargelegt, ihre Ausstrahlungskraft angezeigt. Dieses chronologische Prinzip – gibt es denn kein anderes? – führt natürlich kreuz und quer durch die „Alemannia“, von der Wetterau nach Ypern, von dort nach Würzburg, von Hagenau nach Marchegg und Prag und von Grottkau nach München. Dazu finden sich Nachrichten über die einzelnen Provinziale, bedeutende Augustinerbischöfe, Provinzialkapitel und Generalstudien. Mit dem letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts beginnen die Pläne zur Teilung der Provinz, die dann 1299 realisiert werden. Das einzige Generalkapitel, das im 13. Jahrhundert außerhalb Italiens stattfand, jenes von Regensburg vom Jahre 1290, erfährt eine ausführliche Darstellung. Die Ordenskonstitutionen und die Sorge für die Studien im Orden sind die Hauptpunkte der Beratungen.

Man wird das wissenschaftliche Bemühen des Verf. in aller Form anerkennen müssen, das gilt auch vom zweiten Teil des Werkes. Mit immensem Fleiß wurde für die vielen behandelten Klöster die Lokalliteratur gesammelt und kritisch gesichtet. Wert und Unwert wird immer wieder an den Quellen gemessen, den Privilegien und Urkunden. Unediertem Material begegnet man im ersten Teil nicht. Es ist freilich für den Anfang auch kaum mehr Bedeutsames zu erwarten. Der reiche Anmerkungsapparat ist dafür gefüllt von Auszügen aus den Urkundenbüchern und den Quellensammlungen der barocken Geschichtsschreibung. Dies und das vorsichtig zurückhaltende Urteil machen das Werk zu einem zuverlässigen Nachschlagewerk. Was man inhaltlich vermißt, wäre ein Kapitel über die Frauenklöster des Ordens. Die Nachricht von der Aufnahme Oberndorfs ist denn doch nicht genügend.

Nicht ganz so überzeugend wirkt der Aufbau. Die fünf Kapitel sind völlig ungleichmäßig (26, 57, 143, 15, 1/2 S.). Ein Schönheitsfehler ist auch die öftere ausführliche Zitation der Literatur mit Angabe der Belegstellen im Text selbst (S. 79).

83. 101 usw.). Gerne würde man nach den einzelnen Abschnitten Zusammenfassungen sehen. Zu dem Provinzialkapitel in Herfordia gibt der Verf. keine Erklärung. Herford und Erfurt scheiden beide für 1266 aus. Man müßte sich fragen, ob die *Regesta Boica* die Jahreszahl nicht verdrückt haben, und auf das Original selbst zurückgreifen. Die Bemerkung von den fünf Tagen (Anm. 517) geht auf ein Versehen zurück. Vom 30. Mai bis zum 5. Juli konnte der Ablassbrief wirklich von Orvieto nach Esslingen kommen. Avignon (S. 145) ist durch Orvieto zu ersetzen, die Aureliankirche in Straßburg durch Aureliakirche. In Viterbo ist 1277 keine Bischofsversammlung, sondern die päpstliche Kurie. Im Register fehlen einzelne Namen aus den Anmerkungen, etwa Piacenza (Anm. 22) und St. Paul (Anm. 201), statt Ursin wäre besser Irsee zu schieben.

Der zweite Teil, der in kurzem Abstand folgte, behandelt die Geschichte der Rheinisch-Schwäbischen Provinz bis zum Ausgang des Mittelalters. Die Provinz wurde 1299 errichtet. Das Jahr bedeutet für die Geschichtsschreibung einen geschickten Einschnitt, um einen Überblick über die bedeutendsten Konvente aus dem 13. Jahrhundert (Straßburg, Mainz, die beiden Freiburg, Basel, Konstanz, Tübingen und Lauingen) und die neuen Konvente zu geben, deren Gründung übrigens von den Päpsten „rationiert“ wurde, um eine allzu rasche Ausbreitung der Bettelorden zu dämpfen. Die kurzen Bemerkungen über die Päpste und den Orden, die dieses Kapitel einleiten, weisen auf die von Anfang an viel engere Verbindung der Augustiner mit dem Hl. Stuhl im Vergleich zu anderen Orden hin. So wird auch die weitere Geschichte des Ordens sachgerecht in Anlehnung an die allgemeine Papst- und Kirchengeschichte geboten: „Die Geschichte der Provinz bis zum Abendländischen Schisma“, „Das Abendländische Schisma“, „Die Reformkonzilien“. Erst das letzte Kapitel handelt ausschließlich vom Ordensstandpunkt aus. Die 14 Provinziale des 15. Jahrhunderts bzw. die Ereignisse während ihrer Amtszeit erfahren eine zwar knappe, aber sehr dichte Darstellung. Das Ende der Amtsführung des Tilmann Limperger (1500) gibt einen geschickten Abschluß. Nur selten werden ein paar Linien über dieses Jahr hinausgezogen.

Was auf den über 300 Seiten geboten wird, ist eine objektive, kritische Ordensgeschichte, frei von aller Lohhudelei, aber auch von aller sich selbst in Frage stellenden Kritik. Die Dichte der Information ist bemerkenswert, die Quellengrundlage außerordentlich breit, von den vielen ungedruckten Handschriften, Akten und Chroniken bis zum Lokalschrifttum; alles wird mit einem guten Gespür für Zuverlässigkeit gesammelt und gesichtet. Ein Beispiel dafür die Stellung der Augustiner zu Ludwig d. Bayern (S. 64). Vermißt wird ein geschlossenes Kapitel über das innere Leben des Ordens. Zwar wird im Anschluß an eine Konventsgeschichte oder an die Tätigkeit eines Provinzials ab und zu von solchen Dingen wie Terminieren, Volksseelsorge, Bruderschaften, Leprosenpastoration, Studien usw. gesprochen. Die Ordensreform wird öfters, besonders im Zusammenhang mit dem Tübinger Kloster angerührt, aber nie geschlossen behandelt. Die Vorsicht bei der Benützung der Ordenshistoriker Crusenius und Höhn hätte vielleicht noch stärker sein können. Dann wäre die Nennung Beerenbergs (S. 16) wohl unterblieben. Beerenberg bei Winterthur war zu keiner Zeit Eremitenkloster, sondern seit 1365 Chorherrenstift, das sich 1489 der Windesheimer Kongregation anschloß. Auch der Nachricht über Pforzheim (S. 9 f.) ist nur mit allem Mißtrauen zu begegnen. Interessant sind die Hinweise über Inkorporation von Pfarreien an einen Konvent (S. 121, 155, 269) oder auf die Winlandkarte, die mit einem Augustiner in Zusammenhang gebracht wird (S. 107). Dabei konnte der Verf. die Studie von G. Caraci noch nicht verwerten. Willkommen die Angaben über Werke der Schriftsteller der Provinz und über den Bücherbesitz einzelner Patres. Sie können für Riefek (S. 148) aus clm 28210, für andere aus Inkunabelkatalogen ergänzt werden. So stehen in Neuburg nicht weniger als 15 Wiegendrucke, die dem Pappenheimer Lektor und langjährigen Prior Wolfgang Strölin gehörten, übrigens eine ganz ausgezeichnete Bibliothek eines theologischen Lehrers für den Ordensnachwuchs. Auch der Prior Joh. Vastnacht von Memmingen wäre als Bücherliebhaber hier zu nennen, würde nicht eine Reihe kleinerer Konvente nur sporadisch erwähnt. An Details wären zu berichtigen: Zum Datum

der Bischofserhebung des Nik. Fries wäre auch die Angabe bei Eubel II 281 zu beachten. Über Gandelfinger (S. 143) liest man in der Württembergischen Kirchengeschichte, er sei in Straßburg für die neue Lehre gewonnen worden und werde noch 1523 genannt. Der Tod des Petrus Ulmer erfolgte nach Eubel II 210 im Jahre 1464. Auch einer seiner Nachfolger als Weihbischof, Jakob Raschauer (1476–86), gehörte dem Orden an. Flüchtigkeiten und Druckfehler, z. B. Schaffhausen, rechts des Rheines (S. 9), Vicenza (Gubbio), Philiae statt Philosophiae (Anm. 335. 336), Caliv statt Calw (S. 194) stören nicht. Doch sollte im Register, in dem Stein (S. 26) fehlt, mindestens auch die moderne Schreibweise der Ortsnamen angegeben werden, also Aalen statt Aulun, Derendingen, Jesingen, Jettingen, Wittislingen für Weyßlingen, Weißingen, Vils (Tirol) nicht Vils (Lauingen) usw.

Dieser zweite Teil entläßt den Leser in Erwartung des Dramas und der scheinbaren Katastrophe der deutschen Augustinereremiten, die Luther und die Reformation inszenierten. Man wird den weiteren Teilen deshalb gespannt entgegensehen, die im Vorwort angedeutet werden. Am Schluß des Gesamtwerkes werden auch der wissenschaftliche Apparat und die systematischen Indices zu stehen kommen. Möge es dem Verf. vergönnt sein, der wissenschaftlichen Welt die vollständige Geschichte seines Ordens schenken zu können!

Gröbenzell

Hermann Tüchle

Willigis Eckermann: *Der Physikkommentar Hugolins von Orvieto* OESA. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des spätmittelalterlichen Augustinismus (= Texte und Untersuchungen – Spätmittelalter und Reformation, Band 5). Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1972. XXVI, 149 S.

Für die Kenntnis der philosophischen Lehre Hugolins von Orvieto bedeutet die Entdeckung und Bearbeitung seines Physikkommentars durch Eckermann eine wertvolle Bereicherung. Der Autor bietet keine vollständige Edition und Untersuchung des Werkes; vielmehr ist es sein Anliegen, zunächst eine gediegene Übersicht über den Inhalt des Kommentars zu geben, um dann die zwei ersten Quästionen im Wortlaut vorzulegen und aus ihnen die Grundlinien der philosophischen Erkenntnislehre Hugolins zu eruieren.

In einem ersten Teil (S. 3–10) sucht E. die Verfasserschaft Hugolins für das wiederentdeckte Werk sicherzustellen. Die vorgelegten Beweisgründe sind so durchschlagend, daß an der Authentizität der Schrift kein begründeter Zweifel möglich ist. Auch dem, was E. über Abfassungszeit und Niederschrift des Physikkommentars darlegt, ist nichts mehr hinzuzufügen. Es folgt eine erschöpfende Beschreibung der einzigen erhaltenen Handschrift.

Der zweite umfangreichste Teil der Abhandlung (S. 11–99) bietet zunächst eine genaue Inhaltsübersicht des Hugolin'schen Werkes. Sehr anzuerkennen ist, daß sich E. dabei nicht mit dem Verzeichnis der Quästionen begnügt, sondern zu den Einzelfragen die Konklusionen Hugolins beigibt. So empfängt der Benützer schon aus dieser Inhaltsübersicht in vielen wichtigen Punkten Klarheit über Hugolins Stellungnahme zu den vorgelegten Problemen.

Es folgt die textkritische Edition der Quästionen 1 und 2 des Werkes. Die erste handelt vom Objekt der *scientia naturalis* und fragt, ob dieses ein Sein außerhalb des menschlichen Geistes ist. Die zweite beschäftigt sich mit der ersten Erkenntnis der *res naturalis* und untersucht, ob diese eine allgemeine oder eine besondere sei. Die Edition ist vorbildlich gearbeitet und entspricht in allem den heute geltenden Editionsgrundsätzen. Hervorgehoben sei, daß im „Anmerkungsapparat“ nicht nur die Zitate namentlich genannter Autoren nachgewiesen, sondern wiederholt auch Parallelen aus nicht ausdrücklich erwähnten Werken aufgezeigt werden.

Im dritten Teil (S. 100–129) legt E. die in den edierten Quästionen enthaltene erkenntnistheoretische Lehre Hugolins dar und sucht sie philosophiegeschichtlich einzuordnen. Er kommt zu folgenden Ergebnissen: Hugolin entwickelt seine Auffassungen über das Objekt des Wissens und das Universalienproblem in Auseinandersetzung mit einigen zeitgenössischen Autoren. Er verwirft die realistische

Lösung der Universalienfrage, wie Walter Burley sie vorgetragen hatte, und vertritt selbst den konzeptualistischen Standpunkt. Aber anders als Ockham sieht er das Objekt des Wissens nicht im förmlichen Schlußsatz eines Syllogismus (*conclusio scita*), sondern in dem vom Schlußsatz Bezeichneten (*significatum totale conclusionis*). Er hat sich damit der Lösung Gregors von Rimini angeschlossen, die einen gewissen „Vermittlungsversuch zwischen Realismus und Konzeptualismus“ darstellt und maßgebend die Diskussion der folgenden 150 Jahre bestimmen sollte. Mit Gregor verteidigt Hugolin gegen Ockham auch die Notwendigkeit von Erkenntnisbildern (*species*) und beruft sich dafür sowohl auf die Erfahrung wie auf Augustinus.

Gegen Schluß (S. 123–129) nimmt E. zu einigen Thesen kritisch Stellung, mit denen ich vor 30 Jahren in meinem Buch „Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre“ (Würzburg 1941) die erkenntnisphilosophische Haltung Hugolins aufgrund seiner Äußerungen in seinem Sentenzenkommentar kurz zu beleuchten suchte. Unter anderem hat er Kritik daran geübt, daß ich behauptet hatte, Hugolins Stellungnahme zur natürlichen Erkenntnis und speziell zur Philosophie sei durch eine gewisse Skepsis gekennzeichnet. Doch scheint der Autor dabei die Äußerungen Hugolins nicht hinreichend berücksichtigt zu haben, auf die sich meine damaligen Feststellungen gründeten.

Im Prolog seines Sentenzenkommentars stellt Hugolin unter anderem die Frage: „Utrum omne theologicum verum sit perfectius cognoscibile quolibet vero per aliam scientiam scibili?“ Im Verlauf seiner Ausführungen zeigt Hugolin nun wiederholt das Bestreben, die Täuschungsmöglichkeit und Mangelhaftigkeit der natürlichen Erkenntnis gegenüber der Sicherheit der Glaubenserkenntnis stark zu unterstreichen. Hugolin schreibt: „... omnis similitudo causata a re cognita creata est fallax et diminuta non adaequans esse rei“ (Zumkeller 277, 16–17). – „... cognitio intuitiva rerum in se ipsis seu in proprio genere, sed mediante sensu et phantasmate et per effectus et accidentia ... est omnium imperfectissima; ... nec res immediate in se cognoscuntur, nisi quae sunt in anima et quae obiciuntur falsae apparentiae ...“ (Zumkeller 304, 13–18).

Dementsprechend kommt Hugolin auch in seiner Antwort auf obige Frage zu Thesen, die das Verhältnis von Theologie und Philosophie sehr einseitig zu Gunsten der letzteren verzeichnen. Er äußert: „... nullum verum philosophicum est perfectius verum et perfectius cognoscibile ... quam sit aliquod dubium theologicum“ (Zumkeller 289, 2–4). – „... hoc habet proprium theologia, quod omne aqualiter esse, quod asserit de rebus naturalibus, et philosophia aut non asserit aut negat, verum est. Et omne quod asserit philosophia, et theologia implicate vel explicite negat, falsum est“ (Zumkeller 306, 33–36). – „Voco autem philosophiam more improprie loquentium, quia proprie loquendo non est scientia, sed mixtura falsorum“ (Zumkeller 307, 7 f.). Gewiß ist dieses schroffe Urteil über die Philosophie nicht als grundlegende Ablehnung derselben zu verstehen, sondern von der Kritik an der aristotelischen Gotteslehre und Ethik bestimmt. Trotzdem ist eine gewisse Geringschätzung der Philosophie gegenüber nicht zu verkennen.

Edkermanns Werk bedeutet nicht zuletzt wegen der vorgelegten neuen Texte einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Erkenntnisphilosophie des 14. Jahrhunderts. Möge es dem Autor vergönnt sein, bald auch den ersten Band von Hugolins Sentenzenkommentar, an dessen textkritischer Edition er arbeitet, zu publizieren; denn dieses Hauptwerk des italienischen Theologen gehört zweifellos zu jenen Schriften, ohne deren Kenntnis diese Periode des Übergangs vom Hochmittelalter zum neuzeitlichen Denken nicht voll zu verstehen ist.

Würzburg

Adolar Zumkeller

Johannes Schulz: Zur Geschichte von Schwetzkau, einer Klosterstadt im Fraustädter Land (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 7), Köln/Wien (Böhlau) 1971, XIX, 191 S., kart. DM 48.–.

Die kleine Stadt Schwetzkau (Święciechowa) verdankt ihr Entstehen der um

1080 begründeten und von lothringischen Mönchen besetzten Benediktinerabtei Lubin, südlich von Schrimm (Śrem) im Posener Bistum gelegen, reich ausgestattet mit Grundbesitz – 1294 sind 2 Städte und 48 Dörfer bezeugt –, 1835 durch die preußische Regierung aufgehoben. Schwetzkau ist 1258 als Zollstätte erwähnt, die Anlage der Stadt geht auf das Jahr 1277 zurück. Sie gehörte zu dem deutschrechtlich besiedelten Gebiet des Fraustädter Landes, nördlich des niederschlesischen Kreises Glogau gelegen, unterstand bis ins 19. Jahrhundert der Oberhoheit des Klosters Lubin als Grundherrschaft und gehörte mit dem Bezirk Fraustadt bis 1343 zu Schlesien, seitdem zu Großpolen, bis 1919 zur preußischen Provinz Posen, diözesanrechtlich immer zum Bistum Posen.

Die Geschichte dieser kleinen Stadt, seiner Heimat, im deutsch-polnischen Grenzraum zwischen Niederschlesien und Polen schildert der Verfasser, geboren 1883, in fünf teilweise umfangreichen Teilabschnitten; von diesen können die Teile I und II, die etwa die Hälfte des Textes ausmachen, als wissenschaftlich ergiebig angesehen werden. Sie behandeln das Fraustädter Land mit Schwetzkau im Mittelalter und die Auswirkungen der Reformation und Gegenreformation in der beginnenden Neuzeit. Die folgenden Teilabschnitte beanspruchen mehr das lokalgeschichtliche Interesse und für die Jahre 1918–1945 das der Zeitgeschichte.

Fraustadt (Wschowa) und Schwetzkau galten gegen Ende des Mittelalters als Städte Polens mit überwiegend deutschsprachiger Bevölkerung, das gleiche galt für die herumliegenden dörflichen Ortschaften. Das war für die Jahrhunderte, in denen ein national-politischer Gegensatz, besonders in den Grenzräumen, noch nicht merkbar wurde, keine Seltenheit. So wie im Schlesien des 15. und 16. Jahrhunderts die polnisch sprechende Minderheit der Bevölkerung kleine sogen. „polnische“ Kirchen oder wenigstens einen polnischen Prediger neben dem deutschsprachigen hatte, so gab es auch im Pfarrklerus der Kirchen von Fraustadt und Schwetzkau einen deutschen und einen polnischen Prediger.

Das Fraustädter Land blieb von der reformatorischen Bewegung im grenznahen Schlesien nicht unberührt. 1555 fand in der Pfarrkirche von Fraustadt der erste Gottesdienst in deutscher Sprache statt; die Stelle des deutschen Predigers war schon 1552 einem Protestant übertragen worden. In den Dörfern wurde die neue Lehre durch die adeligen Patronatsherren eingeführt. Von Fraustadt her fand die Reformation auch in Schwetzkau Eingang, wurde aber gegen Ende des 16. Jahrhunderts wieder zurückgedrängt. In der königlichen Handelsstadt Fraustadt hingegen bildete sich ein Mittelpunkt der lutherischen Lehre, während es im Schwetzkau benachbarten Lissa (Leszno) eine reformierte Gemeinde von ca. 4000 Seelen und ein reformiertes Gymnasium gab.

Infolge des in Schlesien geltenden kaiserlichen Restitutionsediktes von 1629 strömten viele Tausende evangelischer oder reformierter Schlesier in das Fraustädter Land ein, so daß beinahe von einer zweiten deutschen Besiedlung gesprochen werden konnte. Es entstanden neue Ortschaften mit eigenen protestantischen oder reformierten Gemeinden und neuen Gotteshäusern; Wirtschaft und Handel blühten auf, Lissa mit seinen etwa 15000 Einwohnern wurde in damaligen Zeiten beinahe als eine Großstadt angesehen. Schwetzkau hingegen blieb katholisch, galt als zurückgeblieben, wurde aber im Dreißigjährigen Kriege ein Zufluchtsort für geflohene schlesische Ordensleute, die Benediktinerinnen aus Liebenthal Kr. Löwenberg, die Jesuiten und Dominikaner aus Glogau.

Seit 1793 zum neugebildeten Südpreußen gehörend und seit 1815 zur preußischen Provinz Posen, blieb Schwetzkau mit einer die 1000/1100 nur wenig überschreitenden Einwohnerzahl ein unbedeutender Ort in seiner seit dem Mittelalter nur wenig veränderten altertümlichen Stadtanlage. Es nahm wenig merkbaren Anteil an den wirtschaftlichen, politischen und konfessionellen Veränderungen des 19. Jahrhunderts, bewahrte aber noch lange Jahrzehnte hindurch seinen deutschen Charakter. Gegenwärtig ist Schwetzkau nach Verlust der Stadtrechte seit Kriegsende ein Dorf im Kreis Lissa, Wojewodschaft Posen, mit 1600 Einwohnern, die etwa zur Hälfte in der Landwirtschaft beschäftigt sind (vgl. Miasta polskie w

Tysiącleciu [Polnische Städte zur Tausendjahrfeier], Bd. II, Breslau-Warschau-Krakau 1967, S. 311).

Diese Arbeit mit ihrer vielseitigen Berichterstattung auf der Grundlage sorgfältiger Auswertung von gedruckten Quellen- und Literaturangaben kann als Musterbeispiel für eine Stadtgeschichte gelten, die wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird. Sie bietet gute Einblicke in ein kleinstädtisches Gemeinwesen, versucht aber die Existenz einer sprachlichen Minderheit am Rande des polnischen Staatswesens als Beweis für ein friedliches Miteinander herauszustellen. Daran ist aber bis zum Beginn der national-polnischen Bewegung um die Mitte des 19. Jahrhunderts im deutsch-polnischen Grenzraum nicht zu zweifeln.

Die Zusammenstellung der gedruckten Quellenwerke und der benutzten Literatur mit 39 polnischen Titeln (S. XI–XIX) und die beigefügten 15 Abbildungen und Karten behalten ihren Wert für weitere Forschungen. Wie die übrigen der von Bernhard Stasiewski herausgegebenen Reihe „Forschungen und Quellen . . .“ ist dieser Band drucktechnisch hervorragend ausgestattet. Dem Rez. fiel ein Druckversehen auf: sollte es S. 91, 2. Abschnitt, 1. Zeile nicht eher *Jesuitenmission* heißen, wie 8 Zeilen darunter, als *Jesuitenkommission*?

Bochum

Alfred Sabisch

Reformation

Jacobus Chius Palaeologus: Catechesis christiana dierum duodecim, primum ed. Růžena Dostálová [= Biblioteka pisarzy reformacyjnych Nr. 8]. Warschau 1971, Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 538 S., 1 Bl., brosch., 108 Zl.

Das Buch enthält eine Präfatio (S. 7–10), eine Übersicht über die Schriften des Jacobus von Chios, die im rumänischen Cluj-Gherla (Klausenburg) aufbewahrt werden (S. 11) und den Text der Catechesis (S. 19–490); Indizes der Eigennamen, Begriffe, Autoren und Bibelstellen (S. 491–538) erschließen den weitläufigen Stoff.

Der Text der Catechesis ist lateinisch, desgleichen benützt die Herausgeberin in anerkanntenswerter Weise die lateinische Sprache für Einleitung und Erklärungen.

Die Herausgeberin Růžena (= Rosa) Dostálová (–Jeništová), Prager Gräzistin, verriet schon seit mehreren Jahren ihr besonderes Interesse am Autor der vorliegenden Schrift, so in der Besprechung von B. Knös' neugriechischer Literaturgeschichte in Byzantinoslavica 25 (1964) 303–306, vor allem aber in ihrem Artikel „Jakob Palaeologus“ in den Byzantinistischen Beiträgen, Berlin 1964, S. 153–175. Weitere Untersuchungen aus ihrer Feder verzeichnet D. selber in dem hier edierten Werk S. 8 und 63. Doch ist sie nicht die einzige, die sich des bisher wenig beachteten J. P. annimmt, wie die drei zusätzlichen, S. 7 angeführten Beiträge aus dem letzten Dezennium zeigen.

Jakob von Chios, angeblich ein Palaiologenprinz und darum so beibenannt, führte auch die Namen Jakob Olympidarios Palaiologos, Jacobus Chios, Jacobus oder Pietro Mascellara (Massillara). Er ist auf Chios gegen 1520 als Kind armer Eltern geboren und trat in jungen Jahren in den Dominikanerorden ein. Mit etwa 20 Jahren kam er zum Studium nach Ferrara und Bologna, war dann vorübergehend in Pera und kam von 1557 ab im Westen immer wieder mit der Inquisition in Konflikt. Sein weiterer Lebensweg führte ihn nach Frankreich, 1562 nach Trient vor das Konzil, um sich wegen seiner Lehre zu verantworten, nach Prag zu Kaiser Ferdinand I., heiratete dort die Tochter eines Kaufmanns und strebte hier wie in Meissen vergeblich eine Professur an. 1571 wurde er erneut verhaftet und aus Böhmen ausgewiesen. Er begab sich nach Krakau, bald darauf nach Klausenburg und „Olchona“ in Siebenbürgen und wieder zurück nach Polen. Die letzten Jahre verlebte er in „Halanca“ in der Moldau, bis er 1581 von Rudolf II. als Ketzler und vermeintlicher Agent für die Türken in Haft genommen und nach Rom geschafft

wurde. Nach Verurteilung, Widerruf und Rückfall wurde er schließlich am 22. März 1585 unter dem Beistand des Baronius enthauptet. (L. v. Pastor, Geschichte der Päpste IX¹⁻⁴ 220 f.)

Theologische Werke schrieb er erst von 1572 ab. Zu seinen Lebzeiten kamen davon zwei in Druck, eines nach seinem Tode. Alle weiteren (28) Schriften werden hauptsächlich in Cluj verwahrt, so auch die vorliegende Catechesis. Sie ist 1574 abgefaßt. In der *Dedicatio* an Christoph Hagymásy, den Beschützer der Unitarier, erwähnt J. P. den Streit zwischen Calvin und G. Blandrata und stellt damit seine Schrift in die Auseinandersetzungen zwischen den Reformierten und Lutheranern in Ungarn. Er legt Anlaß und Zweck seiner Schrift dar, nämlich auf Bitten vieler Wahrheitssucher in mehreren Ländern die Lehre über Trinität, Christus, Engel, Seele, das Gebot Gottes und sonstige heilsnotwendige Dinge darzulegen, zumal die Kirche selber schweige. Dies sei enthalten in dem vorliegenden Glaubensgespräch, das sich über 12 Tage hin erstreckt. Dabei werden mehrere Personen oder Gruppen eingeführt, die als Sprecher oder Zuhörer in verschiedenem Umfang sich an der Diskussion beteiligen: Petrus, Paulus, ein Jude Samuel, ein Lutheraner, Calvinist, Papist, ein Heide namens Telephus, ein chorus assidentium. Der eigentliche Sprecher aber ist ein Pastor, durch den der Autor seine Anschauungen wiedergibt. Die bezeichnendsten davon sind: der einzige Gott ist einer, nicht dreipersonlich (Unitarier, Antitrinitarier); Christus ist wohl der Gesalbte, aber nur nach der Art der Könige oder Propheten, nicht der Gottmensch; er ist darum nicht anzubeten (Nonadoranten), nicht einmal anzurufen; sein Tod ist heilsgeschichtlich nur insofern relevant, als sich die Gnadenwahl Gottes durch den Mord, den die Juden an Christus begingen, von diesen ab- und den Heiden zugewendet hat. Für Sakramente ist in solcher Lehre kein Raum. Die Eucharistie ist lediglich ein Tun zur Erinnerung an Christus ohne jede Realpräsenz. Selbst die Taufe ist eine nur äußere Abwaschung mit einem vorausgehenden mündlichen Bekenntnis des Glaubens und wird ohne jede Formel gespendet. Weiteres, was zu Unrecht aus der Bibel herausgelesen und geglaubt werde, ist S. 104 f. in einer Erwiderung an Calvin in Kürze zu lesen.

Das edierte Werk ist in einer einzigen Handschrift erhalten, Überlieferungsfragen gab es somit nicht zu klären. Der Text ist vom Manuskript abgedruckt unter Anpassung an unsere heutige Interpunktion und Orthographie und Sinngliederung. Offensichtliche Fehler sind korrigiert unter Hinweis im kritischen Apparat, nicht dagegen die Fehler des flüchtigen Stils. Seitenzahl und -wechsel der Vorlage sind angemerkt. Von den Randglossen, auch denen von fremder Hand, hat die Hrsg. die für Personen oder Sachen wichtigen im Apparat abgedruckt. Der Bibeltext weicht oft von dem der Vulgata ab, was beim Autor, der einer Übersetzergruppe für die Bibel vorstand, nicht verwundern wird; wörtlich mit der Vulgata übereinstimmende Stellen sind kursiv gesetzt, nachgewiesen aber auch die freien Zitate. Besonders zu schätzen sind die weiteren Angaben des Apparates über die nicht seltenen Anspielungen auf die Klassiker- und Väterliteratur und auf zeitgenössische Persönlichkeiten oder Vorgänge, für letztere unter Nennung einschlägiger Werke. Für das antike und Vaterschrifttum wird ohne weiteres vorausgesetzt, daß die Abkürzungen verstanden werden, was für den lateinkundigen und theologisch gebildeten Leser mit Recht gelten mag. So sehr es zu begrüßen ist, daß die Zugaben zum Tert lateinisch geschrieben sind, so wäre es doch sehr zu empfehlen, daß Eigen-, besonders Ortsnamen auch in der heute gültigen Form erscheinen; nicht jeder Leser ist mit den antiken oder latinisierten Namen jener Länder vertraut oder hat einschlägige Hilfsmittel zur Hand, und selbst von diesen versagen die gängigen. Der Satz ist sauber und übersichtlich und sorgfältig korrigiert, Druck und Papier einwandfrei. So wird der Benützer der Herausgeberin und allen Mitwirkenden gern die wohlverdiente Anerkennung zollen.

Es sei aber dem Rezensenten gestattet, ein paar sachliche Irrtümer und beiläufig festgestellte Versehen zu berichtigen. Akten der ersten Konzilien wären nicht nach Mansi, sondern nach der Ausgabe von E. Schwarz zu zitieren (S. 188 ad 1), Athanasios nach der Ausgabe von H.-G. Opitz (ebd.). – S. 397 Z. 31 bedarf keiner Be-

richtung: nach Joh. Malalas, Chronogr. lib. X (ed. Bonn 1831 p. 231, 7s = PG 97, 356 D2) wurde Herodes Agrippa bei lebendigem Leib ein Fraß der Würmer. In ähnlicher Weise ist die Korrektur S. 414 bei der Anmerkung zu Z. 28 überflüssig; nach der LXX beläuft sich die David angekündigte Hungerzeit tatsächlich auf drei Jahre, nach der Vulgata freilich auf sieben Jahre; als gebürtigem Griechen steht dem Autor die griechische Bibel gewiß näher als die lateinische. – S. 15 sind die Anfänge der beiden letzten Zeilen verloren gegangen (in den Corrigenda wird besonders der Anfang der letzten Zeile vermißt). – S. 72 Z. 1 v. u. tilge den Punkt nach ab; S. 77 Z. 19 1. per st. pet; S. 105 Z. 2 v. u. trenne richtig *catholica quam*. Im Text wäre S. 329 Z. 31 *πᾶσιν* st. *πάσιν* und 34 *ὀνομά σου* st. *ὄνομα σοῦ* u. S. 335 Z. 12 *ὅπερ* st. *ὅπερ* zu lesen, falls nicht der Autor Akzentregeln folgt, die von den unseren abweichen, was hier aber wohl anzumerken gewesen wäre. Besonders aber in den Erklärungen scheint die Herausgeberin zu sehr auf die Vertrautheit des Setzers mit dem Griechischen gebaut zu haben. Es ist zu lesen S. 46 Z. 2 v. u. *Τυνάρια* st. *Τυνάρια* u. *παράληφθεις* st. *-είσας*; S. 188 Z. 7 v. u. *Υἱὸς* st. *Υἱὸς, Πατὴρ* st. *Πατὴρ*, Z. 6 v. u. nach *εἶπεν* Semikolon st. Punkt; Z. 5 v. u. *τί* st. *τι*; Z. 4 v. u. *αὐτοῦ* st. *αὐτοῦ*; S. 247 Z. 3 v. u. nach *εὐδοκίαν* Punkt st. Semik.; S. 248 Z. 4 v. u. *τότε* st. *τὸ γε* und *μὲν* add. *ὅν* (außer die Hrsg. ändert bewußt und aus besserer Kenntnis der Arist.-Überlieferung), Z. 3 v. u. *ῥέψη* und *ἀπόψη* st. *ῥέψη* u. *ἀπόψη*; S. 252 App. Z. 5 *χοῆ* st. *χοῆ*, Z. 6 *γίνεται* add. *οὐτε*, Z. 7 *τι* st. *τι*; S. 305: das Josephuszitat zu Z. 13 umfaßt nur den Satz 117, ähnlich das zu Z. 20 nur Satz 63s (st. ss); Z. 8 v. u. *καὶ* add. *τῆς*; Z. 7 v. u. *εἶγ'* st. *εἶγε* (nach den mir zugänglichen Josephus-Ausgaben, wie auch die übrigen Berichtigungen zu diesem Schriftsteller); Z. 6 v. u. 1. *ἦν* st. *ἦν*; S. 306 in Nota zu Z. 19 1. *αἱ* st. *αἱ* und *Ἑσσηνῶν* st. *Ἑσσηνῶν*. – Die S. 379 u. 456 im kritischen Apparat vorgenommenen Korrekturen von Itazismen hätten kaum einer Erwähnung bedurft. – Auf dem Corrigendazettel ist am Anfang st. In praefatione wohl zu lesen In textu.

Man kann der Herausgeberin nur wünschen, daß ihre Mühe „bei den Gelehrten, die der Geschichte der »Häretiker« des 16. Jahrhunderts nachgehen“ – ihnen widmet sie ja ihr Buch – entsprechend gewürdigt werde.

Scheyern

Bonifaz Kotter

Adriano Prosperi: Tra Evangelismo e Contrariforma. G. M. Giberti (1495–1543) (= Uomini e Dottrine, Vol. 16) Rom, Edizioni di Storia e Letteratura 1969. XXV + 339 S.

Bedenkt man, welch eine Schlüsselfigur Gian Matteo Giberti und seine Reformen im Bistum Verona für die Entstehung und Ausrichtung der tridentinischen Reformdekrete darstellt, war es überraschend, daß keine der bisher vorhandenen Biographien (G. B. Pighi, 2. Aufl. 1924; A. Grazioli 1955) sei es hinsichtlich der Quellenbasis, sei es hinsichtlich der Fragestellungen, von denen die Autoren ausgingen, dem heutigen Stand der Forschung genüge. Nun legte Adriano Prosperi, Privatdozent für Neuere Geschichte an der Universität Bologna, die längst notwendige ausführliche und kritische Biographie Gibertis vor, die Frucht langjähriger Studien in Handschriften (ein Verzeichnis der benutzten Archive und Handschriftenbibliotheken S. XII) und in gedruckten Quellen. Sie erscheint in der von dem großen Anreger Giuseppe de Luca begonnenen Reihe Uomini e Dottrine, in der das zweibändige Werk Paolo Prodis über Kardinal Paleotti erschienen ist.

Giberti ist eine äußerst komplexe Persönlichkeit, über die Gültiges auszusagen vor allem deshalb so schwer ist, weil sein persönlicher Nachlaß verloren ist. Über seinen Werdegang liegt nach wie vor Dunkel, das nur durch wenige Nachrichten kümmerlich erhellt wird. G. war am 20. 9. 1495 in Palermo als illegitimer Sohn des durch Getreidehandel reich gewordenen Franco G. geboren, der unter Julius II., obwohl Genuese, bei der Bündnispolitik des Papstes mit Venedig seine Hand im Spiele hatte. Der Vater war imstande, seinem Sohn eine Reihe teurer kurialer Ämter zu kaufen, z. B. das eines Kanzleिनotars, Brevenskriptors und Abbreviators (S. 11), und brachte ihn unter Leo X. in den Dienst des Papstnepoten Giulio Medi-

ci – aber über seine Studien wissen wir so gut wie nichts, lediglich, daß er wenigstens zeitweise die „Poesie“, d. h. die Humaniora, mehr liebte als das Studium der Rechte, das er auf Wunsch des Vaters betrieb. Der junge Mann muß außerordentliche Gaben besessen haben, sonst wäre nicht zu erklären, was der venezianische Botschafter Gradenigo im Mai 1523 berichtet: daß Leo X., wenn er sich, wie bei ihm üblich, erst spät am Morgen erhob, mit ihm „die wichtigen Staatsgeschäfte erledigte“ (S. 13). Äußerst fleißig und Vergnügungen abhold (*assiduo alle facende, alieno da piaceri*), war er dem Papste unentbehrlich geworden, und unter dessen zweitem Nachfolger – nach der für ihn „äußerst negativen“ Episode Adrians VI. – wurde er der einflußreichste politische Ratgeber des Papstes; im Vergleich mit diesem Einfluß war das Amt des Datars, obwohl ein Vertrauensposten, eher zweitrangig. Der früher spanienfreundliche Giberti (S. 20 ff.) verfolgte jetzt eine ausgesprochen kaiserfeindliche Linie, weil er in Karl V. den großen Feind der „Freiheit Italiens“ sah (S. 33–92). Der Sacco di Roma, zu dem diese Politik führte, wurde der Wendepunkt im Leben Gibertis. Er entschloß sich, die Kurie zu verlassen und sich in seiner Diözese Verona, die ihm 1524 übertragen worden war, ganz kirchlichen Aufgaben zu widmen; es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Entschluß auch durch ein Erlebnis bestimmt war: Während der Okkupation Roms durch die kaiserlichen Truppen war er als Geisel dem Galgen nahe gewesen. Die große Frage, die sich hier stellt, lautet: Wie ist der Kurialist G., Besitzer zahlreicher käuflicher Ämter an der Kurie und noch zahlreicherer Benefizien (die Liste S. 116 f.), zum Kirchenreformer geworden?

Prosperi ist überzeugt, daß er mit einem festen Reformprogramm nach Verona ging. Aber wenn man den Abschnitt: *Amore delle lettere ed esigenze di Riforma* (S. 93–128) durchgeht, stellt man fest, daß die Reformkreise, mit denen er nachweislich in Verbindung stand, äußerst heterogen waren: der Augustinergeneral Egidio da Viterbo, in jüngster Zeit Gegenstand eingehender Forschungen, war Platonist mit Neigung zur Kabbalah; der Jude Mantino, der Calabrese Guidacerio und der Bibelübersetzer Santes Pagninus Kenner der biblischen Ursprachen; die Verehrung für Erasmus, die sein Brief vom 20. April 1524 (Allen, Op. opp. D. Erasmi V, n. 1443 a) bezeugt, und sein Eintreten für ihn bei dessen erklärtem Gegner Aleander; dann aber auch Beziehungen zu G. P. Carafa und den Theatinern; schließlich gemeinsam mit ihnen Bemühungen um die Reform des Klerus in Rom im Sinne des V. Laterankonzils. Es ist nicht leicht, aus diesen so verschiedenartigen Einflüssen die Grundidee abzuleiten, die G. nach der Ansicht Prosperis von Anfang an bei der Reform seiner Diözese leitete, daß die Einhaltung der bischöflichen Residenzpflicht und die Stärkung der bischöflichen Gewalt gegenüber den exemten Orden und Kapiteln Kern und Stern aller Reform war, für die Verona das Modell abgeben sollte. Vier Jahre hatte er die Diözese mit Hilfe eines Generalvikars und eines Weihbischofs verwaltet. Schon damals hatte er versucht, die Rechte des Bischofs gegenüber den Kapiteln und den Frauenklöstern auszuweiten. Eine Visitation durch den Generalvikar, deren Akten erhalten sind, enthüllte zwar manche Mißstände, scheint aber in wesentlichen Punkten (z. B. hinsichtlich des Konkubinats der Kleriker und des Standes der Volksunterweisung) an der Oberfläche geblieben zu sein (S. 143 ff.). Doch findet sich unter den Verfügungen des Generalvikars bereits eine Anordnung, die G. selbst später aufgenommen hat: die Anlage einer *descriptio animarum* in jeder Pfarchie, als Mittel aktiver und personeller Seelsorge.

Nachdem G. selbst die Leitung der Diözese übernommen hatte, führte er sein Reformprogramm mit eiserner Konsequenz durch und verteidigte sich erfolgreich gegen die Widerstände, die sich am Ort und in Venedig bei der Signorie, die seiner Ernennung nur unter starkem Druck und aus politischen Erwägungen zugestimmt hatte, gegen ihn erhoben. Unter den Anklagen, die 1542 vor dem „Rat der Zehn“ gegen ihn vorgebracht wurden, liest man unter anderem auch die: er gebärde sich als Tyrann. „Ich hätte“, sagte G. in seiner Verteidigung, „als guter Kamerad (*bon compagno*) leben und mir den Ärger ersparen können“ (S. 150) – aber dann wäre die Reform nicht zur Wurzel der Übel vorgedrungen, der Schwächung der bischöf-

lichen Gewalt durch die Exemtione des Domkapitels und religiöser Orden. Tatsache ist, daß G. sein Reformwerk nur beginnen und weiterführen konnte, weil er mit außerordentlichen päpstlichen Vollmachten ausgestattet war, und auch diese hätten ihn auf die Dauer vielleicht nicht geschützt, wenn er nicht in den Auseinandersetzungen mit dem Domkapitel und um die Reform der Frauenklöster, die von der Signorie gedeckt wurden, außerordentliches Geschick bewiesen hätte. Der Abschnitt „La Riforma della diocesi“ (S. 184–288) ist jedenfalls das für die Kirchengeschichte wichtigste Kernstück des Buches, in dem viele neue Quellen herangezogen und neue Gesichtspunkte beachtet werden, so daß in Zukunft niemand, der die Vorgeschichte der Trienter Kirchenreform untersuchen will, an diesen Ausführungen vorbegehen kann. Unwillkürlich ist man versucht, die kompromißlose Zielstrebigkeit G.s mit der des hl. Karl Borromäus zu vergleichen, der sich ihn in vielem zum Vorbild genommen hat. Aber ein großer Unterschied besteht: G. steht noch mit einem Fuße im „Evangelismus“ jener noch gärenden Mischung reformatorischer und humanistischer Ideen, die für das Italien der 1530er Jahre so charakteristisch ist (vgl. mein „Seripando“ I 132 ff.). Dem ‚circulo Gibertino‘ in Verona gehörten Männer wie Tullio Crispoldi, Marcantonio Flaminio und der Arzt Fracastoro an, es bestanden Beziehungen zu Pole und Contarini, man stritt um den Augustinismus; die Abgrenzung vom Protestantismus und die Polarisierung, wie sie die Gründung der Römischen Inquisition brachte, war erst im Kommen. G. hat zwar schon einen Ketzerprozeß gegen den Kleriker Ludovico Mantovano da Serravalle geführt (darüber handelt ein Aufsatz Prosperi in den *Quaderni storici* 15, 1970, 773–794), ernsthaft konfrontiert mit der durch den Evangelismus geschaffenen Unklarheit in Glaubenssachen wurde dann aber sein Nachfolger Luigi Lippomani (S. 241 f.).

Im Untertitel des Buches kommt zum Ausdruck, wie nach der Ansicht des Verfassers G. in die religiös-kirchliche Bewegung Italiens einzuordnen ist. Prosperi vermeidet den sonst geläufigen Begriff der „Katholischen Reform“, an deren Entstehung der Bischof von Verona erheblichen Anteil hat. Mit Recht legt er Wert auf seine Beziehung zum Evangelismus, die Bevorzugung der Hl. Schrift und der Kirchenväter vor der Scholastik, die bei ihm aber (anders als bei Erasmus) mit konsequenter Aufbauarbeit in einer Modelldiözese verbunden ist, aber auch schon mit einer Reaktion auf die nach Italien herübergreifende lutherische Bewegung, ganz ähnlich wie bei Seripando als General des Augustinerordens. Das Herübergreifen der Abfallsbewegung auf Italien zu verhindern, steht als Motiv hinter den Reformen G.s – und insofern darf man ihn auch schon mit der Gegenreformation in Beziehung bringen. Zur Zeit G.s ist alles noch im Fluß. Nicht einmal die beiden ersten Tagungsperioden des Konzils haben jenes geschlossene Reformprogramm geschaffen, das die Kruste der moralischen und strukturellen Mißstände aufzuweichen vermochte; erst die während der letzten Tagungsperiode dekretierte große Kirchenreform Morones – eines Mannes, der seine religiösen Wurzeln im Evangelismus hatte – hat dieses Programm geschaffen. G. ist sein Vorläufer. Es ist Prosperi gelungen, seine Biographie neu zu schreiben sostituendo nella misura del possibile agli schemi astratti la conoscenza dei fatti e delle persone e partendo dal basso delle fonti (S. XXV). Mit manchen Klischeevorstellungen wird aufgeräumt, das Leben selbst ist eben weit vielschichtiger als alle historischen Abstraktionen. Freilich: Um die Persönlichkeit dieses singulären, aber eben doch seltsamen Mannes bleiben manche Fragezeichen – und werden wohl immer bleiben.

Bonn

Hubert Jedin

Jan Aarts: Die Lehre Martin Luthers über das Amt in der Kirche. Eine genetisch-systematische Untersuchung seiner Schriften von 1512 bis 1525 (= Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 15). Helsinki (Akademische Buchhandlung) 1972. 320 S., kart.

Die Lehre Luthers vom kirchlichen Amt ist häufig untersucht worden. Unter den neueren Untersuchungen ragen diejenigen von Kl. Tüchel, Luthers Auffassung vom

geistlichen Amt (Luther-Jahrbuch 1958, 61 ff.), W. Brunotte, Das geistliche Amt bei Luther (1959), H. Lieberg, Amt und Ordination bei Luther und Melandthion (1962) sowie die knappe, treffende Skizze von R. Prenter, Die göttliche Einsetzung des Predigtamtes und das allgemeine Priestertum bei Luther (ThLZ 1961, 321 ff.) hervor. Das Verhältnis zwischen kirchlichem Amt und allgemeinem Priestertum ist dabei unterschiedlich bestimmt worden. Die Ursache dafür besteht nicht zuletzt in manchen prononcierten Aussagen Luthers vor allem in der Zeit um 1520.

Jan Aarts, holländischer Katholik und Absolvent der Gregoriana, hat neben seiner priesterlichen Tätigkeit in Finnland die vorliegende Untersuchung bei L. Pinnmaa angefertigt und ist mit ihr von der evang.-theol. Fakultät Helsinki 1972 promoviert worden. Im Unterschied zu den meisten anderen Autoren beschränkt er sich auf die Auffassung vom Amt bei Luther bis zu der Zeit um 1525. Das Schergewicht der Arbeit liegt auf der genauen Untersuchung der Amtsauffassung beim jungen Luther sowie auf der minutiösen Nachzeichnung der Entwicklungen seit dem Beginn des Ablaßstreites.

Dementsprechend ist die Untersuchung gegliedert. Das erste Kapitel behandelt „Das Amt im Zusammenhang mit Luthers theologischen Grundgedanken und seiner Kirchentheologie in den Dictata super Psalterium und der Vorlesung über den Römerbrief (1512–1517)“. Dabei werden in einem „analytischen Teil“ kurz Luthers exegetische Methode, die theologischen Hauptgedanken sowie vor allem die Auffassung von der Kirche sowie vom Predigt- und Priesteramt erörtert; darauf folgt ein „synthetischer Teil“, in welchem von den theologischen „Grundanliegen“ Luthers aus die einzelnen Aspekte des Amtes noch einmal nach allen Seiten hin erwogen werden. Das zweite Kapitel schildert „Das herkömmliche Amtsmodell und die Neuorientierung Luthers (1517–1521)“. Wie im ersten Kapitel, so werden auch hier zunächst in einem „analytischen Teil“ einzelne wichtige Gedanken nachgezeichnet, nämlich vor allem über die Schrift, Gesetz und Evangelium, die Kirche, den Papst, das Konzil sowie insbesondere natürlich über das Amt; in dem folgenden „synthetischen Teil“ wird Luthers Amtsauffassung im Zusammenhang seiner Ekklesiologie noch einmal systematisch nach allen Seiten hin erörtert. Das sehr viel kürzere dritte Kapitel behandelt „Den Entwurf einer Neuordnung des kirchlichen Amtes (1522–1525)“, wobei der Zusammenhang zur Zwei-Regimenten-Lehre hergestellt wird, „Stand und Amt“ gewürdigt werden sowie die Relation zwischen kirchlichem Amt und Priestertum der Gläubigen dargestellt wird. Ein knappes viertes Kapitel bringt eine klare Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse der Untersuchung.

Diese Anlage der Untersuchung bedingt manche Wiederholung, die der Verf. jedoch bewußt in Kauf nimmt (S. 20). Sie hat auf jeden Fall den Vorteil, daß jeweils alle wichtigen Gedanken im Zusammenhang erörtert werden. Der Leser kann daher dieses Buch auch für ein Nachschlagen gut benutzen. Die durchgehende Lektüre wird freilich durch die Wiederholungen zuweilen etwas erschwert.

Der Verf. hat sich, wie er hervorhebt (S. 17), auf eine Darstellung von Luthers Ansichten beschränkt. Mit voller Absicht verzichtete er sowohl auf eine Kritik, wie sie ihm als katholischem Theologen wohl an manchen Stellen nahegelegen hätte, als auch auf die Behandlung der Frage, ob und eventuell in welchem Sinne Luthers Amtsauffassung Bedeutung für die Gegenwart hat. Seine Methode ist die des sorgfältigen Hörens auf Luther, auf die theologischen Gründe, die zum Bruch mit dem Papsttum und zur Herausbildung der Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen führten, sowie auf die notwendigen Implikationen der reformatorischen Kritik an der Konzilsautorität, aber auch auf die Neuaufnahme wesentlicher neutestamentlicher Linien bei Luthers Amtsauffassung. Der Grund, weshalb der Verf. diese Methode gewählt hat, dürfte nicht nur in dem äußerlichen Anlaß zu suchen sein, daß er als Katholik einen evangelischen Doktorgrad erwerben wollte. Vielmehr ist es im Zeitalter der Ökumene einfach ein Gebot der Fairness, den anderen wirklich ernstzunehmen. Dieses Ziel hat der Verf. in vorbildlicher Weise erreicht.

Aarts spricht bei Luther mit Betonung vom „kirchlichen“, nicht vom „geistlichen“ Amt (S. 17 Anm. 1), weil damit am besten die Begriffe „ministerium ecclesiasticum“

sowie „ministerium verbi“ wiedergegeben würden. Entsprechend arbeitet er insbesondere den kirchlichen Bezug des Amtes heraus, und zwar sowohl was den Auftrag betrifft als auch hinsichtlich der Beziehung zum allgemeinen Priestertum. Er zeigt überzeugend, daß die Ansätze für die bei Luther 1520 voll entfaltete Lehre vom allgemeinen Priestertum bereits in der ersten Psalmenvorlesung da sind (S. 80 f.): schon hier gilt „das Schema Gott-Individuum-Kirche, nicht aber Gott-Kirche-Individuum“ (S. 27). Die leibliche Zugehörigkeit zur Kirche tritt ebenfalls in der ersten Psalmenvorlesung zurück (S. 55), obwohl sie für Luther noch in der ersten Zeit des Ablassstreites wichtig ist. So groß die Bedeutung des Amtes der Verkündigung in der Frühzeit bei Luther ist, so ist doch die Frage noch nicht in Luthers Gesichtskreis getreten, wo das Kriterium für die rechte Verkündigung liegt und wie gegebenenfalls hier eine Entscheidung herbeigeführt werden kann (S. 71 f.). In der Römerbriefvorlesung findet „das Priestertum bei Luther praktisch keine Beachtung . . .“, obwohl zugleich klar wird, daß er die Priesterweihe und die dem Priesteramt entsprechende geistliche Gewalt ohne Vorbehalt annimmt“ (S. 77). Gegen J. Heckel („Die zwei Kirchen“. Ges.Aufs., 1964, 111 ff.) betont der Verf., daß die beiden „Elemente“ der Kirche, nämlich ihre sichtbare und ihre verborgene Seite, sich „wie Leib und Seele“ zueinander verhalten (S. 136; cf. 95). Beachtlich ist der Hinweis, daß Luther in seinem Sprachgebrauch nicht das Wort „geistig“ kennt, daß aber an manchen Stellen „geistlich“ heute mit „geistig“ wiedergegeben werden muß (S. 135 Anm. 9).

Was das Verhältnis von kirchlichem Amt und allgemeinem Priestertum betrifft, so nimmt der Verf. bei seiner Interpretation eine mittlere Stellung zwischen den Darstellungen von W. Brunotte und H. Lieberg ein und schließt sich am ehesten Prenter (S. 304) an: er leitet weder das eine aus dem anderen ab noch bestreitet er, daß der „Laie“ in bestimmten Fällen voll und ganz mit den Aufgaben des Amtes betraut wird. Neu ist freilich die Begründung, die der Verf. für die in bestimmten Fällen gegebene „Predigtaufgabe der Priester-Gläubigen“ bei Luther finden möchte: nämlich „in der göttlichen Belehrung“ (S. 307; 278 ff.). Allerdings möchte man hier fragen, ob nicht doch manche Äußerungen Luthers zu stark systematisiert worden sind.

Im ganzen hat der Verf. alle mit der Frage des Amtes zusammenhängenden Komplexe solide und nach allen Seiten hin erörtert. Die Ausführungen über die Entwicklung von Luthers Kritik am Papsttum sowie über Luthers Stellung zum Primat (S. 148 ff. u. ö.) sind das beste, was hierzu bisher erschienen ist. An R. Bäumer (Martin Luther und der Papst, 1970) kritisiert er mit Recht, daß er den theologischen Zusammenhang von Luthers Kritik am Papst außer Acht gelassen und insofern zu einer Verzeichnung geführt hat (S. 145 Anm. 1; 161 Anm. 109).

Die Sekundärliteratur ist in großem Umfang herangezogen. Es fehlt freilich u. a. U. Mauser, *Der junge Luther und die Häresie*, 1968. E. Bizer, *Fides ex auditu*, ist nur in der ersten Auflage (1958) benutzt worden. Der Name von Tuchel wird stets als Tuckel zitiert. Die Auseinandersetzung mit der Literatur ist überwiegend jeweils in besonderen Abschnitten geführt worden. So brauchbar das aus Gründen der Übersichtlichkeit ist, so hätte man sich im Gang der Untersuchung selbst doch in stärkerem Maße die Erörterung anderer Deutungen gewünscht. Es finden sich manche Druckfehler und einige Versehen, gelegentlich auch Ungenauigkeiten der Zitationsweise (bei dem Zitat S. 64 in den zwei letzten Zeilen sind die nicht unwichtigen Auslassungen nicht bezeichnet). Das Deutsch ist im ganzen gut und verständlich. Manche Ungeschicklichkeiten (S. 88 der Mensch soll sich nicht „zentral stellen“ = ins Zentrum stellen) erschweren doch nicht das Verständnis. Allerdings kann man das Bischofsamt nicht als „ein Warteam“ (S. 313, gemeint ist: einer Sache warten) bezeichnen: hier ist freilich ein geeigneter Begriff nicht leicht zu finden, da „Aufsichtsamt“ nicht das trifft, was der Verf. mit Recht im Auge hat.

Die Untersuchung von Aarts ist ein gewichtiger Beitrag zur Lutherforschung, der alle Beachtung verdient.

Hamburg

Bernhard Lohse

Horst Rabe: Reichsbund und Interim. Die Verfassungs- und Religionspolitik Karls V. und der Reichstag von Augsburg 1547/1548. Köln/Wien (Böhlau Vlg.) 1971. VIII, 496 S., kart. DM 68.-.

In der Einleitung zu seiner Tübinger Habilitationsschrift bemerkt der jetzt in Konstanz lehrende Historiker Horst Rabe (im folg. abgekürzt H. R.) zu Recht, daß in den letzten Jahrzehnten die Erforschung der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Reformationszeit kaum über Ansätze hinausgekommen sei, während die Beschäftigung mit der europäischen Politik und der Reichspolitik jener Epoche „von einigen bedeutsamen Ausnahmen abgesehen“ (1) stagniere. Nach dem Erscheinen der hier anzuzeigenden großen Monographie über den Augsburger Reichstag der Jahre 1547/1548 darf man H. R. den uneingeschränkten Dank dafür aussprechen, daß er jene bedeutsamen Ausnahmen um ein wichtiges, für Jahrzehnte wohl kaum überholbares Werk bereichert hat. H. R. schildert auf breiter Quellenbasis die Vorgeschichte und den Verlauf des „geharnischten“ Reichstages und fördert dabei eine Fülle neuer Aspekte und Erkenntnisse zu Tage, die das bisher von Ranke und G. Wolf vorgezeichnete Bild des Entscheidungsjahres nach dem Schmalkaldischen Krieg vielfach korrigieren und zahlreiche noch unausgefüllte Flächen dieses Bildes ergänzen. Benutzt wurden neben dem erreichbaren gedruckten Quellenmaterial die Archive in Augsburg, Nürnberg, München, Ludwigsburg, Düsseldorf, Hannover, Merseburg und Dresden sowie in Wien, Madrid, Simancas, Besançon und Brüssel.

1. Teil: *Grundlagen und Entwicklung bis zum Beginn des Reichstags*. In die Konstellationen der europäischen Politik am Vorabend des Schmalkaldischen Krieges gehören – neben Frankreich und England – als ein Kernproblem der habsburgischen Politik die Auseinandersetzungen mit dem osmanischen Reich (24 ff.). Erst als es dem kaiserlichen Unterhändler, Gerhard Veltwyck, im Oktober 1545 gelungen war, eine einjährige Waffenruhe mit den Osmanen zu vereinbaren, konnte Karl V. die kriegerische Auseinandersetzung mit dem Schmalkaldischen Bund konkret in Angriff nehmen. Der am 19. Juni 1547 in Konstantinopel erneuerte und verlängerte Friedensvertrag, in den nun auch König Ferdinand und der Papst, Frankreich und Venedig einbezogen wurden (34), entlastete den Augsburger Reichstag 1547/48 von der drohenden Türkengefahr, die nahezu alle vorausgegangenen Reichstage des 16. Jahrhunderts überschattete hatte. – Die Frage nach den Motiven, aus denen heraus sich Papst Paul III. am deutschen Krieg Karls V. beteiligte, läßt sich nach H. R.s Urteil auch aus den neuerschlossenen Quellen nicht mit letzter Sicherheit beantworten (56). Immerhin sei es wahrscheinlich, daß dem durch die Konzilsverweigerung der Protestanten herausgeforderten Papst eine Inanspruchnahme des Kaisers durch einen deutschen Krieg nur erwünscht sein konnte, weil so ein habsburgisch-spanisches Übergewicht in Italien wenigstens für einige Zeit abgewendet schien (57). Nach der politischen Ausschaltung Franz I. durch den Kaiser hätte der Krieg in Deutschland aus der Sicht des Papstes eine innereuropäische Gleichgewichtsstabilisierung zur Folge haben können. Die schnelle Entschlossenheit, mit der Paul III. nach den ersten militärischen Erfolgen Karls V. seine Subsidien zurückzog und gleichzeitig die Stellung Frankreichs im Spiel der europäischen Kräfte aufzuwerten suchte, zeigt in der Tat, wie eng die päpstliche Religionspolitik mit der farnesischen Familienpolitik verknüpft blieb. Die Translation des Konzils nach Bologna erscheint auch im Kontext dieser Interpretation vor allem als ein Versuch, „das Konzil dem drohenden Zugriff des Kaisers zu entziehen“ – und sei es auch auf Kosten des Fortbestandes der religiösen Spaltung im Reich (60).

Die hochgespannten Erwartungen des Kaisers, der nach seinem militärischen Sieg in Deutschland eine grundlegende Neuordnung durch die Verwirklichung des Bundesplanes herbeiführen wollte und zugleich auf einen *modus vivendi* für die Religionsfrage hoffte, sind nach dem Urteil von H. R. weder als „eine bloße Donquichotterie“ noch als eine „pure Illusion“ anzusehen (72): Das Projekt einer Ablösung der territorialstaatlichen Struktur der Reichsverfassung durch eine straffe Einigung der Stände unter kaiserlicher Führung habe mit der Unterstützung durch eine in Deutschland weitverbreitete Stimmung rechnen können, die seit dem Tod Kaiser Maximilians eine Erneuerung des zentralistischen mittelalterlichen Kaisertums für

wünschenswert hielt (85 ff.); der drohenden Fixierung des Glaubenzwiespalts im Konfessionalismus hingegen habe neben politischen Kräften (97 ff.) vor allem der erasmianische Humanismus entgegengewirkt und somit der kaiserlichen Politik auch in der Religionsfrage eine echte Chance eröffnet (100 ff.). H. R. schildert diese dritte Kraft, die kirchenpolitisch *und* reichspolitisch vor allem in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg in Aktion trat, mit deutlicher Sympathie (112 ff.). Karl V. habe allerdings auch in der Zeit der Religionsgespräche das allgemeine Konzil als den wirklich erwünschten Weg zur kirchlichen Befriedung angesehen; da dieser Weg nur mit Billigung des Papstes betreten werden konnte, hing in den 40er Jahren die Entscheidung über den kirchlichen Ausgleich „zum guten Teil“ von der Entwicklung der auswärtigen Verhältnisse ab“ (117).

Die Bundespläne Karls V. werden in seinem Schreiben vom 9. Januar 1547 an König Ferdinand im Rahmen einer gesamtdeutschen Politik erkennbar: Bildung eines Bundes möglichst aller Reichsstände mit eigener militärischer Gewalt, mit eigenem Bundesgericht und rascher Bundesexekution unter der straffen Führung des Kaisers (125 ff.). Dem Plan, einen solchen Bund auf dem Reichstag zustandezubringen, trat König Ferdinand entgegen: An erster Stelle unter den Verhandlungsgegenständen des kommenden Reichstages müsse die Religionsfrage stehen (128 ff.). Karl V. entschloß sich daraufhin, die Bundesverhandlungen von der Religionsfrage zu lösen und sie dem Reichstag, der zunächst verschoben wurde, vorangehen zu lassen. Bei den Bundesverhandlungen in Ulm (149 ff.) und Augsburg (173 ff.) im Juni und August 1547, an denen neben den Gesandten der vier rheinischen Kurfürsten die Vertreter fast aller wichtigeren Reichsstände Süddeutschlands, vom Mittelrhein und aus dem Elsaß teilnahmen, kam es trotz des kaiserlichen Druckes nicht zu einer „beschließlichen“ Billigung des Projektes. Die Grenzen der kaiserlichen Macht in Deutschland wurden auch nach seinem militärischen Sieg kraß sichtbar; auf dem anstehenden Reichstag mußte vor allen Ständen nun doch über beide Probleme verhandelt werden: Über Reichsbund *und* Interim.

2. Teil: *Der Verlauf des Reichstags*. Die dürren Ankündigungen des Ausschreibens zum Reichstag, „daß vornehmlich über die gleichen Gegenstände zu verhandeln sein werde wie letzthin in Worms und Regensburg“ (189), lassen die Pläne des Kaisers kaum erkennen. H. R. weist nach, daß der Kaiser die Bundesverhandlungen nach Möglichkeit aus dem Reichstag heraushalten wollte, in der Religionsfrage aber entschlossen war, die Stände in ihrer Gesamtheit zur Unterwerfung unter das Konzil (in Trient) zu bringen. Nur für den Fall, daß der Papst nicht bereit sein werde, das Konzil wieder ins Reichsgebiet zu verlegen, suchte Karl V. schon *vor* Beginn des Augsburger Reichstags nach einer Zwischenlösung für die Religionsfrage. Zu diesem Zweck wurde in den ersten Julitagen eine Theologenkommission berufen, die ein „Interim“ vorbereiten sollte (Teilnehmer waren „mit ziemlicher Sicherheit“: P. de Soto, P. de Malvenda, M. Holding, E. Billik, J. Pflug [?], B. Fannemann [192 ff.]).

Die Stände mußten zu Beginn des Reichstags (3. September bis 28. Oktober 1547) über die Proposition des Kaisers verhandeln und sich dabei mit der Forderung nach Unterwerfung unter das Konzil auseinandersetzen (203 ff.). Die nach großen Mühen erreichte, formal korrekte Annahme der Proposition, überdeckte allerdings nur notdürftig den Zwiespalt: Die Konzilsbereitschaft der evangelischen Stände wurde von ihren Konzilsbedingungen getrennt „und diese Bedingungen als letztlich unverbindliche Forderungen interpretiert“ (233). Noch problematischer war aber von Anfang an die Frage, ob es Karl V. überhaupt gelingen werde, eine Rückführung des Konzils nach Trient und die Reassumption der in Abwesenheit der Protestanten beschlossenen dogmatischen Bestimmungen dem Papst abzurufen! H. R. umschreibt den Sachverhalt treffend mit den Worten: „Es war die Problematik nicht eines gefälschten Wechsels, sondern die eines Wechsels auf eine ungewisse Zukunft“ (239). Die Entsendung des Kardinals von Trient, Christoph Madruzzo, nach Rom und das Scheitern seiner Verhandlungen schufen für den in Augsburg tagenden Reichstag eine neue Situation. Nun konnte sich Karl V. nicht mehr verhehlen, daß das Hauptziel seiner bisherigen Religionspolitik – die Rückführung der Protestanten zur

katholischen Kirche mit Hilfe eines allgemeinen Konzils, das zugleich für eine durchgreifende kirchliche Reform zu sorgen hätte – in weite Ferne gerückt war. Nun mußte nach einem *modus vivendi* in Deutschland gesucht werden, durch den der äußere Friede im Reich gesichert, aber auch dem weiteren Zerfall der katholischen Kirche entgegengewirkt würde (261). In dieser schwierigen Situation erhoffte der Kaiser Hilfe von der Arbeit der im Juni 1547 eingesetzten Theologenkommission. H. R. gelingt der Nachweis, daß jene Kommission etwa im Spätherbst des Jahres eine „*Reformatio in doctrina*“ und eine „*Reformatio morum*“ fertiggestellt hat. Im Nachlaß des Hildesheimer Bischofs Valentin von Tetteleben fand H. R. die beiden entsprechenden Dokumente (Fundort: Nds StA Hannover, Hildesheim Des. 1, 2. Teil, 1. Abschn. Nr. 10, fol. 10^r–27^r, 31^r–35^r [267 Anm. 89]). Dieser glückliche Fund erweitert die Kenntnis der Entstehungsgeschichte des „Augsburger Interim“ entscheidend. Die „*Reformatio in doctrina*“ geht, wie H. R. in einem Exkurs darlegt (458 ff.), auf P. de Malvenda zurück, während die „*Reformatio morum*“ nach einer alten Marginalnotiz P. de Soto zum Verfasser haben soll. Über das Verhältnis der „*Reformatio in doctrina*“ zu der berühmten, Julius Pflug zugeschriebenen „*Formula sacrorum emendandorum*“ (ed. M. Chr. G. Müller, Leipzig 1803; vgl. zum Gesamtkomplex G. Pfeilschifter in: ARC 2, 122, 25 ff.) äußert sich H. R. nur sehr vorsichtig (267 f.); eine (für den neuen Band der ARC in Aussicht gestellte) Veröffentlichung aller in diesen Zusammenhang gehörenden Texte wird die theologische Analyse und Interpretation überhaupt erst ermöglichen. Vorläufig steht nach der Darstellung von H. R. so viel fest, daß die kontroverstheologische Zuspitzung in Malvendas Entwurf dem Anliegen des Kaisers in keiner Weise gerecht wurde; statt eines *modus vivendi* enthalte das Dokument ein schroffes Ultimatum an die Adresse der Protestanten. Karl V. briefte daraufhin erneut einen Religionsausschuß, der aber schon nach drei Sitzungen im Streit auseinanderging (419 Anm. 50). Um trotz des ständigen Scheiterns einen als Verhandlungsgrundlage geeigneten Entwurf für ein „Interim“ zu bekommen, griff der Kaiser ein letztesmal zu dem Mittel der Geheimverhandlung. Neben de Soto und Malvenda werden J. Pflug, M. Helling und J. Agricola mit der erneuten Überarbeitung der alten Entwürfe beauftragt; M. Butzer steuert für diese im tiefsten Geheimnis zu Werke gehende Kommission ein Gutachten über die Rechtfertigungslehre bei (425 f.). Nun gelingt es endlich, einen Verhandlungstext fertigzustellen, der zunächst den Kurfürsten von Pfalz und Brandenburg zur Annahme vorgelegt wird. H. R. nimmt an, daß dieser Entwurf verloren gegangen sei. Doch hat inzwischen Johannes Herrmann in einer Besprechung der von mir herausgegebenen Textausgabe des „Interim“ (Das Augsburger Interim von 1548. Nach den Reichstagsakten deutsch u. lateinisch hg. v. J. Mehlhausen, 1970) mitgeteilt, daß dieser Verhandlungstext in Dresden (StA Loc. 10297, Interim Augustanum) aufbewahrt werde (Luther Jahrbuch 1972, 108).

Die weiteren Abschnitte der Augsburger Religionsverhandlungen werden von H. R. nach den Reichstagsprotokollen unter Hinzuziehung etlicher, z. T. noch nicht verwerteter Gutachten und Berichte sorgfältig nachgezeichnet, ohne daß an den älteren Darstellungen von W. Friedensburg und G. Wolf einschneidende Korrekturen vorgenommen werden müßten. Die alte Streitfrage, ob das „Interim“ ursprünglich für beide Religionsparteien verbindlich sein sollte oder von vorneherein als Sondergesetz für die protestantischen Reichsstände gedacht gewesen sei, entscheidet auch H. R. zugunsten der ersten Auffassung; der am 15. Mai den Ständen proponierte Abschlußtext betraf nach der ausdrücklichen Erklärung des Vizekanzlers Georg Sigmund Seld die altgläubigen Stände nicht mehr (431 Anm. 96; 441 ff.). Die Proteste des Kurfürsten Moritz und des Markgrafen Hans von Küstrin sowie die Renitenz des Straßburger Gesandten Jakob Sturm signalisieren dann schon endgültig das Scheitern der kaiserlichen Diplomatie, und gerade „das Interim, mit dem der Kaiser der konfessionellen Spaltung hatte wehren wollen, wurde zu einem der wichtigsten Ansatzpunkte für die Versteifung der Fronten, für den Siegeszug des Konfessionalismus“ (457).

Auch der Bundesplan Karls V. konnte in Augsburg nicht verwirklicht werden. Der an seine Stelle tretende Burgundische Vertrag mitsamt den Ersatzvorhaben

(„Vorrat“ und „Baugeld“) bedeuten „den Verzicht auf eine wirklich durchgreifende Umgestaltung der deutschen Verfassungsverhältnisse“ (366). So blieben allenfalls die Neuerrichtung des Kammergerichts (303 ff.) und die Revision des Landfriedens (295 ff.) neben Ansätzen zur Neuordnung der Reichsfinanzen (332 ff.) als bescheidene Reste der vom Kaiser geplanten großen Neuordnung am Ende des Augsburger Reichstages von 1547/48 übrig.

Dieser für die deutsche und europäische Geschichte des 16. Jahrhunderts so bedeutsame Reichstag hat in dem vorliegenden Werk von H. R. die ihm schon längst zustehende Würdigung erhalten. Es bleibt nun nur noch zu hoffen, daß die im „Vorwort“ erwähnten umfangreichen Quellensammlungen trotz aller finanzieller Schwierigkeiten gedruckt werden können.

Bonn

Joachim Mehlhausen

S. L. Verheus: *Zeugnis und Gericht. Kirchengeschichtliche Betrachtungen bei Sebastian Franck und Matthias Flacius.* (= Bibliotheca Humanistica et Reformatorica, Vol. I). Nieuwkoop (B. De Graaf) 1971, 121 S., 14 Abb., geb. 45,- holl. Gulden.

Hier wird eine gute historische Einleitung wie eine methodisch theologisch orientierte Untersuchung der historiographischen Werke von Franck und Flacius vorgelegt. Die Geschichtsbibel und die Magdeburger Zenturien werden gewürdigt als mehr oder minder geglückte Versuche einer Annalistik aufgrund der reformatorischen Glaubenserkenntnis. Allein von Christus her ist mit dem Maßstab der Lehre des Wortes Gottes in der Schrift und aus meinem Glauben an meinen Richter wie Erlöser nach diesen beiden Werken eine evangelische Geschichtsbetrachtung sachgemäß. Die Geschichte erscheint sowohl als Ort des Gerichtes Gottes über die Welt wie als Ort, an dem Zeugnis von unserer Versöhnung mit Gott durch Christus gegeben wird. Die Sicht der Welt- und Kirchengeschichte durch Franck und Flacius ist unter Einbau der Ekklesiologie, Pneumatologie und Eschatologie insgesamt eine christozentrische Schau einer sichtbaren wie unsichtbaren Heilsgeschichte. Der Autor will mit seiner Untersuchung einen Beitrag zum heutigen Gespräch über ein theologisches Verständnis der Geschichte liefern; im Rahmen der theologischen Analyse der genannten Werke geschieht dies allerdings nur recht unzulänglich durch eingestreute Zitate aus Bonhoeffer, Brunner, Löwith oder Moltmann.

Entsprechend der Absicht der Untersuchung ist ein historischer Stoff mit reichlichen Belegen aufgearbeitet worden; sucht man nach neuen Erkenntnissen, so wird der Kunde enttäuscht sein. Bekanntes sollte man nicht in einem aufwendig ausgestatteten, dünnen Buch nochmals recht teuer verkaufen. Soll hier wirklich ein Beitrag zum gegenwärtigen Gespräch über ein theologisches Verständnis der Geschichte geleistet sein, so ist dies ein Anspruch, der mit den Ergebnissen kaum in Einklang steht.

Ein nicht geringer Ärger entsteht angesichts der Weitläufigkeit vieler Passagen, die eine Unübersichtlichkeit der Gedankenführung nach sich zieht. Schweigen wollen wir von dem miserablen Stil der beiden Übersetzer dieser Neubearbeitung der schon 1958 erschienenen niederländischen Dissertation „Kroniek en Kerugma“. Katastrophal sind Syntax, Interpunktion und Orthographie von Seite zu Seite in diesem Buch. Der Rezensent fragt sich allen Ernstes, ob ihm etwa nur hübsch gebundene Korrekturfahnen vorliegen. Ein redaktionell so schlecht betreutes Buch sollte die Tore eines angesehenen Verlages nicht passieren.

Bornheim-Merten

H. Faulenbach

Neuzeit

Acta Nuntiaturae Gallicae, hg. von der Kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana und der École Française in Rom. Bd. V: *Correspondance du Nonce en France* Ranuccio Scotti (1639–1641), bearb. v. Pierre Blet SJ. Rom, Druckerei der Gregoriana – Paris Editions E. de Boccard, 1965. XXIII + 632 Seiten. Bd. VI: *Correspondance des Nonces en France* Dandino, Della Torre et Trivultio (1546–1551), bearb. v. J. Lestocquoy. VII + 604 Seiten. Rom, Druckerei der Gregoriana – Paris, Ed. de Boccard, 1966.

Wie der Bearbeiter P. Blet im Vorwort bemerkt, hat Papst Johannes XXIII., selbst ehemals Nuntius in Paris, den Druck der Nuntiaturreporte des Pariser Nuntius Ranuccio Scotti (1597–1661) durch eine Beihilfe ermöglicht. Scotti entstammte einer begüterten Familie in Piacenza, die traditionsgemäß zu Frankreich hinneigte; sein Vater Orazio allerdings war spanisch gesinnt. Seit 1630 Nuntius in der Schweiz, aber unzufrieden mit dieser relativ bescheidenen Position, bewarb er sich um eine der großen Nuntiaturen und erhielt, als Urban VIII. 1639 zu Beginn des Kölner Friedenskongresses außerordentliche Nuntien an die Höfe von Paris, Madrid und Wien abordnete, die Pariser. Die von dem Staatssekretär Ceva verfaßte ausführliche Instruktion vom 21. 5. 1639 (58–99) ist gleichlautend mit denen der beiden anderen Friedensnuntien (vgl. K. Repgen, *Die Römische Kurie und der Westfälische Friede I/1*, Tübingen 1962, 400). Scotti sollte Richelieu für die Beschickung des Kölner Kongresses gewinnen, die er bisher verweigert hatte, weil die beiden anderen Mächte dem Frankreich verbündeten Holland den von ihm geforderten diplomatischen Status ihrer Unterhändler verweigerten. Scotti war zunächst nur außerordentlicher Nuntius, da die französische Regierung ihm als Repressalie gegen die unterbliebene Ernennung Mazarins zum Kardinal seine Zulassung als ordentlichen Nuntius verweigerte. Das Ergebnis der Nuntiaturreise war negativ, die päpstliche Friedensvermittlung mißlang. Die Zeit war vorüber, da Clemens VIII. den Frieden von Vervins vermittelt hatte, das 17. Jahrhundert endete mit dem Ausschluß des Papstes von den großen Friedenskongressen. Was in Scottis Berichten am meisten fesselt, ist die erfindungsreiche, aber letzten Endes brutale Verhandlungstechnik Richelieus, der der eben doch französisch gesinnte Urban VIII. und sein Vertreter in Paris nicht gewachsen waren. Scotti wurde schließlich abberufen, *à cause des extravagances qu'il a dites* (33). In seiner am 5. April 1641 abgeschlossenen Endrelation gibt er außer einem sehr detaillierten Überblick über seine politischen Verhandlungen mit Richelieu auch Einblick in die Wirklichkeit des Gallikanismus, mit der er als ordentlicher Nuntius zu tun bekam. Mit Ausnahme gewisser Absolutions- und Dispensfakultäten übte der Nuntius in Frankreich keinerlei Jurisdiktion aus. Er mußte sogar sein Recht verteidigen, bei Bischofsernennungen den Informativprozeß zu führen und sich Beschränkungen bei Einladungen zu Tisch auferlegen. Wenn freilich Richelieu mit einem kleinen Kreis von fünf Bischöfen die Möglichkeit erörterte, die päpstlichen Annaten durch ein Nationalkonzil abschaffen zu lassen (204 ff.), ging er doch wohl darauf aus, Rom durch dieses Schreckgespenst einzuschüchtern; die Indiskretion, durch die Scotti darüber unterrichtet wurde, war gezielt. Als Ganzes genommen, bleibt die Endrelation doch meilenweit hinter dem staatsmännischen Format und der Charakterisierungskunst der venezianischen Relationen zurück und erreicht auch nicht die Sachkunde der Relation Carlo Carafas über das Reich aus dem Jahre 1628.

Die von dem Bearbeiter Blet schon in seiner Edition der Nuntiaturreise Ragazzonis (vgl. ZKG 75, 1964, 351 ff.) befolgten Editionsgrundsätze bewähren sich auch in diesem Band. Nur durch Weglassung der meisten Beilagen (insbesondere der *Avvisi*) und die Verwendung von Regesten war es möglich, die in den Nuntiaturreporten des 17. Jahrhunderts ansteigende Flut von Dokumenten (817 Nummern) zu bewältigen. Soweit ich sehe, ist er der naheliegenden Befürchtung und von ihm selbst gesehenen Gefahr, bei der Auswahl der im Wortlaut zu publizierenden Texte

willkürlich zu verfahren, glücklich entgangen. Sein Kontakt mit den Herausgebern der *Acta pacis Westfalicae*, obenan Konrad Repgen, und dem Bearbeiter der Behörden-geschichte des Staatssekretariats unter Urban VIII., Andreas Kraus, ist seinem Werke zugute gekommen. Es bestätigt den Nutzen der mühsamen Forschungen, die sich das Römische Institut der Görres-Gesellschaft vorgenommen hat.

Über die beiden ersten Bände der französischen Nuntiatur unter Paul III. ist in ZKG 75 (1964) 347 ff. berichtet worden, der vorliegende III. Band, der die letzten Jahre Pauls III. und die gallikanische Krise zu Beginn des Pontifikates Julius' III. behandelt, bildet den Abschluß. Die Nuntiaturberichte aus Deutschland während des gleichen Zeitraumes umfassen 12 Bände, mithin das Vierfache des Umfanges der französischen Publikation, wobei freilich zu berücksichtigen bleibt, daß Deutschland im Mittelpunkt der Ereignisse steht und außerdem die Herausgeber den Rahmen viel weiter gespannt und zahlreiche andere Dokumente in die Publikation einbezogen haben. Die französische Publikation begnügt sich vielfach mit Regesten; darüber ist in der genannten Besprechung (353 f.) das Notwendige gesagt.

Der hervorragendste unter den drei Nuntien am Ausgang des Pontifikates Pauls III. ist unstreitig der päpstliche Geheimsekretär Girolamo Dandino, dessen Berichte am 7. Juli 1546 einsetzen und am 1. Oktober 1547 enden. Ihm fiel die schwierige Aufgabe zu, das Bündnis des Papstes mit dem Kaiser im Schmalkaldischen Krieg zu rechtfertigen. Sie war unlösbar, denn Franz I. sah in Karl V. nach wie vor seinen Feind, bewilligte den Schmalkaldern beträchtliche Subsidien (139) und intensivierte die Zusammenarbeit mit den Fürsten. Der zweite Auftrag, eine Familienverbindung der Farnese mit dem französischen Königshaus herzustellen, wurde von Dandino insofern erfüllt, als er die Heirat des Papstenkels Orazio Farnese mit einer illegitimen Tochter Heinrichs II. einfädelt. Die dritte und vom kirchlichen Standpunkt her gesehen wichtigste Aufgabe Dandinos war, die Beschickung des Konzils von Trient durch Frankreich zu fördern, zu der sich Franz I. im Geheimvertrag von Crépy verpflichtet hatte, gegen die er jedoch Einwände erhob: Das Konzil stehe unter dem Druck des Kaisers, es sei kein „gutes Konzil“, solange sich der Papst ihm nicht unterwerfe. Dieser gallikanische Standpunkt hat Heinrich II. jedoch nicht gehindert, das den gallikanischen Vorstellungen noch weniger als das Trienter entsprechende Bologneser Konzil durch Gesandte und eine bescheidene Gruppe von Bischöfen zu beschicken. Dandinos Berichte aus dem Herbst 1547 bestätigen die verhängnisvolle Wirkung des Mordes von Piacenza an Pierluigi Farnese: der Papst schwenkt auf die französische Linie ein, und Heinrich II. erklärt, das gleiche Schicksal mit ihm teilen zu wollen (*di correre una medesima fortuna con lei*, 229).

Der zweite ordentliche Nuntius, der friulische Graf Michele Della Torre (1511–1586), damals Bischof des kleinen Bistums Ceneda, stand während seiner ganzen Amtstätigkeit (von Herbst 1547 bis nach dem Tode Pauls III.) im Schatten der Mission eines französischen Kardinals in Rom, des jungen Charles Guise; die Entscheidungen fielen also in Rom, nicht in Paris. Mit Guise handelte Paul III. im Winter 1547/48 ein Bündnis aus, dessen Entwürfe erstmals publiziert werden (569–581), das aber niemals ratifiziert wurde, weil Frankreich, mit dem nahen Tode des Papstes rechnend, die versprochenen Hilfgelder nicht in der von Rom geforderten Weise zu deponieren bereit war. Trotzdem war eine Entente cordiale vorhanden: Als man nach den kaiserlichen Protesten gegen die Konzilstranslation in Rom einen neuen Sacco fürchtete, ließ der Connétable dem Papstnepoten Farnese sagen, der König werde den Apostolischen Stuhl verteidigen wie sein eigenes Reich. Die Ratifikation des Vertrages kam auch dann nicht zustande, als Dandino zum zweitenmal am französischen Hofe erschien (seine gemeinsam mit Della Torre verfaßten Berichte 323–374). Im November 1549 brechen die Berichte ab; obwohl die Nuntiatur unter Pauls Nachfolger Julius III. erst im Sommer 1550 neu besetzt wurde, ist bisher keiner seiner Berichte aufgefunden worden. Ein einzigartiger, aber für Paul III. charakteristischer Fall: Nach der Rückkehr Guises an den französischen Hof wird der Nuntius angewiesen, sich ganz der Führung des jungen

Kardinals, also einer Hauptperson der Gegenseite, anzuvertrauen und sich seinem Rat gemäß zu verhalten (255)! Paul III. sah in Frankreich das unentbehrliche Gegengewicht Karls V. und tat bzw. übersah deshalb Dinge, die eines Papstes unwürdig waren: Dem König von Frankreich zuliebe stellte er ein Breve aus, das den Mördern des schottischen Kardinals Beaton, der Frankreich unbequem gewesen war, Absolution gewährte (134 f.); er gab dem Nuntius Della Torre ein Breve für die Maitresse Heinrichs II., Diana von Poitiers mit (15); er duldete, daß der Nuntius an den feierlichen Exequien für den mit der großen Exkommunikation belegten Heinrich VIII. in Notre Dame teilnahm (179 f.).

Der von Julius III. ernannte Nuntius Antonio Trivulzio, Bischof von Toulon, entstammte ebenfalls einer mit Frankreich eng verbundenen Familie in Mailand. Von seinen Berichten sind nur zwei kleine Bruchstücke erhalten (460, 464), doch wir wissen aus anderen Quellen, daß er von Anfang an auf verlorenem Posten stand, weil der Entschluß Julius' III., das Konzil nach Trient zurückzuverlegen und die mit Frankreich verbündeten unbotmäßigen Nepoten seines Vorgängers zu züchtigen, die gallikanische Krise des Jahres 1551 heraufbeschwor, von der Lestocquoy sagt, sie sei „une des crises les plus graves de l'histoire des relations entre le Ste. Siège et la France“ (25). Weder Trivulzio noch der Friedenslegat Verallo (dessen Instruktion vom 3. 10. 1551 S. 534 ff.) noch auch die römische Mission des Kardinals Tournon vermochten den zeitweiligen Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen Rom und Paris zu verhindern; sie wurden erst wieder aufgenommen, nachdem der unglückliche Parmakrieg abgebrochen und das Konzil suspendiert war.

Neben den drei ordentlichen Nuntiaturen und den Legationen Capodiferros und Verillos laufen mehrere außerordentliche Missionen her: die des Gurone Bertano im Herbst 1546 (49 ff.) des farnesischen Agenten Montemerlo 1547/48 (passim) und des Abbate Rosseto im Februar 1550 (451 ff.). Der kirchengeschichtliche Ertrag dieses Bandes ist etwas reicher als bei den beiden vorausgehenden, weil in ihm die Stellung Frankreichs zum Konzil Gegenstand der Verhandlungen ist; Rez. konnte ihn bei der Ausarbeitung des III. Bandes der „Geschichte des Konzils von Trient“ bereits benutzen (z. B. III 92 f., 189 f., 226 f. 266 ff.). Hier liegt auch ein Grund, weshalb er erst jetzt seiner Rezensentenpflicht genügt. Von sonstigen kirchengeschichtlichen Problemen interessiert am meisten die Auseinandersetzung über die Besetzung der Benefizien in der Bretagne und in der Provence; höchst aufschlußreich für die Spannung zwischen römischer und gallikanischer Auffassung der in Rede und Gegenrede wiedergegebene Dialog zwischen Kardinal Guise und dem Nuntius (397–401).

Bonn

Hubert Jedin

Peter F. Barton: Ignatius Aurelius Feßler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung. Wien-Köln-Graz (Hermann Böhlau Nachf.) 1969. 634 S., 1 Abb., geb. DM 66,-.

Die umfangreiche Studie, eine Weiterführung der in der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Wien eingereichten Habilitationsschrift des Verfassers, setzt sich zum Ziel, durch eine biographische Darstellung Ignatius Aurelius Feßlers der Feßler-Forschung eine einigermaßen brauchbare und tragfähige Ausgangsbasis zu geben. Um dem Leser den Zugang zur Denkweise und zur Geisteswelt Feßlers zu erschließen, läßt der Verfasser ausgiebig die von ihm verwerteten Quellen (nämlich die nur schwer zugänglichen zahlreichen gedruckten Werke und – soweit zugänglich – den zum Teil handschriftlichen Briefwechsel Feßlers) zur Sprache kommen.

Ignatius Aurelius Feßler (1756–1839) ist eine überaus schillernde Persönlichkeit der Zeitenwende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in welcher sich so ziemlich alle geistigen Strömungen jener aufgewühlten Zeit zwischen Aufklärung und Romantik Bahn brachen. In Zurndorf im Burgenland geboren, aufgewachsen in Preßburg unter dem entscheidenden religiösen Einfluß seiner Mutter, deren Geisteshaltung ganz von der Frömmigkeit des österreichischen Barockkatholizismus geprägt war, aber dennoch andere Glaubenshaltungen (etwa das burgenländisch-westungarische Luther-

tum) zu tolerieren wußte, gewekter und begabter, frühzeitig zu mystischer Frömmigkeit hinneigender Jesuitenzögling, entschloß sich der junge Feßler bei Aufhebung der Gesellschaft Jesu in seiner angespannten religiösen Erwartung zum Eintritt in den Kapuzinerorden (1773). Sein Wissensdrang und sein ehrgeiziges Streben, die ihn im Studium barock-scholastischer Philosophie und Theologie kein Genügen finden ließen, sowie sein alsbald zutage tretender unausgeglichener Charakter gaben rasch Anlaß zu heftigen Meinungsverschiedenheiten mit seinen Oberen und Lehrern. Gegen deren Widerstand setzte er schließlich – dem klösterlichen Leben innerlich bereits wieder längst entfremdet und nicht zuletzt auf Grund seiner klösterlichen Erlebnisse und Erfahrungen zum glühenden Verteidiger der josephinischen Reformen geworden – sein Studium an der Universität Wien durch. Feßler wurde zum Doktor der Theologie promoviert, als Professor für alttestamentliche Hermeneutik und orientalische Sprachen an die Universität Lemberg berufen, von exjesuitischen Kreisen verdächtigt und angefeindet. Er schloß sich den Freimaurern an, was auch zur Mode der Zeit gehörte, und vollzog 1787 endgültig den Bruch mit seinem Orden. Freilich auch als Theologe und wohl auch als Christ fühlte er sich am Ende. Seine ursprüngliche Sympathie für die Reformen Josephs II. begann sich zunehmend in Skepsis zu verwandeln. Er schlug „den typischsten Fluchtweg des gescheiterten Theologen ein: den Weg in die Literatur“, erfüllt vom „Drang nach ‚Formung‘ der Historie“ (S. 170). Die Aufführung seines Erstlingswerkes „Sydney“ bestimmte ihn, der in ständiger Furcht vor eventuellen „Anschlägen“ seiner Widersacher lebte, über Nacht aus den österreichischen Erblanden, seiner Heimat, nach Preußen zu fliehen. Zwei Jahrzehnte brachte er hier zu, als Prinzenerzieher, dann als führender Kopf der Loge „Royal York zur Freundschaft“ in Berlin und als Reformator des preußischen Freimaurerwesens. Gleichzeitig entfaltete er eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit, die ihn mehr und mehr zum Romancier werden und mit den führenden geistigen Köpfen seiner Zeit in Verbindung treten ließ. Seine Konversion zum Luthertum, dessen „Protestantismus“ er stets erbittert bekämpfte und durch einen „Katholizismus“ jansenistischer Prägung zu ersetzen bzw. zu läutern suchte, war im wesentlichen durch äußere Gründe bedingt. Überhaupt ist es für Feßler bezeichnend, daß er zeitlebens trotz seiner mannigfachen, oft radikalen geistigen Wandlungen seine katholische Herkunft nie überwinden konnte und wohl auch nicht überwinden wollte. Ebensowenig wie in seiner Heimat wich Feßler in Preußen Auseinandersetzungen aus. Wie er einst mit seinem Orden und mit dem Josephinismus gebrochen hatte, so brach er hier mit der Loge, der er sich in jahrelangem reformerischen Einsatz verschrieben hatte.

Mit der Besetzung Berlins durch Napoleon begannen für Feßler Jahre des Elends und der Zurückgezogenheit, die gleichwohl intensivem Studium und schriftstellerischem Arbeiten gewidmet waren. Hatte er sich in den vergangenen Jahren vom Anhänger Spinozas zum „orthodoxen“ Kantianer bekehrt, um dann durch die Begegnung mit Herder wieder zum Anhänger des alten Spinoza zu werden, so begann sich Feßler nunmehr für Schleiermacher und die Ideenwelt der Romantik zu begeistern. Unter ihrem Einfluß, vor allem aber unter der einfühlsamen Führung seiner zweiten, tiefreligiösen reformierten Gemahlin fand Feßler in diesen Jahren mehr und mehr zurück zu einem Christentum in kirchlicher Gestalt. Vermittelt durch Peter Lodi, einen seiner Schüler aus der Lemberger Zeit, wurde er 1809 auf die Professur für orientalische Sprachen und Philosophie der russisch-orthodoxen Petersburger Aleksandro-Nevskij-Akademie berufen. Mit der Annahme dieses Rufes öffnete sich für den Dreiundfünfzigjährigen, dessen Leben bislang eine einzige unstete geistige Wanderschaft gewesen war, ein Aufgabenkreis, der ihm Erfüllung seines Lebens werden sollte: seine bahnbrechende seelsorgerliche Tätigkeit und kirchliche Aufbauarbeit unter den evangelischen Wolgadeutschen. Infolge alsbald auftauchender Widerstände von Seiten jesuitischer und freimaurerischer Kreise gegen den entlaufenen Priestermonch und ehemaligen Freimaurer wurde Feßler seine Tätigkeit an der russisch-orthodoxen Akademie rasch verleidet. Wieder Privatgelehrter, hingegen an die Ausarbeitung seiner großangelegten „Geschichte der Ungarn und

ihrer Landsassen“, kam er in Verbindung mit der herrenhutischen Brüdergemeinde von Sarepta. Dort erlebte er 1816 seine „Bekehrung“. Ohne der Gemeinde förmlich beizutreten, nahm er an deren Abendmahl teil und predigte in ihr. Im Zusammenhang mit der neuen Religionspolitik Kaiser Alexanders I., der selber ganz unter dem Eindruck von Mystik, Erweckung und pietistischer Frömmigkeit stand und u. a. eine Union der lutherischen Kirchen seines Reiches mit den Reformierten unter Annahme einer bischöflichen Verfassung anstrebte, wurde der so bekehrte Feßler 1819 zum Superintendenten, Bischof und geistlichen Präses des neuerrichteten (1833 wieder aufgehobenen) Konsistoriums von Saratov ernannt und zum Bischof „mit apostolischer Sukzession“ ordiniert. Damit war Feßler, der nie ein Amt in der evangelisch-lutherischen Kirche innegehabt hatte, die wahrhaft gigantische Aufgabe übertragen, in einer Diözese mit der Ausdehnung von 1113 058 km² ein geordnetes evangelisches Kirchenwesen (mit Einschluß des darniederliegenden Schulwesens) aufzubauen. Dieser Aufgabe hat er wie kein Zweiter in der Geschichte der Gemeinden an der Wolga mit dem ganzen Einsatz seiner Person und seiner ihm noch zur Verfügung stehenden Kraft – man denke allein an die ungeheuren Beschwerlichkeiten des Reisens für einen Mann in seinem Alter! – gedient und dabei Entscheidendes, Wegweisendes geleistet.

Die sehr sorgfältig und – von einigen unausgewogenen Urteilen abgesehen – mit großer Objektivität gearbeitete, im ganzen gut lesbare, wenn auch zuweilen recht breite Darstellung vermittelt einen tiefen, zum Nachdenken stimmenden Einblick in das Leben eines geistvollen, aber keineswegs überragenden Mannes. Derartige ruhelose Wanderer weist die Zeit- und Kirchengeschichte zwischen Aufklärung und Romantik nicht wenige auf; man denke nur an den Exfranziskaner Eulogius Schneider. Die stürmische geistige Auseinandersetzung riß so manchen begabten jungen Menschen mit sich, vor allem, wenn er einer traditionsgebundenen Welt entstammte und plötzlich mit den Problemen der geistigen Revolution im umfassendsten Sinn konfrontiert wurde. Am Leben Feßlers wird dies exemplarisch deutlich. Dazu paßt, daß es, durch manch bittere Erfahrung gereift, einmündete in eine „Bekehrung“; sie erscheint eigentlich wie ein nunmehr endgültiges Durchbrechen der jahrzehntelang verschütteten, mystisch durchsetzten Frömmigkeit des Jesuitenzüglings und Kapuzinernovizen Feßler. Insofern mag man dem Urteil des Verfassers beipflichten, daß es nämlich Feßler lebenslang trotz all seiner Um- und Irrwege und dabei, wie es scheint, spontan vollzogenen „Wendungen um hundertachtzig Grad“ stets gelungen sei, seine „personale Identität“ zu wahren.

München

Georg Schwaiger

Norbert Trippen: Das Domkapitel und die Erzbischofswahlen in Köln 1821–1929 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. I). Köln, Wien (Böhlau-Verlag) 1972, XXXI und 535 S.

Mit der Dissertation von Norbert Trippen wird die von Ernst Dassmann, Eduard Hegel und Bernhard Stasiewski begonnene Reihe „Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte“, die vornehmlich Arbeiten aus dem Mitarbeiterkreis der Herausgeber und des „Instituts für Kirchengeschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität“ veröffentlichen soll, glänzend eingeführt. Vf. schildert zunächst das durch die Bulle „De salute animarum“ und das Breve „Quod de fidelium“ (1821) umschriebene Bischofswahlrecht der Domkapitel in Preußen, das an die Tradition der Reichskirche anknüpfte und zeigt dann dessen Realisierung am Beispiel der Kölner „Erzbischofswahlen“ auf.

Trippen hat für seine Untersuchung sehr ergiebige Quellen aus staatlichen und kirchlichen Archiven, ferner die Nachlässe des Domkapitulars königlicher Nomination Joh. Wilhelm Frenken und des Zentrumsabgeordneten Karl Bachem aufspüren können. Die breite Aktenbasis erlaubt ihm eine überaus detaillierte Schilderung jener zahlreichen Erwägungen, Sondierungen und Verhandlungen, die in der Regel einer Wahl vorangingen. Es bleibt bedauerlich, daß dem Vf. das Deutsche Zentralarchiv Merseburg und (für die Jahre seit 1878) das Vatikanische Geheimarchiv ver-

schlossen blieben. Er legt freilich überzeugend dar, daß seine Quellen eine im Grunde wohl unanfechtbare Darstellung erlauben, die allenfalls in manchen Punkten ergänzbar bleibt.

Während des vom Verfasser geschilderten Zeitraumes war das Bischofswahlrecht in Preußen Gegenstand wiederholter Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche. Die Staatsregierung hatte bei der Neuordnung des Kirchenwesens der Wiedereinrichtung der Domkapitel und ihrer Dotation aus staatlichen Mitteln zugestimmt, um über die von ihr ernannten Domherren auf die Bischofswahl sowie auf die Bistumsverwaltung Einfluß nehmen zu können. Die königlichen Nominaten wurden freilich durch die Erzbischöfe weithin von der Verwaltung ferngehalten. Bei den Bischofswahlen waren die Domkapitel in Preußen bis 1840 gehalten, dem vom königlichen Wahlkommissar als dem König genehm bezeichneten Kandidaten ihre Stimme zu geben. Seit 1840 wurde das irische Listenverfahren eingeführt, wonach dem Staat gegenüber der vom Kapitel vorgelegten Liste ein negatives Ausschließungsrecht blieb. Faktisch nahm er, der Staat, wie auch die Kurie das Wahlrecht nur in Anspruch, um ihren jeweiligen Kandidaten durchzubringen. War das nur unter Suspension des Wahlrechtes möglich, so ging man diesen Weg. Ließ eine Wahl dagegen kein Risiko erwarten, so hielt man sich an das Herkommen. Bis 1840 lag dabei die Initiative beim Staat, während sie seit dem Ende des Jahrhunderts an die Kurie überging. Trippen weist nach, daß während des von ihm untersuchten Zeitraumes nicht eine einzige Wahl stattgefunden hat, die man in vollem Sinn des Wortes als frei bezeichnen könnte. Das Metropolitankapitel stand jeweils unter massiver Beeinflussung der Staatsregierung bzw. der Kurie, die häufig einem Befehl gleichkam. Überaus instruktiv sind die z. T. weit verschlungenen Verhandlungen, die dem jeweiligen Wahlakt vorausgingen. Der Verfasser hat sie mit Geschick und gelegentlich durch ein wenig Sarkasmus und Bosheit gewürzt, nachgezeichnet.

Die Untersuchung mußte ferner, um ihrer Aufgabe gerecht zu werden, eine Charakterisierung der am Wahlgeschäft beteiligten Persönlichkeiten bieten. „Denn bei einer Erzbischofswahl in Köln ging es im 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts nie nur darum, der verwaisten Erzdiözese den am besten geeigneten Oberhirten zu bestellen. Wegen der Bedeutung des Kölner Stuhles spielten häufig politische oder theologische Auseinandersetzungen in Deutschland während der Amtszeit des Vorgängers eine Rolle, für deren Fortführung oder Beendigung in einem bestimmten Sinne man sich von seiten der Regierung oder der Kurie in der Person des neuen Erzbischofs absichern wollte“ (S. 414). Trippens Arbeit wird folglich zu einem Stück Kapitels-, ja rheinischer bzw. deutscher Kirchengeschichtsschreibung, obwohl Vf. sich im Rahmen des Möglichen streng auf sein eigentliches Thema zu beschränken sucht. Ihr Wert liegt neben der Darstellung der Wahlen, ihrer Vorbereitungen und Begleitumstände in der Würdigung der beteiligten Persönlichkeiten und deren Verflechtung mit der jeweiligen kirchlichen und staatlichen Zeitlage. Das gilt u. a. für alle Erzbischöfe nach Geissel, über die es, von Simar abgesehen, bisher keine kritische Würdigung gibt. Die Arbeit Trippens bildet auch in dieser Hinsicht eine reiche Fundgrube.

Der Anmerkungsapparat ist reich an Hinweisen, dabei gestrafft und in jeder Hinsicht vorbildlich. Die Ausstattung des Werkes ist würdig, die Zahl der Satzfehler minimal. Außerdem erschließt ein sorgfältig gearbeitetes Register den immensen Stoff. Nur unbedeutende Irrtümer haben sich eingeschlichen. Die S. 265 zit. Meinung Goßlers, Melders habe über Korum auf Krementz eingewirkt, dürfte wohl kaum den Tatsachen entsprechen. Krementz stand zwar in bestem Einvernehmen mit Korum, pflegte aber andererseits auch ständigen Kontakt zu Melders, mit dem er sich über wichtige, das Erzbistum bzw. den deutschen Katholizismus betreffende Fragen brieflich auszutauschen pflegte. (Darüber werde ich demnächst eingehend berichten).

Die Arbeit Trippens ist zweifellos eine bleibende Bereicherung rheinischer Kirchengeschichtsschreibung.

Düren

Erwin Gatz

Notizen

Die jetzt deutsch vorliegende kurzgefaßte Darstellung der Geschichte der Alten Kirche von Henry Chadwick: *Die Kirche in der antiken Welt* (Sammlung Göschen, Bd. 7002). Berlin (de Gruyter) 1972. VI, 379 S., kart. DM 14,80, erschien ursprünglich als erster Band einer englischen Kirchengeschichte in Taschenbuchform 1967 unter dem Titel „The Early Church“. Die Übersetzung von G. May basiert auf der zweiten Auflage aus dem Jahre 1969. Im Unterschied zur englischen Fassung enthält die deutsche statt eines weiterführenden Literaturverzeichnisses einen vom Verf. hinzugefügten Anmerkungsteil (S. 338–368), in dem vor allem Quellen-nachweise und gelegentlich Literaturangaben zu fast jeder Textseite vermerkt sind. Dadurch ist das Buch für den wissenschaftlich interessierten Leser noch wertvoller geworden. Durch die Form eines besonderen Anmerkungsteils wurde andererseits die ursprünglich ohne wissenschaftlichen Apparat konzipierte Darstellung in keiner Weise beeinträchtigt.

In klarer, übersichtlicher Form werden die wichtigsten Ereignisse und Entwicklungen der alten Kirchen- und Theologiegeschichte skizziert; doch seinen besonderen Reiz erhält das Buch durch seine lebendige, aus den Quellen erarbeitete Darstellungsweise und eine Reihe wenig bekannter, plastisch eindrucksvoller Details, was auch in der deutschen Übersetzung spürbar geblieben ist. So eignet es sich nicht nur als Einführung und Überblick über die Geschichte der Alten Kirche, sondern nicht zuletzt durch den neu hinzugekommenen Anmerkungsteil auch als handliches Kompendium für den fachlich Interessierten.

Bonn

W. A. Bienert

Über den heiligen Humbert, der bereits während des 8. Jahrhunderts im ganzen Frankenreich kultisch verehrt worden sein soll (so LThK.² V 532), und über die Anfänge seiner Abtei Maroilles (40 km ssw. von Mons) liegt die einzige datierte Nachricht vor in „La charte de saint Humbert pour l'abbaye de Maroilles, en Hainaut (18 mars 674)“, die Jean-Marie Duvosquel in: *Bulletin de la Commission royale d'Histoire* 136 (Brüssel 1970) S. 143–77 untersucht. Abweichend von der bisherigen Forschung erkennt D. in der Bollandisten-Fassung des Textes eine interpolierte Version wohl des 12. Jh.s, aus der lediglich der Name des hochstehenden Laiengründers, des *vir illustris Radobertus*, in die Fassung der *Gesta episcoporum Cameracensium* von 1044 übernommen werden muß, um mit diesem 2., bislang vielfach abgewerteten Texte ein trotz karolinger-zeitlicher Latein-Glättung recht aufschlußreiches Zeugnis des 7. Jh.s zu gewinnen; vgl. die nunmehr maßgebende Textedition S. 172–77. Zusätzlich zur Argumentation des Verf.s darf darauf hingewiesen werden, daß eine Fälschungshypothese bei der Gesta-Version auch an der zweimaligen Verwendung von abkürzendem *ille* für die Hörigen- bzw. Zeugnennamen scheitert, zumal solche Änderungen nicht dem Gesta-Autor zur Last gelegt werden können. Für den Kirchenhistoriker verdient u. a. Beachtung, daß das *monasterium* zu Ehren der Gottesmutter und der Apostel Petrus und Paulus von 674 in einer Hausmeierurkunde Pippins d. J. von 750 VIII 17 zur *casa sancti Petri, quae est constructa Marigilo monasterio* (DD-Merov.-Ausgabe Karl Pertz S. 106 Nr. 21) geworden ist. Daß in dem Marien-, Petrus-und-Paulus-Kloster *praetiosus Chunibertus confessor Xpi corpore quiescit humatus*, erfährt man in DK. d. K. 334 S. 239 von 870 II 4 (Or.). – Den Gaunamen der *in-pago Fanomarcensis*.

Marburg

Kurt-Ulrich Jäschke

Die Entdeckung einer Notiz eines Necrologiums der Kathedrale von Canterbury (Brit. Mus. Cotton Nero CIX, s. XIII in., fol. 5v) über König Sverre von Norwegen (1177–1202) als Mitglied der Bruderschaft und Wohltäter des Domklosters bietet Arne Odd Johnsen den Einsatzzpunkt einer Beleuchtung der englischen Beziehungen Sverres: *Kong Sverre og England 1199–1202* (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, phil.-hist. Kl. N. S. 13), Oslo (Universitetsforlaget) 1970, 14 S., kart. Nkr 7.50. Der seit 1194 im Kirchenbann stehende und in den letzten Jahren seiner Herrschaft außenpolitisch ganz isolierte und innenpolitisch von Krisen bedrohte Sverre habe nach dem Regierungsantritt des John Lackland über das Domkloster und den Erzbischof und königlichen Kanzler Hubert Walter seine erfolgreichen Bemühungen um moralischen und politischen Rückhalt in England angesetzt. – Im gleichen Necrologium hat J. übrigens eine Notiz über den ersten bekannten Bischof von Uppsala und späteren Abt von Rastede Siward (gest. 1159) aufgespürt (fol. 14v), die die Angabe der *Historia monasterii Rastedensis* über dessen insulare Beziehungen bestätigt und präzisiert (S. 7 f.).

Lohmar

K. Schäferdiek

In der dtv-Reihe „Monographien zur Weltgeschichte“ bietet Robert Stupperich einen einführenden Überblick über die deutsche Reformationsgeschichte: *Die Reformation in Deutschland* (dtv 3202). München (Deutscher Taschenbuch Verlag) 1972, 281 S., 1 Faltkarte. Die Darstellung versteht in knapper Form auch die theologischen Motivationen des Geschehens allgemeinverständlich zur Geltung zu bringen, übergeht allerdings (auch im Literaturverzeichnis) die Diskussion zur chronologischen und sachlichen Frage nach der reformatorischen Wende Luthers. Sie wird ergänzt durch 44 Seiten ausgewählter Quellenauszüge, durch chronologische Übersichten und 77 Kurzbiographien sowie ein Quellen- und Literaturverzeichnis. Die beigegebene Karte (einer Verkleinerung der Perthes-Schulwandkarte) zur Ausbreitung der Reformation bis 1570 ist instruktiv und übersichtlich.

Lohmar

K. Schäferdiek

Eingeleitet durch R. S. Sylvester, den Herausgeber der großen *Thomas Morus*-Ausgabe, werden in dem Band: *St. Thomas More. Action and Contemplation, Proceedings of the Symposium held at St. John's University October (New Haven/London, Yale University Press, 1972, 178 S.)* 9–10, 1970, vier bei einem englisch-amerikanischen Symposium gehaltene Vorträge vereinigt. Die Einführung vermittelt ein Gesamtbild der heutigen Th. Morus-Forschung und weist ihre Probleme im Einzelnen auf. Erklärlicherweise werden einerseits alle neuen Funde und Ergebnisse berücksichtigt, andererseits mit Absicht die Utopia außer Betracht gelassen. Auf dem in großen Strichen gezeichneten Hintergrund heben sich die einzelnen Abhandlungen thematisch gut ab. Zunächst scheinen sie weit auseinanderzuliegen, aber sie haben eine gemeinsame Mitte. R. J. Schoeck behandelt „Natürliches und Kanonisches Recht“ und kennzeichnet dabei Th. Morus als Humanisten und Rechtsgelehrten. Skizziert wird seine Laufbahn und seine Einstellung dem kirchlichen und weltlichen Recht gegenüber. Während L. L. Mertz im Gefängnis 1534 verfaßte Schriften analysiert, stellt G. R. Elton Morus' staatspolitische Tätigkeit dar. Abschließend betrachtet Germain Marc'hadour, die vor wenigen Jahren ein Kalendarium für die entscheidenden Lebensjahre des Staatsmannes und Denkers aufgestellt hat (*L'univers de Th. More*), seine Spiritualität. Betrachten wir das ganze Buch, so wird man in ihm eine gewisse Einheitlichkeit finden. Die Glaubensanschauungen halten das ganze Werk des überzeugungsfesten Mannes zusammen und durchziehen zugleich die einzelnen Bereiche seines Wirkens.

Das Buch ist sehr sorgfältig ediert und aufwendig gedruckt.

Münster/Westfalen

Robert Stupperich

In der Einleitung zu den Briefen Calvins im Corpus Reformatorum (CR Cal Xb, p. XLIV) aus dem Jahr 1872 war bereits auf die Sammlung Sarrau hingewiesen worden; eine Einsichtnahme war damals nicht möglich. Diese Lücke wird mit dem von Rodolphe Peter und Jean Rott herausgegebenen Abdruck endlich ausgefüllt: *Les Lettres à Calvin de la Collection Sarrau* (Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 43), Paris (Presses Universitaires de France) 1972 (101 S., kart.). Die Collection enthält 15 Briefe verschiedener Personen an Calvin aus den Jahren 1541 bis 1563. Bereits der erste Brief, den der Berner Pfarrer Sulzer gleich nach Calvins Rückkehr nach Genf schrieb, ist von größter Bedeutung. Immerhin war der theologische Dissensus mit den Berner Predigern der äußere Anlaß für Calvins Ausweisung aus Genf 1538 gewesen. Besondere Beachtung verdient auch a Lascos Brief aus dem Jahr 1554 über den Abendmahlsstreit. (Seine Ablehnung vermittelnder Formeln um des Friedens in der Kirche willen richtet sich wahrscheinlich gegen Melancthon und die Verteidiger des Emdener Katechismus; S. 44 Anm. 5.) Bemerkenswert ist auch Thenauds Bericht über die Situation in Polen aus dem Jahr 1556. Felix Crucigers und Heinrich Bullingers Berichte über die Streitigkeiten in der polnischen Kirche aus den Jahren 1560 und 1561 schließen sich an. Zu einer ganz andern Frage führt Jean Morelys Brief (1562), betreffend die Kirchenzucht der Hugenottenkirche, begleitet von Bezas und des Gallars gleichzeitigen Berichten aus Frankreich.

Die Texte sind äußerst sorgfältig ediert und kommentiert.

Ostbevern/Münster

W. H. Neuser

Die flüssig geschriebene, lebendige Darstellung der Persönlichkeit und des Werkes von Johannes Calvin von Wilhelm Neuser (Calvin [= Sammlung Götschen, Bd. 3005], Berlin [de Gruyter] 1971, 121 S. kart.) ist eine spannende Lektüre, die ohne Zweifel auch einen Nichttheologen in Bann zu ziehen vermag. Das liegt wohl nicht zuletzt daran, daß der Verf. mit großer Treffsicherheit immer wieder auf konkrete Einzelheiten und Episoden eingeht, die charakteristisch für Calvins Leben und Werk sind. Zu bedauern ist, daß der Theologie Calvins (S. 108–115) und besonders auch der calvinischen Sozial- und Wirtschaftsethik (S. 70 u. 113 f.) nicht etwas mehr Raum gewährt wurde. Mit einem allzu rigorosen Streben nach Kürze hängt wohl auch zusammen, daß sowohl die Darstellung der Sittenzucht im reformatorischen Genf (S. 82 ff.) als auch die Ausführungen über die Prädestinationslehre Calvins (S. 113 f.) in apologetischer Tendenz verharmlost erscheinen.

Wuppertal

S. Hausmann

Nahezu sechs Jahrzehnte lang, von 1570–1628, hat sich das spanische Königshaus bis hin zur Einschaltung der Kurie bemüht, für das Denkmal seines politischen Sendungsbewußtseins, das Laurentiuskloster El Escorial, die im Besitz der Abtei Gladbach (jetzt des Münsterschatzes Mönchengladbach) befindliche bedeutendste Reliquie des Patrons, sein angebliches Haupt, zu erwerben. In einer jetzt vom Stadtarchiv Mönchengladbach veröffentlichten Staatsarbeit hat Rolf Paffen anhand der einschlägigen Aktenstücke oder Regesten des Düsseldorfer Staatsarchivs die Geschichte dieses Handels nachgezeichnet: *Der Streit um das Laurentiushaupt* (Beiträge zur Geschichte von Stadt und Abtei Mönchengladbach 2). Mönchengladbach (Stadtarchiv) 1970, 107 S., kart. DM 6.–.

Lohmar

K. Schäferdieck

Zeitschriftenschau

Archiv für schlesische Kirchengeschichte 29 (1971).

I. Aufsätze. S. 1–31: Heinrich Grüger: Die zisterziensische Architektur in Schlesien in den Jahren 1200–1330, Bemerkungen zu Marian Kutzner: *Cysterska Architektura na Śląsku w latach 1200–1330* (Habil.-Schrift des polnischen Kunsthistorikers, Toruń 1969). S. 32–67: Walter Kuhn: Die Städtegründungspolitik der schlesischen Piasten im 13. Jahrhundert, vor allem gegenüber Kirche und Adel (Teil I, Forts. folgt in Bd. 30 und 31). Von den zwischen 1211 und 1300 belegbaren Städtegründungen zu deutschem Recht in Schlesien gehen 104 auf die Initiative der Landesherren zurück, 9 Städte wurden von den Breslauer Bischöfen, 12 von Klöstern und Ritterorden und 6 durch den Adel angelegt. Kuhn beschäftigt sich erstmalig mit den Landbeschaffungsmethoden der Fürsten für die von ihnen vorgenommenen Gründungen, doch scheint das Moment der Planung, deren Ergebnis um 1300 „ein weit-hin gleichmäßiges Netz“ von Städten „mit Abständen von 15 bis 25 km“ voneinander war, überbetont und erweckt den Eindruck, als stünde der fürstliche Planungsgedanke über allen wirtschaftlichen und sozialen Faktoren als das alleinige und einzige konstitutive Element städtischen Lebens. Wenn man die beigelegte Karte „Deutschrechtliche Städtegründungen in Schlesien im 13. Jahrhundert“ betrachtet, so wird man feststellen, daß sich das fürstliche „Städteprogramm“ hauptsächlich an den seit jeher wirtschaftlich und politisch-strategisch wichtigsten Punkten des Landes realisierte und daß vielerorts die Verleihung des deutschen Stadtrechtes eine fast zwangsläufige Konsequenz der wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse war, für deren Weiterentwicklung sich das alte Recht als unzureichend und hemmend erwies. S. 68–89: Ewald Walter: Zur ältesten Baugeschichte und zum Patrozinium der abgebrochenen Kapelle zu den hll. Maternus und Servatius in Breslau, liefert einen neuen Beweis für die kulturellen Beziehungen Schlesiens zum Lütticher und Kölner Raum im 13. Jahrhundert. S. 90–106: Alfred A. Strnad: Breslaus Kardinalprotektor an der römischen Kurie, vornehmlich im 16. Jahrhundert (mit einem aus dem Vatikanischen Archiv erstmalig veröffentlichten Memorandum, aus dem ersichtlich ist, daß der schlesische Bischofssitz nicht zum Protektorat der deutschen Nation gehörte, sondern dem die Erblande, Böhmen und Ungarn betreuenden Kardinal anvertraut war). S. 107–124: Johannes Grünwald: Zur Geschichte der katholischen Pfarrei Goldberg in neuerer Zeit (mit einer Liste der Stadtpfarrer seit 1810 bis 1945). S. 125–140: Bernhard Kudlek: Der Franzosenfriedhof in Himmelwitz (Oberschlesien) aus dem Jahre 1813/14. S. 141–156: Gerhard Webersinn: Zwölf Laien in der Kulturkampfgalerie des Breslauer Diözesanmuseums. Schluß. (Kurzbiographien von Friedrich Graf Praschma, Franz Graf Ballestrem, Franz Graf zu Stolberg-Wernigerode, Ferdinand Freiherr von Reitzenstein, Alexander von Schalscha, Dr. Felix Porsch – ein Teil seines Aktennachlasses befindet sich heute im Archiwum Archidiecezjalne Wrocław – Stiftsrat Albert Horn aus Neisse, Karl Freiherr von Hoiningen-Huene). S. 157–172: Paul Blaschke: Musik des Breslauer Domchors 1935–1945 (alphabetische Aufzählung der Meister und ihrer Werke, die in den genannten 10 Jahren im Breslauer Dom zur Aufführung gelangten).

II. Quellen. S. 173–204: Hubert Jedin: Von Sedlnitzky zu Diepenbrock. Briefe von Ignaz Ritter an Augustin Theiner von 1841–1847. (Es sind 15 Briefe aus dem Nachlasse Theiners im Vatikanischen Geheimen Archiv über die kirchlichen Verhältnisse in Breslau).

III. Miscellen. S. 205–213: Norbert Hettwer: Das Familiengrab von St. Hedwigs Ahnen in Diessen. S. 214–222: Joseph Gottschalk: Erinnerungsstücke aus dem Nachlaß der hl. Hedwig? S. 223–237: Leonhard Radler: Sühnekreuze, -bildstöcke, -kapellen und -kirchen im Kreise Schweidnitz. S. 238–247: Alfred Sabisch: Johann Heyne. Zur 100. Wiederkehr seines Todes am 28. Oktober 1871 (eine Würdigung des Lebens und Werkes des bekannten Verfassers der dreibändigen „Geschichte des Bistums Breslau“). S. 248–253: Hermann Hoffmann: Prof. Dr. Mar-

tin Gusinde SVD († 1969) und andere Schlesier in den Missionsländern. S. 254–255: Hans Reitzig: Eine Stammbuch-Eintragung des Kardinals Kopp. S. 256–261: Georg Fennrich: Die Steyler Patres Arndt († 1962), Biallas († 1936) und Schebesta († 1967) im Dienste der Völkerkunde. S. 262: Joseph Gottschalk: Die Matrikel der Prager Jesuitenakademie von 1573–1617. S. 263–266: Alfred Sabisch: Ein Verzeichnis von Urkundenregesten aus den Jahren 979 bis 1959 des Breslauer Diözesanarchivs und zum Verzeichnis des alphabetisch signierten Urkundenbestandes im Breslauer Diözesanarchiv (zwei kurze Hinweise auf die Veröffentlichungen von W. Urban: Wykaz regestów dokumentów Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu. Warszawa 1970, und Katalog dokumentów Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu. Część I. Dokumenty oznaczone sygnaturami alfabetycznymi. Roma 1970). Ein kurzer Tätigkeitsbericht des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte e. V. für das Jahr 1970 (S. 267–268), ein Verzeichnis der Mitarbeiter, eine Zusammenfassung in englischer und polnischer Sprache und ein Orts-, Personen- und Sachregister beschließen den Band.

Alfred Świerk

Jahrbuch für Antike und Christentum 13 (1970)

S. 5–28: H.-J. Horn, Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes (Verwendung philosoph. Denkmodelle der Einheit der Tugenden in der alexandrin. und augustin. Theologie). S. 29–41: P. Grossmann, Überlegungen zum Grundriß der Ostkirche von Philae (Versuch exakterer Rekonstruktion von Bau und Baugeschichte aufgrund der publizierten Bestandsaufnahmen der jetzt ständig überfluteten Reste; in ihrer Genauigkeit allzu zuversichtliche Datierung auf 525/35). S. 42–47: J.-M. Demarolle, Les femmes chrétiennes vues par Porphyre (insbesondere Versuch, das Zeugnis des Porphyrius für die Entwicklung des Virginitätsideals auszuwerten). S. 48–61: J. Maier, Bedeutung und Erforschung der Kairoer „Geniza“ (Bericht mit Bibliographie). S. 62–77: N. Brox, Lukas als Verfasser der Pastoralbriefe? (Herausstellung der Ungesicherheit der Hypothese). S. 78–82: W. Speyer, Die Legende von der Verbrennung der Werke Papst Gregors I (religionsgeschichtl. Analyse von Joh. Diac., v. Greg. IV 69). S. 83–88: B. Andreae, Zur Sarkophagchronologie im 3. Jh. n. Chr. (krit. Auseinandersetzung mit E. Reschke, Röm. Sarkophagkunst zwischen Gallien u. Konstantin, 1966). S. 88–118: Rezensionen zu: P. J. Alexander, The Oracle of Baalbek, 1967 (C. Colpe, krit. in redaktionsgeschichtl. Hinsicht); E. Kirschbaum, Lexikon der christl. Ikonographie 2, 1970 (J. M. C. Toynbee, Ergänzungen zu einzelnen Artikeln); W. Kellner, Libertas und Christogramm, 1969 (H. U. Instinsky); W. Speyer, Bücherrunde in der Glaubenswerbung der Antike, 1970 (N. Brox, berechtigte Kritik an Sp. letztlich moralisierenden Wertungsversuchen); C. O. Nordström, The Duke of Alba's Castilian Bible, 1967 (L. Kötzsche-Breitenbruch); E. Demougeot, La formation de l'Europe et les invasions barbares, 1969 (K. Schäferdiek); H. Kähler, Die Hagia Sophia, 1967 (Wertung in kritischem Vergleich mit W. R. Zaloziecky, A. M. Schneider u. H. Jantzen). S. 119–152: Nachträge zum RAC: A. Stuiber, Ambrosiaster (S. 119–123); W. Speyer, Büchervernichtung (S. 123–152).

14 (1971)

S. 5–23: Ch. Gnilk, Altersklage und Jenseitssehnsucht (Bewertung des Alters in der patr. Literatur und Fortwirken antiker Interpretationstopik). S. 23–38: H. Hagendahl, Bedeutung der Stenographie für die spätlatein. christl. Literatur (Hieron., Aug., Ambros.). S. 39–47: W. Speyer, Die Euphemia-Rede des Asterios von Amaseia. Eine Missionsschrift für gebildete Heiden (Herausarbeitung von Charakter und Zweckbestimmung der sog. Or. 11 des Asterios, die bewußte Überbewertung der künstler. Aussagefähigkeit des beschriebenen Bildzyklus voraussetze). S. 48–60: C. Colpe, Häretische Patriarchen bei Eutychios (die von Eut., melkit. Patriarchen von Alexandrien 933/40, auf „Arianer“ wie „Aphthartodoketen“ angewandte Manichäerbezeichnung als Klischee für Infragestellung der gött-

lichen Substanzeinheit). S. 61–91: H. v. Heintze, Ein spätantikes Mädchenporträt in Bonn. Zur stilistischen Entwicklung des Frauenbildnisses im 4. u. 5. Jh. (stilgeschichtl. Untersuchung aus Anlaß der Veröffentlichung eines Porträtkopfes des Dölger-Instituts und zu dessen kunstgeschichtl. Ortsbestimmung). S. 92–139: R. Turcan, Les guirlandes dans l'antiquité classique (Vorstudie zum Artikel Girlande in RAC). S. 140–149: Th. Klauser, Bischöfe als staatliche Prokuratoren im 3. Jh.? (zu Cyprian, de lapsis 6 nach dem Text Hartel 240, 26–241, 4: Übernahme des staatlichen Procuratorenamtes durch Bischöfe sei im 3. Jh. nicht seltene Praxis; K.s Argumente vermögen jedoch mögliche Zweifel an dieser Deutung und der ihr zugrundeliegenden Textform nicht gänzlich zu zerstreuen). S. 150–169: Rezensionen zu: A. Heinrichs/L. Koenen, Ein griechischer Manicodex (aus Ztschr. für Papyrologie u. Epigraphik 1970) (C. Colpe, Bedeutung der Veröffentlichung, Ausblick auf daraus sich ergebende neue Problemstellungen der Manichäismuskforschung); K. Berger, die Amen-Worte Jesu, 1970 (A. Stuiber); H. Bellen, Studien zur Sklavenflucht im röm. Kaiserreich, 1971 (Th. Mayer-Maly); R. Klein, Symmachus, 1971 (W. R. Misgeld, scharfe Kritik an formaler Durchführung und Methode); St. Hiller, Bellerophon. Ein griech. Mythos in röm. Kunst, 1970 (kritisiert die Einzeldeutungen auf Vorverständnis und mangelnde Gesamtperspektive hin); E. B. Thomas, King David Leaping and Dancing. A Jewish marble from the roman imperial period, 1970 (J. Engemann, berechtigte Methodenkritik). S. 170–184: Nachtrag zum RAC: W. Selb, Erbrecht.

Lohmar

Schäferdiele

Kirkehistoriske Samlinger, Jg. 1971.

S. 1–24: J. Nybo Rasmussen, Christian II's franciskanske broderskabsbrev (Der franziskanische Brüderschaftsbrief an Christian II). Abdruck, Übersetzung und Analyse von einem Confraternitätsbrief, den Christian II von Dänemark bei seiner Thronbesteigung empfing. S. 25–44: Knud Banning, Michael Sjaelevejer. Ein Beitrag zum Verständnis der Seelenwaagescenen in den Fresken des dänischen Mittelalters. Ein Durchgang von ca. 30 Fresken aus Dänemark und Schonen. S. 45–57: Tore Nyberg, Klostren i Abbot Wilhelms brev (Die Klöster in den Briefen von Abt Wilhelm). Eine Analyse der Briefe von Wilhelm, Abt des Augustinerklosters Abelholdt-Seeland (gest. 1202) an verschiedene Klosterleute und anderen Instanzen über klösterliche Verhältnisse. S. 58–99: Dick Helander, Danskt pärmfynd från 1568. Hans Tausens Salmebog (Dänische Buchdeckenfunde von 1568. Hans Tausens Gesangbuch). Auf Grundlage von den Blättern, die er in den Einbänden zahlreicher Exemplare des Buches Confessio Fidei, Stockholm 1593/94 fand, gelang es dem Verfasser, das dänische Gesangbuch von 1568, ein Evangelienbuch, einen Katechismus und eine Passio wiederherzustellen. Außerdem fand der Verf. viele Fragmente von Andreas Musculus' Katechismus 1559, der sonst nur einem Exemplar bekannt ist, und Fragmente von Laurentius Petris Postille 1555. S. 100–129: Kaj Mogensen, Messen i Hans Thomissons Salmebog (Die Messe in HT's Gesangbuch 1569). Die Untersuchung zeigt, daß HT's Abschnitt über die Messe in Verhältnis zu der damaligen Kirchenordnung und zu den von Bugenhagen beeinflussten Messen besonders selbständig ist. Sie gibt einen Eindruck von den Zwistigkeiten in der dänischen liturgischen Tradition im 16. Jahrhundert. S. 130–156: Arne Pedersen, Frederik August Hertz. Laegpraedikant og socialist (F. A. H. Laienprediger und Sozialist). Von Søren Kierkegaards Angriff auf die offizielle Kirche angeregt, bildete Hertz (gest. 1915) erst seine eigene Gemeinde, wurde danach Mormon und später Freidenker und Sozialist. S. 157–173: Carl Trock, Om det kirkelige råds tilblivelse (Über das Entstehen des kirchlichen Rates). Eine Untersuchung der Verhandlungen in den Predigerkonventen 1881–83 vor der Etablierung des vom Kultusminister geplanten kirchlichen Rates, der aus den Bischöfen sowie aus einem Professor der Theologie und einem der Rechtswissenschaft bestehen sollte. S. 174–214: Carl Trock, En Oversigt. Überblick über das dänische Kirchenleben im Jahre 1970. S. 215–220: Lars Österlin, Nordiskt Institut for kirkehistorisk

Forskning (Nordisches Institut für kirchengeschichtliche Forschung). Eine Darstellung der interskandinavischen Tätigkeit seit 1965, sowie eine Erwähnung der geplanten Aktivitäten. S. 222–229: Register.

Kopenhagen

Martin Schwarz Lausten

Kleronomia.

Das neuerrichtete Institut für patristische Studien im Kloster Vlatadon, Thessaloniki, gibt unter der Leitung von Prof. P. Christou seit 1969 die Zeitschrift „Kleronomia“ heraus, in der unter internationaler Beteiligung Beiträge aus allen Bereichen der Patristik veröffentlicht werden. Die Zeitschrift erscheint zweimal jährlich. Jeder Jahrgang umfaßt ca. 450 Seiten. Allen wissenschaftlichen Beiträgen ist – vom Rezensionsteil abgesehen – jeweils ein kurzes Resümee beigegeben; bei griechischen Beiträgen ist dies in englischer, deutscher oder französischer, bei allen übrigen in griechischer Sprache abgefaßt. Die kirchengeschichtlich relevanten Beiträge dieser Zeitschrift sollen künftig an dieser Stelle regelmäßig angezeigt werden.

1 (1969)

S. 15–38: J. Ratzinger, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie (Schrift und Väter gehören zusammen wie Wort und Antwort. Kanon, Credo, Liturgie und Theologie sind Erbe der Väter für gegenwärtige und künftige Theologie). S. 39–64: Σ. Αγουρίδου, *Ἡ χριστολογία τῶν Ἀπολογητῶν* (franz. Resümee: La christologie des apologetes. – Ursprung der Logoschristologie der Apologeten nicht in den Vorstellungen heidnischer Popularphilosophie, sondern im christologischen Verständnis des AT). S. 65–78: Π. Χρήστον, *Τὸ ἔργον τοῦ Μελλίτωνος Περὶ Πάσχα καὶ ἡ ἀκολουθία τοῦ Πάθους* (engl. Resümee: Melito's Writing On the Easter and the Passion Service. – Passahomilie des Melito ein hymnographischer Text, in gewisser Hinsicht Vorläufer der Kontakia; Vergleiche mit der Karfreitagsliturgie). S. 79–82: H. Hunger, „*Ἐληγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον*“ (Jes. 34, 4 in patristischer Literatur und bildlicher Darstellung). S. 83–102: S. Harkianakis, Die Trinitätslehre Gregors von Nazianz. S. 103–120: Γ. Μαντζαρίδου, *Ἡ ἔννοια τῆς θεολογίας* (franz. Resümee: La signification de la théologie. – Bedeutungswandel der Begriffe *θεολογία*, *θεολόγος*, *θεολογεῖν* von den Anfängen bis Gregor Palamas). S. 121–144: Ε. Χρυσῶ, *Νεώτεροι ἔρηναι περὶ Ἀναστασιῶν Συναϊτῶν* (deutsches Resümee: Neue Forschungen über die Anastasii Sinaitae. – Auseinandersetzung mit Σ. Σάκκων, *Περὶ Ἀναστασιῶν Συναϊτῶν*, Thessaloniki 1964, und G. Weiss, *Studia Anastasiana I*, München 1965). S. 217–232: W. Schneemelcher, Die patristische Tradition in orthodoxer und evangelischer Sicht (S. 227: „Patristik ist Theologiegeschichte und soll helfen, die Entstehung und Entwicklung des Dogmas der Kirche aufzuhellen“). S. 247–274: Β. Ψευτογκᾶ, *Τὸ ἀπόσπασμα ἐκ τοῦ „Περὶ Πίστεως“ τοῦ Μελλίτωνος, ἀντιγνωστικὴ χριστολογικὴ ὁμολογία* (franz. Resümee: L'extrait XV du traité „Sur la foi“ de Méliton: Une confession de foi christologique antignostique). S. 275–284: Δ. Τσάμη, *Ἡ περὶ μεσότητος διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου* (engl. Resümee: The Notion of Mean in the Teaching of Gregory the Theologian). S. 285–310: Θ. Ζήση, *Ἡ περὶ γάμου διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου* (deutsches Resümee: Die Lehre des Johannes Chrysostomus über die Ehe. – Keine gnostisch, dualistische Abwertung der Ehe bei Joh. Chrysostomus). S. 311–324: Ε. Χρυσῶ, Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane („Defensio“ vor der Veröffentlichung des päpstlichen Judicatum verfaßt und eingereicht, veröffentlicht zwischen Sommer 550 und Sommer 551; „Liber c. Mocianum“ ebenfalls zwischen 550 und 551. Autorität des Papstes ist der Tradition und dem Konsensus der Kirche unterworfen). S. 325–336: Β. Τατάκη, *Νικηφόρος μοναχὸς ἡσυχαστής* (franz. Resümee: Le moine hésychaste Nicéphore [XIII^e siècle]). S. 337–354: Π. Χρήστον, *Ἡσυχαστικαὶ ἀναζητήσεις εἰς τὰ Ἰωάννινα περὶ τὸ 1700* (engl. Resümee: Hesychiastic Debates in Ioannina around 1700).

2 (1970)

S. 1-41: B. Στογιάννου, *Ἡ παραβολὴ τοῦ Τελώνου καὶ Φαρισαίου εἰς τὴν ἑλληνικὴν πατερικὴν παράδοσιν* (deutsches Resümee: Das Gleichnis des Pharisäers und des Zöllners in der östlichen kirchlichen Tradition). S. 42-52: J. Karawidopoulos, *Das paulinische Sündenverständnis bei den griechischen Kirchenvätern*. S. 88-111: Δ. Τσάμη, *Ἡ περὶ τοῦ ἀποδέκτον τοῦ λύτρου διδασκαλία τῶν πατέρων τῆς Ἐκκλησίας* (engl. Resümee: The Teaching of the Fathers of the Church on the Receiver of the Ransom). S. 112-148: X. Κωνσταντινίδου, *Τὸ „Περὶ θείας Ἀποκαλύψεως“ Διάταγμα τῆς Β. Βατικανῆς Συνόδου κρινόμενον ἀπὸ ὀρθοδόξου πλευρᾶς* (franz. Resümee: La constitution sur la divine révélation du concile de Vatican II vue du côté orthodoxe). S. 149-199: Σ. Παπαδοπούλου, *Προβλήματα τοῦ ἀρχαίου μοναχισμοῦ* (deutsches Resümee: Problem des alten Mönchtums des Ostens. – Kritische Anmerkungen zu. A. T. Festugière, *Les moines d'Orient*, Paris 1961-1965). S. 273-292: B. Laourdas, *Intellectuals, Scholars and Bureaucrats in the Byzantine Society*. S. 323-333: K. Girardet, *Φιλολογος und φιλολογεῖν* (Beispiele für speziell christliche Bedeutung im Sinne von ‚bibelkundig‘ bei Clemens Alexandrinus, Origenes und vor allem Athanasius). S. 334-346: Α. Θεοχάρη, *Ἡ θέσις τοῦ Παροιμιῶν 8, 22 εἰς τὰς χριστολογικὰς ἐριδας τοῦ δ' αἰῶνος* (franz. Resümee: Le rôle de Prov. 8, 22 pendant les controverses christologiques). S. 347-375: J. Straub, *Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilus (Vigilii epistula II ad Eutygium) (Nachweis der Echtheit der epistula durch Vergleich mit dem Constitutum II und den Konzilskanones von 553 sowie der Sententia synodica; Entstehung des griechischen Textes im Textvergleich)*. S. 376-401: Ε. Χρυσῶ, *Τμήματα τῶν πρακτικῶν τῆς Ε' Οἰκουμενικῆς Συνόδου παρὰ βυζαντινοῖς χρονογράφους* (deutsches Resümee: Die Überlieferung von Aktenstücken des V. ökumenischen Konzils bei byzantinischen Chronisten. – Die bei Georgios Monachos und Georgios Kedrenos überlieferten drei Aktenstücke – Eröffnungsschreiben Justinians, entsprechendes Schreiben zur Verurteilung der Origenisten, ein Exzerpt aus der dogmatischen Schlusssentenz – sind echt; Varianten gegenüber dem lateinisch erhaltenen Text gehen zu Lasten der Chronisten). S. 403-408: J. Schmithals, *Berichtungen zu den Angaben Ehrhards über den Cod. Vlatadon 54 (Textzeuge zu BHG 1371 ist vollständig, enthält 125 Blätter; Abbildung von fol. 124*)*.

3 (1971)

S. 1-25: Π. Χρήστον, *Ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ Βυζάντιον* (deutsches Resümee: König und Priester in Byzanz. – Einheit und Teilung der Gewalten auf christologischer Basis; priesterliche und königliche Würde Christi werden auf Erden durch Patriarch und Kaiser vertreten). S. 26-65: Β. Ψευτογκᾶ, *Ἡ εἰς τὸ „Ἅγιον Πάσχα“ ὁμιλία τοῦ Ψευδο-Ἰππολύτου εἶναι τὸ πρῶτον βιβλίον τοῦ „Περὶ Πάσχα“ διμεροῦς ἔργου τοῦ Μελλιτωνος*; (engl. Resümee: Is the Homily „In S. Pascha“ of Pseudo-Hippolytus the First Part of Melito's Work „Περὶ Πάσχα“? – möglicherweise ein Werk Melitos). S. 66-68: B. Laourdas, *The Letter of Photius to the Archbishop of Aquileia (Two Notes on its Text)*. S. 69-84: Α. Πολίτη, *Ἄγνωστο ἔργο τοῦ Νικηφόρου Καλλιστῶν Ξανθοπούλου: Ἐξήγηση στὸν Ἰωάννη τῆς Κλίμακος* (deutsches Resümee: Ein unbekanntes Werk des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos. Eine Klimax-Exegese. – Hs. Nr. 2 [jetzt Nr. 1] des Archivs der Metropolis von Preveza, Papier-Hs., 1. Hälfte 14. Jh.; Textabschnitte). S. 85-94: J. Schmithals, *Der Codex Vlatadon 23 (Ein bemerkenswerter Vertreter der nichtmenologischen Überlieferung homiletischer und hagiographischer Texte) (Beschreibung, Inhaltsangabe)*. S. 217-249: Α. Γιέβριτς, *Ἐκκλησία, Ὁρθοδοξία καὶ Εὐχαριστία παρὰ τῷ Ἀγίῳ Εἰρηναίῳ* (deutsches Resümee: Kirche, Orthodoxie und Eucharistie bei dem hl. Irenäus). S. 250-258: Θ. Ζήση, *Ἡ περὶ τῆς ἀρχηγόνου καταστάσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ Θεοδώρου Μορνεστίας* (deutsches Resümee: Die Lehre vom Urstand des Menschen bei Theodor von Mopsuestia. – Ähnlich wie bei Joh. Chrysostomus – vielleicht gemeinsames Erbe von Theophilus von Antiochia, daß Adam weder sterblich noch unsterblich geschaffen wurde). S. 259-284: Ε.

Χρυσῶ, *Ἡ διάταξις τῶν συνεδριῶν τῆς ἐν Χαλκηδόνι Οἰκουμενικῆς Συνόδου* (deutsches Resümee: Die Ordnung der Sitzungen des Konzils von Chalkedon. – Ergebnisse über Ed. Schwartz hinaus: 3. Sitzung nicht am 10. sondern am 14. Okt. 451; die Kanones erst nach der 15. Sitzung, wahrscheinlich am Sitzungstag, dem 30. Okt.; 16. Sitzung fraglich – stattdessen Sitzung über den sog. 28. Kanon; letzte Sitzung am 1. Nov.; demnach Sitzungen auch an Sonntagen). S. 285–302: R. Schieffer: Zur lateinischen Überlieferung von Kaiser Justinians „*Ὁμολογία τῆς ὁρθῆς πίστεως*“ (Edictum de recta fide) (Text überliefert in vier Hss.: Cod. Palat. lat. 573 saec. IX, Cod. Paris. lat. 1687 saec. IX, Cod. Cantabr. Pembr. 108 saec. X, Cod. Montispass. 58 saec. XI. Die beiden ersten Hss. waren Ed. Schwartz für seine Edition nicht bekannt. Der abgedruckte neue kritische Apparat zu Schwartz zeigt eine bemerkenswerte Einheitlichkeit der Überlieferung). S. 303–330: H. Magoulas, *The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Commerce in the Byzantine Empire in the VIth and VIIth Cent.* (zahlreiche Beispiele). S. 331–343: X. Μανροπούλου – Τσιούμη, *Μαρμαρίνη βυζαντινὴ ἐπιγραφή ἀπὸ τῆ Βέροια* (deutsches Resümee: Eine byzantinische Inschrift aus Veria. – Epigramm aus dem 13. Jh. für einen Johannes Komnenos Kamytzes, vielleicht ein Sohn des Manuel Kamytzes). S. 344–354: K. Mitsakis, *The Genuineness of the Salutatory Poem on Mary the Virgin by John (later Joseph) Plousiadenos, Bishop of Methone (c. 1429?–1500)*. S. 355–366: A. Ταχιάου, *Ἡ Διήγησις περὶ ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὸν σλαβικὸν κώδικα Χελανδαρίου 280* (franz. Resümee: Le récit de la prise de Constantinople dans le ms slave 280 de Chilandar. – Im Anschluß an Flavius Josephus, Bellum Judaicum).

4 (1972)

S. 41–62: Π. Χρήστου, *Τὸ ἀνθρώπινον πλήρωμα κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Γρηγορίου Νύσσης* (deutsches Resümee: Das menschliche Pleroma nach Gregor von Nyssa. – Zur Lehre vom Urmenschen). S. 63–91: C. Tsiiranlis, *The Imperial Coronation and Theory in „De cermoniis aulae Byzantinae“ of Constantine VII Porphyrogennitus* (Analyse der cap. 38–41 und 91–95). S. 92–104: D. Constantelos, *Emperor John Vatatzes' Social Concern: Basis for Canonization*. S. 119–130: E. Lamberz, *Zum Schicksal der griechischen Handschriften des Doctor Micón (zu G. de Andrés, in: Emerita 36 [1968], 271–277; Schicksal jener Sammlung des Doctor Micón, 16. Jh., und Verbleib der ursprünglich 33 Hss.)*. S. 131–161: R. Hübner: „Gotteserkenntnis durch die Inkarnation Gottes“ (Zu einer neuen Interpretation der Christologie des Apollinaris von Laodicea) (Kritische Auseinandersetzung mit E. Mühlberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969). S. 229–239: Θ. Ζήση, *Ἡ ἐσχατολογία τοῦ Πλάτωνος κατὰ τὸν Ἐνδόξιον Καισαρείας* (deutsches Resümee: Platos Eschatologie nach Euseb von Caesarea). S. 240–250: E. Chrysos, *Zur Echtheit des „Rescriptum Theodosii ad Honorium“ in der „Collectio Thessalonicensis“* (weitere Argumente gegen die Echtheit des Reskripts; Entstehung nach 534, dem Erscheinungsjahr des Cod. Justinianus). S. 251–266: H. Petzold, *Zum Frömmigkeitsbild der hl. Säulensteher (Einfluß auf Kirche und öffentliches Leben; biographischer Anhang über die bekanntesten Styliten)*. S. 267–284: R. Schieffer, *Nochmals zur Überlieferung von Justinians „Ὁμολογία τῆς ὁρθῆς πίστεως“* (Edictum de recta fide) (ergänzend zum Beitrag in *Kleronomia* 3, 1971, 285–302 vier weitere Hss.: Kopenhagen, Ny kgl. Saml. 2740 4^o [Phillipps 2847], saec. XII; Grenoble 262, saec. XII; Paris BN., Cod. lat. 2182, saec. XIII; Venedig, Bibl. Marciana, Cod. lat. IV 48 [collat. 2301] und ein Testimonium aus den pseudo-isidorischen Dekretalen). S. 285–302: B. Φανουράκη, *Ἄγνωστα ἀντιπαλαμικά συγγράμματα τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου* (franz. Resümee: Ecrits antipalmites inconnus de Grégoire Akindynos). S. 303–364: K. Μητοάκη, *Βυζαντινὴ καὶ νεοελληνικὴ παραμυθιογραφία* (engl. Resümee: Byzantine and Modern Greek Parahymnography). S. 365–402: G. Stathis, *I sistemi alfabetici di scrittura musicale per scrivere la musica bizantina nel periodo 1790–1850* (mit Abbildungen).

Bonn

W. A. Bienert

Odrodzenie i Reformacja w Polsce 15 (1970).

Der 15. Band dieses Jahrbuches ist dem Historiker Oskar Bartel in Warschau anlässlich seiner 45jährigen wissenschaftlichen Tätigkeit gewidmet. Bartel ist seit Jahrzehnten mit diesem Organ verbunden, dessen stellvertretender Herausgeber er trotz seines hohen Alters noch immer ist.

Unter den sieben größeren Beiträgen dieses Bandes beanspruchen unsere Aufmerksamkeit die Aufsätze von Z. Nowak über den literarischen Dienst, den Mikolaj Rej der Reformation geleistet hat, T. Bieńkowski: Rej und seine Zeitgenossen über die Aufgaben des Schriftstellers, H. Wisner: Die litauischen Dissidenten angesichts des Ausbruchs des polnisch-schwedischen Krieges (1655–1660) und Z. Ogonowski: Der Streit um Locke in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung. Unter den neuveröffentlichten Quellenstücken befindet sich ein Traktat des Jakob Paläolog *De veritate narrationis novae sacrae scripturae* und Briefe aus schwedischen Archiven zur Geschichte der Gegenreformation in Livland.

Auf das Ganze gesehen ein interessanter und aufschlußreicher Band.

Robert Stupperich

Revue Bénédictine 83 (1973) H. 1–2.

Referate, die vom 12. bis 14. Oktober 1972 auf einem internationalen Kolloquium in der Abtei Maredsous gehalten worden sind. Das gemeinsame Thema war die Restauration des Mönchtums, vor allem der Benediktiner, während des 19. Jahrhunderts: Roger Aubert, *La restauration monastique dans l'Europe occidentale du XIX^e siècle* (S. 9–32); Daniel Misonne, *La restauration monastique du XIX^e siècle. Questions de méthodologie* (S. 33–48); Giuseppe Turbessi, *Vita monastica dell'abbazia di San Paolo nel secolo XIX* (S. 49–118); Antoine des Mazis, *La vocation monastique de dom Guéranger* (S. 119–180); Virgil E. Fiala, *Die besondere Ausprägung des benediktinischen Mönchtums in der Beuroner Kongregation* (S. 181–228); Gisbert Ghysens, *Fondation et essor de Maredsous 1872–1923* (S. 229–257); Nicolas Huyghebaert, *Le moine face au monde du XIX^e siècle* (S. 258–277); Paul Gordan steuerte eine abschließende „Bilan du Colloque historique de Maredsous sur la restauration monastique au XIX^e siècle“ (S. 278–284) bei. Vom *Bulletin d'histoire bénédictine* VIII sind dem Doppelheft die Seiten 529*–656* beigegeben; sie enthalten die topographische Bibliographie *France* (ab Cons-la-Grandville), *Hongrie, Italie, Pays-Bas, Pologne* (Generalia).

Reinhardt

Bei der Redaktion eingegangene Erscheinungen

(Besprechungen vorbehalten)

- Alexander Novotny-Othmar Pickl (Hrsg.): Festschrift Hermann Wiesflecker zum 60. Geburtstag. Graz (Selbstverlag) 1973. 280 S., geb. S 30.-.
- Hartmut Rudolph: Das evangelische Militärkirchenwesen in Preußen. (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhundert VIII). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1973. 433 S., geb. DM 49.-.
- Rudolf Urban: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. (= Marburger Ostforschungen XXXIV). Marburg (J. G. Herder-Institut) 1973. VIII, 327 S., kart.
- Remigius Bäumer u. a.: Ökumenische Kirchengeschichte Bd. II: Mittelalter und Reformation. Mainz/München (M. Grünewald-Verlag/Chr. Kaiser) 1973. 472 S., geb. DM 39.-.
- Rudolf Pfister: Kirchengeschichte der Schweiz. Zweiter Band: Von der Reformation bis zum zweiten Villmerger Krieg. Zürich (Theologischer Verlag) 1974. XX, 756 S., geb.
- Klaus Jaitner: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuberg in Jülich-Berg von 1647-1679. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 107). Münster (Aschendorff) 1973. VIII, 345 S., kart. DM 68.-.
- Anna-Dorothee van den Brincken: Die „Nationes Christianorum Orientalium“ im Verständnis der lateinischen Historiographie von der Mitte des 12. bis in die zweite Hälfte des 14. Jahrhunderts. (= Kölner Historische Abhandlungen XXII). Köln/Wien (Böhlau Verlag) 1973. XII, 551 S., geb. DM 98.-.
- Carl Andresen (Hrsg.): Bibliographia Augustiniana. Darmstadt (Wiss. Buchgemeinschaft) 1973². IX, 317 S., kart. DM 63.-, Mitgliederpreis DM 36.-.
- Dagmar Unverhau: Approbatio-Reprobatio. Studien zum päpstlichen Mitspracherecht bei Kaiserkrönung und Königswahl vom Investiturstreit bis zum ersten Prozeß Johannes XXII. gegen Ludwig IV. (= Historische Studien, H. 424). Lübeck (Matthiesen-Verlag) 1973. 418 S., kart. DM 76.-.
- Louis Binz: Vie Religieuse et Réforme Ecclésiastique dans le Diocèse de Genève pendant le grand Schisme et la Crise Conciliaire (1378-1450). Tome I. Genf (Alex. Jullien) 1973. XIV, 549 S., kart. Fr.s 60.-.
- Werner Bellardi (Hrsg.): Anton Engelbrecht „Abconterfeytung Martin Butzers“ (1546). (= Corpus Catholicorum XXXI). Münster (Aschendorff) 1974. VIII, 112 S., kart. DM 23.-.
- Stanisław Salmonowicz: Toruńskie Gimnazjum Akademicki W Latach 1681-1817. (= Księga Pamiątkowa, Tom IV). Naukowe (Państwowe Wydawnictwo) 1973. 450 S., geb. zł. 120.-.
- Fritz Büsser: Huldrych Zwingli. Reformation als prophetischer Auftrag. (= Persönlichkeit und Geschichte, Bd. 74/75). Göttingen (Musterschmidt) 1973. 116 S., kart. DM 7.80.
- Pierre Monat: Lactance: Institutions Divines, Livre V, Tome I: Introduction, Texte critique, Traduction. Tome II: Commentaire et Index. (= Sources Chrétiennes, Nr. 204/205). Paris (Les Editions du Cerf) 1973. 259, 310 S., kart.
- Rudolf Lill: Die Wende im Kulturkampf. Leo XIII., Bismarck und die Zentrumsparlei 1878-1880. (= Sonderausgabe aus: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Bd. 50/52). Tübingen (Niemeyer) 1973. XX, 227-282 u. 657-729 S., kart.

- Ernst Benz: Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie. (= Sammlung Rombach N.F., XX). Freiburg (Verlag Rombach) 1973. 266 S., geb. DM 58.-.
- Dieter Giesen: Grundlagen und Entwicklung des englischen Eherechts der Neuzeit. (= Schriften zum Deutschen und Europäischen Zivil-, Handels- und Prozeßrecht, LXXIV). Bielefeld (Verlag Ernst u. Werner Giese-king) 1973. 836 S., kart. DM 122.50.
- Friedrich Knöpp (Hrsg.): Die Reichsabtei Lorsch. Festschrift zum Gedenken an ihre Stiftung 764. I. Teil. Darmstadt (Hessische Historische Kommission) 1973. 684 S., geb. DM 100.-.
- Louis B. Pascoe: Jean Gerson: Principles of Church Reform. (= Studies in Medieval and Reformation Thought, Vol. VII). Leiden (Brill) 1973. XII, 233 S., geb. 64 Gulden.
- Uwe Plath: Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556. (= Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie XXII). Zürich (Theologischer Verlag) 1974. 311 S., kart. DM 44.-.
- Christoph Weber: Quellen und Studien zur Kurie und zur Vatikanischen Politik unter Leo XIII. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XLV). Tübingen (Niemeyer) 1973. XIX, 594 S., geb. DM 134.-.
- Klaus Erich Pollmann: Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XLIV). Berlin (de Gruyter) 1973. XI, 329 S., geb. DM 112.-.
- Joachim Wollasch: Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. (= Münstersche Mittelalter-Schriften VII). München (W. Fink Verlag) 1973. 201 S., geb. DM 48.-.
- Horst Weigelt: Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwefckfeldertums in Schlesien. (= Arbeiten zur Kirchengeschichte XLIII). Berlin (de Gruyter) 1973. XII, 325 S., geb. DM 96.-.
- Anthony van der Lee (Hrsg.): Marcus von Weida: Auslegungen des Vater vnßers. (= Quellen und Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit II). Assen (van Gorcum) 1973. VIII, 155 S., geb. Hfl. 35.-.
- Joachim Köhler: Das Ringen um die Tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau. Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weissen Berg 1564-1620. (= Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XII). Köln/Wien (Böhlau) 1973. LXVIII, 416 S., geb. DM 92.-.
- Horst Dieter Rau: Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus. (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. IX). Münster (Aschendorff) 1973. VIII, 550 S., kart. DM 98.-.
- Hans Christoph von Hase-Peter Meinhold (Hrsg.): Reform von Kirche und Gesellschaft. 1848-1973. Johann Hinrich Wicherns Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart. Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) 1973. 288, XVI S., kart. DM 12.-.
- Bruno Ruggiero: Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno langobardo l'esempio di s. Massimo di Salerno. Napoli (Istituto di Storia Medioevale e Moderna) 1973. 232 S., kart.

Deutscher Bauernkrieg 1525

Herausgegeben von Heiko A. Oberman

Heiko A. Oberman: Zur Einführung 3 [147]

Josef Macek

Die böhmische und die deutsche radikale Reformation
bis zum Jahre 1525 5 [149]

Martin Brecht

Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel
der Bauernschaft in Schwaben von 1525
Christoph Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag
zum Bauernkrieg 30 [174]

Siegfried Bräuer

Der Humanist Euricius Cordus und sein neulateinisches Epos
„. . . Antilutheromastix“ von 1525 65 [209]

Hubert Kirchner

Der deutsche Bauernkrieg im Urteil der frühen
reformatorischen Geschichtsschreibung 95 [239]

John H. Yoder

„Anabaptists and the Sword“ Revisited: Systematic
Historiography and Undogmatic Nonresistants 126 [270]

Gottfried Seebaß

Bauernkrieg und Täuferium in Franken 140 [284]

Heiko A. Oberman

Tumultus rusticorum: Vom „Klosterkrieg“ zum Fürstensieg
Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer Berücksichtigung
zeitgenössischer Beurteilungen 157 [301]

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Herausgegeben von

Karl August Fink, Heiko A. Oberman, Rudolf Reinhardt, Knut Schäferdiek (verantwortlich für den Rezensionsteil), Wilhelm Schneemelcher, Klaus Scholder und Georg Schwaiger.

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

85. Band (Vierte Folge XXIII) Heft 2

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Professor Dr. Josef Macek, Institut für die čechische Sprache, ČSAV, Letenská 4, Praha 1 / CSSR; Professor Dr. Martin Brecht, 74 Tübingen, Neckarhalde 1; Dr. Siegfried Bräuer, X 9201 Krummenhennersdorf über Freiberg (Sachsen), Pastoralkolleg; Dr. Hubert Kirchner, X 1254 Schöneiche, Goethestraße 30; Professor Dr. John H. Yoder, Goshen, Elkhart, Indiana 46514 / USA; Dr. Gottfried Seebaß, 852 Erlangen, Badstraße 44; Professor Dr. Heiko A. Oberman, 74 Tübingen, Hölderlinstraße 17.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement DM 66,- zuzügl. Versandkosten, das Einzelheft DM 28,- zuzügl. Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 5,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1, Postfach 747, Urbanstraße 12-16. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1974. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. Dr. Rudolf Reinhardt, 74 Tübingen, Ahornweg 10.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5204 Lohmar 1, Jahnstraße 38 g. Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

Zur Einführung

Das Herausbergremium der Zeitschrift für Kirchengeschichte hat sich entschlossen, künftig innerhalb der laufenden Nummernfolge in gewissen Abständen thematisch-monographisch ausgerichtete Hefte erscheinen zu lassen. Das erste Heft beschäftigt sich mit dem Thema „Bauernkrieg“ und erscheint rechtzeitig, um die für 1975 allorts geplanten Gedenkfeiern mit vorbereiten zu helfen.

In der Zusammenstellung und im Aufbau spiegeln sich heutige Desiderate der Bauernkriegsforschung. Zum einen setzt sich die Überzeugung durch, daß die Hervorhebung von einzelnen Gestalten – wie im Falle Luthers und Müntzers – einer Engführung der Fragestellung Vorschub leistet, die der Komplexität der geographisch so verschiedenen und der im Laufe der Jahre, ja sogar Monate, sich schnell ändernden Lage nicht gerecht werden kann. Zum andern muß der Versuchung widerstanden werden, sich – in Abwehr einer lange Zeit vorherrschenden einseitig theologiegeschichtlichen Betrachtung – in eine z. B. von der Wirtschaftsgeschichte verbürgten Geborgenheit gegenüber ideologischen Ansprüchen zurückzuziehen. Damit ist die Bedeutung der weiterführenden Luther- und Müntzer-Forschung so wenig verkannt wie die Notwendigkeit, wirtschaftsgeschichtliche Faktoren genau zu erfassen. Wichtig dabei ist, daß reaktionäre Tendenzen rechtzeitig erkannt und korrigiert werden.

Schließlich ist die internationale Zusammensetzung des Mitarbeiterkreises nicht etwa die Folge eines modischen Trends, sondern Ergebnis der Überlegung, daß bei diesem umstrittenen Thema die verschiedenen historischen Ansätze zum Tragen kommen sollten.

So suspekt die ‚Ursachenforschung‘ auch – mit Recht – geworden ist, so wenig kann sich der moderne Historiker eines Urteils über die Ziele des Bauernkriegs und die verschiedenen Elemente enthalten, die sich in ihm zu einer eruptiven Bewegung zusammenfanden. Es gibt tatsächlich wenige Themen, die es dem Historiker so schwierig machen, sich und seine Anschauungen hinter einer deskriptiven narratio zu verbergen.

Der Rückgriff der Zeitgenossen im 16. Jahrhundert bei ihrer Deutung des Geschehens auf eine fatum-bestimmte Katastrophe oder auf ein regimen diaboli war in den Gedenkfeiern des 19. Jahrhunderts dem Interesse gewichen, genaue Verantwortlichkeit und Fehler der Bauern und ihrer Führer zu orten. So heißt es in einer ‚bürgerlichen‘ Vorform der These von der frühbürgerlichen Revolution: „Das Meiste von dem, was die Bauern in jenen [Zwölf] Artikeln begehrten, ist ihnen heutzutage zugestanden und war ihr Fehler nur der, daß sie der Zeit ein paar Jahrhunderte vorausseil-

ten.“¹ Wir brauchen nicht weiter über das hier implizierte Fortschrittsvertrauen zu reflektieren. Unseren Darstellungen wird das *partie pris* des Zeitgeistes nicht weniger anhaften. Der Umschlag vom Epochen-Optimismus zum wiederauflebenden historischen Positivismus ist ebensowenig als Fortschritt anzusehen.

Zu begrüßen ist vielmehr die Verschiebung in der Fragerichtung der historischen Wissenschaft von der Bestimmung der Ursachen zur Ermittlung der Motivierung. Sie zeigt uns als zentrale Aufgabe die Eruierung der Beweggründe, die dieses ‚Vorausseilen‘ auslösten, ermöglichten und ihm ihre Richtung gaben. Da die versuchte Demaskierung des religiösen Faktors als Selbsttäuschung an dem beredten Zeugnis der Quellen scheitert, wird der Historiker nur dann seines Amtes walten, wenn er das religiöse Wollen der Zeit ohne Abstriche zu Worte kommen läßt.

Tübingen, 31. Oktober 1974

Heiko A. Oberman

¹ Friedrich Dobel, *Memmingen im Reformationszeitalter nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen*, Teil 1: *Christoph Schappeler, der erste Reformator von Memmingen, 1513–1525*, Memmingen 1877, 74. Vgl. dahingegen die nüchternere These von R. B. Dobson: „They [die Bauern] can hardly be said to have achieved victory in either the long or the short term; for it is arguable that neither the English nor the German peasantry ever influenced political events so much again as they did in 1381 and 1525.“ *The Peasants' Revolt of 1381*, London 1970, 347.

Die böhmische und die deutsche radikale Reformation bis zum Jahre 1525

Von Josef Macek

Erste und Zweite Reformation

Auf verschiedenartige Weise wurde bisher das Hussitentum in die europäische Geschichte eingegliedert. Die einfachste Methode der Geschichtsschreibung war und ist auch manchmal heute noch, überhaupt zu vergessen, daß Böhmen zu Europa gehört, und so wird auch vergessen zu erwähnen, daß die Hussiten in die Geschichte der europäischen Reformation gehören.¹ Eine andere Methode bezeichnet das Hussitentum als eine mittelalterliche Ketzerei.² Vom Standpunkt der katholischen Kirche aus erschienen und erscheinen die Hussiten gewiß nur als Ketzer, und man kann sie auch tatsächlich kaum aus dem Zusammenhang mit anderen mittelalterlichen Ketzergruppen, besonders den Waldensern, herauslösen. Aber diese Bezeichnung verdeutlicht nur die Geburt des Hussitentums; dabei wird nichts über die Substanz der hussitischen Revolution, des Utraquismus, der Brüder-Unität angedeutet. Die Bezeichnung „Ketzerei“ verdeckt jegliche Differenzierung des Hussitentums von älteren Ketzergruppen. Dasselbe gilt auch für die Bezeichnung „Vorreformation“.³ Auch aus dieser Bezeichnung erfährt man nichts über das Wesen des Hussitentums. Es wird nur die Tatsache betont, daß sich das Hussitentum vor der lutherischen Reformation entfaltete, aber über die gemeinsamen Züge, die Sonderheiten und Abweichungen wird dabei nichts ausgesagt.

Aus diesen Gründen hat die moderne tschechische Geschichtsschreibung seit Fr. Palacky sich entschlossen, das Hussitentum als die böhmische Reformation zu charakterisieren. In der hussitischen Ideologie findet man nicht nur Spuren von Einflüssen mittelalterlicher Ketzereien, sondern entdeckt man auch ganz klare Beziehungen zur klassischen europäischen Reformation des 16. Jahrhunderts. In den ca. 150 Jahren böhmischer Geschichte vom Ausgang

¹ Der Hussitismus kommt z. B. in dem Buch, das die Entstehung der Reformation in Europa behandelt, fast gar nicht vor. J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris 1965, *Nouvelle Clio* 30.

² So z. B. in *Histoire de L'Eglise* 14, Paris 1964, S. 1013–1029. Ähnlich E. Rapp, *L'Eglise et la Vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris 1971.

³ Als Präreformation bezeichnet den Hussitismus auch z. B. W. Urban, *Drogi rozwoju reformacji w środkowo-wschodniej Europie* (*Kwartalnik historyczny* 81, 1, 1974) S. 20, welcher den Begriff „klassische Reformation“ benützt, wenn er von der deutschen Reformation spricht.

des 14. Jahrhunderts bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts sind die einzelnen Stufen der böhmischen Reformation zu unterscheiden. Im Königreich Böhmen entwickelte sich damals eine Reformbewegung, die im Werk und im Tod des Johannes Hus und in der hussitischen Revolution [1419–1437] gipfelte. In Böhmen entstanden darnach zwei reformierte Kirchen: eine, die von der römischen Kirche ganz unabhängig war, nämlich die Unität der böhmischen Brüder, und eine andere, von Rom nur teilweise unabhängige ultraquistische, calixtinische Kirche.

Die böhmische Reformation beschränkte sich allerdings nicht auf Religion, Glauben und Kirche, sondern sie brachte auch tiefe ökonomisch-soziale Reformen und äußerte sich im politischen und kulturellen Leben Böhmens. Durch die böhmische Reformation wurde besonders die Rolle der tschechischen Sprache betont. Ebenso strebte die böhmische Reformation von Anfang an danach, eine breite, internationale reformatorische Gemeinschaft entstehen zu lassen. Nicht nur in den deutschen Ländern, sondern auch in Polen und Ungarn gewann sie viele Anhänger. In dieser Phase nahm die böhmische Reformation einige Aufgaben der deutschen Reformation vorweg (z. B. die Übersetzung einzelner Teile der Heiligen Schrift ins Polnische, Ungarische und Rumänische). Vom Jahre 1517 an näherte sich die böhmische Reformation Schritt um Schritt der deutschen an, behielt aber bis tief ins 16. Jahrhundert hinein viele eigene, spezifische Züge.⁴

Die europäische Bedeutung der böhmischen Reformation wird eben durch ihre verschiedenartigen Beziehungen zur deutschen Reformation angedeutet. Tschechoslowakische Historiker versuchten in den letzten Jahren, eine erste und eine zweite Reformation zu unterscheiden⁵ und so auch die Beziehung der böhmischen zur deutschen Reformation zu klären. Als die erste Reformation bezeichnet man den breiten Strom der reformatorischen Versuche und Bestrebungen, die seit dem 12. Jahrhundert in der Kirche, aber auch außerhalb der kirchlichen Organisation und sogar gegen die römische Kirche wirken. Das Ziel dieser Reformen waren nicht nur Änderungen und Verbesserungen der Kirche in ihrem Haupte, sondern auch in ihren Gliedern, und sie fanden ihren Ausdruck in der europäischen Geschichte besonders in dem passiven Widerstand des Waldensertums, in der revolutionären Form des Hussitentums und in der Brüder-Unität.⁶ So breit darf man allerdings die erste Reformation nicht fassen. Auszuklammern sind z. B. die inneren kirchlichen Reformen, die den Rahmen der Organisation der römischen Kirche nicht überschritten (Konziliarismus); auszuschließen ist auch das Waldensertum als eine noch mittelalterliche Ketzensekte. Es kann aber nicht bestritten werden, daß das Hussitentum als die erste Reformation bezeichnet

⁴ Eine Gesamtübersicht der Forschungsergebnisse über die böhmische Reformation ebenso wie eine synthetische Wertung bietet J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, Paris 1973. Dieses Buch ist auch der Ausgangspunkt für diese Studie.

⁵ A. Molnár, *Elementi ecclesiologici della prima Riforma*. Protestantesimo 19, 1964, S. 65–77.

⁶ So erklärt den Begriff „erste Reformation“ A. Molnár, *Husovo místo v evropské reformaci*, ČSČH XIV, 1, 1966, S. 6 f.

werden muß. Der Vergleich der böhmischen Reformation mit der Reformation Martin Luthers und Johann Calvins verdeutlicht ihre spezifischen theologischen Züge: man legt Gewicht auf die „lex Christi“, auf die Bergpredigt (Matth. 5–8) und auf das Königreich Jesu Christi auf Erden; man beobachtet eine Neigung zur prophetischen Vision und eine Verschiebung der ethischen Norm zu einem kollektiven und zu einem individuellen Erlebnis.

Im Gegensatz zur ersten legt die zweite Reformation Gewicht auf das Prinzip „sola fides“ für das Heil der Menschen, sie stützt sich besonders auf Paulus und verwirft das Visionieren. Die beiden erwähnten Reformationen unterscheiden sich durch gesellschaftliche, soziale Zusammenhänge. Die erste Reformation ist ganz von der radikalen Volksreformation durchdrungen, sie ist in sozialer Hinsicht unruhig, beunruhigend und äußert sich in revolutionären Bewegungen. Die zweite Reformation ist dagegen im sozialen Bereich eher konservativ, konformistisch und anpassungsfähig.⁷

Es ist nicht zu leugnen, daß die erste Reformation keinen breiten Widerhall in Europa erfahren hatte – wie es bei der deutschen und schweizerischen Reformation der Fall war. Die böhmische Reformation setzte nämlich in der Zeit ein, als die römische Kirche noch genug Kraft besaß. Rom war damals imstande, die Reformation und die Revolution auf ein kleines Land zu begrenzen und die Verbreitung der böhmischen Reformation zu verhindern. Der ersten Reformation stand noch nicht der Buchdruck zur Verfügung, und daher war es unmöglich, die reformatorischen Ideen und Programme so breit in Europa zu verstreuen, wie es dann in der zweiten Reformation möglich und der Fall war.⁸ Aber auch das vermindert nicht die europäische Bedeutung der böhmischen Reformation, die auch darin besteht, daß die beiden Reformationen zwei verschiedene Reformationsmodelle schufen.⁹ Deshalb sollen diese beiden Modelle weder vermisch, noch eins dem anderen übergeordnet werden: das Modell „sola lex“ nicht dem Modell „sola fides“, d. h. die zweite Reformation nicht der ersten. Das durch die erste Reformation geschaffene Modell berücksichtigt nicht nur den Menschen und dessen innere Reform, sondern eher die ganze Gesellschaft. Es betont den Ökumenismus der Christen und die religiöse Toleranz. In mancher Hinsicht steht Zwinglis System – ohne sich allerdings dieser Verbindung bewußt zu sein – dem Modell der ersten Reformation nahe. Die Wyclif-Hus-sche Lehre von der Kirche und Gesellschaft, von Gottes Gesetz taucht darin wieder auf, es enthält das Prinzip des aktiven Glaubens und des gesellschaftlichen Aktivismus.¹⁰ Sind nun die Versuche um die Typologie der ersten und zweiten Reformation richtig, kann man in der europäischen

⁷ A. Molnár, *Husovo místo*, S. 7.

⁸ R. Mandrou, *La transmission de l'hérésie à l'époque moderne (Hérésies et sociétés, Paris-La Haye 1968)*, S. 281–287.

⁹ Grundsätzliche Anmerkungen zu der Beziehung der ersten und zweiten Reformation formulierte R. Kalivoda, *K otázkám myšlenkového modelu tzv první a druhé reformace*. [Bratrský sborník, Praha 1967, S. 120–126].

¹⁰ R. Kalivoda, l. c., S. 123.

Reformation des 16. Jahrhunderts das gemeinsame Vordringen beider Modelle feststellen. Auch scheidet in der sogenannten Volks- oder radikalen Reformation des 16. Jahrhunderts der Beitrag der böhmischen Reformation nicht aus. Die Zusammenhänge und Beziehungen beider Modelle der europäischen Reformation können auch in bezug auf ihre radikalen Bestandteile verfolgt werden – und die hier vorgelegte Studie möge als ein Versuch um eine Skizze der Anfänge dieser Beziehungen verstanden werden.

Der erste Abschnitt der böhmischen Volksreformation

Verstehen wir unter dem Begriff radikale (oder Volks-)Reformation eine religiös-politische Bewegung, welche nicht nur die römische, sondern auch die offiziellen Reformationskirchen verneint und um radikale Reformen im Glauben, in Religion, Kirche und Gesellschaft kämpft, dann können wir mit Recht auch von der böhmischen radikalen Reformation im 15. Jahrhundert sprechen.¹¹ Neben der offiziellen böhmischen Reformation, die sich im sozialen Bereich hauptsächlich an den Adel und das Bürgertum wandte, entfaltete sich nach Hus' Tod in Böhmen ein radikaler Reformationsflügel, an dessen Spitze schlichte Prediger standen, die vor allem abhängige Bauern, Handwerker und die Armen in den Städten vereinten. Seit 1420 kann diese hussitische Volksreformation in dem neu gegründeten Revolutionszentrum Tábor ankern, und der Taboriten-Chiliasmus wird zu ihrem Revolutionsausdruck.¹² Während Prag der Mittelpunkt der offiziellen böhmischen Reformation ist, ist Tábor bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts das Zentrum radikaler Reformationsströmungen.¹³ Die Polarität von Prag und Tábor verdeutlicht die ideologische Spannweite der böhmischen Reformation; in der Gegensätzlichkeit dieser beiden Zentren äußert sich die innere sozial-politische Spannung der böhmischen Reformation.¹⁴ Wenn wir einige Unterschiede in der Lehre der Kelchler und des Taboriten-Chiliasmus beachten, begreifen wir den Unterschied zwischen der offiziellen (Magister-, Universitätsreformation) und der radikalen Reformation, aber auch welche Ideen in die umliegenden Länder – hauptsächlich in die deutschen Regionen – drangen, wo sie die Geburt der deutschen radikalen Reformation vorbereiteten.

Während die Prager Universitätsprofessoren als Grundlage ihres Programms (Kurzfassung in den sog. 4 Prager Artikeln) nicht nur die Bibel,

¹¹ Die Bedeutung der böhmischen Reformation für die Entstehung der radikalen Reformation schätzte G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, nicht richtig ein; er deutete jedoch richtig an, was für eine bedeutende Rolle sie für die europäische Volksreformation spielte [S. 201 ff., S. 419 ff. u. a.]. Eine kurze Übersicht der Volksreformation bietet J. Macek, *La Riforma popolare*, Firenze 1973.

¹² J. Macek, *La Riforma popolare*, S. 5–10. Die vollständige Entwicklung des Reformationszyklus in Böhmen und die radikalen Reformationsströmungen erwähnt auch W. Urban, *Drogi rozwoju*, l. c. S. 28.

¹³ Zum Taboriten-Chiliasmus siehe J. Macek, *Tábor v husitském revolučním hnutí II*, Praha 1955 (aus diesem Buch schöpft der Vergleich Prags und Tábores) und R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961, S. 287–395.

¹⁴ Jar. Mezník, *Tábor a Staré město pražské*, ČsCH XIX, 1, 1971, S. 45–52.

sondern auch die frühe Patristik (z. B. Augustinus) benützten, ließen die Taboriten-Chiliasten nichts gelten außer der Bibel, sie verwarfen jegliche andere Autorität, ja sie zogen die unmittelbare Erleuchtung der Gläubigen durch den Heiligen Geist ohne Vermittlung der Heiligen Schrift vor. Auch in der Ekklesiologie traten die Ansichten von Prag und Tábor kraß auseinander. Die Kelchler wollten die römische Kirche lediglich reformieren (z. B. durch die Beseitigung des kirchlichen Besitzes und der weltlichen Macht der Kirche), sie dachten jedoch nicht daran, die Tradition und die Nachfolge der kirchlichen Organisation von der Apostelkirche bis zum Mittelalter aufzuheben. Dagegen lehnten die Taboriten die kirchliche Organisation insgesamt ab; sie schafften auch den Unterschied zwischen Laien und Geistlichen ab, wählten selber den Bischof und bestätigten Priester aus ihrem Kreise. Deshalb verwarfen sie auch sämtliche kirchliche Ordnungen, Zeremonien und Sakramente, ja sogar das Heilige Abendmahl verlor in chiliastischen Auffassungen seinen sakralen Charakter und wurde zu schlichtem Brot und Wein (die sog. Taboriten-Pikarden, angeführt von Martin Húska). Die Prager dagegen hoben den Kelch als Symbol der reformierten Eucharistie an die Spitze der Bewegung; sie behielten die meisten Sakramente bei, lasen (in tschechischer Sprache) die reformierte Messe in Ornaten, verehrten Heilige, feierten Heiligenfesttage und hielten Fastentage.

Die verschiedenartigen Auffassungen der Calixtiner und der Taboriten von Glaube, Kirche und religiösem Leben hingen eng zusammen mit ihrer unterschiedlichen sozial-politischen Haltung. Prag vertrat weiterhin die Teilung der Gesellschaft in drei Stände, nur daß es für die Bürger dieselben Rechte verlangte wie für den Adel. Das private Eigentum hielten die Calixtiner in der Standespyramide für unantastbar. Die Taboriten-Chiliasten hingegen forderten die gänzliche Abschaffung jeder gesellschaftlichen Ungleichheit, ja sogar die Vernichtung der herrschenden Klasse und die Beseitigung des privaten Eigentums: Eine Gemeinde von absoluter wirtschaftlicher und sozialer Gleichheit soll Christus, dem König, erschlossen werden, der in Tábor und in der ganzen Welt herrschen wird. Auch in dieser Frage hatte die hussitische Revolution eine Ambivalenz, welche die europäischen Revolutionen fünf Jahrhunderte hindurch begleiten sollte.¹⁵ Die Calixtiner wollten nicht untätig warten bis zur Ankunft Christi in der Welt; sie verlangten Reformen in der böhmischen Monarchie, und zwar so, daß neben dem König auch die Standesgemeinde, der Adel und die Bürger zur Geltung kämen.

Vielleicht gehören in den Zusammenhang dieser verschiedenen politischen Konzeptionen auch die verschiedenen Varianten nationaler Politik in Prag und in Tábor. Man muß betonen, daß die offizielle und die radikale Reformation in Böhmen in erster Linie religiöse Bewegung waren,¹⁶ die allerdings ein ausgeprägtes sozial-politisches und daher auch nationales Pro-

¹⁵ F. Seib, Tábor und die europäischen Revolutionen. *Bohemia Jahrbuch* 14, München-Wien 1973, S. 42.

¹⁶ Heute behandelt diese Fragen am besten F. Šmahel, *Idea národa v husitských Čechách*, Č. Budějovice 1971, hauptsächlich S. 177 ff.

gramm hatten. Sie waren jedoch keinesfalls – und das ist gegen eine eingebürgerte Meinung von neuem zu betonen – ein nationaler Kampf der Tschechen gegen die Deutschen. Eine solche Vereinfachung erlaubt sich erst die nationalistische – tschechische und deutsche – Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Die Ansichten Hus' und das Verhalten der Prager Hussiten gegenüber der deutschen Bevölkerung (deutsche Predigten und Messen für die deutschen Hussiten in Prag) widerlegen klar und deutlich die falschen Angaben über einen nationalen Haß der tschechischen Hussiten gegenüber den Deutschen. Wir können jedoch nicht leugnen, daß die patriotischen und nationalen Tendenzen Prags klarer und stärker sind als die von Tábor. Die Prager Universitätsprofessoren, die Chefideologen des Keltcher-Böhmens, verbanden oft das Interesse der Reformation mit dem des ganzen Landes und des ganzen tschechischen Volkes. Der böhmische Messianismus ist deshalb immer in Prag zu Hause, wo er in gewissen Zeitabschnitten (z. B. zur Zeit der Kreuzzüge) zu proklamiertem Haß gegenüber Ausländern, vor allem gegenüber Deutschen, wird. In Tábor ist die chiliastische Bewegung mit den politischen Tendenzen nicht so eng verbunden; hier herrscht die internationale Stimmung, die der allchristlichen Vision des Königreichs Christi und der Gemeinde der Gläubigen viel eher entspricht.¹⁷ Schon von Anfang an flüchten Leibeigene aus Österreich und aus deutschen Ländern nach Tábor. Im Jahre 1420 sind unter den Priestern auch deutsche Verkünder der allgemeinen Gleichheit aller Gläubigen. Zweifellos gab es hier ältere Beziehungen der Taboritenbewegung zur Volksketzerei, vor allem zu den deutschen Gemeinden der Waldenser.

Während die Aktivität der deutschen Hussiten unter der Leitung von Johannes Drändorff und Peter Turnau¹⁸ mit dem Prager Zentrum der Calixtiner verbunden war, orientierten sich die weiteren Gruppen deutscher Hussiten eher auf Tábor und waren Vertreter der radikalen Volksreformation. In der Regel wurde ihr Standpunkt zu der böhmischen radikalen Reformationsbewegung nicht nur von den heimischen religiös-sozialen Verhältnissen, sondern auch von der Zugehörigkeit zu geheimen Gemeinden der Volksketzerei, vor allem zu den Waldensern, bestimmt.

Der Waldenser-Bewegung entstammen auch die bedeutendsten führenden Persönlichkeiten der deutschen Hussiten: F. Reiser, M. Hagen und Stefan aus Basel.¹⁹ Bei den Eltern Fridrich Reisers in Deutach (bei Donauwörth) versteckte sich auf dem Weg nach Böhmen Peter Payne. Nach 1420 gelang

¹⁷ F. Šmahel, l. c. S. 63. Ich bin allerdings auch jetzt nicht davon überzeugt, den chiliastischen Internationalismus in meinem Buche modernisiert zu haben, was Šmahel mir vorwirft.

¹⁸ Darüber informiert heute am besten H. Heimpel, *Drei Inquisitions-Verfahren aus dem Jahre 1425*, Göttingen 1969, S. 25–38.

¹⁹ Darüber H. Köpfstein, *Über den deutschen Hussiten Fr. Reiser*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 7, 1959, S. 1068–1082. Valdo Vinay in dem Sammelband: *Waldenser. Geschichte u. Gegenwart*, Frankfurt 1971, S. 25–47, und vor allem A. Molnár, *Valdenští. Evropský rozměr jejich vzdoru*, Praha 1973, S. 210–233, (Literaturübersicht S. 313–315). Auf sein Werk stütze ich mich in der Schilderung der Tätigkeit Reisers, Hagens und Stephans aus Basel.

es Reiser, aus Österreich nach Tábor in Böhmen zu fliehen. Dort wurde er zum Priester geweiht, und in Böhmen schrieb er Flugblätter und theologische Schriften ab und übersetzte sie. Das Wichtigste jedoch war die Übersetzung des Neuen Testaments ins Deutsche, welche er in deutsche Länder versandte. Mit Reisers Agitation war auch die Entstehung geheimer Gemeinden von Waldensern und Taboriten verbunden und zwar nicht nur in deutschen Ländern, sondern z. B. auch im Schweizer Freiburg, wo im Jahre 1430 viele Ketzler gefangen genommen und gefoltert wurden.

F. Reiser arbeitete in der nächsten Nähe des Taboriten-Hauptmannes Prokops des Großen. Unter der Führung dieses Politikers und Heerführers führten die heimatlosen und verwaisten Taboriten in den Jahren 1428–1430 große Feldzüge nach Schlesien, nach Meissen, nach Sachsen und Franken.²⁰ Prokop der Große faßte diese Aktionen nicht nur als Antwort auf die Invasionen deutscher adeliger Truppen nach Böhmen auf, er wollte nicht nur Kriegsbeute, er benutzte diese Feldzüge zur Verbreitung des hussitischen Programms. Nach den Prager Manifesten von 1420–1421 beginnt Tábor neue Manifeste zu versenden, die den Inhalt der evangelischen Taboriten-Lehre wiedergeben, zugleich jedoch die Hörer auffordern, gemeinsam mit den Hussiten gegen die kirchliche Hierarchie aufzutreten. Die Prälaten hetzen Herrscher und Untertanen gegen die Hussiten auf, weil sie sich um ihr Wohlleben, um ihre Bequemlichkeit, um ihren Luxus ängstigen. Wäre ihr Hauptgedanke tatsächlich der Glaube gewesen, wären sie zu Diskussionen bereit gewesen, wonach die Hussiten verlangten. Weil sie jedoch ihre Laster und ihren Reichtum verteidigten, riefen sie zum Kampf und ließen einfache Menschen für die Interessen der kirchlichen Hierarchie Blut vergießen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Reiser und eine Reihe deutscher Waldenser an den Feldzügen Prokops des Großen teilnahmen und die Taboriten-Manifeste verbreiteten. Wir wissen, daß Reiser mit Prokop dem Großen auch an dem Konzil in Basel teilnahm, wo sich dieser Politiker der Taboriten zum ersten Mal in der Geschichte der Konzile der Waldenser, „dieser guten, armen und tugendvollen Christen“ annahm. Nach einem kürzeren Aufenthalt in Landeskrona, wo er an der Spitze der Taboriten-Gemeinde der Gläubigen (vorwiegend Deutschen) stand, begibt sich Reiser für immer in deutsche Städte und Dörfer und wirkt auf einem umfangreichen Gebiet von der Schweiz bis Lübeck, von Straßburg bis Berlin. Aus den Händen des Bischofs Nikolas Biskupec empfängt er die Würde des Älteren, des Bischofs, und er organisiert ein geheimes Netz der Taboriten-Waldenser, der sog. „truwēn bruderēn“. Auch sein Titel „Fridrich aus Gottes Gnaden Bischof der Gläubigen, die in der römischen Kirche Konstantins Schenkung absagten“ verrät Reisers Aspirationen und die Richtung seiner Tätigkeit. In den Gruppen der Waldenser-Taboriten konzentrieren sich vor allem kleine Handwerker, Bauern und einfache Priester und Prediger. Vielleicht hängt eben mit der Tätigkeit dieses Hussiten Reiser die Furcht des Basler Konzils vor der wachsenden Aktivität der geheimen Sekten zusammen. P. Brunetti,

²⁰ Dazu auch Jos. Macek, Jean Hus et les traditions hussites, S. 170–176.

der Notar des Basler Konzils, behauptete: „Schreitet das Konzil nicht ein, schlagen sich alle deutschen Bauern zu der Partei der Böhmen“.²¹ Die Tätigkeit der Taboriten-Waldenser-Gruppen beschränkte sich nicht nur auf den Gottesdienst und die Predigten, sondern sie äußerte sich auch in offenen sozial-politischen Kämpfen. Bereits im Jahr 1430 kam es in Bamberg zu einem Aufstand der städtischen Armen, die sich den Truppen der Taboriten anschlossen. Auch in den Bauernunruhen in der Umgebung von Worms [1431] spielten die hussitischen Prediger und das Hussiten-Programm eine bedeutende Rolle. Der Bauernaufstand in Franken im Jahre 1446 stand ebenfalls im Zusammenhang mit dem Werk der hussitischen Prediger. Die Prozesse gegen die hussitischen Ketzer betrafen mehr als zweihundert Bauern und deren Führer Fridrich Müller.²² In derselben Zeit [1447] erschienen in Thüringen seltsame Gruppen Aufständischer, die manche Quellen als „thaber“ bezeichnen. Auch in dem Bereich des Eichstädter Bischofs mußte die Inquisition im Jahre 1461 gegen die aufständischen Hussiten hart eingreifen. War bisher das Wort *Ketzer* ein Synonymum für einen Aufführer, bezeichnen nun die Worte *Hussiten*, *Taboriten* ebenfalls Aufständische, welche die traditionelle kirchliche und weltliche Ordnung bedrohen. Es steht außer Zweifel, daß die revolutionären Umstürze mit der Tätigkeit der „treuen Brüder“ zusammenhängen.

Die Grundstütze der „treuen Brüder“ in Brandenburg und anderen deutschen Landschaften waren Tábor und Saatz in Böhmen. In diesen Städten bekamen die deutschen Hussiten nicht nur die Priesterweihe, sondern auch Traktate, Bibelübersetzungen und Geld. Im Jahre 1450 fand in Tábor die Priester-Synode statt, an der auch Reiser teilnahm. Nach einer Einigung mit P. Payne wurden in deutsche Länder weitere Hussiten-Prediger gesandt, deren Arbeit vier Bischöfe, an deren Spitze Fridrich Reiser stand, leiten sollten. Wir wissen von Zusammenkünften deutscher Hussiten in Meißen [1453] und Saatz, und 1459 sollte eine derartige auch in Straßburg stattfinden. Noch bevor sich die Teilnehmer für die Reise vorbereiten konnten, wurde Reiser der Inquisition verraten und als Ketzer am 6. März 1458 in Straßburg verbrannt.

Bald darauf verschlangen die Flammen des Ketzer-Scheiterhaufens einen weiteren Hussiten-Bischof: Matthä Hagen. Hagen war Schneider in Brandenburg und gewann die Priesterweihe in Saatz in Böhmen. Er weilte ebenfalls unter den Taboriten und wurde Reisers Nachfolger bei den geheimen Gruppen „treuer Brüder“ in Norddeutschland. Nach seinem Tode am 27. April 1458 entfesselte die Inquisition eine umfangreiche Verfolgung der Taboriten-Waldenser-Gemeinden in Brandenburg. Bald darnach wurden die Zentren der „treuen Brüder“ in Meißen, in der Umgebung von Altenburg und in Zwickau aufgelöst. Auch der dortige führende Prediger Nikolaus Schneider war mit den Taboriten in steter Verbindung.

²¹ Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitentums ed. F. Palacký, II, S. 269.

²² H. Köpfstein in dem Sammelband: Mezinárodní ohlas husitství, Praha 1958, S. 263–267.

In dieser ersten Welle der Taboriten-Waldenser-Bewegung blieb am längsten auf freiem Fuß Stephan aus Basel, der die Gemeinde der „treuen Brüder“ in Süddeutschland und Österreich organisierte. Auch er weilte in Tábor und Saatz und wurde im Jahre 1450 in Tábor zu Reisers Vertreter gewählt. Nach Reisers Tod hielt er die Verbindung mit den Taboriten-Gemeinden in Böhmen und Mähren aufrecht. In Südmähren weilte er eine kürzere Zeit bei einer der entstehenden Gemeinden der Brüder-Unität. Da im Jahre 1452 das Taboriten-Zentrum der radikalen Reformation unterging, knüpfte Stephan Verbindungen auch mit dem radikalen Flügel der Kelchler-Kirche (Martin Lupáč). Als hussitischer Ketzler wurde jedoch auch Stephan von den Inquisitoren gefangen genommen und in Wien im August 1467 verbrannt.

Nach der Niederlage der radikalen Reformation in Tábor und der Festnahme der Taboriten-Prediger mit Nikolaus Biskupec und Wenzel Koranda an der Spitze, begann 1452 eine zweite Phase in der Verbindung böhmischer und deutscher Hussiten.

Das revolutionäre Zentrum Tábor wuchs in den Jahren 1420–1452 zu einer Stadt; die früheren Einwanderer wurden nach und nach ansässig, sie schufen ein umfangreiches Produktionsgewerbe und knüpften geschäftliche Verbindungen mit böhmischen und ausländischen Städten. An die Spitze der Stadt stellte sich der Stadtrat, der schrittweise der calixtinischen Reformation, Prag und dem Kelchler-Erzbischof J. Rokycana näherkam. Diesem lieferten die Stadträte schließlich auch die radikalen Prediger aus, und sie selber schlossen sich der Kelchler-Kirche an.

Mit der Niederlage der Volksreformation in Tábor endete der erste Abschnitt der Verbindung der böhmischen und deutschen radikalen Revolution. In den Jahren nach 1420 war die böhmische Reformation voll von revolutionären Aufrufen; die Verbreitung der Taboriten-Manifeste in Deutschland war von den Bemühungen um das Anfachen sozial-politischer Aktionen begleitet. Wollte man den Widerhall der Taboriten-Aufrufe in Deutschland an der Zahl und Stärke der revolutionären Gewitter ablesen, könnte man in dem ersten Abschnitt kaum von ausgeprägten Erfolgen der Taboriten-Waldenser-Bewegung sprechen. Es ist im Gegenteil wahrscheinlich, daß sich die Gruppen der „treuen Brüder“ allmählich verminderten, daß sie zur Passivität gezwungen wurden und wieder nur im Rahmen des geheimen Organisationsnetzes lebten. Im Bewußtsein der deutschen Hussiten blieb jedoch so mancher Aufruf der radikalen böhmischen Reformation. Die chiliastischen Visionen des Königreiches Christi lebten weiter, weiter wirkte das Beispiel der siegreichen Taboriten-Gemeinde der Brüder und Schwestern. Man kann annehmen, daß aus den Taboriten-Manifesten und aus der Tätigkeit der „treuen Brüder“ in breiten Kreisen der deutschen Gläubigen in Herzen und Gemütern vage Vorstellungen von einem göttlich sanktionierten Widerstand gegen die kirchliche Hierarchie und die Verpflichtung zum Gesetz Gottes und zu guten Taten für das Heil der christlichen Seele haften blieben. Ein dauerndes Vermächtnis des ersten Kontaktes der böhmischen

radikalen Reformation mit den deutschen Ketzern waren auch weitere Bibelübersetzungen ins Deutsche. Das Taboriten-Manifest aus dem Jahre 1430 stellte ausdrücklich die Frage: „Warum sollte nun die Heilige Schrift nicht deutsch, italienisch, tschechisch oder ungarisch sein?“ Die Taboriten unterstützten – wie wir der Biographie Reisers entnehmen können – deutsche Prediger, die in Böhmen an den Übersetzungen biblischer Texte und vor allem des Neuen Testaments arbeiteten. So traten neben die älteren Waldenser-Übersetzungen neue hussitische Bibelübersetzungen, die der weiteren Entfaltung der deutschen Ketzerbewegung dienten.

Peter Chelčický

In einer Geschichte der Volksreformation in Böhmen darf die Erwähnung der Grundgedanken Peter Chelčickýs nicht fehlen.²³ In Chelčický fand der erste Abschnitt der Volksrevolution einen erbarmungslosen Kritiker, zugleich aber auch eine reiche Quelle von Anregungen und Aufrufen. Sein Werk bildet in der Flut der böhmischen Reformation ein selbstständiges Ganzes: es sondert sich ebenso von der offiziellen Kelchler-Magisterreformation, wie auch von der Volksreformation der Taboriten ab. Chelčický fordert die Gläubigen zu keinem Kampf auf, er unterstützt nicht die Entfaltung der revolutionären Bewegung, ja er verurteilt sogar die revolutionäre Gewalt und empfiehlt den Gläubigen passiven geistigen Widerstand gegenüber dem Übel.

Nach der Schlacht bei Lipany [1434] gab es auf dem böhmischen Lande nicht mehr genug Kräfte für einen antifeudalen, revolutionären Kampf – es herrschte entweder Gleichgültigkeit oder sogar stumpfe Resignation, ergänzt durch Träume von der Erlösung des Individuums und die Prognose einer wunderbaren Wendung der Verhältnisse. Die Mentalität der Untertanen spiegelt sich in der vielsagenden Episode von dem Bauernkönig aus dem Jahre 1445.²⁴ In der Ortschaft Stadice im Norden Böhmens erschien an dem Orte, wo nach einer alten Sage (die bereits der Chronikschreiber Kosmas im 12. Jh. wiedergab) Fürst Přemysl geackert hatte und von dort auf den böhmischen Thron berufen worden war, ein seltsamer Greis. Er beteuerte, von Gott als Bauernkönig, der das untertänige Volk aufmuntern solle, nach Böhmen gesandt zu sein. Der Greis erschien an dem von Sagen und Mären umwobenen Ort im Frühjahr, als sich der Winter zurückzog, ähnlich wie später Hans Pfeiffer von Nicklashausen in Franken. Schon dieser folkloristische und geistesgeschichtliche Umkreis bezeugt den volkstümlichen Charakter

²³ Die Übersicht der Literatur über Chelčický u. das Verzeichnis seiner Schriften bearbeitete E. Petrů, *Soupis díla P. Chelčického a literatury o něm*, Praha 1957. Eine klassische Zusammenfassung der Grunddaten über das Leben und Schaffen Chelčickýs lieferte Rud. Urbánek, *České dějiny* III, 3, Praha 1930, S. 882–989. Neu gewertet wird die Literatur über Chelčický in der Studie von J. Macek, *Zum Staatsbegriff bei P. Chelčický* (im Druck). Vgl. auch J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, I. c., S. 270–280.

²⁴ R. Urbánek, *České dějiny* III, 2, S. 45–52.

der ganzen Begebenheit. Der Bauernkönig begann die Untertanen aufzufordern, zu ihm zu kommen und die Botschaft Gottes zu hören. Er sprach im Geiste der hussitischen Reformation, ermahnte zu warmer Frömmigkeit und versandte sogar Boten in die Gegend. Vorerst schritt der Adel gegen diesen König aus Stadice nicht ein. Erst als Hunderte und Tausende von Pilgern zu ihm strömten, wurde der Greis samt seinen Beratern festgenommen, und er starb in den Kerkern einer Adelsburg.

Das Werk Peter Chelčickýs wächst aus dieser Atmosphäre der Resignation und Enttäuschung, es ist eine Reaktion auf das Empfinden aller Hussiten, die die Hoffnungen und den Nutzen der Revolution kritisch abwägten. Es ist also in seiner Art ein ähnlicher Versuch einer Aussage wie bei dem Bauernkönig aus Stadice. Im Gegensatz zu ihm und im Gegensatz zu der überwiegenden Mehrheit der hussitischen Theologen ist sein Werk die Aussage eines Einsiedlers gegen die Welt, es ist eine radikale Ablehnung jeglicher Aktion, jeder öffentlichen Tat. Chelčický bietet eine Arznei gegen Schmerz und Leid, aber nur für Einzelne oder Gruppen, welche die Gesellschaft verlassen haben und die Einsamkeit ihrer vom Neuen Testament gefüllten Herzen aufgesucht haben.

Schon während der Revolution stellten sich Chelčickýs Gedanken ebenso gegen alle Katholiken wie gegen kämpfende Hussiten. Im Jahre 1421 – also am Anfang des zweiten Kreuzzuges – schreibt dieser südböhmische Einzelgänger das Werk „O boji duchovnim“ – „Über den geistigen Kampf“.²⁵ Er lehnt sich an T. Štítný an, vor allem jedoch schöpft er aus Hus' Gedanken, und im Neuen Testament findet er einen klaren Leitfaden des Lebens: gegen den Antichrist kann man nicht mit körperlichen Waffen kämpfen, sondern nur mit Nächstenliebe, Demut, Sanftmut und Herzensgüte. Christus verspricht seinen Treuen kein Wohl auf Erden, sondern erst im Himmel, und den Weg in das himmlische Reich müssen die Menschen oft mit Leid bezahlen. Er polemisiert deshalb gegen den revolutionären Humanismus der Taboriten-Chiliasten [Martin Húška] und will nicht glauben, daß die Gläubigen bereits hier auf Erden fröhlich und glücklich sein könnten. Ebenso schroff weist er die Entscheidung der Universitätsprofessoren über die Berechtigung körperlichen Kampfes um die Wahrheit Gottes zurück. Er wiederholt immer von neuem: nicht das Schwert des Körpers, sondern das Schwert des Geistes und der Schild des Glaubens – das sind die Waffen eines demütigen Christen.

In Chelčický fand die hussitische Revolution einen unbestechlichen Kritiker, der es wagte, Krieg und verbrecherische Gewalttaten zu verurteilen, kommen dieselben nun vom Antichrist (d. h. der römischen Kirche und dem Kaiser) oder von denen, die sich für die Kämpfer Gottes ausgeben, von den Hussiten. Was die Hussiten anbelangt, ist seine Kritik immer freundschaftlich, von Liebe und Verehrung geleitet, vor allem zu den Taboriten. Chelčický tritt nie als fanatischer Gegner der Revolution auf, seine Zeilen enthalten eher tiefes Bedauern über alle menschlichen Opfer, Blutvergießen

²⁵ P. Chelčický, *Drobné spisy*, ed. E. Petrů, Praha 1966, S. 28–98.

und Verwüstung des Landes. Gleichzeitig warnt Chelčický vor dem Glauben an den Sieg revolutionärer Gewalttaten.²⁶

Peter Chelčický ist der erste Denker in der Geschichte der europäischen Kultur, der prinzipiell und radikal mit der feudalen Ordnung und mit der Struktur der damaligen Gesellschaft abrechnete und die Gleichung „getauft“ = „untertänig“ zurückwies. Sich auf das Neue Testament berufend und den hussitischen Prinzipien des Biblizismus folgend betrachtet er kritisch die gegenwärtige Gesellschaft und vor allem die Lehre von den drei Ständen. Chelčický überwindet gänzlich Hus und trennt sich auch von dessen geliebten Wyclif. Er lehnt a limine die Theorie von den drei Ständen ab, weil diese im Gegensatz zu den Evangelien und zu Christus steht; er kann sie nicht annehmen, weil sie verlogen ist und nur den zwei höheren Ständen dient. Unter den Ständen herrscht nämlich keine Harmonie, sondern wilder Kampf, und nur mit Gewalt werden die Untertanen genötigt, für den Adel und die Priester zu arbeiten. Während sich diese „höheren Stände“ in Prunk, Überfluß und Lustbarkeiten ergehen, rackert das „gemeine Volk“ im Schweiß seines Angesichtes und unterhält die Obrigkeit mit den blutigen Schwielen seiner Hände. Damit wären Christus und der Heilige Augustin niemals einverstanden; solche Formen der Unterdrückung liebt der Antichrist, aber nicht Christus. „O, wie fern sind sie von der Rede des Heiligen Paulus, daß alle Stände leiden sollen, wenn einer von ihnen Not leidet. Diese weinen, weil sie beraubt wurden, in Haft sind und bestohlen werden, und die Herrschaft und die Priester lachen über ihre Bedrängnisse.“²⁷ In grausamen Einzelheiten zählt Chelčický alle Formen der Gewalttat auf, denen der Untertan ausgesetzt ist – es ist eine zermürbende Kritik und zugleich auch ein Beleg für die These von der Notwendigkeit der Abschaffung gesellschaftlicher Klassen; von der Notwendigkeit einer klassenlosen Gesellschaft und der allgemeinen Gleichheit aller Glieder der christlichen Gemeinde.²⁸ Weder der Kaiser, noch der König oder Fürst, auch nicht die Richter und Beamten sollen sich über die Christen erheben, „denn sie sind gleichgestellt, so daß sich einer über den anderen nicht erheben soll.“²⁹

Es ist klar, daß Chelčický ganz eindeutig die katholische Kirche, ihre Lehre und die ganze kirchliche Organisation ablehnt. Anhand seiner Thesen über den Antichrist³⁰ hält er die römische Kirche für ein teuflisches Werkzeug und die Geistlichen für die Diener des Satans. Den Hauptgrund des Verfalls der Kirche sieht er im Eigentum, in der Weltmacht der Kirche und der sog. Konstantinischen Schenkung. Deshalb sollen nicht einmal die Priester ihre Weihe von der Kirche empfangen; Priester kann jeder sein, der sich aus vollem Herzen dem Glauben an Christus und seine Lehre hingibt.

²⁶ In dem Traktat *O boží duchovním*, I. c., S. 41 sagt er direkt, der Teufel habe sich als armer Taboriten-Prediger verkleidet.

²⁷ P. Chelčický, *O trojím lidu. Drobné spisy*, ed. E. Petrů, Praha 1966, S. 123.

²⁸ Vereinfachend vergleicht M. Spinka, Peter Chelčický, the spiritual father of the *Unitas Fratrum* (*Church History* XII, 1943, S. 283) Chelčický mit Karl Marx.

²⁹ P. Chelčický, *Sfí víry*, ed. E. Smetánka, Praha 1929, S. 123.

³⁰ P. Chelčický, *O církvi svaté. Drobné spisy*, ed. E. Petrů, Praha 1966, S. 99–104.

Der Glaube steht im Vordergrund der ekklesiologischen Ansichten Chelčickýs, und Paulus ist eine seiner beliebtesten Autoritäten. In dieser Richtung überwand der südböhmische Denker auch die Theologen der Calixtiner und deutete die Entwicklungsmöglichkeiten einer Gemeinde von Gläubigen an, die von Rom unabhängig wäre.

Peter Chelčický lehnte allerdings nicht nur die Weltmacht der Kirche, sondern auch die königliche, herrschaftliche und städtische Macht ganz systematisch ab. In krassem Gegensatz zu den traditionellen Vorstellungen kritisiert Chelčický das Schlüsselwort für die Verteidigung der Monarchie 1. Sam. 8, die Konstituierung des Königs durch Gott: Christus beseitigte durch seine Ankunft in der Welt und durch sein Gesetz das Recht der Könige, die Christen mit Gewalt zu beherrschen. Was bisher für die Scholastik die ideologische Stütze für die Verherrlichung der königlichen Macht gewesen war, wurde nun verlassen, überwunden, ja sogar in Gegensatz zum Neuen Testament gestellt. „Denn die Macht kann sich nur durch Grausamkeit äußern“, ³¹ so konstatiert Chelčický, und deshalb kann die Macht der Könige, Fürsten, Herren, die Macht des Staates, die stets mit Blut getränkt ist, nicht im Einvernehmen mit Christus sein. Sie ist im Gegenteil ein teuflisches, verbrecherisches und sinnloses Werk.

Der Begriff *Macht* (moc) steht im Zentrum der mittelalterlichen „Soziologie“ des südböhmischen Denkers und nimmt den Sinn *Staat* an. ³² Peter Chelčický ist wohl der erste europäische Gelehrte, der den Staat als einen abstrakten Begriff empfand und bemüht war, für alle Arten der öffentlichen Macht eine Bezeichnung zu finden. Wir wissen, daß sich in der italienischen Renaissance der abstrakte Begriff „lo stato“ entwickelt – hauptsächlich während des 15. Jahrhunderts – und in dem Werk Machiavellis gipfelt. ³³ In dem Milieu der böhmischen Reformation nähert sich die Formulierung eines abstrakten, alle Arten, Typen und Formen von Staat bezeichnenden Begriffes Peter Chelčický, der auf diese Weise wieder ein Zeugnis von der Tiefe und Kraft seines theoretischen Denkens gibt.

Peter Chelčický widerlegt auch weitere Grundgedanken der mittelalterlichen Soziologie. Seit der Zeit der Patristik war die Stütze der feudalen Ideologie die Perikope Röm. 13, 1–7, vor allem die These „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“. Während des ganzen Mittelalters wurden diese Worte des Apostels Paulus in gelehrten Büchern wiederholt, und auf diese Weise wurde den Christen suggeriert, daß es Gottes Wille sei, untertänig zu sein und für den Adel und die Prälaten zu arbeiten und ihnen gegenüber gehorsam zu sein. ³⁴ Ein Denker, der die Nächstenliebe und die Gleichberechtigung der Menschen vor Gott so sehr betonte, mußte sich allerdings auch mit diesem ideologischen Pfeiler der Lehre von den Ständen auseinandersetzen. P. Chelčický kehrte in seinem Werk einige Male zu dieser

³¹ P. Chelčický, O trojím lidu, S. 107.

³² S. J. Macek, Zum Staatsbegriff im Mittelalter (im Druck).

³³ S. Hauser, Untersuchungen zum semantischen Feld Staatsbegriffe von der Zeit Dantes bis zu Machiavelli, Zürich 1967.

³⁴ R. W. u. A. J. Charlyle, Il pensiero politico medievale III, Bari 1947, S. 479.

Stelle im Paulusbrief zurück und bewies, daß diese nur die Heiden, nicht aber die christliche Gesellschaft betreffen kann. Zu der Zeit, wo der Apostel jene Gedanken aussprach, waren der Kaiser und auch alle weltlichen Herrschaften Heiden. Heute aber bekennen sich Kaiser, Könige, Adelige und Beamte zum Christentum, und so geht die Gemeingültigkeit der Aussage des Apostels Paulus verloren, und die Christen sind also durch die Bibel nicht zu Untertänigkeit und Gehorsam den weltlichen Herrschaften gegenüber gezwungen. Diese Interpretation, welche ältere Thesen der Volksketzerei aufnahm (vor allem des Waldensertums),³⁵ führte in ihren Folgen zu revolutionärer Lockerung der gesellschaftlichen Struktur, die in dem von Königen, Herrschern und Obrigkeiten beanspruchten göttlichen Recht verankert war. Gleichzeitig bot sich dem unterdrückten Volk ein Weg zu sozialer Befreiung.

Chelčický ist jedoch grundsätzlich dagegen, daß das ausgebeutete Volk seine Befreiung durch Gewalt, mit Waffen oder in der Form eines Aufstandes erringe. Demut, Nächstenliebe und geduldsames Entsagen soll den geistigen Kampf der Christen gegen die Herrschaften, die weltliche Macht und den Staat begleiten. Ein Christ soll nicht schwören, soll nicht den Obrigkeiten gehorchen, wenn diese Taten verlangen, welche im Gegensatz zur Lehre Christi stehen, er soll lieber dulden, in Einsamkeit leben, ja er soll sogar nicht zögern und demütig sein Leben für Gottes Wahrheit opfern. In dieser Zeit war also sein Werk voll warmer Frömmigkeit und Absage an die sündige Welt, kein revolutionärer Aufruf. Im Gegensatz zu den zeitgenössischen Predigern und Führern der hussitischen Heere tritt Chelčický nicht als Sprecher revolutionärer Kräfte auf.

Chelčický's philosophische Anthropologie ist die Frucht seiner transzendentalen Metaphysik, sie ist pessimistisch, sie nimmt an, der Mensch sei eher ein Gefäß voll Laster und verbrecherischer Tendenzen als ein halb göttliches Wesen, wie es z. B. die Sprecher des Renaissance-Humanismus proklamiert hatten.³⁶ Der Mensch ist ein schwaches Wesen, ein schwankendes Rohr, ewig von der Welt bedroht, über welche der Satan seine Netze ausbreitet. Das menschliche Herz ist der Sitz aller Untugenden, sündlichen Verlangens und Emotionen, und Chelčický verfolgt voll Sorge, wie es sich von Christus entfernt. Gleichzeitig ist jedoch dieser Pessimist und hartnäckige Widersacher der Kriege und Gewalttaten voller Sorge und Liebe zum Menschen, er denkt vor allem an dessen seelisches Heil und tugendhaftes Leben. Er lehnt ganz entschieden alle Arten sozialer Unterdrückung ab, ebenso wie die Macht über den Menschen (wir würden heute sagen: die Manipulation der Menschen); der Mensch darf kein mechanisches und gehorsames Opfer der Aufträge der Staatsmacht sein – er lehnt auch das Recht der Richter,

³⁵ A. Molnár, *Romani 13 nella interpretazione della prima Riforma*. Protestantesimo XXIV, 1969, S. 65–78.

³⁶ Scharf weist er z. B. die Ansichten des revolutionären Flügels der Volksreformation zurück, welche der Taboriten-Prediger Martin Húška, der an das irdische Glück der Menschen glaubte, ausgedrückt hatte. P. Chelčický, *Replika proti M. Biskupcovi*. Tábor 1930, S. 54–56.

über Leben und Tod der Menschen zu urteilen, ab. Bereits auf dem Basler Konzil trat Nikolaus Biskupec gegen die Todesstrafe auf,³⁷ nun begründet Chelčický ausführlich, weshalb ein Mensch weder auf dem Richtblock noch im Krieg getötet werden darf. Verlogen sind alle Autoritäten, die das Töten eines Menschen rechtfertigen – es wird mit Augustin und Gregor dem Großen argumentiert – über ihnen allen steht Jesus Christus mit seinem Gesetz der Liebe und Duldsamkeit: „... deshalb berufen sich die heiligen Doktoren zu Unrecht auf Zitate, wenn sie zum Mensehentöten auffordern ...“³⁸

In Chelčický gelangte die böhmische Reformation zu einem ihrer geistigen Gipfelpunkte. Die tschechisch geschriebenen Bücher voll dunkler, schwer verständlicher Stellen waren allerdings nicht für die breite Öffentlichkeit gedacht, und ihre politische Tragweite war nicht außerordentlich. Sie beschränkte sich eher auf die Taboriten und kleinere Kreise religiöser Eiferer, die sich auf dem Lande um die Bibel gruppierten und auch Verbindungen mit den „Brüdern Chelčickýs“, einer Schar seiner treuen Schüler und Nachfolger, aufnahmen. Auf diese Weise wuchsen aus Chelčickýs Werk die geistigen Wurzeln eines zweiten Flügels der Volksreformation, der sich in Böhmen und Mähren neben der offiziellen Keldler-Reformation und im Gegensatz zu ihr und auch neben dem revolutionären Flügel der Volksreformation entfaltete. Für die Entstehung der Brüder-Unität war das denkerische Werk Chelčickýs von grundsätzlicher Bedeutung – ansonsten fand es nur wenig Anklang, weil es sich weniger an gesellschaftliche Schichten richtete als an Individuen, an Einzelne, die so viel Kraft aufbrachten, die Gesellschaft, die Welt zu verlassen. Auch dieser Zug ist ein charakteristisches Merkmal der böhmischen Volksreformation.

Brüderunität und Volksreformation

Die unbefriedigende innere Entwicklung der Calixtiner-Kirche, der Druck Roms und der Machtaufstieg alter politischer Elite verursachten, daß sich auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kleine radikale Sekten entwickelten, die mit den gegenwärtigen Zuständen nicht zufrieden waren. Hier konzentrierten sich meistens Leibeigene, kleine Handwerker und Arme, die wenigstens in dieser passiven Form ihre Sehnsucht nach dem Heil ausdrückten. Neben der Gemeinde der Chelčický-Brüder waren es z. B. auch die Brüder aus Vlášnice und andere kleine Gruppen radikaler Hussiten. Aus den Angriffen gegen die Gemeinschaft der Brüder in Kroměříž³⁹ [1450] erkennen wir die Ziele der Anhänger dieser Volksreformation. In der Gemeinde standen die Priester unter der Aufsicht der Laien, die kirchlichen Zeremonien wurden auf das Vaterunser reduziert, das Heilige Sakrament wurde meistens unter beiderlei Gestalt gereicht; grundsätzlich lehnten sie die katholische und Keldler-Kirchenorganisation, die Klö-

³⁷ J. Macek, Jean Hus, I. c., S. 182–183.

³⁸ P. Chelčický, *Sít víry*, S. 207.

³⁹ J. Goll, Chelčický a Jednota v XV. století, Praha 1916, S. 80–81.

ster, die kirchlichen Feiertage ab. Es waren also meist Forderungen, die man als Taboriten-Forderungen bezeichnen könnte.

Im Jahre 1457 tritt diesen auf dem böhmischen und mährischen Lande fast illegal lebenden Gemeinden eine weitere Gruppe von Gläubigen bei, die sich selbst Brüder des Gesetzes Christi nennen oder nur kurz „Brüder“.⁴⁰ Die Katholiken und Calixtiner respektieren diese Benennung nicht und halten die „Brüder“ für Ketzer – deshalb bezeichnen sie dieselben auch als Pikarden, was an die Taboriten-Chiliasten erinnert und schon Verurteilung und Verdammung bedeutet.

Die soziale Struktur der ersten Gruppen der Brüder-Unität (so genannt, als sie zur Kirche wird) ist ganz eindeutig: ihre Mitglieder sind untertänige Bauern, kleine Handwerker und Arme. Auch Bruder Gregorius, den man für den Gründer der Unität hält, arbeitet, obwohl adeliger Abkunft, als Schneider und bekennt sich öffentlich zur Armut.

In ideologischer Hinsicht lehnen sich die Brüder an den radikalen Teil der Predigten J. Rokycanas an, knüpfen an das Taboritentum und das Volksketzertum der Waldenser an und übernehmen die Grundgedanken Chelčickýs. In seinem Sinne betonen sie das Neue Testament als wichtige Richtlinie des Lebens; in seiner Nachfolge weisen sie die Welt und die weltliche Macht zurück. Das Büchlein von Gregorius „O moci světské neb o moci mečové“ [„Über die Welt- und Schwertmacht“] ist fast eine wörtliche Übernahme des Traktates Chelčickýs „O trojím lidu“ [„Über dreierlei Volk“].⁴¹ Die weltliche Macht kann mit den Evangelien und dem Gnadengesetz nicht versöhnt werden. Deshalb dürfen sich die Brüder nie auf die Hilfe des Königs oder der Obrigkeiten berufen, sie dürfen von ihnen keinen Schutz verlangen, ja im Gegenteil – es ist unzulässig, den Obrigkeiten und dem Kaiser Eide abzulegen, Ämter zu bekleiden und in die Armee einzutreten. Daraus ergibt sich, daß Reiche und Adelige nicht Mitglieder der Brüder-Unität sein dürfen.

Die Brüder-Unität steht also in ihren Anfängen ganz eindeutig gegen die feudale Gesellschaft, in der sie gelebt hat, und sie stellt sich außerhalb der Welt, d. h. außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung. Deshalb verläßt Bruder Gregorius mit seinen Treuen Prag und begibt sich im Jahre 1457 (dieses Jahr wird als das Jahr der Gründung der Brüder-Unität aufgefaßt) aufs Land nach Ostböhmen; von diesem neuen Zentrum aus entfaltet sich eine eifrige Predigertätigkeit der Laien, denn in dieser Brüder-Unität gibt es

⁴⁰ Das Standardwerk ist noch immer die Geschichte der Unität von J. Th. Müller, *Dějiny Jednoty bratrské I*, Praha 1923, übersetzt und ergänzt von F. M. Bartoš. Neuerlich zur Geschichte der Brüder-Unität der Sammelband *Jednota bratrská, 1457–1957*, Praha 1956 und R. Říčan, *Dějiny Jednoty bratrské*, Praha 1957. Den allmählichen Wandel der Unität in Verbindung mit den Veränderungen der böhmischen Gesellschaft beschreibt P. Brock, *The political and social doctrines of the Unity of Czech Brethren in the fifteenth and early sixteenth centuries*, Mouton, 's-Gravenhage 1957. Zur Entstehung der Unität s. R. Říčan, *Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern. Geschichte des tschechischen Protestantismus*, Stuttgart 1957, S. 68–80.

⁴¹ Müller-Bartoš I, S. 143.

lange keine Priester. Erst im Jahre 1467 kommt es zur Wahl und mit Hilfe der Waldenser auch zur Priesterweihe. Und die ersten drei gewählten Priester deuten durch ihren sozialen Ursprung an, welche Schichten sich um den kleinen Kern scharen: der eine ist Bauer, der zweite Müller und der dritte Schneider.

Die Priesterwahl ist allerdings nicht nur eine grundsätzliche Wende in der Entwicklung der Unität, sondern ein Wendepunkt auch in der Geschichte der böhmischen Reformation. Die hussitische Gemeinde wagte es nämlich wieder, die Verbindung zu Rom gänzlich abzubrechen und sich sowohl von der päpstlichen, als auch von der Kelchler-Kirche zu trennen. In Tábor hatten die Chiliasten im Jahre 1420 ihre Priester und Älteren (*seniores*) und ihren Bischof gewählt, es waren aber meistens schon früher geweihte Priester. Die Brüder wählen im Jahre 1467 aus ihrem Kreise Laien, die sie selber als Priester bestätigen.⁴²

Den Zusammenhang mit der ursprünglichen Apostel-Kirche soll der Waldenser-Bischof sichern, welcher auch Garant der Kontinuität von der ursprünglichen Kirche Christi zu den Brüdern ist.⁴³

Die ersten Priester beginnen sich auch um die Organisation der Unität zu kümmern und bearbeiten das erste Glaubensbekenntnis.⁴⁴ Die Brüder äussern sich da sehr scharf gegen die römische Kirche, sie lehnen das Kirchengut ab, aber auch die Weihe des Sakramentes, sie behalten die öffentliche Beichte bei und bestimmen die Hilfe für arme Priester. Der wichtigste Grundsatz der in der Gemeinde – *sbor* werden die schlichten Kirchen genannt – versammelten Gläubigen ist brüderliche Liebe, stilles, geduldiges Leben und Gehorsam gegenüber den Herrschaften, allerdings nur in Dingen, die mit der Lehre Christi nicht kollidieren. Ausdrücklich werden wieder Schwüre und amtliche Funktionen der Brüder abgelehnt. Es ist auffällig und bedeutsam, wie innig sich die Brüder zu dem Andenken an den Taboriten-Prediger Martin *Húška* und andere chiliastische „Märtyrer“ verpflichten.

Allerdings konnte auch die Unität den Begleiterscheinungen und den Folgen des Wachstums von der Sekte zur Kirche nicht ausweichen, auch in der Unität kamen die Einflüsse der gesellschaftlichen Veränderungen in Böhmen zur Geltung. Die Brüder-Unität überlebte die Verfolgungen – vor allem weil diese sich in einer Atmosphäre relativ großer Toleranz abspielten – sie sollte jedoch nicht die eigenen inneren Zwistigkeiten überleben, die zu Ende des 15. Jahrhunderts anwuchsen. In die Brüder-Unität meldeten sich nämlich die ersten Adligen und weitere Bürger, beunruhigt von dem Konservatismus der Kelchler-Kirche und der Aggression der herrschaftlichen Oligarchie. Laut Chelčickýs Prinzipien hatte jedoch „die Welt“ in der Gemeinde der „Brüder des Gesetzes Gottes“ keinen Raum. Daher kommt es zu Konflikten zwischen den Idealen und der Wirklichkeit. Was für einen

⁴² Müller-Bartoš l. c., S. 87.

⁴³ A. Molnár, Valdenšti, Praha 1973, S. 231.

⁴⁴ Eine Übersicht der Glaubensbekenntnisse von F. Hrejsa in Dějiny křesťanství IV, Praha 1948, S. 50–60.

oder einige gewährleistet werden konnte, erwies sich als völlig unanwendbar für die anwachsende Kirche. Täglich wurden die brüderlichen Priester und Älteren vor die Frage gestellt, was für ein Standpunkt gegenüber den Obrigkeiten, dem Gericht, den Mandaten der Beamten und des Königs einzunehmen wäre.

Die „Brüder-Theologen“ beschäftigte immer häufiger die Frage nach den grundsätzlichen, substanziellen und auch nebensächlichen Dingen, die für das Heil des Menschen wichtig sind. Es ergaben sich zwei Meinungsgruppen: die einen suchten das Heil in einer radikalen Nachfolge Christi, die anderen lehnten sich an Paulus an und glaubten an das Heil dank der Verdienste Christi und einer besonderen Gnade. Diese zweite Richtung, in der schon der Kern der künftigen lutherischen Reformations-Frömmigkeit klar enthalten ist,⁴⁵ war der Realität näher, sie gab sich zufrieden mit Kompromissen, denen sich die Gläubigen im Staate unterziehen müssen, und sie vertraute auf den Glauben an die Gnade Gottes, welche die Auserwählten retten wird. Diese Gnade Gottes und die Verdienste Jesu Christi sind gemeinsam mit dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung grundsätzliche, substanzielle Voraussetzungen des Heils, während die Heilige Schrift, die Kirche, die Sakramente, Orden und Zeremonien nur akzidentelle, zeremonielle, ergänzende Voraussetzungen für das Heil des Gläubigen sind. So gleicht sich in der Diskussion über das Heil und die substantiellen und akzidentellen Dinge die brüderliche Theologie mit den aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen aus, in welche die entstehende Unität geriet.

Der Kampf um die weitere Orientierung der Brüder-Unitätskirche wurde in einigen Synoden geführt und als Kampf zwischen den Alten und Jungen bezeichnet. Die Alten hielten treu an den ursprünglichen Prinzipien der absoluten Armut und Abgeschiedenheit von der Welt fest, die Jungen verteidigten das Recht, in der Gesellschaft zu leben und sich nach den grundsätzlichen Dingen zu richten und nur die zusätzlichen, zeremoniellen zu reformieren. Die theologischen Zwistigkeiten wurden von der Diskussion begleitet, ob die Mitglieder der Unität in den Städten Ämter im Stadtrat bekleiden können und ob der Handel und Geldangelegenheiten Arbeiten sind, welche mit der Lehre Christi vereinbar sind. 1496/1494 wurden die inneren Streitigkeiten in der Unität beendet; die Jungen siegten, und die kirchliche Gemeinde wurde sogar gespalten. „Die kleine Seite“ – so nannten sich diejenigen, die in der Minderheit blieben und verloren – weigerte sich, die Änderungen, welche in der Lehre der Unität durchgeführt worden waren, anzunehmen und lebte als eine kleine selbständige Gruppe der Gläubigen weiter. Die siegreiche „größere Seite“ begann dann die Unität energisch zu einer protestantischen Kirche umzuändern. Seit dem Jahre 1500 stehen bereits an der Spitze der Unität vier Bischöfe, die eine strenge Organisation der Gläubigen aufbauen. Die Unität hat ihre kurzen Glaubensbekenntnisse und ihren Katechismus [1501–1502], und sie druckt auch ihr

⁴⁵ F. Hrejsa IV, S. 80.

erstes Gesangbuch [1501], denn der Kirchengesang bildet einen wichtigen traditionellen Bestandteil der Liturgie dieser hussitischen Kirche.

Sehr bald knüpfen die Brüder auch internationale Kontakte und suchen Freunde, Verbündete und neue Mitglieder ihrer Gemeinde. Die frühesten Bündnisse finden wir zwischen den Brüdern und den Waldensern. Die Weihe des brüderlichen Priestertums bezeugt die Tiefe dieser Verbindungen ebenso wie die Ankunft deutscher Waldenser in Mähren, mit denen die Taboriten bereits über M. Hagen in Verbindung getreten waren. Im Jahre 1480 kommen Scharen von Waldenser-Bauern aus Brandenburg in die Umgebung der mährischen Städte Fulnek und Landskrone und werden in Dörfern ansässig, welche unter der Obhut des Kelchler-Adels im Bündnis mit der Brüder-Unität religiös leben können.⁴⁶ Der neue Herrscher Mährens, der ungarische König Mathias Korvinus, kämpft jedoch gegen die Calixtiner und andere Ketzer, und deshalb flüchten die Brüder weiter in die benachbarten Länder und begeben sich bis nach Moldawien unter den Schutz des Herzogs Stephan des Großen.

Eine bedeutende Persönlichkeit der Böhmisches Reformation und der bedeutsamste Theologe der entstehenden Brüder-Unität⁴⁷ – ja der Schöpfer ihres Programms – ist Lukas von Prag. Er verfaßte etwa 150 theologische Traktate, die ein neues kirchliches System anstreben, in welchem die Unität leben könnte. Unter ihren Autoritäten finden wir neben Hus, Wyclif, den Taboriten und Chelčický die Vertreter der frühen Patristik, aber auch z. B. F. Petrarca,⁴⁸ dessen Schriften er zu den Stimmen zählt, die nach der Kirchenreform riefen und so zu Vorläufern der Brüder-Unität wurden.

Nach Lukas von Prag entstand die Unität deshalb, weil die Kirche wieder aufgebaut werden mußte. Weshalb taten das die Brüder? Aus Sehnsucht nach dem Heil. Sie entfernten deshalb aus der römischen Kirche alles, was unecht war, und belebten wieder die alten, guten Prinzipien der ursprünglichen Kirche Christi. In der Ekklesiologie – im Sinne der Lehre über die substantiellen und die akzidentellen Dinge des Heils – wurde die wesentliche von der äußerlichen Kirche unterschieden. Die eigentliche, substantielle Kirche ist die Gemeinschaft aller Auserwählten Christi, und diese stellen sich gegen die Kirche des Teufels. Die zeremonielle äußerliche Kirche, die auf Erden ist, soll die Gläubigen zu der eigentlichen Kirche bringen; jene an sich ist nie das Ziel und kann den Menschen auch nicht retten und ihm die Kraft des Glaubens nicht ersetzen (die eine wesentliche Voraussetzung für das Heil ist). Lukas geht also noch einen Schritt weiter als Hus und unterwirft das Prinzip der Kirche dem Prinzip des Glaubens.⁴⁹ Deshalb kann er auch zum Ökumenismus gelangen. Keine Kirche der Welt – weil

⁴⁶ Über die Beziehungen der Unität zu den Waldensern schreibt A. Molnár, *Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchéques*. Bolletino della società di Studi Valdesi 118 und A. Molnár, *Valdenšti*, Praha 1973, S. 230–250.

⁴⁷ A. Molnár, *Bratr Lukáš, bohoslovec Jednoty*, Praha 1948.

⁴⁸ A. Molnár, *Bratr Lukáš*, S. 79.

⁴⁹ P. de Vooght, *La notion d'Eglise-assemblée des prédestinés dans la théologie hussite primitive*, *Communio viatorum* XIII, 3–4, 1970, S. 132.

diese für das Heil der menschlichen Seele nur eine Nebensache ist – kann für sich Rechtgläubigkeit und Universalität beanspruchen. Viele Persönlichkeiten, viele Reformbewegungen vor der Entstehung der Unität bemühten sich um die Kirchenreform, und auch für die Zukunft ist die Kirche „semper reformanda“. Dadurch näherte sich die Brüder-Unität schon an der Schwelle des 16. Jahrhunderts ganz deutlich den reformierten, protestantischen Kirchen, die sich um eine permanente Reform bemühten.⁵⁰

Die Theologie Lukas von Prag adaptierte die Brüder-Unität zu einer Kirche auch für Adelige und reiche Bürger, und auf diese Weise konnte sie auch am öffentlichen Leben Anteil nehmen. Der Prozeß der Veränderung dieser religiösen Gruppe verlief über die Bildung einer Sekte zur Gründung einer Kirche, und daher fand die Volksreformation in der Unität immer weniger Entfaltungsmöglichkeiten. Seit Anfang des 16. Jahrhunderts traten der Unität einzelne Adelige bei, welche ihren Glaubensgenossen Schutz und Zuflucht boten. Zur gleichen Zeit äußerte die Unität ihre Loyalität der Staatsmacht (in den Briefen an König Wladislav), den Städten und den Ratsherren gegenüber; sie verließ allmählich auch ihre ursprüngliche Abneigung gegenüber Gelehrsamkeit und Bildung; sie billigte, daß ihre Mitglieder Handel trieben, ja sogar daß sie Militärdienst leisteten, wenn sie dazu von der Obrigkeit aufgefordert würden, und auch für die Herrschaft arbeiteten und ihr Abgaben leisteten, da das alles keine substantiellen Dinge seien. So wurde die Brüder-Unität mit dem feudalen System konform und hörte auf, eine Organisation zu sein, welche die revolutionären hussitischen Traditionen aufrechterhalten und weiter entwickeln konnte. Deshalb verschwanden aus dem Verzeichnis der Autoritäten, auf die sich die Brüder stützten, die Taboriten-Chiliasten, und auch der Einfluß Chelčickýs trat in den Hintergrund. Die ideologische Orientierung der Brüder-Unität richtete sich eher auf die Zusammenarbeit mit Luther und Zwingli, mit denen Lukas von Prag und andere „Brüder-Theologen“ zu diskutieren begannen.⁵¹ Auch die Annäherung an die Neo-Utraquisten macht deutlich, daß die Brüder-Unität die radikale Komponente loswerden wollte und den Charakter einer Reformationskirche annahm, die allerdings auch weiterhin in freundschaftlichen Beziehungen zu Vertretern der radikalen Reform stand, wie z. B. zu den Anabaptisten.

Die hier skizzierte Entwicklung der zweiten Phase der Volksreformation in Böhmen zeigt vor allem, wie sich in der böhmischen Reformation Voraussetzungen für die Gründung der protestantischen Kirche bildeten. Einerseits näherte sich ein Teil der Volksreformation den Bestrebungen um die Bildung einer weiteren reformierten Kirche, andererseits erstarkte der Widerstand gegen die Welt, die Sehnsucht der Gläubigen nach Isolierung von der Welt und der Gesellschaft. Man kann nicht sagen, daß die Bemühungen um akti-

⁵⁰ So sind die Schlüsse aller Arbeiten über die Unität (F. M. Bartoš, J. Th. Müller, F. Hrejsa, A. Molnár, R. Řičan).

⁵¹ A. Molnár, Zum Gespräch zwischen Luther und den Böhmischem Brüdern [„... und fragten nach Jesus“. Festschrift für Ernst Barnikol, Berlin 1964, S. 177 bis 185].

ven, gewaltsamen Widerstand gegen die Prälaten, gegen den Adel und die Aristokratie gänzlich verschwunden wären. Die Verfolgung der Vertreter der Volksreformation in Böhmen durch den König und die Stände dauert an. Nichtsdestoweniger überwiegt in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Böhmen und Mähren die Tendenz einer ruhigen, sanften, resignierten, in sich eingeschlossenen Reformation, welche sich in der Umwelt nur umsieht, um festzustellen, ob es möglich wäre, eine ähnliche oder verwandte religiöse Bewegung zu finden.

In diesem ständigen Kontakt mit den ringsum existierenden religiösen Gemeinden standen die Mitglieder kleiner Gruppen der böhmischen Volksreformation auch den deutschen Gläubigen sehr nahe. Wir sehen die intensiven Beziehungen zwischen den Taboriten und Waldenser „truwe bruder“ auch später zwischen den Mitgliedern der Brüder-Unität und den deutschen Waldensern. Zweifellos gab es auch andere Wege zu geheimen Gemeinden der Gläubigen in Sachsen, Franken und in der Nähe von Böhmen. Ebenso wirkten auch in deutschen Ländern die ins Deutsche übersetzten hussitischen Schriften. Die Existenz solcher Formen der Propagation von Ideen der böhmischen radikalen Reformation können wir nur annehmen und nachträglich rekonstruieren. Daraus, daß es der Inquisition gelang, das deutsche Ketzernest zu entdecken, und weil aus den Antworten gefolterter Ketzer ersichtlich wurde, daß sie mancherlei hussitische Gedanken vertraten, werden die lange ideologische Vorbereitung und die anhaltenden Beziehungen deutscher Ketzer zu Böhmen deutlich.

Solche Kontakte mit der böhmischen Volksreformation können wir nicht nur bei den sogenannten Wirsbergern, sondern z. B. auch bei Hans Böheim, genannt Pfeifer von Nicklashausen,⁵² der so sehr an den Bauernkönig aus Stadice erinnert, voraussetzen. Dieser ungebildete Laie, Schafhirt und Dorfmusikant verbindet in einer Person wyclifsche-hussitische Elemente und den Taboritentrotz der Obrigkeit gegenüber. Manche Zeitgenossen leiten schon aus dem Namen Böheim dessen böhmische Abstammung ab; böhmischen Ursprungs sind jedenfalls jene Teile aus Böheims Predigten, die sich gegen die weltliche Macht der Kirche wenden und verlangen, daß die Obrigkeit sittlich lebe, da sie sonst ihre Herrschaftsrechte⁵³ verlieren würde. Die Quelle dieser Ansichten Böheims war gewiß das Taboriten-Manifest, das in deutscher Fassung 1430 eben in der Gegend, in welcher dieser Volksprophet wirkte, verbreitet wurde. Vielleicht deuten auch die das Predigerwerk Böheims begleitenden Lieder Beziehungen zum hussitischen Kult des frommen Gesanges an. Aber auch die Volksfrömmigkeit und das Verlangen, Gruppen des Lesens und Schreibens Unkundiger zu vereinigen, veranlaßte den „Dorfmusikanten“, Lieder zu schreiben. Daß diese Lieder der Pilger

⁵² S. Hoyer, Hans Böheim – der revolutionäre Prediger von Niklashausen. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XVII, 2, 1970, S. 185–196 (mit Literaturverzeichnis).

⁵³ S. Hoyer l. c., S. 192, sieht nicht den hussitischen Ursprung dieser Ansichten Böheims und beschränkt irrtümlicherweise die hussitischen Einflüsse auf Böheims Kritik an der kirchlichen Hierarchie.

im Taubertal zum Werkzeug der Revolte wurden, ist nicht nur daraus ersichtlich, daß die Adeligen diese zu singen ausdrücklich verboten, sondern auch aus der späteren Tradition – die ersten aufwieglerischen Verbände deutscher Bauern unter den Fahnen des Bundschuhs sangen noch nach dreißig Jahren Böheims Lieder.

Hans der Pfeifer beginnt am Sonntag Laetare im Jahre 1474 zu predigen, zur Zeit der Volksfreundfeste, an denen die Rückkehr des Frühlings gefeiert und mit Tänzen und Liedern der Winter aus den Dörfern gejagt wird.⁵⁴ Mit diesen Hoffnungen auf Sonne und Frühling und mit diesen Äußerungen der dörfischen Folklore verbindet der ungelehrte, jedoch sprachgewandte Prediger seine Angriffe gegen die Priester, die kirchlichen Abgaben, aber auch gegen den Adel und gegen jegliche Unterdrückung. Die Menge von Pilgern unter der Kanzel im Taubertal wird jeden Sonntag größer; es nehmen auch einige Tausend Bauern aus der näheren und weiteren Umgebung teil. Deshalb greift im Laufe von drei Monaten der Verband der Adeligen ein und zerstreut die Pilger, und Hans Pfeifer verschwindet für immer im Gefängnis. Als bewaffnete Pilger versuchen, ihn zu befreien, werden sie von Söldnern des Würzburger Bischofs geschlagen und zerstreut, die Gefangenen werden bestraft. Hans des Pfeifers Versuch einer Revolte nach dem Muster der Taboriten geriet jedoch nicht in Vergessenheit. Seinen Widerhall finden wir in Sachsen und im Rheinland, und auch im Werk von Albrecht Dürer⁵⁵ wird der prophetische Pfeifer heroisiert.

Die hussitischen Ideen kamen hauptsächlich in der bäuerlich-plebejischen Revolutionsbewegung zur Geltung. Eine Kette von Bauernaufständen in Südwestdeutschland, der sogenannte Bundschuh, wird von hussitischen Gedanken und Losungen begleitet. Zeitgenossen schreiben 1493, daß „ein böhmisches Gift aufkam, das unter die einfachen Leute gesät wurde, welches Reichen und Vermögenden Angst und Furcht einjagt“. Die deutschen Aufständischen verweigern nämlich auf hussitische Art „Steuern, Zinsen und Gebühren zu zahlen, sie wollen frei und vermögend sein, einer wie der andere“. Von der explosiven Kraft der böhmischen Gedanken am Anfang des 16. Jahrhunderts sprachen ähnlich auch die deutschen Humanisten Jakob Wimpheling und Willibald Pirckheimer – auch sie verurteilten die Wirkung „des hussitischen Giftes“.⁵⁶

Man könnte die Äußerungen der Humanisten über die Kraft des Einflusses der böhmischen Volksreformation auf die deutschen Untertanen – die das Wachstum der heimischen Ketzerei und Revolte durch äußere, fremde Einflüsse erklären – als eine geläufige rhetorische Formel ablehnen. Wenn wir jedoch den fast jahrhundertlangen Einfluß der böhmischen Reformation auf die Umgebung von Böhmen kennen, müssen wir zugeben, daß sich

⁵⁴ W. E. Peuckert, *Die große Wende I*, Darmstadt 1966, S. 263.

⁵⁵ In Dürers Apokalypse ist Hans Böheim als echter Prophet und als Johannes der Täufer abgebildet R. Chadraha, *Dürers Apokalypse. Eine ikonologische Deutung*, Praha 1964, S. 58–59.

⁵⁶ H. Köpfstein in *Mezinárodní ohlas husitství*, red. J. Macek, Praha 1958, S. 272–273.

auch die deutschen radikal-revolutionären Bewegungen teilweise an die böhmischen Gefährten und Freunde wandten in der Hoffnung auf Hilfe, Zusammenarbeit und Rat. Es ist ganz zweifellos, daß der deutsche Bauernkrieg ebenso wie die deutsche Reformation aus eigenen, heimischen Wurzeln emporwuchsen, aber ebensowenig kann man bestreiten, daß in dem Zeitabschnitt der Vorbereitungen des deutschen Bauernkrieges lebhaft Kontakte deutscher Radikaler mit Böhmen bestanden.

Heute ist bereits allgemein bekannt, daß Martin Luther nach und nach positive Beziehungen zur böhmischen Reformation fand und zwar nicht nur zu Hus und den Calixtinern, sondern auch zur Brüder-Unität.⁵⁷ Ähnlich deutet auch die Bewunderung Ulrichs von Hutten für Johannes Žižka an, daß sich in der deutschen Reformation hussitische Ideen zur Säkularisierung des kirchlichen Vermögens und zur Vernichtung der Prälaten verbreiteten.⁵⁸ In diesem Zusammenhang müssen wir auch die Zuneigung Thomas Müntzers zur böhmischen radikalen Reformation sehen.

Es war möglicherweise Luthers Stellung zu Hus, die auch die Aufmerksamkeit Thomas Müntzers auf die böhmische Reformation lenkte.⁵⁹ Es konnten jedoch auch andere Einflüsse gewesen sein. Bei seiner außerordentlichen Belesenheit ist es nicht ausgeschlossen, daß er die in ziemlich großer Auflage in Nürnberg im Jahre 1511 herausgegebene Konfession der böhmischen Brüder kannte. Oder waren ihm die hussitischen Ideen aus den polemischen anti-hussitischen Traktaten bekannt? Auf der Suche nach der Motivation von Müntzers Interesse für Böhmen können wir auch die Möglichkeit eines direkten Verkehrs mit den geheimen Gemeinden der Waldenser-Taboriten in Brandenburg nicht ausschließen. Wir wissen, daß Müntzer in Jüterborg weilte, wo sein Vorgänger Franz Günther angeklagt wurde, u. a. auch deshalb, weil er die böhmischen Hussiten verteidigt hatte.⁶⁰

Mit der böhmischen Volksreformation war Müntzer gewiß schon während seines Aufenthaltes in Zwickau sehr eng verbunden. Diese Stadt spielt in der Geschichte der Taboriten-Waldenser-Ketzerei eine große Rolle. Im Jahre 1462 wurden hier deutsche Hussiten verbrannt, 1475 wird hier von dem Wirken aus Böhmen kommender Prediger gesprochen. Am Anfang des 16. Jahrhunderts hat diese Stadt ständige intensive Kontakte mit böhmischen Städten, vor allem mit Saatz, dem bekannten Zentrum der Taboriten-Bewegung. Nach Saatz führen auch die Spuren der Ketzerbewegung, deren Mittelpunkt der Tuchweberknappe Nikolaus Storch ist, in dessen Nähe Müntzer arbeitet. Es wird ausdrücklich von den Artikeln der Taboriten-Chiliasten gesprochen, die Storchs Ketzergruppe bekannt waren und zu denen sie sich bekannte. Mit dem radikalen Widerwillen der Taboriten gegen die kirchliche Organisation und gegen den Klerus hängt auch die Abneigung

⁵⁷ S. Harrison Thomson, *Luther and Bohemia*. ARG 44, 1953, S. 160–181.

⁵⁸ Vgl. den Dialog Ulrichs v. Hutten „Monitor“ u. den Dialog „Neukarsthans“, der Hutten zugeschrieben wird; dazu A. Kraus, *Husitství v literatuře zejména měmecké I*, Praha 1917, S. 162–164.

⁵⁹ V. Husa, *Tomáš Müntzer a Čechy*. Rozpravy ČSAV 67, Praha 1957, 11, S. 22 f.

⁶⁰ V. Husa l. c., S. 18.

gegen die Taufe der Kinder zusammen, welche die Taboriten und auch andere Gemeinden der Volksketzerei (auch der Brüder) in Böhmen seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts verkündeten.

Aus Zwickau kommt Müntzer 1521 mit dem klaren Ziel, als Prediger des Wortes Gottes in Böhmen eine neue Apostelkirche zu gründen, die sich von dort aus in der ganzen Welt verbreiten soll. Dieses Programm äußerte er übrigens auch in seinem Prager Manifest.⁶¹ Der erste Ort seines Aufenthaltes in Böhmen ist allerdings nicht Prag, sondern Saatz, die Stadt, aus welcher einst die hussitischen Bischöfe in deutsche Länder gingen, und die Mittelpunkt der Taboriten-Waldenser-Bewegung war. Aus Saatz kehrte Müntzer wieder nach Zwickau zurück, und nach einer gründlichen geistigen Vorbereitung zusammen mit dem Gehilfen Mark Stübner geht er nach Prag. Die Situation in Prag war jedoch für die Entwicklung einer radikalen Reformation nicht günstig. Im Gegenteil: die konservativen Calixtiner halten Müntzers Predigten für aufwieglerische Aufrufe, und sie erreichen zuletzt, daß Müntzer verhaftet und aus der Stadt ausgewiesen wird. Zugleich regte allerdings Müntzers und Stübners Tätigkeit die radikalen Kelchler und Vertreter der Volksreformation an – wie es nicht nur die Verbreitung der chiliastischen Taboriten-Schriften, sondern auch Volksdemonstrationen gegen die Mönche bezeugen.

Müntzers Aufenthalt in Böhmen endete erfolglos, die neue Apostelkirche konnte in Böhmen nicht Fuß fassen, da dort für sie keine günstigen sozialpolitischen Bedingungen waren. Doch für Müntzers innere Entwicklung hatte sein Aufenthalt in Saatz und Prag eine nicht geringe Bedeutung. Er half ihm, das revolutionäre Vermächtnis der böhmischen Reformation näher kennenzulernen, und er kräftigte Müntzers Entschlossenheit zur revolutionären Lösung von reifenden religiösen und sozialpolitischen Fragen. Man bedenke den Einfluß der Taboriten auf Müntzers deutsche evangelische Messe; man vergesse auch nicht die Taboriten-Kriegskunst in der Schlacht bei Frankenhausen (Benützen der Wagenburg).⁶² Einen unbestreitbaren Widerhall der Taboriten-Chiasten-Artikel finden wir ebenfalls in den Artikeln der Anabaptisten in Mitteldeutschland von 1525.⁶³

Auch bei Mark Stübner können wir Spuren von Einflüssen der böhmischen Volksreformation finden. Während seines Prager Aufenthaltes erinnerten wiederum die Mitglieder der Brüder-Unität in einer Sonderschrift daran, weshalb es unentbehrlich sei, bei dem Eintritt eines Christen in die Brüder-Unität dieses neue Mitglied der Kirche Christi wiederzutaufen. Schon seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts lehnten die Brüder die Kindertaufe ab und verlangten die Taufe der Erwachsenen. Es ist nicht uninteressant, daß in Zwickau, wohin Stübner am Ende des Jahres 1521 aus Prag zurück-

⁶¹ Thomas Müntzer, Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe unter Mitarbeit von Paul Kirn herausgegeben von Günther Franz in: Quellen u. Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XXXIII, Gütersloh 1968, S. 491–511.

⁶² V. Husa l. c., S. 94.

⁶³ G. Zschäbitz, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, Berlin 1958, S. 133–134.

gekehrt war, der Gedanke der Taufe der Erwachsenen und die Ablehnung der Kindertaufe das erste Mal am 17. Dezember 1521 erwähnt wird, und manche Quellen sprechen davon, daß dieser Irrglaube aus Böhmen nach Zwickau kam.⁶⁴ Es scheint also ohne Zweifel zu sein, daß die Idee der Taufe der Erwachsenen mit älteren Anregungen der böhmischen Volksreformation zusammenhing, und daß man bei der Suche nach dem Ursprung des deutschen Anabaptismus diese Tatsache nicht aus den Augen lassen kann.

Es ist allerdings ganz unrichtig, eine unüberwindliche Barriere zwischen dem sogenannten unrevolutionären Anabaptismus vom Zürcher Typus und dem mitteldeutschen revolutionären Anabaptismus,⁶⁵ der nicht einmal die Aufforderung zu gewaltsamem Kampf gegen Prälaten und Obrigkeiten scheute, aufzubauen. Die Entwicklung der böhmischen Volksreformation zeigt klar, daß beide Tendenzen einander durchdrangen und beieinander anknüpften (Taboritentum – Chelčický – Brüder-Unität). Auch in der Entwicklung des deutschen Anabaptismus – dabei müssen wir uns immer bewußt sein, wie ungenau und unausgeprägt der Begriff „Anabaptismus“ ist! – ist es möglich, eine wechselseitige Interaktion revolutionärer und ruhiger, pazifistischer Tendenzen zu finden. Vor allem nach der Niederlage der Volksarmeen in den Jahren 1525–26 ist eine markante Abweichung von dem revolutionären Programm zu sehen. Merkwürdig ist, daß auch damals die böhmische Volksreformation freundschaftliche Beziehungen zu der deutschen Volksreformation anknüpft. Vor allem Mähren wird zu einem „evangelischen Land“, wo Anabaptisten, Hutteriten und andere Gruppen ehemaliger Mitglieder des Bauernheeres und auch geheime, Gewalt ablehnende Ketzergemeinden Unterkunft finden.⁶⁶ Dies alles steht aber außerhalb des Rahmens dieser Studie, die sich absichtlich nur auf die Klärung der weniger bekannten Anfänge gegenseitiger Beziehungen und Kontakte zwischen der böhmischen und deutschen radikalen Reformation konzentriert hat.

⁶⁴ V. Husa, I. c., S. 93.

⁶⁵ So M. Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Münster 1525–1535*, Torino 1972, S. 88 u. a. Gastaldi unterschätzt im Ganzen den Einfluß der böhmischen radikalen Reformation auf die deutsche radikale Reformation (z. B. in der Frage der Taufe der Erwachsenen).

⁶⁶ Über die Aufgabe Mährens in der Entwicklung der radikalen Reformation im XVI. Jahrhundert vgl. G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, S. 201 u. 419 ff. und hauptsächlich J. K. Zeman, *The Anabaptists and the Czech Brethren in Moravia 1526–1628. A study of origins and contacts*, The Hague 1969.

Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525

Christoph Schappeler und Sebastian Lotzers Beitrag
zum Bauernkrieg

Von Martin Brecht

Wer sich mit dem deutschen Bauernkrieg beschäftigt, begibt sich auf eines der umstrittensten Felder der Geschichte, auf dem nicht nur die Fachhistoriker, sondern die Weltanschauungen und Ideologien miteinander im Kampfe liegen. Bei einem solchen Thema wie dem Bauernkrieg liegt es in der Natur der Vorgänge, daß die Kirchengeschichte im Streit der Meinungen nicht abseits stehen kann. An sich ist es nur zu begrüßen, daß es den Kampf um die Bedeutung historischer Vorgänge und die energische Reklamation bestimmter Traditionen durch verschiedene derzeitige Gruppen gibt, denn in solchen Fällen ist die Relevanz historischer Arbeit evident.

Um was geht es in der Auseinandersetzung über den Bauernkrieg? Ein erster Fragenbereich betrifft den Zusammenhang von Bauernkrieg und Reformation. Die russische und vor allem die mitteldeutsche marxistische Geschichtsforschung verstehen im Gefolge von Friedrich Engels den Bauernkrieg als den Höhepunkt der frühbürgerlichen Revolution. Luthers Reformation ist dazu das Vorspiel. Luthers theologischer Aufbruch aus der spätmittelalterlichen Kirche gilt als das Produkt einer verbreiteten gesellschaftlichen Unruhe, wobei zugestanden wird, daß Luthers Bewegung zum Kristallisationspunkt und zur notwendigen Voraussetzung der Revolution wurde.¹ Zu klären ist in diesem Zusammenhang, wie sich das Wollen der Bauern zu dem der Reformatoren verhielt, ob es sich bei den Bauern um ein Mißverständnis der reformatorischen Freiheit handelte und ob die Reformationstheologie lediglich der ideologische Überbau eines in ökonomischen und sozialen Grundgegebenheiten wurzelnden Geschehens ist.² Eine ähnliche Frage ergibt sich auch aus der westdeutschen profangeschichtlichen For-

¹ Vgl. Max Steinmetz, Die historische Bedeutung der Reformation und die Frage nach dem Beginn der Neuzeit in der deutschen Geschichte, in: Reformation oder frühbürgerliche Revolution? hg. von Rainer Wohlfeil. Nymphenburger Texte zur Wissenschaft, München 1972, S. 59.

² Vgl. Thomas Nipperdey, Peter Melcher, Bauernkrieg, a.a.O., S. 297–300.

schung,³ in der der Bauernkrieg als der Zusammenprall der sozialen Forderungen einer Gesellschaftsgruppe mit dem aufkommenden Territorialstaat verstanden wird. Bei dieser Sicht bleibt von den theologischen Implikaten höchstens der Umstand interessant, daß Luthers Kritik am Bauernkrieg letztlich eben dem Territorialstaat zugute gekommen ist. Die Kirchengeschichte hat aber darüber hinaus auf der Frage nach dem Beitrag der Reformation und ihrer Theologie zum Bauernkrieg zu insistieren. Wenn *sie* hier nicht nach Antworten sucht, wer sollte sonst dafür sorgen, daß der theologische Aspekt dieser Geschichte neben dem sozialökonomischen und dem politischen nicht verkürzt, sondern präzise formuliert wird? Völlig zu Recht hat Karl Dienst⁴ die Auseinandersetzung mit der marxistischen Forschung als einen Ruf zur Sache für die Kirchengeschichte verstanden. In diesem Zusammenhang ist auch die mehrfach von Max Steinmetz⁵ geäußerte Kritik an dem ahistorischen Charakter der stark theologiegeschichtlich orientierten protestantischen Reformationsgeschichtsforschung zur Kenntnis zu nehmen, die in ihrem Interesse etwa für Luthers Denken die konkreten historischen Vorgänge vernachlässige.

Ein zweiter Fragenkomplex, der mit dem ersten freilich verwandt ist, ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß das deutsche Luthertum in seiner Beurteilung des Bauernkriegs durch Luthers Stellungnahme zu den Problemen der Politik und des politischen Verhaltens verunsichert ist. Bundespräsident Gustav Heinemann hat in seiner Rede zur 450. Wiederkehr des Wormser Reichstags⁶ von dem Versagen des Luthertums in den Fragen dieser Welt geredet und von der Behinderung der demokratischen Entwicklung in Deutschland durch die landesherrliche Reformation. Hans Joachim Iwand⁷ hat im Zusammenhang der Diskussion über das Attentat vom 20. Juli 1944 das Fehlen der Widerstandstradition im deutschen Luthertum bedauert, wobei dahingestellt sei, ob er damit historisch recht hatte oder nicht. Nach Iwand ist Luthers Nein zum Bauernkrieg wesentlich für die innerdeutsche politische Entwicklung geworden.⁸ In solcher Verunsicherung wird dann in gewisser Nähe zur marxistischen Anschauung Thomas Müntzer in verklärtem oder mindestens milderem Lichte gesehen und als der große Gegenspieler Luthers verstanden, obwohl er doch nur eine auf den thüringischen

³ Vgl. die Literaturübersicht bei Horst Buszello, *Der Deutsche Bauernkrieg von 1525 als politische Bewegung. Studien zur europäischen Geschichte* Bd. 8, Berlin 1969, S. 8–13.

⁴ Karl Dienst, *Die Interpretation der Reformation als „frühbürgerliche Revolution“*, in: *Reformation oder Frühbürgerliche Revolution?* S. 271 f.

⁵ Max Steinmetz, *Reformation und Bauernkrieg*, a.a.O., S. 115 und 118; vgl. auch S. 23.

⁶ Die Rede ist abgedruckt in: *Worms und die Folgen oder Das protestantische Gewissen*, hg. von Siegfried von Kortzfleisch. *Zur Sache, Kirchliche Aspekte heute*, H. 7, S. 9–20.

⁷ Hans Joachim Iwand, *Nachgelassene Werke* Bd. 2, *Vorträge und Aufsätze*, München 1966, S. 193 f.

⁸ A.a.O., S. 198.

Aufstand begrenzte Figur gewesen ist, was freilich schon Luther verkannt hat und die marxistische Forschung von Engels bis Smirin nicht hat wahrhaben wollen. Neuerdings spricht man auch im marxistischen Raum⁹ davon, daß der oberdeutsche Bauernkrieg einem besonderen alpenländischen Revolutionszentrum zugehöre, das u. a. von Zwingli beeinflusst gewesen sei, eine These, die allerdings kritisch zu prüfen sein wird.

Unabdingbare Voraussetzung für die systematische Klärung der anstehenden Fragen ist die Erhellung des Geschehens selbst. Damit ist es nicht so gut bestellt wie man annehmen sollte. Was Heinz Scheible¹⁰ unter einem etwas anderen Aspekt zu der Erforschung des Widerstandsrechts gesagt hat, gilt auch für den Bauernkrieg: „Der Fragenkomplex Obrigkeit im Bereich des Luthertums ist trotz erhellender Arbeiten zur Zwei-Reichelehre als theologischer Basis noch nicht so gut erforscht, daß über die Faktenfrage der theoretischen und praktischen Stellung Luthers und der frühen Lutheraner zur Obrigkeit Einmütigkeit erreicht wäre.“ Die folgende Untersuchung beschränkt sich darauf, ein begrenztes, aber wichtiges Feld innerhalb der Problematik von Bauernkrieg und Reformation aufzuarbeiten.

Die Forschung¹¹ ist sich an sich darin einig, daß der Bauernkrieg ein regional und territorial sehr differenzierter Vorgang gewesen ist, der bei aller Gleichheit der in ihm wirkenden sozialen Kräfte erhebliche Unterschiede in seinem politischen Willen aufweist. Im Schwarzwald, Oberschwaben, Franken, Württemberg, der Pfalz und in Tirol wurden die politischen Absichten jeweils unterschiedlich artikuliert. Wir beschäftigen uns zunächst nur mit einer der Bauerngruppen, und zwar mit der oberschwäbischen. Neben der Schwarzwälder Erhebung war sie eine der frühesten Aufstandsbewegungen, die einigen Einfluß auf andere Aufstandsgebiete ausgeübt hat, indem es ihr gelang, ihre Forderungen in einer gewissen Allgemeinheit zu formulieren und sie christlich zu begründen. Es handelt sich um „Die gründlichen und rechten Hauptartikel aller Bauernschaft und Hintersassen der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten, von welchen sie sich beschwert vermeinen“, bekannt als die Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben. Sie sind eines der bekanntesten und verbreitetsten Dokumente, die der Bauernkrieg überhaupt hervorgebracht hat. Nicht von ungefähr ist ihr ausgewogenes Programm immer wieder von andern Bauerngruppen aufgenommen worden. Luther, Melanchthon und Brenz haben ihre Auseinandersetzung mit den Bauern aufgrund dieser Artikel geführt.

Es darf heute als gesichert gelten, daß an der Abfassung der Zwölf Artikel zwei theologisch gebildete Männer wesentlich beteiligt waren, der Memminger Kürschnergesele und Laienprediger Sebastian Lotzer aus Horb und der

⁹ Max Steinmetz, Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476–1535), in: Reformation oder frühbürgerliche Revolution, S. 44.

¹⁰ Heinz Scheible (Hg.), Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–1546. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 10, Gütersloh 1969, S. 5.

¹¹ Vgl. Buszello, S. 32 ff.

Memminger Prediger Lic. Christoph Schappeler aus St. Gallen.¹² Wer waren diese beiden Männer, was wollten sie und was war ihre Theologie? Erstaunlicherweise hat sich die gegenwärtige historische und kirchenhistorische Forschung verhältnismäßig wenig für Lotzer und Schappeler interessiert. Die einschlägigen Arbeiten über sie sind im wesentlichen um die Jahrhundertwende geschrieben worden.¹³ Sie scheinen irgendwie im Schatten Thomas Müntzers zu stehen und werden mit ihm zusammengesehen, obwohl sie nichts mit ihm zu tun hatten und einer ganz anderen Phase des Bauernkriegs angehörten. Das läßt sich bereits bei Luther beobachten. Er nennt den Verfasser der Zwölf Artikel einen „Mordpropheten“ oder einen „rottischen Propheten, der seinen Mutwillen am Evangelio sucht“, der kein frommer redlicher Mann, sondern ein Verfälscher der Schrift sei.¹⁴ Aber waren die Autoren der Zwölf Artikel tatsächlich Aufrührer und Revolutionäre, weswegen sie Luther schilt und weswegen sie in interessanter Umkehrung heute auf Sympathie rechnen können? Es dürfte sich lohnen, nach der reformatorischen Tradition zu fragen, der sie angehörten. Standen sie, wie vielfach behauptet wird,¹⁵ den angeblich mehr demokratischen Tendenzen Zwinglis nahe? Was war eigentlich der Beitrag, den sie zu den Zwölf Artikeln geleistet haben? An einem möglichst genauen Bild liegt hier sehr viel für das Verstehen der so umstrittenen Traditionen des politischen Denkens des deutschen Luthertums. Das Ergebnis könnte sein, daß wir auch hinsichtlich dieser Traditionen differenzieren müssen, daß sie sich als reicher erweisen, als uns bewußt ist. Aber gerade der Zwang zum Differenzieren ist eine der heilsamen kritischen Funktionen der Kirchengeschichte.

Die Untersuchung geht folgendermaßen vor: Sie fragt zunächst nach dem politischen und sozialen Verhalten, Handeln und Denken von Schappeler und Lotzer innerhalb der Memminger Reformation bis Anfang 1525. Dabei sind die konkreten Vorgänge in Memmingen ebenso zu berücksichtigen wie Lotzers und Schappelers Schriften. Dieser Einstieg hat den Vorteil, daß der Zusammenhang von Reformation und Bauernkrieg in seiner Eigenart deutlich erkennbar wird. Ein zweites Kapitel hat sich mit der Rolle Lotzers und Schappelers im Bauernkrieg bis zu dessen bitterem Ende zu beschäftigen. In einem Anhang wird auf eine bisher von der Kirchengeschichte kaum gewürdigte Schrift über das Widerstandsrecht im Bauernkrieg einzugehen sein.

¹² Vgl. dazu in gewissem Sinne abschließend Günther Franz, Die Entstehung der „Zwölf Artikel“ der deutschen Bauernschaft. ARG 36, 1939, S. 193–213.

¹³ Diese Arbeiten werden im folgenden an ihrem Ort aufgeführt. Neueren Datums ist Wolfgang Schlenck, Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation. Memminger Geschichtsblätter 1969. Schlenck führt aber über die Fragestellung der älteren Forschung m. E. nicht wesentlich hinaus.

¹⁴ Die Zitate stammen aus Luthers Ermahnung auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben 1525. WA 18, S. 308 und 319 f.

¹⁵ Vgl. z. B. Günther Franz in RGG³ I, 928 und V, 1389. M. M. Smirin, Die Volksreformation des Thomas Müntzer und der große Bauernkrieg, Berlin 1956, im Register s. v. „Lotzer“. Steinmetz in: Reformation oder frühbürgerliche Revolution, S. 44.

I.

Die Anfänge von Schappellers reformatorischer Predigt und der evangelischen Bewegung in Memmingen

Schappeler¹⁶ soll 1472 in St. Gallen geboren sein. Unter den Parteigängern Luthers war er damit überdurchschnittlich alt. Sein Bildungsweg konnte bisher nicht aufgehehlt werden. Er hat studiert und es dabei bis zum Licentiaten gebracht, wobei allerdings nicht klar ist, ob dies ein juristischer oder theologischer Grad war.¹⁷ Entgangen ist der Schappelerforschung bisher, daß Schappeler irgendwann schon sehr frühe Beziehungen zu Karlstadt gehabt haben muß, denn dieser widmete ihm 1507 sein Erstlingswerk *De intentionibus*.¹⁸ Man könnte von daher annehmen, daß Schappeler später die literarische Produktion Karlstadts weiter verfolgt hat, belegen läßt sich dies allerdings nicht. 1513 erhielt Schappeler die Prädikatur an der St. Martinskirche in Memmingen, die Stelle, die er bis zu seiner Vertreibung aus Memmingen im Sommer 1525 innegehabt hat.

Die Memminger Reformationsgeschichte weist eine Reihe kleinerer und größerer Konflikte auf, die nicht selten auch politische Bedeutung hatten. In einige dieser Konflikte war auch Schappeler direkt verwickelt. 1516 hat er sich dagegen gewandt, daß die (wohl ortsfremden) Armen aus der Stadt getrieben würden, wie es die städtische Ordnung vorsah. Der Rat fühlte sich zu Unrecht angegriffen, berief sich auf die Rechtslage und die sozialen Leistungen der Stadt und gab seiner Befürchtung Ausdruck, daß der Prediger „ain auflauff erwecken möcht“.¹⁹ 1521 kam es wegen einer öffentlichen Unruhe zu Bestrafungen durch den Rat. In einer „freventlichen predig“ erhob Schappeler den Vorwurf, „man straf die reichen nit wie die armen“ und er drohte, „er wölls der gemaind befehlen“. Gemeint war wohl, daß sich Schappeler über den Rat hinweg an die Gemeinde wenden wollte. Mit Recht befürchtete der Rat, „das möcht sich zu ainer auffrur ziehen“. Der Rat mußte zwar zugeben, daß Schappellers Vorwurf berechtigt war, aber die Appellation an die Gemeinde wurde ihm energisch verwiesen. Ausdrücklich hat der Rat in diesem Zusammenhang Schappeler die persönliche Integrität bescheinigt und nur moniert, daß er aus angeborenem Gebrechen gelegentlich zu hitzig würde.²⁰ Von diesem Vorgang aus ist Schappeler dann immer wieder als „revolutionärer Kopf“, zugleich als Agitator im Geheimen charakterisiert worden;²¹ die späteren Vorgänge bestätigen diese Charakterisierung an den entscheidenden Stellen allerdings nicht.

¹⁶ Über Schappeler vgl. zunächst: Eugen Rohling, *Die Reichsstadt Memmingen in der Zeit der evangelischen Volksbewegung*, München 1864. Friedrich Dobel, *Memmingen im Reformationszeitalter*. I. Christoph Schappeler der erste Reformator von Memmingen, Memmingen 1877. Art. „Schappeler“ RE³ Bd. 17, 523–527 (Wilhelm Vogt).

¹⁷ Rohling, S. 76.

¹⁸ Hermann Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt Bd. I*, Leipzig 1905, S. 9.

¹⁹ Dobel, S. 12, Anm. 8.

²⁰ Dobel, S. 12, Anm. 9.

²¹ Rohling, S. 74 ff. Dobel, S. 12, folgt Rohling vorsichtig. Vgl. auch Ascan Westermann, *Eberhardt Zangmeister. Ein Lebensbild aus der Memminger Reformationszeit*. Memmingen 1932, S. 29 und 44.

In der zweiten Hälfte 1522 ist Schappeler mit scharfer Kirchenkritik hervorgetreten. Er tadelte die Untauglichkeit der Priester und ihr ungeistliches Wesen. Sie läsen die Messe nur um Gewinns willen. In diesem Zusammenhang kritisierte er auch das päpstliche Recht als fleischlich, als verbranntes geistliches Recht. Die Schuld aller Irrungen liege an Rom und dessen Geiz, sowie an der Untauglichkeit der Priester.²² An dieser Kritik dürften besonders die Momente des Geizes und der Geldsucht sowie die Ablehnung des Kirchenrechts beachtlich sein. Schappeler wollte damals aus der gespannten Memminger Situation weggehen in die Schweiz. Dort verbrachte er in der ersten Hälfte des Jahres 1523 einen größeren Urlaub. Spätestens ab Sommer 1523 muß man von einer reformatorischen Bewegung in Memmingen sprechen, gegen die der Rat nicht eigentlich vorging. Er schritt gegen den Verkauf lutherischer Bücher nicht ein, reagierte auch nicht auf den Brief des Augsburger Bischofs vom 15. Juli 1523, in dem dieser ein Vorgehen gegen die u. a. als aufrührerisch bezeichnete lutherische Bewegung und die Veranstaltung einer Bittprozession forderte.²³

Der Brief des Bischofs löste eine bemerkenswerte Reaktion aus: Eine Gruppe von elf Bürgern übergab dem altgläubigen Pfarrer ein Schreiben, das den unchristlichen und ärgerlichen Lebenswandel der Geistlichen kritisierte und sich zu Luthers mit Gottes Wort übereinstimmender Lehre bekannte. Unter den Unterzeichnern befand sich auch Sebastian Lotzer. Man erfährt bei dieser Gelegenheit, daß die Gruppe, die hinter dem Brief stand, sich in Versammlungen getroffen hat, was verboten war. Die Erregung von Zwietracht und Aufruhr wurde ihr vorgeworfen, jedoch wurde keine Strafe ausgesprochen.²⁴ Kurze Zeit nach diesem Vorgang war Lotzer erneut an der kritischen Auseinandersetzung mit einem Geistlichen beteiligt. Dabei wurde ihm wiederum eingeschärft, mit niemand vom Glauben zu disputieren.²⁵ Die Geistlichen wurden in diesem Zusammenhang aufgefordert, „conspiraciones, anhenng und zwitragt bey den layen wider ain annder zu machen, darauß leichtlich groß Empörung und unüberwuntlicher unrath erwachsen möcht“, zu vermeiden.²⁶ Man muß sich fragen, ob dieser Konventikelkreis so etwas wie eine radikale Gruppe innerhalb der Memminger Reformation bildete, wie wir sie parallel etwa in Zürich finden. Soweit sich aus der Steuerliste von 1521 feststellen läßt, gehörten die Teilnehmer des Kreises überwiegend dem mittleren Bürgertum an und nicht den städtischen Unterschichten.²⁷

²² Dobel, S. 29.

²³ Der Brief des Bischofs von Augsburg findet sich bei Johann Georg Schelhorn, Kurtze Reformationshistorie der kayserlichen Freyen Reichsstadt Memmingen, Memmingen 1730, S. 40–44. Vgl. Dobel, S. 31 f.

²⁴ 3. August 1523. Dobel, S. 33.

²⁵ 2. Sept. 1523. Dobel, S. 34.

²⁶ 5. Sept. 1523. Schlenck, S. 34.

²⁷ Die Teilnehmer an dem Konventikelkreis sind bei Dobel, S. 33, Anm. 69, aufgeführt. Ihre Vermögensverhältnisse lernt man im Steuerbuch der Reichsstadt Memmingen von 1521 (Memminger Geschichtsblätter 1964) kennen. Danach hat versteuert: Ulrich Frey 1 Pfund 5 Schillinge; Laux Pfister 14 Pfund 4 Schillinge 8 Heller; Ulrich Angelberg 0 (diese Angabe ist nicht ganz klar); Sebastian Lotzer

Offensichtlich war der Kreis auch nicht ganz homogen. Einige seiner Glieder wie Ambrosius Besch sind an späteren Tumulten beteiligt gewesen oder wurden wie Jörg Lambrecht und Lienhart Mielich nach dem Bauernkrieg hingerichtet.²⁸ Daß der Konventikelkreis das Gesicht der Memminger Reformation entscheidend bestimmt habe, wird man nicht sagen können.

Der Memminger Chronist Galle Greiter datiert die erste lutherische Predigt Schappellers auf den 15. November 1523.²⁹ Schappeler war eben von der zweiten Züricher Disputation zurückgekehrt, wo er neben Vadian und Sebastian Hofmeister einer der Präsidenten gewesen war. Die Bemerkung des Chronisten kann nur bedeuten, daß Schappeler nunmehr in seinen Predigten über die bisherige Kirchenkritik hinausging und etwa die Messe und die Heiligenverehrung angriff. Der katholische Stadtschreiber konstatierte erneut Empörung der Lutherei halben und fürchtete, Luther werde einbrechen in Memmingen.³⁰ Schappeler fand mit seinen Predigten Resonanz und Rückhalt bei der Bevölkerung. Auf dem Weg zu und von seinen Predigten hatte er jeweils ein Geleit, was wohl auch eine Schutzmaßnahme war, da der Konflikt mit den anderen Geistlichen sich zuspitzte.³¹ Diese zeigten Schappeler wegen Ketzerei beim Bischof von Augsburg an. Einer Vorladung des Bischofs folgte Schappeler nicht. Daraufhin wurde am 28. Februar 1524 der Bann gegen Schappeler in Memmingen publiziert.³²

Der Rat versuchte immer wieder, Schappeler zur Zurückhaltung zu bewegen. Er solle sein „stupfwort“ auf der Kanzel unterlassen und nicht wider den Kaiser und dessen Religionsmandate verächtlich predigen.³³ Der Rat setzte auch seine Machtmittel dafür ein, daß die altgläubigen Geistlichen ihre kirchlichen Gebühren erhielten.³⁴ Im Grunde hielt er sich aber für schuldig, dem Wort Gottes anzuhängen anstatt der Drohung des Bischofs, obwohl der Stadt nunmehr ein Vorgehen des Schwäbischen Bundes wegen Schappeler drohte.³⁵ Durch die Predigten und Gegenpredigten heizte sich die Atmosphäre in Memmingen weiter auf. In einer Predigt am 2. Februar 1524 stellte Schappeler fest: „Es werd kein gut thun, bis man einander um die

1 Pfund; Jörg Lamprecht 1 Pfund 7 Schillinge; Lorenz Zaunberg 2 Pfund 2 Schillinge; Hans Drawt 7 Schillinge; Michel Hemmerlin 5 oder 10 Schillinge (der Name taucht zweimal auf); Lienhart Mielich 5 Schillinge; (Ambrosius Besch ist nicht identifizierbar unter den Trägern seines Namens); Vester Moest 14 Schillinge. Später hat diesem Kreis wohl auch Hans Lodweber angehört, der 1 Pfund 6 Schillinge versteuert. Der Bäcker Hans Hölzlin ist mit 1 Pfund 2 Schillinge aufgeführt. Ab einer Steuersumme von einem Pfund hat man es sicher mit dem mittleren oberen Bürgertum zu tun.

²⁸ Vgl. Schlenck, S. 50.

²⁹ Dobel, S. 36.

³⁰ Dobel, S. 36.

³¹ Dobel, S. 37. Vgl. Rohling, S. 97. (Brief des Rats an Peutingen vom 7. Febr. 1524).

³² Dobel, S. 37 f.

³³ 27. Januar und 4. Februar 1524. Dobel, S. 39 und 41.

³⁴ 15. April 1524. Dobel, S. 41.

³⁵ Brief an Peutingen. Rohling, S. 97 und Dobel, S. 40.

Köpf schlage“.³⁶ Die Formulierung wird kaum als Aufforderung, sondern als Befürchtung zu interpretieren sein.

Bis zu diesem Zeitpunkt läßt die Memminger Überlieferung eigentlich an keinem Punkt erkennen, daß Schappeler die Grenzen reformatorischer Predigt überschritten hat. Seine Kritik an der alten Kirche und ihren Traditionen war scharf und führte zu heftigen Konflikten. Ein gewisses soziales Engagement klingt an. Eine Frucht von Schappelers Predigt dürfte die Bildung der Konventikelgruppe gewesen sein. Die Drohung, sich über den Rat an die Gemeinde zu wenden, blieb vereinzelt und wurde nie realisiert. Das heißt, Schappeler hielt sich an die Grenzen seines Predigtamtes, ein politischer oder sozialer Agitator war er bestimmt nicht.

Der Streit um den Zehnten

Ein neuer schwerer Konflikt entstand in Memmingen im Juli 1524 wegen des Zehnten. Eine Reihe von Bürgern lehnte es ab, den Zehnten zu zahlen: „Sie hören es alle sagen, könnten es auch aus der heiligen Schrift nicht finden, daß sie den Zehnten zu geben schuldig seien; darum wollen sie auch keinen mehr geben, es werde denn mit Recht erkannt.“³⁷ Der Rat mußte auf seiner Forderung des Zehnten beharren. Dem fügten sich auch alle Zehntverweigerer bis auf den Bäckermeister Hans Hölzlin. Er wurde gefangen gelegt. Daraufhin gab es einen Aufruf der Bürger. Der Bürgermeister mußte mit einem Ausschuß der Menge verhandeln, dessen Wortführer Ambrosius Besch, ein Mitglied des Konventikelkreises, war. Die Volksmenge bezeichnete sich als „ehrbare versammlung“. Sie stellte folgende Forderungen auf: die Freilassung Hölzlins; niemand, Kriminelle ausgenommen, sollte gefangen genommen werden, der sich zu einem Rechtsverfahren erbierte; die evangelische Predigt sollte in allen Kirchen der Stadt freigegeben werden; der Rat sollte sich mit dem Problem der geistlichen Abgaben künftig nicht mehr befassen; der Rat sollte der Verachtung Schappelers durch die altgläubige Geistlichkeit entgegentreten.³⁸ Der Rat mußte nachgeben und Hölzlin ohne Urfehde entlassen, ebenso in den andern Punkten. Er sah aber hier den Fall von Empörung gegeben, die das Eingreifen des Schwäbischen Bundes nach sich ziehen mußte. Er drohte mit dem Rücktritt. Trotz dieser Pression brachte der Rat nur die Hälfte der Zünfte auf seine Seite. Die andere Hälfte bat zwar um Verzeihung wegen der Empörung, hielt aber an den Forderungen im wesentlichen fest. In dieser labilen Situation mußte der Rat von nun an dauernd auf den Willen der Zünfte Rücksicht nehmen.³⁹

Der Konflikt wegen des Zehnten ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Von keiner Seite wurde bestritten, daß es sich bei dem Volksaufruf um Empörung, Verfassungs- und Rechtsbruch gehandelt hat. Der Konflikt hat sich allerdings bald in leidlich geregelten Bahnen abgespielt. Mit der „ehr-

³⁶ Dobel, S. 40.

³⁷ Dobel, S. 44.

³⁸ Dobel, S. 43–48.

³⁹ Dobel, S. 48–52.

baren Versammlung“ tritt dem Rat eine neue Größe als Partner gegenüber. War das so etwas wie die Gemeinde, an die sich Schappeler 1521 über den Rat hinweg hatte wenden wollen? Vielleicht ist die „ehrbare Versammlung“ ein Modell für den Zusammenschluß der Bauern 1525 gewesen. Mit Sicherheit läßt sich aber nur feststellen, daß es die Form der „ehrbaren Versammlung“ schon vor dem Bauernkrieg gab.

Wie hat sich Schappeler zu dem Streit über den Zehnten verhalten? Obwohl sein Name nicht erwähnt wird, dürfte die Infragestellung des Zehnten von Schappeler ausgegangen sein. Wenige Monate später hat er in der Memminger Disputation u. a. die These aufgestellt: „Den Zehenden aus Göttlichem Rechte jetzund zu geben, wisse das Neue Testament und Gesetz nicht zu sagen“.⁴⁰ Diese klare Ablehnung des Zehnten findet sich ganz ähnlich später im zweiten Artikel der Memminger Bauern.⁴¹ Zum Glück wissen wir noch etwas ausführlicher über Schappelers Vorstellungen wegen des Zehnten Bescheid. Als Schappeler 1525 vom Rat mit den Memminger Artikeln konfrontiert wurde, hat er auf einen früheren Bericht verwiesen, der entweder im Juli 1524 oder wahrscheinlicher im Zusammenhang mit der Memminger Disputation Anfang 1525 abgefaßt worden ist.⁴² Der „Kurze Begriff vom Zehnten“ ist in mancher Hinsicht erstaunlich.

Ganz klar wird zunächst gesagt, daß man den Zehnten im Neuen Testament nicht zu geben schuldig ist. Christus hat das levitische Priestertum aufgehoben und uns von seinen Pflichten befreit. Die Leistung des Zehnten ist keine Gewissenspflicht, sondern nur Menschensatzung. Paulus kennt den Zehnten nicht. Aber nun verweist Schappeler gegen den Einwurf „also will ich keinen Zehnten geben“ auf R. 13. Er meint, die Frage durch die Nächstenliebe regeln zu können. Eine Ablehnung des Zehnten könnte zu Empörung führen. Der Zehnte ist darum im leidenden Gehorsam von Mt. 5 zu geben, der Empfänger allerdings handelt wie ein Tyrann. Der Zehnte an Spitäler und weltliche Herren wird nicht aus göttlichen Rechten begründet, sondern als Aufsetzung der Obrigkeit, der hier im Sinne von R. 13 zu gehorchen ist. Eine Verweigerung des Zehnten könnte andere zu Ungehorsam reizen, „darzu sonst jetzt jedermann geneigt ist“, und ihm Schaden zufügen. Das Gewissen zwingt, viele unbillige Dinge zu halten aufgrund des leidenden Gehorsams. Sonstige Abgaben aus dem geistlichen Recht bezeichnet Schappeler als erdichtete Bosheit. Dazu gehört auch der kleine Zehnte. Das Gutachten schließt mit der wiederholten Bereitschaft zur Zehntleistung aus christlichem Gehorsam.

Als religiöses Gebot hat Schappeler den Zehnten klar abgelehnt, als obrigkeitliche Steuer ihn hingegen gehorsam akzeptiert. Diese Stellungnahme ist in der Sache verwandt mit entsprechenden Äußerungen Zwinglis und auch

⁴⁰ Schelhorn, S. 63.

⁴¹ Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, hg. von Günther Franz, Darmstadt 1963, S. 169.

⁴² Friedrich Braun, Drei Aktenstücke zur Geschichte des Bauernkriegs. Blätter für bayerische Kirchengeschichte Bd. 3, 1889, S. 24–32.

Luthers,⁴³ ohne daß eine Abhängigkeit festzustellen wäre. Deutlich unterscheidet sich Schappeler von dem Verhalten der Memminger Auführer, die die Konsequenz der Zehntablehnung aus seinen Predigten gezogen hatten. Offenbar nicht von ungefähr ist Schappeler bei dem Konflikt über den Zehnten nicht in Erscheinung getreten. Wüßten wir nur aus den Memminger Ratsakten von Schappeler, müßte man in ihm den Urheber des Zehntkonflikts sehen. Von dem Gutachten her erweist es sich, daß Schappellers Stellung zum Zehnten differenzierter war. Im wesentlichen entsprechend dieser differenzierteren Beurteilung der Zehntfrage ist der zweite der Zwölf Artikel formuliert, der sich mit dem Zehnten befaßt.⁴⁴ Der große Zehnte wird akzeptiert, der kleine abgelehnt. Es muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß diese Lösung koinzidiert hat mit Vorstellungen, die schon vorher unter den Baltringer Bauern vorhanden waren.⁴⁵

Die reformatorische Wende in Memmingen

In der zweiten Hälfte des Jahres 1524 machte die Reformation in Memmingen weitere Fortschritte. Die Geistlichen wurden ins Bürgerrecht aufgenommen und von nun an besteuert. Eine solche Maßnahme war begleitet von scharfen Predigten Schappellers wiederum gegen die eigennützige Geistlichkeit. Die Laien beiderlei Geschlechts seien gelehrter als die Pfaffen und könnten das Gotteswort besser verkünden.⁴⁶ Im November 1524 wurde das Abendmahl von Schappeler in beiderlei Gestalt ausgeteilt. Schappellers Anhang forderte daraufhin, daß dies in allen Kirchen der Stadt geschehen solle. Die Aversionen gegen das hergebrachte Kirchentum entluden sich dann am Christfest 1524, als der Pfarrer den Gottesdienst hinauszögerte und das Volk auf die Predigt wartete. Es kam in der Kirche zu einem Tumult, bei dem der Pfarrer angegriffen wurde. „Man hauset übel in der Kirche und konnte das Volk niemand gestillen.“⁴⁷ Eine Beruhigung trat erst ein, als der Pfarrer sich zu einer Disputation mit Schappeler bereit erklärte. Diese fand vom 2. Januar 1525 an fünf Tage lang statt unter Beteiligung der ganzen Geistlichkeit. Den Vorsitz führte Dr. Ulrich Wolfhart, ein Anhänger Schappellers. Schappeler stellte für die Disputation sieben Thesen auf. Darin wurden die Ohrenbeichte, die Anrufung Marias und der Heiligen, der Zehnte, die Messe als Opfer und das Fegfeuer abgelehnt und die beiderlei Gestalt und das allgemeine Priestertum vertreten. Die Bedingungen der Disputation wurden vom Bürgermeister in einer einleitenden Rede festgelegt. Nur aus der heiligen Schrift durfte argumentiert werden. Die altgläubige Geistlich-

⁴³ Vgl. Zwingli. Art. 67 der Schlußreden. Zwingli Werke Bd. 1, CR 88, S. 465; dazu die Auslegung (Zwingli Werke Bd. 2, CR 89, S. 454 f.) und Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, a.a.O., S. 512 ff. Luther, Ermahnung zum Frieden, WA 18, S. 325 ff.

⁴⁴ Die Zwölf Artikel werden zitiert nach den Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 174–179.

⁴⁵ Vgl. Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 152 ff.

⁴⁶ Dobel, S. 56 Anm. 121.

⁴⁷ Dobel, S. 58.

keit wollte von den Thesen nichts annehmen oder verwerfen. Sie wußte gegen sie nichts aus der Schrift vorzubringen.⁴⁸ Das Vorbild der Memminger Disputation waren unzweifelhaft die Züricher Disputationen. Auch ihr Zweck war die endgültige Durchsetzung der Reformation und die Gründung einer evangelischen Kirche.⁴⁹ Allerdings zögerte der Rat mit seiner Entscheidung und holte Gutachten von dem Ulmer Prediger Konrad Sam und Urban Rhegius aus Augsburg zur Gestaltung einer Kirchenordnung ein,⁵⁰ außerdem befragte er zwei Juristen. Erst daraufhin wurde eine evangelische Kirchenordnung eingeführt. Die Geistlichen durften sich verheiraten. Der an Geistliche zu leistende Zehnte wurde empfohlen, der an Laien zu entrichtende geboten. Die Messe wurde eingestellt und an ihrer Stelle in den beiden Hauptkirchen täglich ein Amt nach Luthers deutscher Messe gehalten. Das war die Situation kurz vor dem wenige Wochen später beginnenden Bauernkrieg.

War es Schappeler, der diese mehr oder weniger gewaltsame Durchsetzung der Memminger Reformation veranlaßt hatte? Die unmittelbaren Quellen erwähnen davon nichts. Man wird aber Lotzer Glauben schenken dürfen, der in seiner „Entschuldigung einer frommen christlichen Gemeinde zu Memmingen mit samt ihrem Bischof und treuen Boten des Herrn Christoph Schappeler, Prediger allda. Von wegen der Empörungen, so sich bei uns begeben“, dazu folgendes eindringlich beteuert: „Und wie wol in (sc. Schappeler) etlich beschuldigen, er mache auffrur, sag ich bei meiner seel hail, das er uns alweg mit fleiß dafür gebetten hat, uns ermanet styfflig, stil und fraintlich zu sein, er hat auch von den enperungen nie nichts gwist, untz die geschehen sind, sagt alweg: het ich das gewyst, wolt ich darvor gewesen sein mit der hylff Gottes.“⁵¹ Wie in der Zehntfrage scheint Schappeler auch hier gegen die Empörung gewesen zu sein. Man muß allerdings überlegen, ob nicht die Art und Weise, wie Schappeler die Sache der Reformation vertrat, unweigerlich zu Konflikten führen mußte. Da sind die sozialkritischen Töne in seiner Predigt, die sich ohne Unterschied gegen Reiche und Arme wandte und den Geiz anprangerte, wie es auch Lotzer berichtet.⁵² Verwandt damit war die Kritik an der alten Kirche und den Geistlichen mit ihrer Selbstsucht. Vieles in Schappelers Predigten lief auf eine Verselbständigung der Laien gegenüber den Geistlichen hinaus, etwa die Ablehnung der Ohrenbeichte, des Heiligendienstes, des Fegfeuers und des Zehnten, die Forderung von beiderlei Gestalt im Abendmahl und die Proklamierung des allgemeinen Priestertums. Die Unterschiede zwischen Laien und Geistlichen sind aufgehoben. So ist es auch nicht von ungefähr, daß man in dem Memminger Konventikelkreis einer selbständigen Laien-

⁴⁸ Dobel, S. 58 f.

⁴⁹ Vgl. Bernd Moeller, Zwinglis Disputationen. Zeitschrift der D.M.G.-Stiftung für Rechtsgeschichte Bd. 87, Kan. Abt. LXVI, 1970, S. 320 und 323.

⁵⁰ Dobel, S. 60 ff.

⁵¹ Sebastian Lotzers Schriften hg. von Alfred Goetze, Leipzig 1902, S. 84, 32 ff. Schlenck, S. 42, verdächtigt Lotzers Darstellung m. E. zu Unrecht.

⁵² Lotzers Schriften, S. 84, 20–30.

gruppe begegnet. Das alles blieb aber im Rahmen des reformatorischen Ansatzes und ist zu verstehen als Explikation evangelischer Freiheit. Der Prozeß der Reformation verlief in Memmingen gewiß konfliktreich. Aber es handelte sich dabei nicht um eine Revolution und artete nicht in eine solche aus. Die politische Ordnung wurde in Memmingen nicht durch die Reformation verändert. Die Memminger Reformation zwischen 1523 und 1525 ist in erster Linie als ein religiöser Vorgang zu begreifen.

Das Ergebnis ließe sich weiter präzisieren, wenn wir eigene theologische Texte von Schappeler besäßen. Alfred Goetze hat mit beachtlichen Gründen Schappeler eine bedeutende anonyme Flugschrift zugeschrieben, in der auch die Obrigkeitsfrage behandelt wird. Sie würde ausgezeichnet in die Memminger Situation passen. Aus diesem Grund hat die Bauernkriegsforschung Goetzes Zuschreibung der Flugschrift weithin akzeptiert.⁵³ Der Titel der Schrift lautet: „Verantwortung und auflösung etlicher vermeintter Argument und ursachen, So zu widerstand und verdruckung des wortt Gottes und heiligen Euangelions von denen, die nitt Christen sein und sich doch Christen namens rümen, täglich gepraucht werden.“ Nun hat aber Hans von Schubert nachweisen können, daß diese Flugschrift von dem Nürnberger Ratsschreiber Lazarus Spengler verfaßt ist.⁵⁴ Dennoch war Goetze nicht ganz auf der falschen Spur. Denn das Gedankengut dieser Flugschrift läßt sich recht deutlich in Memmingen nachweisen. Darum ist auf diese Flugschrift hier einzugehen. Dabei ist bemerkenswert, daß die Flugschrift Gedanken aus Luthers „Von weltlicher Obrigkeit“ weiter entwickelt.

Ob das Evangelium Aufruhr und Ungehorsam gegen die Obrigkeit erwecke

Spengler setzt sich vor allem mit folgenden Argumenten auseinander, die damals gegen Luther „von den Verfolgern der christlichen Wahrheit“ aufgegeben wurden: Kirche und Konzilien können in der Vergangenheit nicht geirrt haben. Luther lege die Schrift willkürlich gegen die Väter aus. Die neue Lehre führe neben guten und nützlichen auch schädliche Gedanken ein. Luthers Lehre sei durch Papst und Kaiser verdammt. Das Evangelium schaffe keine Besserung des Lebens. In unserem Zusammenhang ist am interessantesten, wie sich Spengler mit dem zentralen sechsten Argument auseinandersetzt: „... als ob die yetzig lere des heyiligen Euangelions vil auffrur, enporung und widerwertigkeit der underthanen, auch ungehorsam gegen den oberkeiten erweck ...“⁵⁵ Spengler konstatiert: Hier liegt der rechte Hase

⁵³ Alfred Goetze, Neues von Christoph Schappeler. Historische Vierteljahresschrift Bd. 8, 1905, S. 201–215. Die Flugschrift wurde von Goetze mit einer Einleitung veröffentlicht in Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation Bd. 2, 1908, S. 341–413. Bestritten wurde die Zuweisung der Schrift an Schappeler von Heinrich Böhm, Die Entstehung der Zwölf Artikel der Bauern von 1525. Blätter für württ. Kirchengesch. NF 14, 1910, S. 111 Anm. 3. Entsprechend nimmt Böhm auch die Einleitung zu den Zwölf Artikeln nicht für Schappeler in Anspruch.

⁵⁴ Hans von Schubert, Lazarus Spengler. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. 17, Leipzig 1934, S. 401–406 in Verbindung mit S. 346–349.

⁵⁵ Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation Bd. II, S. 374, 22–25.

und das Kleinod des Widerstands gegen das Wort Gottes. Den Widerstand der Menschen gegen Gottes Wort versteht Spengler von Ps. 2 her: Die Könige der Erden sind zusammengetreten und die Fürsten miteinander eins geworden gegen Gott und seinen Christus. Hier gilt es nun mit Acta 5, 29 Gott mehr gehorsam zu sein als den Menschen.⁵⁶ Denn über das Gewissen und die Seele hat die Obrigkeit nichts zu bestimmen, sondern nur über Leib und Gut. Dafür beruft sich Spengler auf zentrale Sätze aus Luthers Obrigkeitsschrift.⁵⁷ Er läßt dabei aber keinen Zweifel aufkommen, daß er Römer 13 und 1. Pt. 2 ganz ernst nimmt: „Dann welicher weiß das nit, das ein yeder mensch, was stands der seyn mag, mit seinem leib und gut und was er zeitlich hat einer yeden obrigkeit unterworfen und der in allen zeitlichen dingen gehorsam und undertenigkeit zu leisten schuldig ist? Welicher daz auch nit thut, der widerstrebt gottes ordnung.“⁵⁸ Spengler anerkennt die weltliche Obrigkeit ausdrücklich: „Das sy aber daneben einfüren und sagen, man well der Menschen gesetz verwerffen, darumb müg auch kein weltlich regiment sein: Das ist abermalen ein offentliche unwarheit. dann wer verpeut doch weltlich regiment?“⁵⁹

Dennoch entsteht der Konflikt zwischen der Obrigkeit und dem Evangelium. Hier hat Spengler von Luther eine eigentümliche Theorie des Widerstands übernommen. Ungeachtet des Gehorsamsgebots gegen die Obrigkeit widersteht das heilige Evangelium dem unordentlichen Mißbrauch und Pracht der Regenten. „Das sehen die Fürsten und obern dieser welt und besorgen sich, wo das gotlich wort in seinen schwunck kumpt und frey, klar und lawter gepredigt wird, es werd sie in solichem irem mißprauch zu boden stossen.“⁶⁰ Das Evangelium selbst ist es, das den Konflikt mit dem Eigennutz der Regenten schafft. Die Regenten müssen fürchten „verlust der eren, weltlichs regiments, groß stands und oberkeiten, auch umbstossen unnser werck, natürlichen frümkeit und scheynheylichkeit“. Das ist der Grund, warum uns das Wort Gottes so ganz übel schmeckt und zuwider ist.⁶¹ Denn eigentlich hat ein Regent für sein Land und seine Untertanen da zu sein und nicht umgekehrt.⁶² Weil diese Ordnung verkehrt ist, weil das weltliche Schwert nicht mehr schneiden will, sondern mit Gewalt und Tyrannei gegen die Untertanen eigennützig handelt, weil gerade die geistlichen Herren nicht mehr Hirten, sondern Seelen- und Gewissensmetzger und Tyrannen sind, leistet das Evangelium Widerstand.⁶³ Die Herren wollen Christen sein und

⁵⁶ A.a.O., S. 373, 20 ff.

⁵⁷ A.a.O., S. 374, 6 ff. und 382, 21 ff.

⁵⁸ A.a.O., S. 373, 29 ff. Vgl. auch S. 375, 5–10: „Dann wiewol das heylyg Euan-gelium und wort gottes den weltlichen Regimenten nit entgegen ist (Dieweyl nach den sprüchen sant Peters und Paulsen epistel alle obrikeiten von got verordnet und darum ein yeder pflichtig ist, denselben oberkeiten als einer götlichen ordnung gehorsam zu sein) . . .“

⁵⁹ A.a.O., S. 382, 15 ff.

⁶⁰ A.a.O., S. 375, 10–16.

⁶¹ A.a.O., S. 375, 1–5.

⁶² A.a.O., S. 375, 17–23.

⁶³ A.a.O., S. 375, 23–28 und 376, 6–15.

Nachfolger der Apostel, führen aber ein heidnisches, tyrannisches Regiment. Das Evangelium jedoch stößt solche Gewaltausübung um. Den Herren muß die unverdunkelte Predigt des Evangeliums darum widerwärtig sein. Sie müssen das Licht der neuen Lehre hassen und diese als aufrührerisch denunzieren.⁶⁴ Der Fürst und Regent, der dem Wort Gottes anhängt, wird bei seinen Untertanen alle Untertänigkeit finden. Er muß sich wegen des Wortes Gottes „keiner aufrur besorgen“;⁶⁵ hingegen führt der Widerstand gegen das Evangelium unweigerlich zum Konflikt.⁶⁶ Fleisch und Blut können sich mit dem Geistlichen nicht vergleichen. Das Evangelium kann ohne großen Widerstand und Verfolgung nicht gepredigt werden.

Spengler hat den durch das Evangelium entstehenden politischen Konflikt in direkten Zusammenhang gebracht mit der lutherischen Rechtfertigungslehre. Der Grund des Konflikts ist die Infragestellung der weltlichen Positionen und der natürlichen Gerechtigkeit. Alle menschliche Natur ist sündig und dem Wort Gottes zuwider. Der Mensch will sich auf seine eigenen Werke anstatt auf Gottes Barmherzigkeit verlassen. Selbst den Glauben will er aus seiner eigenen Natur empfangen anstatt als Gabe des Geistes. Die Rechtfertigung allein aus dem geistgewirkten Glauben ist dem Menschen zuwider.⁶⁷ Angewandt heißt das: Das Wort Gottes, das bei allen Christen Freude, Friede und Einigkeit schafft, wirkt bei den Gottlosen Unfrieden, Zank und Empörung.⁶⁸ Die Gottlosen sind an das zeitliche Reich geheftet. Das Evangelium zeigt ein anderes Reich an und straft und verwirft alle Pracht, Ehre und Wollust.⁶⁹ Dies dürfte auch die theologische Wurzel von Schappellers Predigten gegen die Reichen gewesen sein, von denen Lotzer berichtet.⁷⁰

Wie hat sich Spengler den Widerstand, den das Evangelium auslöst, konkret vorgestellt? Er weiß durchaus, daß das Evangelium den Widerstand eigentlich verbietet. Aber er erklärt ihn mit der Schwachheit und Unvollkommenheit der Christen. Beispiele sind Petrus und die Zebedaiden.⁷¹ Eigentlich schuld an solchem Aufruhr ist nicht das Evangelium, sondern die Gottlosen. Für die Christen, die sich gegen sie wehren, bringt Spengler Verständnis auf. Er beschönigt und entschuldigt die Unvollkommenheit derer nicht, „so mit außwendigen stürmen und vil ungeschickten handlungen vermeinen, Christen zu werden“. Nur das Evangelium kann diese Leute zur rechten Erkenntnis führen.⁷² Spenglers Sympathie mit den Widerständlern spricht aus dem auch bei Luther zu findenden Satz: „Gemeinlich hätten die Verfolgten Unrecht und die Verfolger Recht gehabt“.⁷³ Man kann sich vorstellen, daß, wer diese Gedanken sich zu eigen gemacht hat, den Bauern 1525 einiges Verständnis entgegengebracht hat.

⁶⁴ A.a.O., S. 376 f.

⁶⁵ A.a.O., S. 377, 7–9 und 380, 25–29.

⁶⁶ A.a.O., S. 377 f.

⁷⁰ Sebastian Lotzers Schriften, S. 84.

⁷¹ Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation Bd. II, S. 381, 8 ff.

⁷² A.a.O., S. 388, 9–15.

⁷³ A.a.O., S. 354, 13.

⁶⁷ A.a.O., S. 379 f.

⁶⁸ A.a.O., S. 380, 27 ff.

⁶⁹ A.a.O., S. 382, 3 ff.

Energisch hat sich Spengler dafür eingesetzt, daß den Laien, Schneidern, Schustern, alten Weibern und Kindern erlaubt wird, die Bibel zu lesen und vom Evangelium zu disputieren und zu reden.⁷⁴ Der gemeine Mann sollte das Evangelium kennen. Gerade die Gottlosen lehnen das ab, weil sie befürchten, den Laien könnten an der Bibel die Augen aufgehen.⁷⁵

Diese Schrift ist somit ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie Luthers politische Gedanken in Süddeutschland weitergedacht worden sind. Sie ist in dem Ausmaß als radikal oder revolutionär zu bezeichnen, wie es auch Luthers eigener reformatorischer Ansatz war. Schon Goetze hat darauf hingewiesen,⁷⁶ daß Luther im Blick auf den Aufruhr, den der gottlose Fürst auf sich zieht, in der Obrigkeitsschrift eher radikaler formuliert hat als Spengler. Die Obrigkeit wird nach R. 13 in der weltlichen Sphäre ausdrücklich anerkannt, sofern sie nicht etwas gegen Gottes Wort gebietet. Spengler hat allerdings in eminentem Sinn das Evangelium auch als Kriterium des politischen weltlichen Handelns verstanden, das den Konflikt auf sich ziehen kann, besonders wo es um den Grenzbereich zu den geistlichen Fragen geht. In diesen Bereich haben etwa für Schappeler auch die Fragen des Zehnten und des Reichtums gehört. Man wird aber nicht den Vorwurf erheben können, daß hier die beiden Reiche vermischt worden seien. Spengler hat nicht zum Aufruhr aufgefordert, aber er hat das Faktum des aus diesem Konflikt möglicherweise entstehenden Aufruhrs konstatiert.

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind es die durch Spengler vermittelten Gedanken Luthers gewesen, die auf die Memminger Reformatoren Eindruck gemacht haben. Dagegen läßt sich die geistige Abhängigkeit Schappellers von Zwingli, die ihm nahezu die ganze Forschung unterstellt, nicht belegen.⁷⁷ Dabei muß man sich außerdem klar machen, daß für das Bewußtsein der Öffentlichkeit zwischen 1523 und Anfang 1525 Zwingli sich von Luther noch kaum entfernt hatte. Den Beitrag, den Schappeler zum oberschwäbischen Bauernkrieg geleistet hat, scheint er von einer lutherischen Basis erbracht zu haben. Das läßt sich zunächst an einem wichtigen Text belegen:

Schappellers Einleitung zu den Zwölf Artikeln

Die Einleitung zu den Zwölf Artikeln wird heute ziemlich einmütig Schappeler zugeschrieben.⁷⁸ Ihre Verwandtschaft mit der „Verantwortung“ Spenglers ist unverkennbar. Auch die Vorrede verwahrt sich gegen den Vorwurf, der Aufruhr sei die Frucht des neuen Evangeliums. Das Evangelium ist nicht die Ursache von Aufruhr und Empörung. Als Botschaft Christi

⁷⁴ A.a.O., S. 383, 17 ff.

⁷⁵ A.a.O., S. 384, 15–22.

⁷⁶ A.a.O., S. 348.

⁷⁷ Vgl. außer der Anm. 15 genannten Literatur Schlenck, S. 72 ff. Rohling, S. 116. Selbst Wilhelm Vogt (RE³ 17, 525) nimmt für Schappellers auf die politischen und sozialen Verhältnisse gerichtete Natur zwinglischen und schweizerischen Einfluß an.

⁷⁸ Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 174 f. Vgl. Günther Franz, Die Entstehung der „Zwölf Artikel“ der deutschen Bauernschaft, ARG 36, 1939, S. 206 ff.

lehrt es Liebe, Friede, Geduld und Einigkeit. Für Schappeler ging es den Bauern darum, das Evangelium zu hören und danach zu leben. Hingegen sind es die Widerchristen, ja der Teufel, und die Feinde des Evangeliums, die dieses Verlangen der Bauern ablehnen und sich dagegen aufbäumen und ihnen das Wort Gottes wegnehmen. Die Bauern, die in ihren Artikeln das Evangelium zur Lehre und zum Leben begehren, sollten nicht Aufrührer genannt werden. Schappeler rechnete allerdings mit der Möglichkeit, daß Gott die Bitten der Bauern erhöere und ihnen wie den Kindern Israel gegen Pharao zu Hilfe komme. Das ist der Sinn der merkwürdigen und packenden geschichtstheologischen Sätze am Schluß der Vorrede. Auch in ihr ist das Verständnis und die Sympathie für die Unterdrückten zu spüren. Wieder umfaßt das Evangelium auch gewisse weltliche Dinge, indem die Artikel der Bauern als evangelisch ausgegeben werden. In welchem Sinn Schappeler dies verstanden hat, wird später zu klären sein. Hier brach die Differenz gegenüber Luther auf. Man kann sich hier allerdings fragen, ob Schappeler das Wollen der Bauern richtig verstanden und eingeschätzt hat, als er es als evangelisch bezeichnete, ob er die Gewaltsamkeit der Bewegung nicht unterschätzt hat. Aber das läßt sich nur aufgrund der konkreten Vorgänge des Bauernkriegs im Memminger Raum entscheiden.

Die politische Theologie Sebastian Lotzers

Vom Leben des Kürschnergesellen Sebastian Lotzer⁷⁹ ist bis 1525 nicht viel mehr bekannt, als daß er aus einem gebildeten Elternhaus in Horb stammte und 1521 bereits in Memmingen ansässig war.⁸⁰ Er war 1523 ziemlich aktiv im Memminger Konventikelkreis, und von daher mag man fragen, ob Lotzer nicht radikaler war als Schappeler. Die Gedankenwelt Lotzers ist uns zunächst zugänglich in den fünf kleinen Schriften, die er zwischen 1523 und 1525 geschrieben hat.⁸¹ Sie sind hier lediglich unter dem Aspekt der politischen Theologie Lotzers zu betrachten.

Die „heilsame Ermahnung an die Einwohner zu Horb, daß sie beständig bleiben an dem heiligen Wort Gottes“ von 1523, schärft unter Berufung auf R. 13 und 1. Pt. 2 den Gehorsam gegen die Obrigkeit ein, sofern diese nicht etwas gebietet, was wider Gottes Wort ist. Gottes Wort sollen wir uns nicht verbieten und nehmen lassen. Für den Obrigkeitsgehorsam beruft sich Lotzer u. a. auf den Laienprediger Karsthans, der auch in Horb tätig gewesen war, ein Zeichen, daß diese Konzeption Lotzer selbstverständlich war.⁸² Im „christlichen Sendbrief, darin angezeigt wird, daß die Layen Macht und Recht haben von dem heiligen Wort Gottes reden, lehren und

⁷⁹ Grundlegend für Lotzers Biographie: Wilhelm Vogt, Zwei oberschwäbische Laienprediger. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 6, 1885, S. 413–425. Gustav Bossert, Rottenburg und die Herrschaft Hohenberg im Reformationszeitalter. Sebastian Lotzer. Blätter für württembergische Kirchengeschichte 2, 1887, S. 25–29, 33–38, 41–46, 49–53, 65–69, 73–78.

⁸⁰ Das ergibt sich aus der Memminger Steuerliste von 1521 (vgl. Anm. 27).

⁸¹ Sebastian Lotzers Schriften, hg. von Alfred Goetze, Leipzig 1902.

⁸² A.a.O., S. 34 f.

schreiben . . .“ heißt es: „Christus setzt uns frei. Niemand hat Gewalt unsere Gewissen zu beschweren“.⁸³ Das „fast heilsam christlich unüberwindlich Beschirmbüchlein, auf 31 Artikel aus göttlicher heiliger Schrift des alten und neuen Testaments gegründet . . . zu nutz und trost und heil allen geliebten Brüdern in Christo, auch zu Widerstand den Verfolgern göttlichen Worts“ von 1524 läßt schon in seinem Titel Spenglers bzw. Luthers Auffassung vom Widerstand anklingen. Das Wort Gottes erregt Unfrieden und Zwietracht und der Geist wird durch das Fleisch verfolgt.⁸⁴ In unserem Zusammenhang ist am interessantesten der 27. Artikel: „Das die obern uns nit haben zu byetten wider gottes wort.“ Unter Berufung auf Acta 7, 51 f.; 23, 1 ff.; 4, 1 ff. und 5, 29 heißt es: „Also soll ein frommer Christ auch sagen, wo man einem verbieten wollte vom Evangelio zu reden: Gott hat kein Ansehen der Person, gilt ihm der Hirt gleich soviel als der Kaiser, der Meßner soviel als der Papst.“⁸⁵ Aber trotz dem Gleichheitsgrundsatz wird auch wieder der Gehorsam eingeschärft: „Wir sollen der weltlichen Obrigkeit gehorsam sein in allen ziemlichen Sachen, wo es den Leib und Gut betrifft und sie nicht gebieten wider Gottes Gebot.“⁸⁶ Lotzer rechnet um dieser Haltung willen mit Kreuz und Verfolgung.⁸⁷ Die instruktivste Schrift für uns ist die schon erwähnte „Entschuldigung der Memminger Gemeinde . . . von wegen der Empörungen, so sich bei uns begeben“ von 1525. Zwei Vorwürfe waren erhoben worden: 1. „Wir wöllen gar nichts mehr um eine weltliche Obrigkeit geben, auch derselben nicht mehr gehorsam sein, die selbige Obrigkeit dürfe auch das Übel nicht strafen, wie not wäre.“ 2. Es sei die Meinung der Gemeinde, bei etlichen zu plündern. Lotzers Antwort: Es sei unwarh und werde nur behauptet, um Feindschaft gegen die Gemeinde zu erregen, daß sie der Obrigkeit nicht in allen ziemlichen und gebührlchen Sachen gehorsam sein wolle. Kaum eine Gemeinde sei in diesen Sachen so gehorsam wie Memmingen. In Schappellers Kategorien wird die Schuld an der Empörung den Geistlichen gegeben, die dem Wort Gottes widerstanden. Die Gemeinde begehre nichts anderes, als was göttlich und recht ist. Wo eine ordentliche Obrigkeit danach handelt, wird man ihr gern untertänig und gehorsam sein, ausgenommen im Fall vom Acta 5, 29.⁸⁸ Im Zusammenhang mit dem zweiten Vorwurf übt Lotzer scharfe Kritik an den Reichen. In diesen Kreisen habe es auch geheißen, man müsse etliche Lutherische köpfen, es thue sonst nicht gut. Lotzer kann dazu nur bemerken: Wenn die Köpfe nur wieder nachwüchsen wie die abgeschnittenen Kopfweiden! Er bekennt, er habe nie von einer Verteilung des Besitzes der Reichen gehört und würde dabei auch nicht mitmachen. „Dann wir begeren eures Guts

⁸³ A.a.O., S. 39, 37 f.

⁸⁴ A.a.O., S. 52, 23 ff. und 64, 38 ff.

⁸⁵ Die Wendung wird aufgenommen im 3. der Memminger Artikel (Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 169) und findet sich etwas verändert auch im 3. der Zwölf Artikel.

⁸⁶ Auch hier besteht eine Verwandtschaft mit dem 3. der Memminger Artikel.

⁸⁷ Lotzers Schriften, S. 47, 14 f. und 74 f. In der Auslegung des Evangeliums vom 20. Sonntag nach Trinitatis von 1524 ist der Ton fast apokalyptisch (S. 80, 30 ff.).

⁸⁸ A.a.O., S. 82 f.

nichts.“ Lotzer erwähnt den apostolischen Kommunismus: „... hetten sie alle ding gemein. Hie waren gute Christen. Wär noch gut, daß wir solches täten von uns selbst.“ Ein Programm ist damit nicht formuliert.⁸⁹ Die Protestaktion in der Frauenkirche gegen den altgläubigen Gottesdienst an Weihnachten 1524 war nach Lotzer kein Aufruhr. Sie war von Gott. Gott hatte die Abgötterei nicht länger mögen ertragen. Den Vorwurf des Aufruhrs gegen Schappeler lehnte er ab. Wie bei Schappeler heißt es: „Die machen Aufruhr, so den armen Schäflein Christi das Wort Gottes nicht verkünden wollen lassen und nicht tun, das göttlich und christlich ist, fürchten ihr Gewalt und Reichtum nehme ab.“ Für Lotzer ist der nicht aus Gott, der seine Ehre und Gewalt sucht. Er belegt das mit dem Beispiel der Zebedaiden und mit der Stelle aus dem Magnifikat: Er stößet die Gewaltigen vom Stuhl. Jeder soll nicht auf das Seine sehen, sondern auf das, was des andern ist. Hier bekennt Lotzer auch seine eigene Unvollkommenheit in der Bruderliebe und Armenfürsorge.⁹⁰

Mit seinen Aussagen zur Obrigkeitsfrage stimmt Lotzer im wesentlichen mit Schappeler überein, in manchem ist er geradezu von ihm abhängig. Lotzer stand Schappeler auch menschlich nahe und bezeichnet sich einmal als seinen Gevatter.⁹¹ Man wird in ihm aber nicht nur das Sprachrohr Schappelers sehen dürfen.⁹² Auch Lotzer steht eindeutig in der lutherischen Tradition; er ist weder ein Zwinglianer noch ein Schwärmer gewesen.⁹³ Das erweist sich gerade an den Äußerungen über die Obrigkeit. Wo Aufruhr entsteht, resultiert das für Lotzer wie für Schappeler aus dem Zusammenprall des Evangeliums mit der menschlichen Selbstsucht. Auch er hat diesen Konflikt in Kauf genommen. Eine Teilnahme an den Memminger Tumulten kann man auch Lotzer nicht nachweisen. Die Forschung hat nun gelegentlich angenommen, Lotzer sei schließlich doch und vor allem im Zusammenhang mit dem Bauernkrieg unter den Einfluß Karlstadts oder der Memminger Radikalen geraten, oder schließlich doch aus einem Lutheraner zum Revolutionär geworden.⁹⁴ Ob es diesen Bruch bei Lotzer gab, wird an seinem Verhalten im Bauernkrieg zu überprüfen sein. Unter den Memminger Radikalen aus dem Konventikelkreis vom April 1525 ist er nicht zu finden. Die Sympathien Lotzers für die Laien, die ihn mit Karlstadt verbinden, hat er auch mit Luther gemeinsam.

⁸⁹ A.a.O., S. 83 f.

⁹⁰ A.a.O., S. 84 f.

⁹¹ A.a.O., S. 77 in der Einleitung zu der Anm. 87 genannten Predigt.

⁹² Vgl. Vogt, Zwei oberschwäbische Laienprediger, S. 495.

⁹³ Zu diesem Ergebnis sind auch Vogt, Zwei oberschwäbische Laienprediger, S. 489 (gegen Rohling), und Bossert, S. 26, gekommen. Auch Goetze hat in der Einleitung zu Lotzers Schriften (S. IV und 20–22) die literarische Abhängigkeit Lotzers von Luther richtig gesehen, dann aber trotzdem einen angeblich durch Schappeler vermittelten Einfluß Zwinglis angenommen. Vgl. außerdem oben Anm. 15.

⁹⁴ Vgl. Heinrich Böhmer, Die Entstehung der Zwölf Artikel der Bauern von 1525. Blätter für württ. Kirchengeschichte NF 14, 1910, S. 114 und Goetze in der Einleitung zu Lotzers Schriften, S. IV.

II.

Der Baltringer Haufen und sein Feldschreiber Lotzer

Einer der oberschwäbischen Bauernhaufen, die sich seit Ende 1524 gebildet hatten, war der Baltringer Haufen,⁹⁵ in dem sich die Bauern südlich von Ulm sammelten. Sein Führer war Ulrich Schmid von Sulmingen. In den ersten Verhandlungen dieses Haufens mit dem Schwäbischen Bund am 9. Februar 1525 hat Schmid betont, sie hätten nicht vor, Gewalt gegen ihre Herren zu gebrauchen. Die Bewaffnung der Bauern sei lediglich defensiv, falls gegen die Versammlung der Bauern vorgegangen werde. Es ginge ihnen darum, ihre Beschwerden vorzubringen. Dabei handle es sich um geistliche Beschwerden: sie seien des Wortes Gottes beraubt, und um leibliche: die Abgaben seien unerträglich. Bei dem nächsten Zusammentreffen mit den Vertretern des Schwäbischen Bundes am 16. Februar übergaben die einzelnen Dörfer ihre Beschwerden, insgesamt mehr als 300 Artikel. Einige dieser Artikel beriefen sich neben dem alten bereits auf das göttliche Recht. Auch Ulrich Schmid bezog sich jetzt auf das göttliche Recht; ausgelegt sollte es von sachverständigen Richtern werden, die in der Lage waren, nach der Schrift zu urteilen und zu entscheiden. Schmid wollte solche Richter benennen. Die Baltringer Bauern wollten am 27. Februar in Memmingen wieder zusammenkommen. Schmid wandte sich in der Zwischenzeit bereits nach Memmingen. Ob und woher Schmid wußte, daß es Übereinstimmungen in den politischen und theologischen Vorstellungen zwischen ihm und den Memminger Reformatoren gab, ist unbekannt. Es ging ihm um zwei Dinge: Er wollte sich beraten lassen wegen der Liste der zu benennenden Richter und er wollte die vielen einzelnen Artikel, die der Herrschaft vorzuhalten wären, in eine Summe und Ordnung bringen, d. h. zusammenfassen lassen.⁹⁶ Es ist dann, allerdings wohl erst im März, auch zur Aufstellung einer Richterliste gekommen.⁹⁷ Sie besteht durchweg aus Theologen, vornean Luther, Melancthon, Jakob Strauß, bis hin zu Zwingli. Natürlich werden auch eine Reihe oberschwäbischer Prediger genannt. Merkwürdigerweise fehlt Schappeler auf dieser Liste. Man hat darum mit Recht vermutet, daß er es war, der die Namen genannt hat.⁹⁸ Außerdem vermißt man den Namen von Urban Rhegius aus Augsburg. Schappeler könnte ihn wegen gewisser Differenzen zu Rhegius z. B. in der Zehntfrage weggelassen haben. Schließlich wurde eine andere Liste aufgestellt, die vor allem die Bürgermeister der oberschwäbischen Reichsstädte umfaßte und daneben einige oberschwäbische Prediger, darunter nunmehr auch Schappeler, wobei die Prediger vom

⁹⁵ Die anerkannt beste Quelle in diesem Zusammenhang ist Johann Kellers Sabata, zitiert nach Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 143–149.

⁹⁶ Aus Kellers Bericht (S. 147) geht nicht ganz klar hervor, ob erst die Sachverständigen die Artikel stellen sollten oder ob dies ein unabhängiger Vorgang war.

⁹⁷ Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 150 f.

⁹⁸ Max Radlkofer, Johann Eberlin von Günzburg und sein Vetter Hans Jakob Wehe von Leipheim, Nördlingen 1887, S. 310 und 318.

Schwäbischen Bund nachher aus der Liste herausgestrichen wurden.⁹⁹ Der Schwäbische Bund war an der Beteiligung dieser Theologen nicht interessiert.

In Memmingen ist Schmid auch Sebastian Lotzer „als ein Schriftgelehrter und solcher Dinge halben erfahrener Geselle“ zum Feldschreiber vorgeschlagen worden. Lotzer hat sich zunächst mit dem Argument geweigert, er habe keine Kanzleierfahrung, hat aber dann doch angenommen. Lotzer hat bereits am 24. Februar die Eingabe der Memminger Bauern an den Memminger Rat¹⁰⁰ verfaßt. Diese Eingabe beruft sich auf das dem Rat bekannte Evangelium und bittet um Abschaffung der Mißbräuche, die dem Wort Gottes entgegen und dem Evangelium beschwerlich sind. Maßstab soll das göttliche Wort sein. Was dieses Wort nimmt oder gibt, wollen die Bauern akzeptieren. Ausdrücklich erboten sich die Bauern zu aller Untertänigkeit, soviel göttlich, christlich und billig ist. Die Eingabe war in keiner Weise revolutionär oder gewalttätig. Es ging um Verhandlungen auf der Basis der Schrift. Im gleichen Geiste und teilweise mit denselben Wendungen ist das Schreiben der Baltringer Bauern vom 28. Februar an die Stadt Ehingen abgefaßt,¹⁰¹ das um Unterstützung der Bauern bittet, falls die Feinde des göttlichen Worts sich zum Widerstand anschickten. Die Auffassung ist also die: Die Bauern wollen sich mit ihren Forderungen nach dem Wort Gottes richten. Damit aber wird der Widerstand gegen die Bauern zum Widerstand gegen das Wort Gottes. In diesem Falle halten sich die Bauern für berechtigt, sich zu wehren. Eine gewisse Nähe zu Schappellers und Lotzers von Spengler übernommener Widerstandstheorie ist zu erkennen.

Die Zwölf Artikel

Nach der Eingabe an den Memminger Rat hat Lotzer dann zwischen dem 24. Februar und dem 1. März die Artikel der Memminger Bauern¹⁰² formuliert, wie es der Rat am 24. Februar vorgeschlagen hatte. Die Memminger Artikel sind bekanntlich so eng mit den zwischen dem 27. Februar und 1. März entstandenen Zwölf Artikeln verwandt, daß man eine parallele Abfassung annehmen muß.¹⁰³ Wir wenden uns gleich den Zwölf Artikeln zu und gehen, wo es nötig ist, auf die Unterschiede zu den Memminger Artikeln ein. Eine kurze Bemerkung ist notwendig zur Frage der Autorschaft. Die Vorrede ist, wie schon erwähnt, Schappeler zuzuweisen.¹⁰⁴ Zur Zeit der Abfassung der Vorrede entsprach die Entschuldigung der Bauern vom Vorwurf des Aufruhrs durchaus den Tatsachen. Die Bibelstellen am Rand hat man ebenfalls Schappeler zugewiesen. Aber sie sind ebenso dem bibelfesten

⁹⁹ Die Correspondenz des schwäbischen Bundeshauptmanns Ulrich Artzt von Augsburg aus den Jahren 1524–1527, Augsburg 1880, Nr. 140. Vgl. dazu auch Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, 7. Aufl., Darmstadt, 1965, S. 130.

¹⁰⁰ Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 168.

¹⁰¹ A.a.O., S. 174.

¹⁰² A.a.O., S. 168–171.

¹⁰³ A.a.O., S. 174–179. Franz, *Die Entstehung der „Zwölf Artikel“*, S. 206

¹⁰⁴ Vgl. oben Anm. 78.

Lotzer zuzutrauen.¹⁰⁵ Aus der später zu besprechenden Stellungnahme Schappellers zu den Memminger Artikeln geht hervor, daß er die Heranziehung von Gen. 1 im vierten und fünften Artikel abgelehnt hat.¹⁰⁶ Mindestens diese Stellen stammen also von Lotzer. Ob innerhalb der Artikel Zufügungen von Schappeller erfolgt sind, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Die Artikel selbst sind eindeutig von Lotzer verfaßt, dem die einzelnen Beschwerden der Bauern vorlagen. Zwischen den Zwölf Artikeln und Lotzers Schriften gibt es eine beachtliche Reihe von formalen und inhaltlichen Entsprechungen.¹⁰⁷

Schappeller hatte in der Vorrede das Wollen der Bauern als dem Evangelium entsprechend gerechtfertigt und entschuldigt. Was war Lotzers Beitrag? Er liegt zunächst im formalen: Den vielen Einzelforderungen und -beschwerden ist hier eine allgemeine, übersichtliche Form gegeben; sie sind zu einem handlichen Programm geworden. Nicht zuletzt dieser Umstand hat sie zur Vorlage so vieler anderer Artikel der Bauern weit über Oberschwaben hinaus gemacht. Aber das ist nur das Äußerliche. Wichtiger ist die inhaltliche Durchgestaltung. Was in den Baltringer Beschwerden gelegentlich schon anklang als Berufung auf das göttliche Recht, das hat Lotzer aufgrund seines reformatorischen Ansatzes zum inhaltlichen Prinzip der Artikel gemacht, die Bindung an die biblische Grundlage. So wurde das Programm der Bauern ein religiös-soziales¹⁰⁸ und der Bauernkrieg zu einer evangelischen Bewegung.¹⁰⁹ Am deutlichsten wird das in den ersten fünf Artikeln und im Beschluß.

Das Recht der Pfarrwahl und -entlassung wird begründet aus der Notwendigkeit, das Wort hören zu müssen, um durch den Glauben selig zu werden.¹¹⁰ Den Zehnten hatten die Memminger Artikel noch völlig abgelehnt; das Neue Testament verbinde dazu nicht. Die Zwölf Artikel akzeptieren den großen Zehnten zur Unterhaltung des Pfarrers, zur Hilfe für die Armen und zur Finanzierung allgemeiner Ausgaben. Verkaufte Zehnte sollten ihrem ursprünglichen Verwendungszweck wieder zugeführt werden. Der kleine Zehnte wurde abgelehnt. De facto entspricht diese Lösung dem schon behandelten Gutachten Schappellers, in dem er trotz des neutestamentlichen Tatbestands die Leistung des großen Zehnten auch an Spitäler und weltliche Herrn gerechtfertigt hatte. Im Artikel von der Leibeigenschaft sind Lotzers Formulierungen unverkennbar.¹¹¹ Die Leibeigenschaft gilt als im Grunde unvereinbar mit der Erlösung durch Christus. Die ersten drei Arti-

¹⁰⁵ So z. B. auch Radlkofer, S. 318.

¹⁰⁶ Friedrich Braun, Drei Aktenstücke zur Geschichte des Bauernkriegs. Blätter für bayerische Kirchengeschichte III, 1889, S. 9–16.

¹⁰⁷ Die Entsprechungen sind aufgeführt bei Alfred Goetze, Die Entstehung der 12 Artikel der Bauern. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur Bd. 13, 1904, S. 218 f.; in Goetzes Einleitung zu Lotzers Schriften, S. 5–10 und bei Heinrich Böhm, S. 104–110.

¹⁰⁸ Vgl. Heinrich Böhm, S. 99–101 und 114.

¹⁰⁹ Vgl. Günther Franz, Der deutsche Bauernkrieg, S. 126.

¹¹⁰ Hier besteht ein Anklang zu Lotzers Schriften, S. 64, 18.

¹¹¹ Vgl. Lotzers Schriften, S. 71, 42.

kel waren, als den geistlichen Bereich berührend, theologisch relativ leicht zu begründen. Wie aber argumentiert Lotzer bei den rein weltlichen Forderungen? Im elften Artikel vom Todfall konnte er sich auf das prophetische Engagement für Witwen und Waisen berufen. Im übrigen appellieren die Artikel immer wieder an das ziemliche, billige, brüderliche, christliche Verhalten des Partners.¹¹² Das heißt, Lotzer wollte diese weltlichen Fragen von der Nächstenliebe her geregelt wissen. Daß diese Interpretation auf der richtigen Spur ist, zeigt die später zu besprechende Stellungnahme Schappellers zu den Memminger Artikeln,¹¹³ die etwa beim Artikel über das Wildbret meint, daß eine christliche Lösung zu finden sei. Im Zehntgutachten hatte Schappeler ausdrücklich gesagt, die Nächstenliebe habe diese Fragen zu regeln. Den Hintergrund dürfte auch hier Luther bilden, der gerade auch das politische Handeln der Christen von der Nächstenliebe her motiviert hatte. Die Artikel verzichten auf jegliche Androhung von Gewalt. Der dritte Artikel von der Leibeigenschaft erkennt die Obrigkeit ausdrücklich an und bekennt sich zum Gehorsam gegen die erwählte und gesetzte Obrigkeit in allen ziemlichen und christlichen Sachen. Die Zwölf Artikel wollen die politische Ordnung nicht verändern,¹¹⁴ sondern nur die berechtigten Klagen abstellen. Die biblische Fundierung, die evidente Billigkeit und Sittlichkeit der Forderungen, ihr Maß und ihr Verzicht auf Gewalt, das war es im wesentlichen, was sie zu einem der bedeutendsten Dokumente des Bauernkriegs werden ließ. Ein revolutionäres Programm waren sie in dem allem nicht und konnten es in der Treue zu ihrer Grundlage nicht sein. Sie wollten lediglich einen begrenzten religiösen und sozialen Fragenkomplex lösen.

Schappellers Stellungnahme zu den Memminger Artikeln

Schappeler hatte die Vorrede zu den Zwölf Artikeln beige-steuert. Bei der Beratung über die Artikel selbst hat man ihn wohl zugezogen. Auch im März hat er die Bauern wohl noch beraten, und zwar nicht wie der Schwäbische Bund unterstellte, in aufrührerischer Weise, sondern er habe sie zu Frieden, Einigkeit und schuldigem, billigem Gehorsam gegen die Obrigkeit ermahnt.¹¹⁵ Wie aber hat Schappeler die Forderungen der Bauern theologisch beurteilt? Glücklicherweise ist eine vom Memminger Rat am ersten März angeforderte Stellungnahme zu den Memminger Artikeln erhalten, die mit Sicherheit von Schappeler stammt.¹¹⁶ Aus dem Inhalt ergibt sich, daß es sich dabei um jene Schrift Schappellers „Von der evangelischen Freiheit“ handelt, die in der Literatur gelegentlich als nicht mehr vorhanden erwähnt wird.¹¹⁷

¹¹² Entsprechende Wendungen finden sich vom 3. bis zum 10. Artikel und im Beschluß.

¹¹³ Vgl. Anm. 106.

¹¹⁴ Vgl. Buszello, S. 67.

¹¹⁵ Vgl. Artzt, Nr. 127, Böhmer, S. 111, und Radlkofer, S. 305 f.

¹¹⁶ Vgl. oben Anm. 106.

¹¹⁷ Vgl. Dobel, S. 74.

Schappeler setzt ein mit grundsätzlichen Äußerungen über die christliche Freiheit. Sie steht in keinem äußerlichen Ding. Das Wort Gottes reinigt die Herzen, gießt den Geist und die Liebe ein und macht den Menschen ein Ding und einen Geist mit Gott. Der Mensch ist so vollkommen, barmherzig, mitleidig, geduldig, freundlich, dienstbereit, gehorsam gegen den Nächsten und zwar auf Grund von R. 8 und der erfahrenen Wohltat Christi. Dem Gesetz ist genug getan. Wo noch Übertretung geschieht, vermag sie nicht zu verdammen. Das sind die unsichtbaren, rechten, christlichen Freiheiten. Der Mensch ist ein Freiherr der Sünde. Wer diese Freiheit hat, fragt nicht nach vergänglichen, ja fleischlichen Freiheiten. Die Christen sollen nach solcher unvergänglicher Freiheit trachten und ihretwegen das Leben lassen. In ganz ähnlicher Weise hatte Schappeler bereits in seinem Zehntgutachten argumentiert: Der Christ soll sich begnügen, daß er in seiner Conszienz frei gemacht werde. Dem Prediger soll es um Freiheit und Errettung der Gewissen gehen, „so wird kein Widerwille und Empörung“.¹¹⁸ Die Regel der christlichen Freiheit lautet: Not und Liebe entbinden von allen Gesetzen. Verwiesen wird in diesem Zusammenhang auf das Sabbatgebot. Von dieser Regel beurteilt Schappeler nun die Memminger Artikel. Dem ersten Artikel über die Pfarrwahl stimmt er zu. Wie der Memminger Rat¹¹⁹ sah er allerdings Verhandlungen mit den Lehnsherren und Collatoren der Pfarreien vor, „das dann die christlich Liebe vermag, die denen emporungen und aufruren nit ursach gibt“. Gewaltsam sollte hier nicht vorgegangen werden. Auf Schappeler's Stellungnahme zum Zehnten wurde bereits eingegangen. Der Memminger Rat hatte diese Forderung sistiert bis zu einer umfassenderen Regelung. Schappeler billigt diesen Standpunkt, „dan das Evangelium lernet nimand nichts nehmen, dieweil es den Armen zugehört“. Von der Leibeigenschaft weiß das Evangelium nichts. Was evangelische Freiheit sei, habe er bereits ausgeführt. Dem Standpunkt, daß die Leibeigenschaft einem Christen zu halten notwendig, stimmt Schappeler nicht zu. „So ist anders zu reden jetzt bei uns, die wir uns all Christen berühmen, dan zu der Zeit Pauli.“ Die Verwilligung des Rats, die Leibeigenshaften mit Geld ablösen zu lassen, bezeichnet Schappeler als christlich. Wegen Fisch, Wildbret und Holznutzung sieht Schappeler keinen Streit. „Hierin, sind wir Christen, mag vast wohl ein mittel gesucht werden.“ Der Rat hatte hier Zugeständnisse gemacht. Allerdings hat Schappeler in beiden Artikeln die Berufung auf das zweifellos naturrechtlich verstandene Gen. 1 kritisiert. Im Gegensatz zu anderen Artikeln verstoßen die gegen Dienst und Erbschatz¹²⁰ gegen R. 13. Hier steift Schappeler dem Rat den Rücken: „Ihr werdet euch darin auch wohl zu wissen halten, daß ihr gebet einen guten christlichen Bericht, wird euch kein Christ davon treiben.“ In der Tat ist der Memminger Rat auf diese beiden Artikel nur sehr modifiziert eingegangen.

¹¹⁸ Braun, Drei Aktenstücke, S. 26 ff.

¹¹⁹ Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 171, 22 ff.

¹²⁰ Memminger Artikel Nr. 5 und 6 (Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 170). Diesen Artikeln entsprechen der sechste und siebte der Zwölf Artikel.

Für die gängigen Vorstellungen über die am Bauernkrieg beteiligten Theologen und ihre Theologie dürfte Schappellers Gutachten zu den Memminger Artikeln eine Überraschung bedeuten. Eben der Mann, der so viel Verständnis für das Wollen der Bauern aufgebracht hat, geht in seiner Argumentation von der Freiheit, primär von der heute manchmal so gering geschätzten inneren Freiheit des Gewissens aus. Er erweist sich – und das ist nunmehr eine Bestätigung der früher gewonnenen Ergebnisse – als tief beeinflusst von Luthers Freiheit eines Christenmenschen. Somit würden auch Schappeler jene Vorwürfe von Herbert Marcuse wegen der Verinnerlichung der Freiheit bei gleichzeitiger Akzeptierung der gegebenen Verhältnisse treffen,¹²¹ was freilich angesichts des konkreten Engagements von Schappeler grotesk wirkt. Marcuse müßte Schappeler wohl vorwerfen, daß er nicht radikal genug war und die politische Ordnung akzeptiert hat. Aber hier bestand für Schappeler die Schranke von R. 13. Läßt man Marcuses Kritik auf sich beruhen, dann bedeutet Schappellers Gutachten einen selbständigen Versuch, von Luthers Freiheitstheologie aus einen konkreten sozialen Konflikt zu bewältigen, der in mancher Hinsicht überzeugender und konsequenter wirkt als Luthers weitgehende Ablehnung der Zwölf Artikel. Schappeler war der Meinung, daß sich von der christlichen Liebe her Lösungen finden lassen, z. B. bei der Pfarrwahl in Verhandlungen mit den Patronen. Die Notwendigkeit der Zehntabgaben anerkannte er von R. 13 her, rechnete allerdings mit der Verhandlungsbereitschaft der Obrigkeit. Das gleiche gilt für die Dienstleistungen und die Erbabgaben. Die Perpetuierung der Leibeigenschaft unter Berufung auf Paulus lehnte er sicher zu Recht ab. Die Infragestellung der historisch gewordenen Jagd- und Holzrechte von Gen. 1 her kritisierte er, rechnete aber damit, daß sich hier unter Christen ein Ausgleich finden lasse. Jeglicher revolutionäre Unterton fehlt in dem Gutachten. Empörung und Aufruhr sollten gerade vermieden werden. Schappeler hat hier das getan, was etwa Ulrich Schmid und die Zwölf Artikel von den Theologen erwarteten. Er hat aufgrund der Schrift in einem Konflikt zwischen Christen vermittelt. Ein rottischer Prophet war er damit gewiß nicht. Man bemerkt gelegentlich eher eine gewisse Distanz zu den Vorstellungen der Zwölf Artikel. Der Versuch einer solchen Vermittlung war keineswegs utopisch. Gerade die Memminger Verhältnisse im Bauernkrieg sind ein Beweis, daß bei gutem Willen ein Ausgleich zwischen den ober-schwäbischen Bauern und der Obrigkeit möglich gewesen wäre.¹²²

Die christliche Vereinigung

Angesichts der Energie und Ursprünglichkeit der Bauernbewegung muß man sich nun fragen, ob sie sich tatsächlich auf die herausgearbeiteten gemäßigten Vorstellungen der Zwölf Artikel hat festlegen lassen. Immerhin

¹²¹ Vgl. dazu Oswald Bayer, Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff ZThK 67, 1970, S. 453–478.

¹²² Vgl. Schlenck, S. 49.

waren Ansätze in dieser Richtung beim Baltringer Haufen von Anfang an vorhanden gewesen. Am 27. Februar 1525 wurde das göttliche Recht in Memmingen das Programm dieser Gruppe. Aber damit war keineswegs ausgemacht, daß es auch bei den andern oberschwäbischen Bauernhaufen sich durchsetzen würde. Am 6. März haben sich die Vertreter dieser Haufen in der Kramerstube, dem Versammlungsort der Zunft, der Lotzer angehörte, in Memmingen zum Zweck der Vereinigung getroffen. Als Ulrich Schmid als das Kriterium seines Verhaltens und seiner Forderungen das bezeichnete, „was das Wort Gottes erweise“, stieß er besonders bei den Allgäuern und Seebauern auf wenig Zustimmung. Sie hielten es für angebracht, „nun dapfer mit dem Schwert hindurch tringen“. Es kam zu einer schweren Auseinandersetzung, bei der Schmid und Lotzer unter Tränen äußerten, sie wünschten, daß man die Vereinigung nie ins Auge gefaßt hätte. Wollte man nicht nach dem Spruch des göttlichen Rechts sondern mit Gewalt fahren, so würden sie ihre fernere Beteiligung an der Sache der Bauern aufkündigen. In diese Auseinandersetzung muß auch Schappeler eingegriffen haben. Er mahnte mit vielen Beispielen aus dem Alten und Neuen Testament, „nicht uffruresch mit dem Schwert, sunder mit Lieb und Freundschaft an die Herren fürzunehmen“, sonst werde sich die Sache zuletzt gegen die Bauern wenden. Die Verhandlungen schienen zu scheitern und zum Abzug der Allgäuer und Seebauern zu führen. Aber schließlich akzeptierten sie doch Schmidts und Lotzers Konzeption. Die christliche Vereinigung kam zustande.¹²³

Lotzers Entwurf der Bundesordnung¹²⁴ vom 6. März sagt, die christliche Vereinigung sei angefangen worden zur Mehrung des Evangeliums und göttlicher Wahrheit, auch zum Beistand der göttlichen Gerechtigkeit. Sie sei zu niemandes Verdruß oder Nachteil gerichtet, sondern nach dem Maßstab des Evangeliums und göttlichen Rechts zur Mehrung und Wiederaufbauung brüderlicher Liebe. Die Vereinigung erbot sich im ersten Artikel, „was man geistlicher und weltlicher Obrigkeit von göttlichen Rechten zu tun schuldig ist, dasselbig sol in al Weg truwlich und gehorsamlich gehalten werden“. Das genügt bereits, um die innere Identität der Bundesordnung mit den Zwölf Artikeln zu erkennen. Ganz aus den in Memmingen gemachten Erfahrungen scheint der 7. Artikel, der sogenannte Synodalartikel, entworfen zu sein: Bei Streitigkeiten in geistlichen Sachen sollte nicht wie bisher einer den andern auf der Kanzel einen Ketzer schelten. Das göttliche Wort sollte ohne alle menschlichen Zusätze gepredigt werden. Streitigkeiten sollten von den Geistlichen gemeinsam aufgrund der Schrift in Gegenwart der Kriegsgenossen entschieden werden. Bezeichnenderweise ist dieser Artikel in die endgültige Ordnung nicht aufgenommen worden.¹²⁵ Hingegen ist dort neu der vierte Artikel über die Besetzung der Schlösser eingefügt worden. Das war ein wesentlich aggressiveres Element, als es Lotzers Ansatz ent-

¹²³ Die Darstellung folgt wieder dem Bericht von Johann Keßler (Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 148).

¹²⁴ A.a.O., S. 193 f.

¹²⁵ A.a.O., S. 195 f.

sprach. Die endgültige Bundesordnung ist somit bereits ein Kompromiß zwischen widerstrebenden Tendenzen innerhalb der christlichen Vereinigung. Das göttliche Recht hatte nicht für alle Bauernhaufen dieselbe Bedeutung. Aber zunächst hat Lotzer für die Begründung der Vereinigung dieselben Normen durchgesetzt wie in den Zwölf Artikeln. Die Vereinigung wurde damit ein evangelisches Gemeinwesen.¹²⁶ Es bedarf noch einer Bemerkung, ob die christliche Vereinigung nicht in sich ein illegales, revolutionäres Gebilde war. Hier ist darauf hinzuweisen, daß es gerade im oberdeutschen Raum nicht wenige solcher Einungen und Eidgenossenschaften gab, angefangen vom Schwäbischen Bund bis zu den Einungen der Ritterschaft und der Schweiz. Die christliche Vereinigung der Bauern konnte so als eine mögliche und erlaubte Form bäuerlicher Interessenvertretung angesehen werden.

Die beiden Prinzipien, die sich in der christlichen Vereinigung durchgesetzt hatten, die Bindung an das biblische göttliche Recht, einschließlich der Anerkennung der Obrigkeit, und der Verzicht auf Gewaltanwendung bestimmten dann auch den Ton in den Schreiben der Bauern etwa bis zum 22. März,¹²⁷ dem Ende von Lotzers feststellbarer Wirksamkeit als Schreiber der Bauern. Bis dahin läßt sich so wenig wie bei Schappeler in Lotzers ganzer Beteiligung an der Sache der Bauern kein eigentlicher Bruch gegenüber seinen früheren Ansichten feststellen, auch wenn Lotzer in einigen Punkten sich etwas von Schappeler unterschieden haben mag.

Das Scheitern

Bekanntlich hat sich Lotzers Konzeption des gütlichen Handelns und der Defensive nur kurze Zeit durchhalten lassen. Ende März kam es zu Übergriffen und Plünderungen der Allgäuer, ja selbst der Baltringer Bauern, und Ulrich Schmid war machtlos dagegen.¹²⁸ Die Spur von Lotzers Wirken als Feldschreiber verliert sich Ende März oder Anfang April.¹²⁹ Die Situation in Memmingen radikalisierte sich gleichfalls. Im April versuchte eine radikale Gruppe die Stadt Memmingen zur kompromißlosen Unterstützung der Bauern zu zwingen und es kam zu Tumulten. Schappeler war daran mit Bestimmtheit nicht beteiligt. Er wußte sich frei vom Vorwurf der Unterstützung des Aufruhrs und blieb bis zum Einrücken des Schwäbischen Bundes in die Stadt am 9. Juni und konnte dann nur noch mit Mühe entkommen.

Schappeler's letztes Wort zum Bauernkrieg ist der tief resignierte und verzweifelte Brief an Zwingli vom 2. Mai.¹³⁰ Er kennzeichnet den Bauernkrieg folgendermaßen: Nicht nur die Prediger, sondern auch das unterste Volk

¹²⁶ Günther Franz, Bauernkrieg, S. 128.

¹²⁷ Vgl. Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 191 f.; Artzt, Nr. 115 und 137. Dabei ist es nicht so wesentlich, ob Lotzer die einzelnen Schreiben aus der ersten Zeit der christlichen Vereinigung selbst verfaßt hat; sie atmen jedenfalls seinen Geist.

¹²⁸ Vgl. den Bericht der Nonne von Hegnach (Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 142).

¹²⁹ Bossert, S. 77.

¹³⁰ Zwingli Werke Bd. 8, CR 95, Nr. 368. Die Übersetzung des Briefes nach der vorliegenden Textgestaltung bietet erhebliche Schwierigkeiten.

hatten – Schappeler weiß nicht, aus welchem Geist – sich aufs äußerste dafür eingesetzt, die Lehre des Evangeliums zu schützen, allerdings mit unbilligen Mitteln und ungerechten Waffen. Das Bewußtsein dieser Leute schildert Schappeler so: Es sei ihnen gesagt und bewußt geworden, daß die hergebrachte Religion ihre Vorfahren und sie mit heidnischen Bräuchen und jüdischer Heuchelei bis zur Gefährdung des Seelenheils getäuscht und mit unbilligen Lasten unterdrückt hätte. In solcher Knechtschaft wollten sie nicht leben, die eines Christen unwürdigen Lasten nicht tragen und fremde Götter nicht ehren. Schappeler sieht den Konflikt also durch eine Verbindung von religiösen und sozialen Motiven bestimmt, wobei er ausdrücklich feststellt, daß auch eigensüchtige Interessen im Spiel waren. Die Gehorsamsfrage stellt sich ihm so dar: Die Unterdrückten hätten sich darauf berufen, daß man gegen böse Menschen Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, während die weltliche und geistliche Obrigkeit und ihre Führer, die Christus mit Händen und Füßen bekämpfen, in allen Dingen Gehorsam gefordert hätten. Noch während der Konflikt unentschieden war, seien die Argumente des Evangeliums, der Frömmigkeit und Billigkeit fallen gelassen worden. Es sei zu Gewalttätigkeit, Plünderung, Brandschatzung, zu unregelten und nicht vom Geist gemilderten Racheakten unter dem Vorwand der Gerechtigkeit gekommen. Auf der Gegenseite wüte die Obrigkeit ebenso. Die Verwirrung sei vollkommen. Es herrsche Furcht, Schrecken, Trauer und Angst – eine fast endzeitliche Situation. Schappeler gibt zu: Wir leiden das alles zu Recht. Wir haben gesündigt gegen unsern Bruder, gegen Gott und den gerechten Menschen, indem wir das Wort Gottes, das Evangelium Christi mit falscher Ungeduld ergriffen haben. Zwingli möge trösten und die irrenden Schafe mit dem Licht der Schrift zurückführen. Der Brief ist kein Widerruf von Schappelers früherer Konzeption. Als falsch wird wie früher die Einmischung von Eigennutz und Gewalt in die Sache des Evangeliums bezeichnet. Selbstkritik findet sich lediglich in bezug auf die Ungeduld, mit der das Evangelium ergriffen wurde. Es ist allerdings ganz offensichtlich, daß Schappeler sich vor einem Scherbenhaufen sah. Die zum Aufstand ausgeartete Bauernbewegung hatte zusammen mit der harten obrigkeitlichen Reaktion ins Chaos geführt.

Ergebnisse

Lotzers und Schappelers Scheitern bedeutet für uns soviel und so wenig wie etwa das Scheitern Müntzers. Der Erfolg ist ihnen allen versagt geblieben. Was geblieben ist, ist ein Modell, eine beachtliche und eigentümliche Tradition, wie sie vorliegt in dem Dokument der Zwölf Artikel und ihrer Zusammenhänge. Die Leistung Schappelers und Lotzers ist in einer ganz bestimmten, konkreten, begrenzten und kurz befristeten Situation im Bauernkrieg erbracht worden, die sich von andern Situationen des Bauernkriegs spezifisch unterscheidet. Den Hintergrund bildeten für Schappeler und Lotzer dabei die Erfahrungen der Memminger Reformation. Aus der konkreten Situation heraus gewannen dann die Zwölf Artikel eine allge-

meinere Bedeutung. Das macht ihren historischen Rang aus. Schappeler und Lotzer waren der Meinung, einen sozial-ökonomischen und zugleich religiösen Konflikt, in dem Weltliches und Geistliches kaum zu trennen war, aufgrund des Evangeliums lösen oder mindestens darin vermitteln zu können. Sie nahmen dabei keinen Anstoß daran und anerkannten, daß sich der eine Partner zu einem defensiven Bündnis zusammenschloß. Es ist Lotzer gelungen, in eindrucksvoller Weise die Forderungen der Bauern zusammenzufassen und biblisch zu begründen, wobei die Revisionsfähigkeit der Artikel zugestanden war. Schappeler und Lotzer konnten annehmen, daß es aussichtsreich war, zu vertraglichen Lösungen zwischen den Partnern zu kommen. Selbst Luther hat später eine derartige vertragliche Lösung, die allerdings die Bauern schwer benachteiligte, im Weingartner Vertrag begrüßt. In Memmingen selbst war dem ausgleichenden Bemühen von Schappeler und Lotzer durchaus Erfolg beschieden. Daß der Konflikt im Grunde der Zusammenstoß zweier politischer Größen war, des Territorialstaats und einer um ihre Rechte kämpfenden sozialen Gruppe,¹³¹ haben Schappeler und Lotzer nicht durchschauen können. Hier war das Wollen der Memminger Theologen, eben weil es vor allem religiös motiviert war, zu „unpolitisch“. Viel eher als sie hat Luther den Bauernkrieg als politischen Konflikt begriffen und dann von seiner Obrigkeitstheologie her das Vorgehen der politischen Macht sanktioniert. Was man in diesem Zusammenhang bei Schappeler und Lotzer vermißt, ist die fast völlig fehlende konkrete Klärung des Widerstandsproblems und die Reflexion über den revolutionären Charakter der Bauernbewegung. Aber das war eben aus der Situation der Memminger und Baltringer Bauern vielleicht auch nicht erkennbar.

Beide, Schappeler und Lotzer, sind von Luthers Gedanken ausgegangen und haben sie weitergedacht. Zu nennen sind hier das reformatorische Schriftprinzip, die Auffassung, daß das Evangelium es ist, das den Widerstand auf sich zieht, das Verständnis der evangelischen Freiheit mit der daraus entspringenden Nächstenliebe, die alle Dinge zu regeln vermag, die Bindung an den Obrigkeitsgehorsam von R. 13, sofern die Obrigkeit nicht etwas wider Gott gebietet. Diese Gedanken konnten der christlichen Vereinigung der Bauern vermittelt und für eine gewisse Zeit aufgeprägt werden, und zwar gerade für deren beispielgebende Phase. Von einer lutherischen Theologie her ist hier politische Diakonie durchaus effektiv praktiziert worden. Dabei war diese Theologie für Schappeler und Lotzer keineswegs nur Anhängsel eines sozialen oder politischen Wollens. Es liegt hier auch kein Mißverständnis der Ansätze Luthers vor. Dasselbe gilt auch für die Bauern, an die sich Schappeler und Lotzer wandten. Es ist ihnen zunächst gelungen, sie für die evangelische Ausrichtung der Bewegung zu gewinnen.

Zwinglis Einfluß auf Lotzers und Schappelers Konzeption läßt sich direkt überhaupt nicht und indirekt nicht eindeutig belegen. Es fehlt etwa gerade der Bezug zu den obrigkeitskritischen Passagen der ersten Züricher Disputation. Selbst wenn man zugesteht, daß der Zusammenhang von Reforma-

¹³¹ Franz, Bauernkrieg. S. 291, und Buszello, S. 144 ff.

tion und Revolution bei Zwingli enger ist als bei Luther,¹³² so ist eine derartige Verbindung von den Memminger Theologen eben nicht nachvollzogen worden. Lediglich mit der Akzeptierung der Vereinigung der Bauern kommt ein süddeutsch-schweizerisches Element in Lotzers Konzeption hinein. Dennoch dürfte es bei den geistigen Zusammenhängen nicht angehen, ohne weiteres von einem zwinglianisch-alpenländischen Revolutionskreis zu reden.¹³³

Auf einen möglichen Einfluß von Erasmus auf die Zwölf Artikel hat Wilhelm Stolze¹³⁴ hingewiesen. Er soll besonders bei den konkreten Forderungen vorliegen, etwa bei der Infragestellung der Leibeigenschaft und der Milderung der Abgaben. Obwohl wir wissen, daß in Memmingen Erasmus gelesen worden ist, scheint der Einfluß des Erasmus auf die Zwölf Artikel doch nur schwach und allenfalls atmosphärischer Art gewesen zu sein, zumal der Beitrag der Memminger Prediger ja mehr im theologischen Rahmen und bei den theologischen Forderungen der Artikel lag.

Die Unterschiede zwischen Müntzer und Schappeler und Lotzer sind unübersehbar. Die Memminger waren keine Revolutionäre und haben die Obrigkeit nie in Frage gestellt. Nur einmal, sehr früh, findet sich die Drohung Schappellers, sich über den Rat an die Gemeinde zu wenden. Er hat in seinen Predigten zwar davon gesprochen, daß es zu Gewalttätigkeiten kommen könne, aufgefordert hat er dazu nie. Die Memminger wissen sich streng an das Schriftprinzip gebunden. Sie reden nicht vom inneren Wort. Von Volkssouveränität ist bei ihnen nicht die Rede. Die Memminger wollten einen sozialen und religiösen Konflikt lösen, es ging ihnen nicht um politische Veränderung. Man wird sich klar machen müssen, daß es auch innerhalb der Bewegung des Bauernkriegs sehr verschiedene theologische Auffassungen gab, die sich keineswegs alle über den Leisten einer Theologie der Revolution schlagen lassen.

Man mag es bedauern, daß über die defensive christliche Vereinigung der Bauern in Oberschwaben hinaus von den dort am Bauernkrieg beteiligten Theologen keine theologisch-politische Theorie entwickelt worden ist etwa in bezug auf das Widerstandsrecht. Ganz hat eine solche Theorie im südwestdeutschen Raum allerdings nicht gefehlt. Da sie bis jetzt wenig bekannt ist, gehen wir anhangsweise auf sie ein.

III.

Eine Widerstandstheorie im Bauernkrieg

Einen wesentlichen Schritt über Schappeler und Lotzer hinaus geht, wie schon der Titel zeigt, die Flugschrift „An die versamlung gemayner Pawerschafft, so in Hochteutscher Nation und vil anderer ort mit empörung und

¹³² Vgl. Franz, Bauernkrieg, S. 121, und Franz, Die Entstehung der „Zwölf Artikel . . .“ ARG 36, 1939, S. 212.

¹³³ Max Steinmetz, Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland. Reformation oder frühbürgerliche Revolution?, S. 44.

¹³⁴ Wilhelm Stolze, Der geistige Hintergrund des Bauernkriegs: Erasmus und Luther, ZKG 51, 1932, S. 456–479.

auffrur entstanden etc. Ob ir empörung billicher oder unpillicher gestalt geschehe und was sie der Oberkait schuldig oder nicht schuldig seind etc., gegründet auß der heyligen Göttlichen geschrift von Oberlendischen mitbrüdern gutter maynung außgangen und beschriben.“¹³⁵ Das Thema der Flugschrift ist vor allem die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit des Aufstands. Abgesehen von Buszello's Monographie ist die seltene Schrift trotz ihrer originellen Gedanken in der Forschung nur gelegentlich berücksichtigt worden. Die Kirchengeschichtsforschung hat so gut wie gar nicht von ihr Kenntnis genommen. Da abgesehen von Müntzers revolutionären Vorstellungen die Frage der Entwicklung des protestantischen Widerstandsrechts schon im Bauernkrieg bisher kaum in der Forschung erörtert worden ist,¹³⁶ lohnt es sich, die Flugschrift in die Tradition des protestantischen Widerstandsrechts einzuordnen.

Trotz seiner Eigenständigkeit hat sich der Verfasser der Flugschrift bis heute nicht identifizieren lassen. Sie ist bei Hieronymus Hölzel in Nürnberg gedruckt worden, der deswegen Schwierigkeiten mit dem dortigen Rat bekam. In die Angelegenheit war auch der Buchführer Hans von Konstanz verwickelt.¹³⁷ Der Verfasser war theologisch und humanistisch gebildet. Er dürfte wohl ein Reichsstädter gewesen sein.¹³⁸ Smirin hat die Flugschrift in Thüringen in der Umgebung Müntzers lokalisiert. Waas meinte Beziehungen zu Memmingen und zum Heilbronner Bauernparlament zu erkennen.¹³⁹ Buszello weist die Schrift mit sehr guten Gründen dem südlichen Südwestdeutschland in der Nachbarschaft zur Schweiz zu.¹⁴⁰ Der Entstehungsbereich läßt sich durch folgende Angaben noch weiter eingrenzen: die Erwähnungen des Bundschuhs,¹⁴¹ des Armen Konrad, den es außer in Württemberg nur in Baden gab,¹⁴² und des Markgrafen Philipp von Baden¹⁴³ weisen alle auf den mittelbadisch-elsässischen Raum. Die Datierung der Schrift ist ebenfalls ungewiß. Der Bauernkrieg hatte schon eine Weile begonnen. Friedrich der Weise, gest. am 8. Mai, wird noch als lebend erwähnt. Die Schrift ist also vor Mitte Mai 1525 anzusetzen.

In ihrem Vorwort anerkennt die Flugschrift unter Heranziehung des Beispiels Jesu vom Zinsgroschen und R. 13 ausdrücklich die Notwendigkeit des

¹³⁵ Zitiert wird nach: Flugschriften des Bauernkriegs. Texte deutscher Literatur 1500–1800, *rororo* klassiker 526/527, 1970, S. 145–168. Diese Edition läßt in mancher Hinsicht viele Wünsche offen. Eine unkommentierte Wiedergabe des Textes findet sich außerdem bei Buszello, S. 152–192.

¹³⁶ So berücksichtigt etwa Scheibles Edition, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523–1546* (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 10) den Bauernkrieg überhaupt nicht.

¹³⁷ Vgl. dazu die ungedruckte Habilitationsschrift von Gottfried Seebaß über Hans Hut.

¹³⁸ Darauf weist die Formulierung S. 166 „wie ander fromm reychstet“ hin, bei der nicht klar ist, worauf sich das „ander“ bezieht.

¹³⁹ Buszello, S. 92–94.

¹⁴⁰ Buszello, S. 94 ff.

¹⁴¹ An die Versammlung, S. 159.

¹⁴² A.a.O., S. 158 und 163. Vgl. Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs, S. 53.

¹⁴³ An die Versammlung, S. 154.

Gehorsams gegen die Obrigkeit: „... ist ein erschrockenlicher Frevel, dem Gewalt widerstreben und im nit gehorsam sein“ (S. 145). Ohne Obrigkeit müßte das menschliche Geschlecht zugrunde gehen. Es würde den Tyrannen zum Opfer fallen oder sich selbst auffressen. Nun wird aber gerade den Bauern der schwere Vorwurf des Ungehorsams gemacht. Sie scheinen unter dem Fluch des Ungehorsams umzukommen. Darum fragt das Vorwort: Wie können die Bauern diesem Fluch entgehen, zumal Ungehorsam bei Gott zum höchsten verhaßt ist und von ihm nicht ungestraft bleibt? Der Verfasser geht nun so vor, daß er den Begriff der Obrigkeit hinterfragt. Dabei treibt ihn u. a. mehrfach ein spezielles exegetisches Problem um: Wie ist 1. Pt 2, 18 zu übersetzen? Ist der Sinn dort, daß man auch der bösen Obrigkeit, den Buben gehorchen muß? (S. 146). Wer dem Verfasser dieses Problem gestellt hat, ist unklar.¹⁴⁴ Die Meinung der Flugschrift ist, daß die Gehorsamsforderung der Obrigkeit überzogen worden ist, „sie strecket die gehorsam zu weit hinaus“ (S. 146). Ein Popanz ist daraus gemacht worden. Aus der Obrigkeit ist eine „Tobigkeit“ geworden.

Die eigentlichen Ausführungen setzen mit der kühnen These des ersten Kapitels ein: „Der war christlich glawb will kayn menschlich oberkayt haben“ (S. 149). Dies wird belegt „auß der göttlichen Juristerei“, d. h. der Bibel. In der Auffassung der Bibel als Rechtsbuch steht der Verfasser Karlstadt nahe.¹⁴⁵ Die Belege sind die goldene Regel, das Doppelgebot der Liebe und das Liebesgebot von R. 13 als Erfüllung des Gesetzes, der Gleichheitsgrundsatz von Gal 3, 27 und die neutestamentliche Vorstellung vom Leib Christi. In der Substanz wird hier nichts anderes gesagt als in Luthers Obrigkeitsschrift auch: „Das Evangelium will kein Recht noch Schwert haben.“¹⁴⁶ Warum es dann dennoch der Obrigkeit bedarf, sagt die These des zweiten Kapitels: „Allayn die unchristlich art erhaichet ayn menschlich Oberkayt“ (S. 149). Den Frommen zu gut hat die Obrigkeit die Bosheit in Schach zu halten. Auch hier besteht bis in die biblischen Belege hinein Übereinstimmung zwischen dem Verfasser und Luther.¹⁴⁷ In einer gewissen Entsprechung zum dritten Teil von Luthers Obrigkeitsschrift stellt das dritte Kapitel „die Verpflichtung aynes christlichen Amptmans, er sey yedoch Fürst, babst oder kayser“ dar (S. 150 f.). Wie im Abschnitt über die Leibeigenschaft in den Zwölf Artikeln heißt es zunächst, daß vor Gott kein Ansehen der Person ist. Hirte, Papst, Kaiser oder Bader sind gleich. Die Obrigkeit ist Schaffner Gottes, Pfleger und Haushalter, die ihr Amt in brüderlicher Liebe treulich versieht. Zu ihrer Amtsausübung für den gemeinen Nutzen und nicht zum eigenen Vergnügen bedarf sie des gemeinen Säckels. Steuern und Zoll, die so verwendet werden, werden ausdrücklich akzeptiert und ihre Leistung als Liebespflicht bezeichnet. Wer die Steuern ablehnt, wird verurteilt. Ausdrücklich abgelehnt wird allerdings die Begründung der

¹⁴⁴ Luther hat im allgemeinen nicht so übersetzt; vgl. allerdings WA 18, S. 308.

¹⁴⁵ Vgl. dazu die (masch.) Dissertation von Ulrich Bubenheimer, *Consonantia Theologiae et Iurisprudentiae*, Tübingen 1971.

¹⁴⁶ WA 11, 251.

¹⁴⁷ WA 11, 250 f. Zitiert werden R. 13 und 1. Tim 1, 17.

Steuer aus altem Herkommen. Dem Verfasser ist wie Luther klar, daß das obrigkeitliche Amt im Dienst der Liebe eine schwere Bürde ist, die nur mit Furcht und Gebet zu tragen ist. Anerkannt wird also die recht ausgeübte Funktion der jeweiligen Obrigkeit. Solche Obrigkeit ist in allem Gehorsam für König und Kaiser zu halten. Der Verfasser rechnet aber durchaus schon mit der Möglichkeit, daß wie bei den Bauern die Obrigkeit in diesem Sinn von Schneider, Schuster oder Bauer ausgeübt wird. Das wird später aufgenommen.

Das vierte Kapitel (S. 151–154) fragt nach den Grenzen des Gehorsams gegen die Obrigkeit „Von dem falschen selbs unvermeßnem gewalt, dem man gehorsam zu seyn, nit schuldig ist“. Hier wird die Kritik scharf. Wer die Obrigkeit nicht als von Gott eingesetzte Dienstfunktion zum gemeinen Nutzen, sondern als angeborenes Recht auffaßt, wer für sich selbst Herr sein will, „die seind alle falsch, nit wirdig des mynsten amptes ender den christen . . . Darumb welche Fürsten oder herren inen selbs aygennützig beschwerde und gepot erdichtet und aufrichtent, die amptent falsch“ (S. 152). Die Beschwerden, Frondienste und Abgaben, die die Herren selbst verprassen, werden in diesem Zusammenhang als nicht zu duldendes, greuliches, babylonisches Gefängnis bezeichnet. Solche Herren sind des Teufels Söldner, „warhaftig abgesagt feyntschaftter irer aygner landschafft“. Diese eigennützigen Herren, die leibeigene Leute halten, müssen weg. Hier läßt sich der Verfasser auch nicht durch die falsche Übersetzung von 1. Pt. 2, 18 verunsichern. Nach ihm sind an dieser Stelle nicht Buben und böse Herren gemeint, sondern ungeschlachte, ungestüme Herren, die sonst durchaus fromm sein können. Die eigennützige Obrigkeit kann sich jedenfalls auf 1. Pt. 2, 18 nicht berufen. Die Schuld an den Herrschaftsverhältnissen wird in erster Linie der eigennützigen geistlichen Gewalt zugelegt.¹⁴⁸ Damit geht der Verfasser weit über Luthers Auffassung von der Unantastbarkeit der vorhandenen Obrigkeit hinaus.

Diese politischen Fragen werden im folgenden energisch vorangetrieben. So fragt das fünfte Kapitel (S. 154–158): „Welche Oberkait, ob die angeboren, oder die erwelt auff eyn zeit, für die ander zu erkiesen?“ Trotz der positiven Beispiele wie Friederich der Weise und Philipp von Baden unter den Landesfürsten, sieht der Verfasser in der erblichen Herrschaft die Quelle greulicher Trübsal. Dazu macht er einen großen Exkurs in die römische Geschichte, die als Republik sich mehrte, in der Kaiserzeit aber degenerierte und Gewalttat und Tyrannei litt. Das Fazit lautet (S. 156): „Sobald die Römer vom gemeinen Regiment auf die Kaiser fielen, so bald fing all ihr Jammer an unter ihnen . . .“. Der Exkurs soll die Berufung auf das alte Herkommen relativieren. Dem wird das Herkommen aus Gott und Adam, worin alle gleich sind, entgegengesetzt. Die politische Konzeption wird damit klar erkennbar: „Was mocht doch grewlicher sein, dann das ayn gantze Commun ainem ainigen kopff solt gantzlich underworffen sein seins gefallens, wie wild und tyrannisch er were“ (S. 157). Der Verfasser hält die

¹⁴⁸ An die Versammlung, S. 153 und 155.

Alleinherrschaft für die Wurzel aller Abgötterei. Er belegt das mit Nimrod, Babel und der israelitischen Geschichte. „Die angeborn vergeweltig herrschafft artet gemaynlich nach der waren abgotterey“ (S. 158). Der Verfasser ist also sichtlich im städtischen republikanischen Denken zu Hause. Darin steht er den Vorstellungen von Zwingli¹⁴⁹ und Bucer¹⁵⁰ nahe. Indem er das Modell der Erbherrschaft hinterfragen kann, wird er erheblich mobiler in seinem theologisch-politischen Denken. Das macht nicht zuletzt seine Bedeutung aus. Es wird hier einmal gut sichtbar, welche Bedeutung der konkrete politische Horizont für theologische Entscheidungen in politischen Fragen haben kann. Das gilt für den Verfasser mit Bucer und Zwingli ebenso wie für Luther, der vor allem den etablierten Fürstenstaat kennt. Wo es wie hier gelingt, sich von dem Rechtstitel der ererbten Herrschaft, wie ihn Luther akzeptiert hat, frei zu machen, kann man zu anderen theologischen Ergebnissen in der theologisch-politischen Ethik kommen als Luther. Denn damit wird die Amtsführung der Obrigkeit leichter kritisierbar.¹⁵¹

Das siebte Kapitel stellt dann ausdrücklich die radikale Frage: „Ob ayn Gemayn ir Oberkayt möge entsetzen oder nit?“ (S. 159–162). Der Verfasser ist sich bewußt, daß es hier „an die sturmglöcken“ geht. Jene Herren, die mit ihren eigennützigen Geboten die Abgaben einer Landschaft räuberisch an sich bringen und verbrauchen, von den Stühlen zu stoßen, ist Gottes höchstes Gefallen. Vielleicht läßt Gott es zu, daß der Schlachttag gegen sie beginnt. Mit 13 Bibelsprüchen aus der „göttlichen Juristerei“ soll bewiesen werden, daß eine Landschaft oder Gemeinde Macht hat, ihre schädlichen Herren abzusetzen. Der Schriftbeweis,¹⁵² der hier geführt wird, überträgt zum Teil sehr ferne liegende biblische Bilder und Sachverhalte, und ist nicht ohne Gewalttätigkeit. Die Obrigkeit als unfruchtbarer Feigenbaum soll abgehauen werden. Wo sie Ärgernis gibt, ist sie mit dem Mühlstein um den Hals ins Meer zu versenken. Die Obrigkeit ist identisch mit den Säulen, vor die man die Perlen nicht werfen soll. Sie ist ärger als die Heiden, wo sie die ihr Anbefohlenen nicht versorgt. Ausdrücklich wird Luthers Gedanke abgelehnt, das Evangelium berühre nicht das weltliche Schwert. Ebenso kann der Verfasser nicht zwischen göttlichem und politischem Gebot (*divina und politica*), zwischen Seelenheil und gemeinem Nutzen unterscheiden. Denn beides hängt für ihn über das Gebot der Bruderliebe zusammen. Das ist ein Argument, das in der gewiß problematischen Infragestellung der Zwei-

¹⁴⁹ Heranzuziehen sind die Artikel 34–43 von Zwinglis Schlußreden und deren Auslegung (Zwingli Werke, Bd. I, CR 88, S. 462 f. und Bd. II CR 89, S. 298 ff.).

¹⁵⁰ Einschlägige Bemerkungen finden sich in Bucers Evangelienkommentar zu Mt. 5; ferner bei August Lang, Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Leipzig 1900, S. 42 f. Vgl. außerdem Karl Koch, Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker. Beitr. z. Gesch. und Lehre der ref. Kirche, Bd. 14, Neukirchen 1962, S. 165 ff.

¹⁵¹ Das sechste Kapitel geht seltsamerweise speziell auf die Frage ein: Ob das wildpret des gemaynen mans sey, oder nit?“ (158 f.).

¹⁵² Es handelt sich z. B. um folgende Stellen: Jos. 1, 18; 2. Kor. 10,8; 2. Kor. 11, 19; 1. Tim. 5, 8; Act. 5, 29; 1. Kor. 7, 21; Mt. 7, 3 und 6; Mk. 9, 42 f.; Lk. 12, 45; Lk. 13, 6 ff.

Reichelehre einiges Gewicht hat. R. 13 darf die böse Obrigkeit nicht für sich in Anspruch nehmen. Nur die aus dem Geist gebrauchte Gewalt gefällt Gott. Gewalt aus dem Fleisch ist teuflisch. Fleischliche Gewalt soll ein christliches Volk nicht regieren. Schon mit seinen Schriftbeweisen hatte der Verfasser die Obrigkeit wie selbstverständlich dem Maßstab christlichen Verhaltens unterworfen. Hier trägt seine Auffassung schwärmerische Züge und kommt in die Nähe von Thomas Müntzer. Den exegetischen Argumenten wird dann noch eine politisch rechtliche Überlegung angefügt: Eine erwählte Herrschaft, z. B. der Kaiser oder der Papst, ist absetzbar. Darum kann man auch Fürsten und Herren ihrer bösen Gewalt wegen absetzen. Den biblischen Einwand, der Knecht solle nicht über seinen Herrn sein, läßt er nicht gelten.

Konsequent fragt das achte Kapitel weiter: „Mit was gewalt eyn Gemaynd iren herren entsetzen möge?“ (S. 162 f.). Der Verfasser will nicht anheizen und verwirren. Es geht ihm um den gemeinen Frieden. Er will nicht Empörung; das Widerstandsrecht ist auch für ihn ein defensives. Nur wo die Herren Mutwillen treiben mit den Armen, soll man sich zusammenschließen, „allein sich zu beschirmen vor den einreissenden wölfen“ (S. 153). Empörung zum Zweck eigennütziger Bereicherung wird strikt abgelehnt. Der Zusammenschluß soll nur zum Schutz des Landfriedens und der christlichen Freiheit erfolgen. Das Recht soll gefordert werden, unparteiische Richter, nämlich Liebhaber Gottes, sollen entscheiden. Gedacht ist an evangelische Prediger wie in der Memminger Richterliste. Kommt es wegen der Gegner dennoch zum Konflikt, ist Gott zu vertrauen. Dann sind die Aufständischen nicht ihre eigenen, sondern Gottes Krieger, das Evangelium zu erhalten und das babylonische Gefängnis zu zerreißen. Solches Selbstverständnis erfordert aber in der Vereinigung der Aufständischen strenge christliche Zucht. Säuer und Gotteslästerer sind nicht zu dulden. Wird das befolgt, „so wird Gott gewißlich euer Heerführer sein“ (S. 163). Hier klingen wieder schwärmerische Töne an; immerhin beeindruckt die defensive Einstellung.

Das neunte Kapitel (S. 163 f.) wehrt mit der Frage „Wer ayn auffrurer soll gescholten werden?“ geschickt einen zu erwartenden Vorwurf ab. Der Verfasser rechnet damit, daß die Bauern im Fall des Widerstands als Verräter an ihren natürlichen Herrn bezeichnet werden. Möglicherweise denkt er dabei auch an Luther. Er dreht nun aber ähnlich wie Lotzer und Schappeler den Spieß um. Nicht die Armen, sondern die raubenden und tyrannischen Obrigkeiten sind es, die Aufruhr machen. Unter einer christlichen Obrigkeit ist nie Aufruhr entstanden von den Untertanen. Die beiden letzten Kapitel bilden den Abgesang der Schrift. Es wird zu konsequentem Widerstand aufgerufen. Die Untreue an der eigenen Sache könnte die Ursache zur Niederlage sein. Elemente aus einer Bundes- und Feldordnung werden aufgeführt. Einigkeit, Gottesfurcht, brüderliche Treue und Liebe sollen herrschen.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Flugschrift „An die versammlung gemeiner Bauernschaft“ eine geschlossene Widerstandstheorie hat. Ihre Argumentation ist auf weite Strecken durchaus besonnen. Der Widerstand

wird defensiv verstanden. Die große Leistung dieser Schrift liegt in dem relativierten funktionalen Obrigkeitsbegriff, der es erlaubt, das Handeln und Verhalten der Obrigkeit zu überprüfen und in Frage zu stellen. Die eigennützige Obrigkeit ist auch Gott verhaßt und wird von ihm vom Stuhl gestoßen werden. Daß die Unterdrückten an diesem Gericht über die Tyrannen sich beteiligen, hält der Verfasser für erlaubt. Die biblische Begründung dafür ist nicht unproblematisch; die Argumentation kommt gelegentlich in die Nähe des Schwärmerischen. Der Bauernkrieg ist hier, umfassender als bei Schappeler und Lotzer, nicht nur als religiös sozialer, sondern als politischer Konflikt verstanden. Im Gegensatz zu extremen Äußerungen Müntzers wird an dem Gegenüber auch der erwähnten Obrigkeit zum Volk festgehalten. Von Volkssouveränität ist nicht die Rede. Abgesehen von den schwärmerischen Implikationen tauchen in dieser Schrift mit der Nachfrage nach dem gerechten Handeln der Obrigkeit schon wesentliche Argumente für die Begründung des protestantischen Widerstandsrechts auf. Man könnte sie in dieser Hinsicht als ein freilich allenfalls sehr begrenzt wirksam gewordenes Vorspiel bezeichnen. Immerhin ist auch diese Schrift ein Beweis, daß die protestantische, ja selbst die lutherische Widerstandstradition reicher ist, als meistens angenommen und gewußt wird.

Der Humanist Euricius Cordus und sein neulateinisches Epos „...Antilutheromastix“ von 1525¹

Von Siegfried Bräuer

Das Verhältnis der Humanisten zu den sozialen Problemen und den revolutionären Bewegungen ihrer Zeit hat in der Humanismusforschung wenig Aufmerksamkeit gefunden. Auch in neueren Arbeiten wird diese Fragestellung meist nicht einmal als Problem erkannt. Nur Valentin Lötscher hat die brieflichen Äußerungen der schweizerischen und einiger oberdeutscher Humanisten zum Bauernkrieg untersucht. Er kommt zu dem Ergebnis: „Der deutsche Bauernkrieg spielt in diesen Humanisten- und Theologenbriefen eine verschwindend geringe Rolle.“ Kleinliche private Sorgen versperrten oft den Blick für die politisch-sozialen Zusammenhänge.² Die Stellungnahmen der Humanisten aus dem Mitteldeutschen Raum zu den revolutionären Zeitereignissen sind bisher ebenfalls nur am Rande beachtet worden.³ Allein bei Euricius Cordus ist immer wieder eine ungewöhnlich scharfe Sozialkritik festgestellt worden. Er ist sogar als „der eigentlich revolutionäre Feuertopf unter den Erfurter Humanisten“ bezeichnet worden.⁴

1. *Euricius Cordus als Kritiker seiner Zeit und seine Stellung zur Reformation*

Die Bedeutung von Cordus als Epigrammatiker, dessen Einfluß sich bis auf Lessing erstreckt, ist in der neueren Literaturgeschichtsschreibung unbe-

¹ Die folgenden Ausführungen stützen sich auf ein Kapitel der ungedruckten Diss. des Verfassers: Siegfried Bräuer, Die zeitgenössischen Dichtungen über Thomas Müntzer. Untersuchungen zum Müntzerbild der Zeitgenossen in Spottgedichten und Liedern, im Dialog und im neulateinischen Epos von 1521 bis 1525, theol. Diss. Leipzig 1973, 259–314. 504–529.

² Valentin Lötscher, Der deutsche Bauernkrieg in der Darstellung und im Urteil der zeitgenössischen Schweizer, Basel 1943, 217. Lötscher unterläßt es, die sporadischen und situationsbedingten Briefäußerungen zu den theologischen und philosophischen Konzeptionen der einzelnen Humanisten in Beziehung zu setzen. So wird bei ihm z. B. Erasmus zum „klassische(n) Beispiel“ der „egoistischen Betrachtungsweise“ des Bauernkrieges (ebd.). Vgl. dazu Bräuer, a.a.O., 262 f.

³ Zu Eobanus Hessus vgl. Heinz Entner, Helius Eobanus Hessus und die lutherische Reformation in Erfurt 1521–1525, In: Weltwirkung der Reformation, Hrsg. von Max Steinmetz u. Gerhard Brendler, Bd. 2, Berlin 1969, 472–484. Kurt Romeick, Eobanus Hessus über die Zustände in Erfurt im Jahre 1525, Aus der Vergangenheit der Stadt Erfurt 1, 1965, 82–92.

⁴ Horst Rudolf Abe, Der Erfurter Humanismus und seine Zeit, phil. Diss. Jena 1953, 367.

stritten. Dennoch werden ihm auch in maßgeblichen Arbeiten zur Literaturgeschichte oder zur Reformation selten mehr als ein paar allgemein gehaltene Zeilen zugebilligt. Keine der einschlägigen Bibliographien verzeichnet seine Schriften und die Literatur über ihn vollständig. Mit Ausnahme der ersten drei seiner 13 Bücher Epigramme und dem Abdruck von Einzelbeispielen in Sammelwerken sind seine Dichtungen nur in Ausgaben des 17. Jahrhunderts oder in den Originalausgaben zugänglich.⁵ Cordus teilt allerdings in dieser Hinsicht das Schicksal der neulateinischen Literatur insgesamt.

Als 13. Kind des Frankenberger Bürgermeistersohnes und nachmaligen Bauern Urban Solden wurde Heinrich, genannt Ritze, 1484 oder 1486 in Simtshausen bei Marburg geboren.⁶ Nach der Schulbildung in der hessischen Heimat nahm er im Herbst 1505 das Studium in Erfurt auf und schloß es mit dem Erlangen des untersten akademischen Grades zunächst 1507 ab. Bis 1513 war er als Schulleiter in Kassel und als Rentschreiber der Landgräfinwitwe Anna tätig. 1513 kehrte er nach Erfurt zurück, um das unterbrochene Studium fortzuführen. Drei Jahre später erwarb er den Magistertitel. Zu dieser Zeit war er bereits als Mitglied des Mutiankreises und Freund von Eobanus Hessus bekannt. Er erhielt die Rektorenstelle der Erfurter Stiftsschule St. Marien. 1519 begann er mit dem Medizinstudium, um seiner Familie eine sichere Existenzgrundlage zu schaffen. Durch die Großherzigkeit eines Freundes konnte er nach einem einsemestrigen Aufenthalt in Ferrara 1521 zum Dr. med. promovieren. Nach seiner Rückkehr in das durch die Pfaffenstürme und die Ausbreitung der Reformation veränderte Erfurt übernahm er 1523 die Stelle eines Stadtarztes in Braunschweig. Trotz vieler Anfeindungen mußte er in Braunschweig aushalten, bis er 1527 in eine medizinische Professur an der eben gegründeten Marburger Universität berufen wurde. Nach einigen glücklichen Jahren des erfolgreichen Wirkens in den Fachbereichen der Medizin und Botanik geriet er in Streit mit seinen Universitätskollegen und suchte 1534 eine neue Wirkungsmöglichkeit als Gymnasiallehrer und Arzt in Bremen. Dort verstarb er kurz vor Jahresende 1535.

Aufschluß über Cordus' Stellung zu den Problemen seiner Zeit geben seine Dichtungen. Nach Form und Bilderwelt sind sie weithin der neulateinischen Poetik verpflichtet. Inhaltlich löst sich Cordus stärker als viele seiner Zeitgenossen vom Spiel mit der Antike. Sein wacher Blick für Schwächen, Fehler und Mißstände und seine Neigung zu schonungslosem Spott prädestinierten

⁵ Zur Bibliographie der Cordusausgaben und Cordusliteratur vgl. Bräuer, a.a.O., 510 f.

⁶ Krause und die gesamte nachfolgende Cordusliteratur nahmen 1486 als Geburtsjahr an: *Carl Krause*, Euricius Cordus, Hanau 1863, 1. Erst Dolezal gibt ohne nähere Begründung 1484 an: *Helmut Dolezal*, Cordus, Euricius, NDB Bd. 3, Berlin 1957, 358. Den Namen erschloß Krause: *Karl Krause*, Vom Namen des Dichters Euricius Cordus, Hessenland 5, 1891, 152–154. *Karl Krause*, Neue Untersuchungen über den Namen und über die Schuljahre des Dichters Euricius Cordus, Hessenland 5, 1891, 306–309. 318–320; 6, 1892, 2–5.

ihn geradezu für die geschliffene Kurzform, für das Epigramm. Er hat eine Vielzahl treffender Vergleiche zur Hand und verschmäht auch nicht die Waffen der derben Polemik. Sein Scharfblick und seine Spottlust waren jedoch unverkennbar mit einem starken moralischen Engagement, mit der Leidenschaft gepaart, für das als wahr Erkannte einzutreten und Heuchelei und Anmaßung kompromißlos zu entlarven. Das zeigte sich bereits, als der Reuchlinsche Streit auch in Erfurt einen schnellen Differenzierungsprozeß im weithin friedlichen Verhältnis zwischen den Vertretern der Scholastik und des Humanismus hervorrief und Cordus ganz im Stile der Dunkelmännerbriefe in den Kampf gegen die „sophistae“ eingriff. Seine Beteiligung an dem Erasmuskult der Erfurter Humanisten fand relativ spät erst ihren Niederschlag in seinen Epigrammen.⁷ Als sich Erasmus jedoch gegen Ulrich von Hutten wandte, richtete Cordus kritische Epigramme an den einst Vergötterten. Im Verlaufe der Auseinandersetzung zwischen Erasmus und Luther kam es auch zum regelrechten Bruch zwischen Cordus und Erasmus.⁸

Eine antirömische Haltung, verbunden mit erwachendem Nationalbewußtsein, gehört zu den allgemeinen Zügen des deutschen Humanismus. Bei Cordus erhielten sie durch eigene Einblicke in die italienischen Verhältnisse oft eine persönliche Färbung.⁹ Im Gefolge des deutschen Humanismus setzte Cordus seine Hoffnung auf den jungen Karl V., den er auf dem Wormser Reichstag persönlich zu sehen bekam.¹⁰ Auch nachdem der Kaiser klar gegen die Reformation Stellung bezogen hatte, hielt Cordus mit vielen seiner Zeitgenossen an seinen Erwartungen fest. Als er aber 1525 mit seinem umfangreichen Epos „Ad invictissimum Carolum Quintum“ an den Kaiser und die deutschen Fürsten appellierte, die Reformation anzuerkennen, schlug er bereits andere Töne an. Er wies das Verderbliche der Bindung von deutschen Kaisern an den Papst aus der Kirchengeschichte nach und beschwor den von der feilen römischen Dirne umgarnten Karl V., nicht wie Lots Weib nach Gomorrha zurückzublicken. Ganz Deutschland werde dem Kaiser zu Füßen liegen, wenn er sich für Luther erkläre, anderenfalls müsse er der Strafe des Himmels gewärtig sein.¹¹ Später in Marburg, als der Kaiser mit dem

⁷ Hans Vogel, Euricius Cordus in seinen Epigrammen, phil. Diss. Greifswald (1932), 31 f. Carl Krause, Helius Eobanus Hessus, Bd. 1, Gotha 1879, 298 f.

⁸ Evricii Cordi Simesvssii Opera poetica quotquot extant, antehac ab auctore, nunc vero postquam diu a multis desiderata fuere, denuo luci data, cura Henrici Meibomii, Helmaestadii 1614, 325: In Spongiam Erasmi. In Eandem; 330 f.: Ad Erasmus; 327: In Diatriben Erasmi Humana voluntas loquitur; 350: In Hyperaspisten Eras. (= Cordus/Meibom).

⁹ Er lehnt es z. B. ab, Italienisch zu lernen, aus Sorge, im Gefolge der Sprache könnten sich die verderblichen Sitten einschleichen. Cordus/Meibom, 291: Ad Georgium Sturtium. Euricius Cordus, Epigrammata (1520), Hsrg. von Karl Krause (Lateinische Literaturdenkmäler des 15. und 16. Jahrhunderts 5), Berlin 1892, 78 Nr. 51: Ad Calum. (= Cordus/Krause).

¹⁰ Cordus/Meibom, 277: Ad Carolum Caesarem in Comitii Bormatianis.

¹¹ Ad in- // victissimum imperatorem Carolum Quintum Caesarem Augu // stum aliosque Germaniae Proce- // res, ut ueram tandem Reli- // gionem agnoscant Exhor- // tacio cum // praefica ad Phi- // lippum Haessiae principem // praefatione, Per Euri- // cium Cordum, Wittenbergae 1525, A-D 8^r, B 5^r. C 4^r u. ö.

Papst Frieden geschlossen hatte, ließ Cordus seinem Ärger über die von Karl V. enttäuschten Hoffnungen freien Lauf.¹²

Das bestimmende Element in seiner Haltung gegenüber der römischen Kirche war bei Cordus aber nicht das erwachende Nationalbewußtsein der Humanisten, sondern sein Engagement für die Reformation Luthers. Vermutlich hat er Luther erst 1521 in Worms persönlich kennengelernt. Aber schon im Jahr vorher feierte er ihn in Epigrammen als den Winzer im Weinberg Christi, der die neu aufsprießenden Reben gegen die Vernichtungsabsichten des caper Emser zu verteidigen hat.¹³ Wichtige Ereignisse der Reformation begleitete Cordus mit seinen Epigrammen, nicht nur, wenn sie Luther selbst betrafen.¹⁴ Auch zu den späteren Fixpunkten der Reformationsgeschichte, wie dem Reichstag zu Speyer und dem Marburger Religionsgespräch, hat er seinen dichterischen Kommentar gegeben.¹⁵ Dabei war Cordus keineswegs blind gegenüber den Problemen, die dort zu bewältigen waren, wo sich die Reformation durchgesetzt hatte. Persönliche Schwierigkeiten mögen seinen Blick geschärft, seinen Blickwinkel aber auch verengt haben, als er aus Erfurt kurz vor seiner Übersiedlung nach Braunschweig an den Freund Johannes Draco schrieb: „Es erschallt hier das Wort Gottes lauter in vielen Kirchen; aber brächte es nur soviel Frucht, als es Beifall im Volke findet. Ich sehe nicht, daß wir auch nur um ein Haar besser werden. Ja die Habsucht ist noch größer geworden und die Gelegenheit zu fleischlicher Freiheit bequemer.“¹⁶ Noch schärfer äußerte er sich in seinen Epigrammen gegen Ende seiner Marburger Zeit.¹⁷ Daraus zu folgern, Cordus sei bei seinem Scheiden aus Marburg „der evangelischen Kirche und bestimmt auch der Persönlichkeit ihres Führers stark entfremdet“ gewesen, geht gewiß zu weit.¹⁸ Dieses Urteil übersieht neben der besonderen Marburger Situa-

¹² Cordus/Meibom, 447: Ad Carolum Caesarem.

¹³ Cordus/Krause, 88 Nr. 85: Ad Martinum Lutherum; 75 Nr. 44: Ad Martinum Lutherum de Capro.

¹⁴ Z. B. die angebliche Gefangennahme auf der Heimreise von Worms und die Freude der Italiener darüber. Cordus/Meibom, 285: In Antilutheros; 286: In Ludos Florentinorum.

¹⁵ Ebd., 433: De Comitijis Spremsibus; 433 f.: Ad Nemetes.

¹⁶ Krause, Euricius Cordus, 85. Zur Situation in Erfurt nach dem Pfaffenstürmen vgl. *Carl Beyer / Johannes Biereye*, Geschichte der Stadt Erfurt von der ältesten bis auf die neueste Zeit, Bd. 1, Erfurt 1935, 364–378.

¹⁷ Besonders zugespitzt in „Ad amicum“:

„Quanto evangelici distent discrimine dicam
Papisticis ab Episcopis?
Non fas est, nisi quod rerum potentibus illis,
Bonae cadant iam liternae,
Quarum magna sub his tamen emolumenta fuerunt,
Dignumque iuxta praemium.“

(Cordus/Meibom, 517). Kritik an den evangelischen Theologen übte er auch ebd., 515: In Tyrannum Concianatorem; 516: Ad Pinum; 516 f.: De Theologicis virtutibus.

¹⁸ Vogel, a.a.O., 69. 8. 143. Diese Schlußfolgerung ist Vogels Hauptthese. Zur Marburger Zeit vgl. Krause, Euricius Cordus, 100–120 (Krause verharmlost das reformationskritische Element bei Cordus).

tion auch die Verbitterung bei Cordus durch die Zerwürfnisse mit den Universitätskollegen und dem Theologen Franz Lambert. Die Marburger Epigramme belegen keinesfalls, daß Cordus' Entwicklung analog der von Erasmus und Crotus Rubeanus zu sehen und „typisch für die Entwicklung des ganzen Humanismus“ gewesen sei.¹⁹ Sie nötigen nur zu einer differenzierten Bestimmung von Cordus' Verhältnis zur Reformation, als sie in der Reformations- und Literaturgeschichtsschreibung im allgemeinen üblich ist.²⁰ Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß dem Satiriker Cordus nicht in erster Linie daran gelegen war, die positiven Seiten zu erörtern und den wahren Charakter des Glaubens herauszustellen. Daß er darum wußte und ihm nicht nur die gängigen humanistischen Themen am Herzen lagen, zeigt ein Blick in sein an Karl V. gerichtetes Epos.

Die Stärke dieses Moralisten liegt in der Destruktion der gegnerischen Anschauungen und Sitten. Deshalb nahm er das Leben und die Lehren der Altgläubigen immer wieder aufs Korn, ihren Wunderglauben, ihre Heiligenverehrung,²¹ vor allem aber ihre verantwortlichen Vertreter, die Priester und Mönche. Er konnte dem Dasein der „mönchischen Müßiggänger“ keinen Sinn mehr abgewinnen und fällte das Urteil: „Vae, sua cui veniet aliunde salus!“²² Viele seiner boshaften Späße auf das Mönchsleben sind der zeitgenössischen Schwankliteratur nahe verwandt, vor allem die immer neuen Anspielungen auf die mangelhafte Verwirklichung des Armuts- und Keuschheitsgelübdes.²³ Der berühmte Jetzerhandel entging seiner spitzen Feder nicht.²⁴ Besonders hatten es ihm Kartäuser und Franziskaner angetan, deren Feindschaft er vornehmlich in Braunschweig zu spüren bekam.²⁵ Die gleichen Mißstände wie bei den Mönchen fand er auch bei den anderen Klerikern. Vor allem gegen die Habsucht der Priester richtete er immer wieder seinen Spott. Er schilderte z. B., wie ein Priester voller Angst von der Nähe des Jüngsten Tages predigt und dennoch unermessliche Schätze einsammelt.²⁶

Das eben erwähnte Epigramm berührt bereits Cordus' Verhältnis zu den sozialen Problemen seiner Zeit. Schon relativ früh hat Rommel auf „das Mitleid des Natursohns mit den ihm wohlbekannten Lasten des Bauern-

¹⁹ Vogel, a.a.O., 70.

²⁰ Z. B. Otto Clemen, Euricius Cordus, RGG², Bd. 2, Tübingen 1928, 411. Wolfgang Stammer, Von der Mystik zum Barock. 1400–1600, 2. Aufl., Stuttgart 1950, 155. Hans Rupprich, Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock, Bd. 1, München 1970, 624.

²¹ Vogel, a.a.O., 62 f.

²² Cordus/Krause, 51 Nr. 63: Ad quendam Monachum.

²³ Vogel, a.a.O., 58–60. 90–95.

²⁴ Cordus/Krause, 27–33 Nr. 84–99. Rudolf Ischer, Euricius Cordus und der Jetzer-Handel: Neujahrsblatt der Literarischen Gesellschaft Bern auf das Jahr 1917, 1916, 77–84.

²⁵ Vogel, a.a.O., 60 f. 14 f. Friedrich Cunze, Der Humanist Euricius Cordus in Braunschweig: Braunschweigisches Magazin 10, 1904, 92–95.

²⁶ Cordus/Meibom, 363: Ad quendam Sacerdotem. Vgl. auch ebd., 361: Ad Hainrichum Stapensium; 467 f.: De quodam Franciscano.

standes“ in den Hirtengedichten von Cordus hingewiesen.²⁷ Die bukolische Dichtung war gegen Anfang des 15. Jahrhunderts durch den italienischen Neulateiner Baptista Mantuanus neu belebt worden. Es war ihm stärker als seinen Vorgängern gelungen, die zeitgenössische ländliche Wirklichkeit trotz des antiken Rahmens in seinen Idyllen widerzuspiegeln. Es finden sich in seinen Eklogen auch zeitkritische Anklänge bis hin zu Klagen über Mißstände an der römischen Kurie. Seine Eklogen haben eine starke Anziehungskraft auf die deutschen Humanisten ausgeübt.²⁸ Eobanus Hessus ging als erster von der Verehrung zur Nachahmung dieser Dichtungsgattung über, nachdem, vermutlich durch Nikolaus Marschalk angeregt, die „Aeglogae Vergilij Neoterici: hoc est Baptistae Mantuani Carmelitae“ in Erfurt während kurzer Zeit dreimal gedruckt worden waren.²⁹ 1509 erschien sein *Bucolicon*. In den 11 Eklogen versuchte Eobanus Hessus nach dem Vorbild des Italieners wirkliches bäuerliches Leben literarisch zu gestalten. Seine Hirten sind jedoch größtenteils verkleidete Poeten, die humanistische und zeitkritische Probleme diskutieren.³⁰ Mit seinem *Bucolicon*, das 1514 zweimal in Erfurt und 1518 noch einmal in Leipzig gedruckt wurde, steht Cordus in der Nachfolge von Eobanus Hessus.³¹ Er ging aber zugleich einen großen Schritt über die von seinem Freund erreichte Stufe der Wirklichkeitsnähe hinaus. In der 6. Ekloge ließ er den Hirten Polyphemus wütend seinem Herzen über „Naso sacerdotum nequistimus“ Luft machen, der ihm für nicht aufzuschiebende Feiertagsarbeit als Strafe fünf Hähne und vier Lämmer abgezwungen hat. Die Besänftigungsversuche seines Kollegen, der diese Übergriffe als Ausnahmeerscheinung hinstellen will, weist er schroff zurück. Er fällt das vernichtende Urteil:

„Nostra salus minime est illis, et commoda curae,
Immo dolent, grauidis si campus flavet aristis,
Vilia ne vendat dives frumenta colonus.
Praeterea multo quidquid sudore paramus
Esuriunt et hiant ieiuni more leonis
Sive lupi, e saltu qui visis imminet agnis.

²⁷ Christoph von Rommel, Euricius Cordus, Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, Hrsg. von J. S. Ersch u. J. G. Gruber, 1. Reihe Bd. 19, 286.

²⁸ Georg Ellinger, Geschichte der neulateinischen Literatur Deutschlands im 16. Jahrhundert, Bd. 1, Berlin/Leipzig 1929, 105–107. Otto Herding, Probleme des frühen Humanismus in Deutschland: Archiv für Kulturgeschichte 38, 1956, 351–356.

²⁹ Martin von Hase, Bibliographie der Erfurter Drucke von 1501–1550, 3. Aufl., Nieuwkoop 1968, 3 Nr. 29. 5 Nr. 42. 7 f. Nr. 59. Gustav Bauch, Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, Breslau 1904, 210. Auch bei Mutian spielte Mantuanus eine große Rolle. Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, Hrsg. von Karl Gillert, Bd. 1/2, Halle 1890, Register.

³⁰ Krause, Helius Eobanus Hessus, Bd. 1, 79–88. Ellinger, Georg / Ristow, Brigitte, Neulateinische Dichtung, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 2. Aufl., Bd. 2, Berlin 1959, 622.

³¹ von Hase, a.a.O., 742 Nr. 279. 743 Nr. 283. Otto Clemen, Zur Geschichte dreier Dekane des Kollegiatstifts St. Petri in Bautzen im 16. Jahrhundert: ARG 33, 1936, 268 f.

Qui pecudes unquam caprimulgi quique redivi
 Aerius esugunt? Quod eis est splendida vita
 Fulvaque congeries plena servatur in arca.
 Nos vacuos querimus loculos, tenuemque culinam.“³²

Noch verabscheuungswürdiger sei das Treiben der Bettelmönche und der römischen Kurie.³³ Voller Genugtuung verweist der Ankläger schließlich auf das Engericht, während sein Kollege, erschrocken über diese Lästerungen, das Gespräch abbricht. In der 9. Ekloge nahm Cordus die Sozialkritik wieder auf, wendete sie aber nach einer anderen Seite. Er läßt den Bauern Lollus klagen, daß er sein Vermögen zum großen Teil in einem Prozeß gegen einen Reichen verloren habe, weil das Gesetz wie eine Spinnweben sei, in dem sich die schwache Fliege kläglich verfängt, während die starke Bremse es zerreißt. Vom Rest seines Geldes habe er einen beträchtlichen Teil noch an die korrupten Schreiber und Advokaten zahlen müssen. Zu allem Überfluß sei in der nahen Stadt ein Adliger Präfekt geworden. Der habe ihm auch noch das Letzte abgenommen und ihn von Grund und Boden verjagt. Als ihm sein Freund Aepolus die Frage stellt, woher denn der Adel eigentlich komme, ist Lollus um eine Antwort nicht verlegen:

„Vnde haec nobilitas nostri mortalibus aevi?
 Primitus ex vno est hominum patre nata propago,
 Sumpsimus e putri nos omnes corpora limo,
 Nostraque post eadem consumet funera tabes.
 Vna est, quae reddit generosos maskula virtus
 Qua sine degeneres, etium cum Caesare reges.
 Nunc ea quam rara est, immo quam nulla, videmus.
 Haec nisi forte putes, altos equitare caballos,
 Et segmentatas varie discindere vestes,
 Omnia delicijs postponere, vivere porcum,
 Praedari, spolijs inhiare, et temnere diuos,
 Per quae nobilior cunctis est gesta Philarchus.“³⁴

Diese beiden Eklogen werden in der Regel genannt, wenn von den sozialkritischen oder gar revolutionären Zügen bei Cordus die Rede ist.³⁵ Diese Züge finden sich jedoch auch in seinen anderen poetischen Werken, vornehmlich in den Epigrammen. Nach Ausbruch der Reformation geißelte er das hartherzige und selbstsüchtige Verhalten der Priester gegenüber den Bauern mit noch schärferen Worten als in der 6. Ekloge. Er beschwört einen „misarius sacerdos“:

³² Deutsche Lyriker des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt u. hrsg. von Georg Ellinger (Lateinische Literaturdenkmäler des 16. und 17. Jahrhunderts 7), Berlin 1893, 101, V. 85–94. Lateinische Gedichte Deutscher Humanisten, Lateinisch und Deutsch. Ausgewählt, übersetzt u. erläutert von Harry C. Schnur (Reclams Universal-Bibliothek 8739–8745), Stuttgart 1966, 427.

³³ Ellinger, Deutsche Lyriker . . . , 104, V. 204 f.

³⁴ Cordus/Meibom, 55, V. 84–95.

³⁵ Ellinger, Geschichte der neulateinischen Literatur . . . , Bd. 2, 25 f. Fritz Martini, Das Bauerntum im deutschen Schrifttum von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert, Halle 1944, 337.

„Aspicias ut tristi querulus tibi rusticus ore
 Lachrymet, et trepido supplicet usque genu.
 Et sua differi petat unum debita mensum,
 Dum terat invectas proxima messis opes?
 Tu vehemens tamen exactor nil segnius urges,
 Perque tot exclusum cogis ab aede dies.
 Nec numerata mouent te pignora, nuda nec uxor,
 Quae sedet et vacuos esurit ante focos.
 Vos Epicurao dum pingues e grege porcos,
 In plenis simplex turba saginat haris.“³⁶

Als der Priester meint, seine Härte damit entschuldigen zu können, daß die Abgaben ja für Gott und die Kirche bestimmt seien, fordert ihn der Dichter auf, lieber alle Altarbilder einzuschmelzen und die Tempel zu zerstören, um seinen Brüdern zu helfen. Solche Opfer verlange Gott von ihm.³⁷ Noch stärker generalisierend beschreibt Cordus die aussichtslose Lage, in die die Bauern durch ihre doppelte Abhängigkeit von Grundherr und Kirche geraten sind in seinem Epigramm „De Rusticorum infelicitate“:

„Flebilis nihil est isto, quam rusticus aevo,
 Qui sua ceu seruus non sibi rura colit.
 Cum regnit totum miser et sudauit in annum,
 Milleque sollicito dura labore tulit.
 Et tot vix quantum rursum serat, accipit agris,
 Quod superest deses vendicat ara suum.“³⁸

Kritisch beleuchtete Cordus auch das Treiben an den Fürstenhöfen.³⁹ Er fiel aber auch über den mit Spott her, der sich den Adel erkaufte hat und dann von der Krätze geplagt wird.⁴⁰ Und die gleichen Gedanken über den wahren Adel wie in der 9. Ekloge legte er einem gewissen Pacidianus vor:

„Nullo collatore venit, virtute parente
 Nascitur illustris veraque nobilitas
 Et perimente cadit vitio, nunc aspice quot sint,
 Et qui, quos claros efficit illa, viri.“⁴¹

³⁶ Cordus/Meibom, 257: Ad missarium Sacerdotum.

³⁷ Das Epigramm ist bei Cordus/Krause ausgelassen worden.

³⁸ Cordus/Krause, 63 Nr. 3. Schnur, a.a.O., 68. Eingangs gestaltet Cordus einen Vergilvers, der die Beschreibung der Glückseligkeit des Landlebens im zweiten Gesang einleitet, fast persiflierend um:

„O infelices nimium, mala si sua norint,
 Agricolas, venia nunc Maro dico tua.“

Bei Vergil lautet der Vers (P. Vergili Maronis Opera, Recognovit Gvaltherus Janell, Leipzig 1920, 58: Georgica 2, 458 f.)

„O fortunatos nimium, sua si bona norint,
 agricolas . . .“

³⁹ So warnt er einen Freund vor den Königshöfen in den östlichen Ländern, wo nur Schmeichler und Heuchler Einfluß hätten (Cordus/Krause, 49 Nr. 55: Ad Bartholomaeum Gocium).

⁴⁰ Cordus/Meibom, 326: In Hectorem qui nobilitatem emit.

⁴¹ Ebd., 309: Ad Pacidianum.

Cordus konnte zuweilen auch seine Haltung zum Bauernstand positiv zum Ausdruck bringen. Als ihm sein Erfurter Gegner Tilmann Conradi die bäuerliche Herkunft spöttisch vorgehalten hatte, entgegnete Cordus ihm stolz:

„Hocne mihi in vitium, quod sit mea gloria vertis?
 Ruricolae patriam gaudeo habere casas,
 Quas iusta utilitas habitat, robustaque virtus,
 Omnis et integritas simplicitasque colit,
 Ipsa quibus viguit quondam Germana potestas,
 Quae modo si superest non nisi rura tenet.“⁴²

Man hat die Hochschätzung des Bauernstandes und die freimütige Schilderung der notvollen Lage dieses Standes seit Rommel immer wieder mit Cordus' Abstammung in Verbindung gebracht. Cordus selbst hat gelegentlich von seiner Abstammung aus einem ärmlichen, aber ehrlichen Elternhaus gesprochen. Mit Reichtümern ist er zeitlebens nicht gesegnet gewesen. Vor allem in der Erfurter Zeit klagte er immer wieder über seine Mittellosigkeit.⁴³ Dennoch wird oft übersehen, daß sein Vater ein Gut mit mehr als 100 Morgen Land besaß und daß sein Erbteil immerhin die Finanzierung des Studiums ermöglichte.⁴⁴ Zudem muß bei derartigen Klagen zu einem beträchtlichen Teil die humanistische Rhetorik in Rechnung gestellt werden. Überdies gehört die Hochschätzung des Bauernstandes seit Ausgang des 15. Jahrhunderts in wachsendem Maße bis zum Ausbruch des Bauernkrieges zu den strukturbestimmenden Gedanken der Zeit. Die Humanisten sind mit ihrer Vergilverehrung an der Umwertung des Bauernbildes maßgeblich mit beteiligt gewesen. Auch die Kritik an den Mißständen im Adel und die Betonung der schöpfungsgemäßen Gleichheit aller Menschen, der Hinweis auf den wahren Adel, der allein in der humanistisch verstandenen *virtus* begründet ist, sind Bestandteile der allgemeinen humanistischen Überzeugung.⁴⁵ Neu war nur die massive Form der Sozialkritik in der bukolischen Dichtung. Sie ist aber von den Zeitgenossen kaum als revolutionär empfunden worden, rückte doch Cordus gerade durch sein *Bucolicon* in die Reihe der

⁴² Cordus/Krause, 98 f. Nr. 25: *Contra Maledicvm Thilonivm Philymnvm Defensio*. Krause, *Neue Untersuchungen* . . ., 308 f.

⁴³ Cordus/Meibom, 322: *De patria sua*. Vgl. auch *Karl Krause*, *Zwei neue Gedichte des Euricius Cordus (1486–1535)*: *Hessenland* 5, 1891, 116, V. 17. 21–24 (*Elegia ad filios*). Vogel, a.a.O., 8–10.

⁴⁴ Cordus/Meibom, 503 f.: *Ad filios Pueros*. Krause, *Zwei neue Gedichte* . . ., 114 f.: *Elegia ad discipulos*.

⁴⁵ Zur Lehre vom wahren Adel (Bildungsadel) bei Mutian vgl. Bräuer, a.a.O., 266. Eobanus Hessus veröffentlichte in jungen Jahren einen zeitkritischen „libellus“ mit dem Titel *„De vera nobilitate et priscis Germanorum moribus“*, nachdem 1510 schon eine ähnliche Schrift des Italieners Bartholomäus Platina in Erfurt neu gedruckt worden war. *Karl Krause*, *Eine neu aufgefundene Schrift des Eobanus Hessus*: *Centralblatt für Bibliothekswesen* 11, 1894, 163–169. von Hase, a.a.O., 50 Nr. 328. Zu dem mehr als 2000 Jahre alten Topos vom wahren Adel vgl. *Ernst Robert Curtius*, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2. Aufl., Bern 1954, 188 f. *Friedrich Vogt*, *Der Bedeutungswandel des Wortes edel*, Marburg 1908, 16–19.

anerkannten Dichter ein.⁴⁶ Außerdem widmete Cordus die 3. Auflage dem jungen Philipp von Hessen und verband damit die Hoffnung auf eine Stelle in der hessischen Heimat.⁴⁷ Seine schärfsten Angriffe richtete Cordus ganz im Stile der Zeitgenossen gegen die Geistlichkeit. Und auch in den sozial-kritischen Partien seiner Dichtung erwog er nicht die Möglichkeit der Selbsthilfe der Bedrückten.⁴⁸ Nach seinen Werken, die vor dem Bauernkrieg erschienen sind, kann Cordus nicht als „revolutionärer Feuerkopf“ bezeichnet werden. An einer Stelle gab er schon relativ früh zu erkennen, wie er über eine revolutionäre Volkserhebung dachte. In dem Epigramm, in dem er die Rückkehr des aus Erfurt vertriebenen Henning Göde feierte, findet sich die Bemerkung, daß Göde der Stadt den Rücken kehrte, „Dum rapidus movit vulgus ad arma furor“.⁴⁹

2. Entstehung, Absicht und literarische Gestalt des Epos „Antilutheromastix“

Im Widmungsschreiben an Georg Spalatin legt Cordus die Entstehungsgeschichte seines Epos selbst dar: Vor drei Jahren habe er in Erfurt ein kleines Gedicht von wenig mehr als 100 Versen an den Herzog Johann Friedrich von Sachsen gerichtet. Es sei hauptsächlich in Nacharbeit entstanden. Johann Lang, der, voll des Lobes über den jungen Fürsten, gerade aus Weimar zurückgekehrt sei, habe ihn gedrängt, das „rude adhuc schedion“ sogleich dem Drucker zu übergeben. Spalatin habe dann das Büchlein mit einem Empfehlungsbrief dem Kurprinzen überreicht.⁵⁰ Lang reiste nach Weimar, um am 20. Januar 1522 mit dem Franziskaner Augustin Alvelde

⁴⁶ Cordus hielt in Leipzig Vorlesungen über sein *Bucolicon*. Auch der Erfurter Dichter Christoph Hake wollte darüber in Wittenberg Vorlesungen halten (Clemen, *Zur Geschichte dreier Dekane* . . ., 268 f.). Nur Mutian soll erstaunt geurteilt haben, in die Hände der Bauern gehöre der Hirtenstab und nicht das Schwert (Krause, *Helius Eobanus Hessus*, Bd. 1, 149). Allzu harmlos werden die beiden Eklogen durch Burger charakterisiert (*Heinz Otto Burger*, *Renaissance – Humanismus – Reformation*, Bad Homburg v. d. Höhe 1969, 403).

⁴⁷ Cordus/Krause, 62 Nr. 1: Ad Philippum Hessiae principem *Bucolicon* dedicatio.
⁴⁸ Der ergrimmte Hirte Polyphemus z. B. preßt in der 6. Ekloge seinen ganzen Zorn über die Ausbeutung in ohnmächtige Handlungen. Er beschimpft seine Schafe und wünscht, sein Ausbeuter Naso möge beim Genuß der abgezwungenen Lebensmittel ersticken. Am aktivsten ist er noch mit seiner grimmigen Endgerichtshoffnung.

⁴⁹ Cordus/Krause, 3 Nr. 1: De reditu Henningi Goedi.

⁵⁰ AD IL- // LVSTRISIMVM PRIN- // CIPEM IOANNEM // FRIDERICVM DV // CEM SAXONIAE // PROVINCI- // ALEM CO- // MITEM // Thuringiae et Misniae // Marchionem Antiluthero- // mastix Authore Euricio Cordo // Medico, Wittenberg (Joseph Klug) 1525. A–C 4, A 4^r (die Blattangaben im obigen Text beziehen sich künftig auf diese Ausgabe). Die Titeleinfassung hat Klug mehrfach verwendet, z. B. bei Cordus, *Ad invictissimum imperatorem Carolum Quintum* . . . und bei Stephan Roths deutscher Übersetzung der Auslegung der kleinen Paulusbrieфе Johann Bugenhagens (*Gustav Bauch*, Wolfgang Schenk und Nikolaus Marschalk: *Centralblatt für Bibliothekswesen* 12, 1895, 409, 400 f.). Exemplare der „Antilutheromastix“: UB Leipzig und Ratsschulbibliothek Zwickau. Vgl. auch *Hermann von der Hardt*, *Antiqua Literarum Monumenta, Autographa Lutheri aliorumque celebrium virorum*, Ab A. 1517 neque ad A. 1546, *Brunsvigae* 1690, 220.

über die christliche Freiheit und den Wert der Mönchsgelübde zu disputieren und um auf diese Weise seinen Klosteraustritt zu rechtfertigen.⁵¹ Neben anderen wohnte auch Eobanus Hessus dem Ereignis bei. Bei dieser Gelegenheit überreichte er dem Kurprinzen eine Lobelegie von 112 Versen: „Ad illvstrissimvm principem Joannem Fridericum Ducem Saxoniae“.⁵² Bereits damals war der junge Kurprinz durch seine konsequent lutherische Haltung bekannt. Er stand schon früh im brieflichen Austausch mit Luther und befaßte sich auch selbständig mit dem Studium der Bibel und mit theologischen Fragen. Nachdrücklich setzte er sich für die Verbreitung der reformatorischen Lehre ein und versorgte von 1521 an einige Weimarer Franziskaner mit lutherischen Schriften. Da die regierenden Ernestiner, vorweg der Kurfürst, aus Rücksicht auf die Konstellation der politischen Kräfte im Reich, aus Sorge wegen der progressiven Tendenzen im eigenen Land und um religiöser Skrupel willen zögerten, von den theoretischen Erkenntnissen der reformatorischen Lehre zu praktischen Maßnahmen überzugehen, setzten viele ihre Hoffnungen auf den einflußreichen Lutheraner und künftigen Erben des ernestinischen Sachsens.⁵³ Diese zeitgenössischen Erwartungen finden sich auch in dem Poem von Cordus.⁵⁴ Cordus schuf seine Dichtung vermutlich Anfang des Jahres 1522.⁵⁵ Vielleicht hatte er die Absicht, sie in Weimar durch Eobanus Hessus mit überreichen zu lassen, ist jedoch nicht rechtzeitig mit der Ausarbeitung fertig geworden. Cordus gestand später im Widmungsschreiben an Spalatin selbstkritisch ein: „Mihi uero, si non alia ex causa, propter ipsam tamen breuitatem et quod uelut abortiuus partus esset, non admodum placuit Quare dignum et operae pretium duxi . . .“ (A 4^r).⁵⁶ Möglicherweise verband Cordus mit der Veröffentlichung dieser Dichtung auch die Hoffnung auf eine Anstellung in Kursachsen.⁵⁷

⁵¹ Martin Burgdorf, Johann Lange, Kassel 1911, 34 f. Max Paul Bertram, Luther und Lang: Zeitschr. des Vereins f. Kirchengesch. i. d. Provinz Sachsen 14, 1917, 142 f. Leonhard Lemmens, Pater Augustin von Alfeld, Freiburg/Br. 1899, 64–66. Johann Erhard Kapp, Kleine Nachlese, größten Theils noch ungedruckter und sonderlich zur Erläuterung der Reformationsgeschichte nützlicher Urkunden, Bd. 2, Leipzig 1727, 520–530.

⁵² Opervm Helii Eobani Hessi Farragines Dvae, Halae Svevervm 1539, 223^r–225^r (Sylvarum III). Krause, Helius Eobanus Hessus, Bd. 1, 339; Bd. 2, 18.

⁵³ Georg Mentz, Johann Friedrich der Großmütige 1503–1554, Bd. 1, Jena 1903, 30–35. Georg Berbig, Spalatin und sein Verhältnis zu Martin Luther auf Grund ihres Briefwechsels bis zum Jahre 1525, Halle 1906, 175–182.

⁵⁴ Cordus gibt zugleich an, er habe den Herzog mahnen wollen, „ne per Antilutheranos istos libellos (quorum bona pars ceu quodam pro catalogo taxatur, unde et Antilutheromastix inscribitur) a coepta hac pietate retraheretur . . .“ (A 3^v–A 4^r).

⁵⁵ Ad Illvstrissimum // Principē Joannem Fridericū // ducē Saxoniae ducē, qd // & ipse nascentē iam // Euangelij // sinceritatem agnoscit & // tuetur Euricij Cordi Gratulatio, o. O. (Erfurt, Mathes Maler) M. D. XXII., A–A 4^r, A^v–A 2^r, V. 9–21. von Hase, a.a.O., 68 Nr. 451 (zu ergänzen ist das Exemplar in der Sächs. Landesbibl. Dresden: Hist. Eccles. E 249, 2).

⁵⁶ Eintrag im Rechnungsbuch des Weimarer Hofes: „1522. Weimar. Sonnab. u. Doroth. (15. Februar) v gulden Tranggeld Doctor Euricius Cordus zu Erfurt, welcher m g Jungen herren ein buchlein zugeschrieben“ (Georg Buchwald, Kleine Notizen aus Rechnungsbüchern des Thüringischen Staatsarchivs [Weimar]: ARG 30,

In einem Brief, der im Frühjahr 1524 geschrieben sein muß, teilt Cordus Johann Lang mit, daß er im Begriff sei, jenes Herzog Johann Friedrich gewidmete „Carmen“, um nahezu 500 Verse vermehrt, erneut herauszugeben. Er fürchte jedoch seine katholischen Braunschweiger Gegner. Noch wagten sie nicht, ihn offen anzugreifen, weil er nicht nur städtischer Bürger, sondern zugleich auch herzoglicher Hofbeamter sei. Er fragt Lang: „Tu quid consulis?“⁵⁸ Schon als Cordus und der ihm befreundete Braunschweiger Bertram von Damme im Frühjahr 1523 die beiden Braunschweiger Stadtarztstellen übernahmen, standen die Zeichen für die beiden reformatorisch gesinnten Männer nicht günstig. Herzog Heinrich d. J. von Braunschweig hatte gerade auf Drängen der herrschenden altgläubigen Gruppe die zentrale Persönlichkeit der jungen reformatorischen Gruppe, den Benediktiner D. Gottschalk Kruse, durch einen Gewaltakt endgültig zur Flucht gezwungen.⁵⁹ Cordus war jetzt zwar finanziell besser gestellt als in Erfurt, doch seine nach wissenschaftlichen Erkenntnissen ausgeübte ärztliche Praxis kam schlecht gegen den massiven Aberglauben in der Bevölkerung an. Außerdem agitierten die Mönche aus Konkurrenzgründen gegen ihn. Cordus antwortete mit boshafte Epigrammen.⁶⁰ Die Reibereien verschärften sich zunehmend, als Cordus' antirömische Einstellung bekannt wurde. Noch schützte ihn seine Beziehung zu Herzog Heinrich d. J., der sein Patient war und sich, nach Aussage von Cordus, zeitweilig sogar für die reformatorische Botschaft und die Kritik an Rom interessiert haben soll.⁶¹ Dennoch sah sich Cordus genötigt, Lang

1933, 96). Damit wird Clemens Annahme hinfällig, Cordus habe sein Gedicht in den letzten Oktobertagen 1522 in Druck gegeben. Von einer Reise Langs mit Luther von Erfurt nach Weimar Ende Oktober ist nichts bekannt. *Melanchthons* Briefwechsel, Bd. 1 (1510–1528), Hrsg. von Otto Clemen (Supplementa Melancthoniana 6), Leipzig 1926, 298 Nr. 424.

⁵⁷ *Carl Krause*, *Epistolae aliquot selectae virorum Doctorum Martino Luthero aequalium*, Servestae 1883, 11. Cordus hatte nach seiner Rückkehr aus Italien Schulden machen müssen. Er schätzte seine Aussichten als Pädagoge in Erfurt düster ein und versuchte vermutlich auch in Goslar eine Anstellung zu erlangen. Vgl. Krause, *Euricius Cordus*, 79.

⁵⁸ Krause, *Epistolae* . . . , 11.

⁵⁹ *Bernhard Lange*, D. Gottschalk Kruse in seiner Bedeutung für die Reformation in der Stadt Braunschweig und im Fürstentum Lüneburg: Jahrbuch d. Gesellsch. f. niederschäs. Kirchengeschichte 56, 1958, 106–108. *Johannes Beste*, Geschichte der Braunschweigischen Landeskirche von der Reformation bis auf unsere Tage, Wolfenbüttel 1889, 10–13. *Philipp Julius Rehtmeyer*, *Antiquitates ecclesiasticae inclytæ urbis Brunsvigæ*, Theil 3, Braunschweig 1710, 2–37.

⁶⁰ Vogel, a.a.O., 14. 58–61. Cunze, a.a.O., passim. Über die berufliche Situation von Cordus vgl. *Otto Clemen*, Urteile zweier Braunschweiger Stadtärzte über ihr Publikum im 16. Jahrhundert: Zeitschr. d. Histor. Vereins f. Niedersachsen, 1903, 536 f. *Franz Fuhse*, Hygiene und Heilkunst in der Stadt Braunschweig während des 16. Jahrhunderts: Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde 4, 1926, 30–32.

⁶¹ Cordus berichtet Lang über Herzog Heinrich d. J.: „Princeps ipse favet Evangelio impense et sinceriter, optimum habet evangelisten et asciscit in dies plures, ut oppidula sua verbo erudiat. Nudiustertius eruditissime et christianissime super hac re mecum disputabat, novit ferme omnes scripturæ locos et agnita ovis pastorem christianum agnoscit . . .“ (Krause, *Epistolæ* . . . , 11). Im Mai 1524 hat Cordus auch Luther mitgeteilt, daß Herzog Heinrich einen vom Braunschweiger abgelehnt

im Postscriptum ausdrücklich zu warnen: „Cave, ne edatur carmen“.⁶² Unbegründet war diese Vorsicht auch hinsichtlich seines Verhältnisses zu Herzog Heinrich nicht, denn bereits am 24. Juni 1524 informierte er Lang, er fürchte, er sei beim Herzog denunziert worden. Dieser habe ihm mißtrauische Fragen nach seiner Haltung zum lutherischen Glauben gestellt.⁶³

Die Herzog Johann Friedrich gewidmete Dichtung ist nicht das einzige Werk, das Cordus mit Rücksicht auf seine Situation eine Zeitlang unter Verschuß hielt. Im Widmungsschreiben seines an Karl V. gerichteten Epos gesteht er beschämt ein, daß er angesichts der einsetzenden Verfolgung der Lutheraner auch dieses Gedicht aus menschlicher Schwäche ein Jahr lang zurückgehalten habe. Doch nunmehr, Juli 1525, könne ihn keine Nachstellung der Papisten mehr an der Veröffentlichung hindern.⁶⁴ Abgesehen von der vagen Hoffnung, daß sich der Kaiser aufgrund seines Zerwürfnisses mit Clemens III. doch noch für Luthers Sache entscheiden könnte und der Tatsache, daß sich der politisch aktive Philipp von Hessen dem Evangelium zugewandt hatte, sah sich Cordus um die Jahresmitte 1525 auf den literarischen Kampfplatz gerufen, um dem Vorwurf entgegenzutreten, Luthers Lehre erzeuge Spaltung und Aufruhr. Der Bauernkrieg hatte dieser alten Beschuldigung neuen Auftrieb verschafft.⁶⁵ Den Kampf gegen diese antilutherische Polemik, ja gegen die altgläubige Überzeugung überhaupt, konnte Cordus in seiner Herzog Johann Friedrich gewidmete Dichtung schon von ihrer Anlage her noch umfassender führen. Melanchthons Vorrede zur „Antilutheromastix“ unterstreicht diese Absicht. Er spricht Cordus einen öffentlichen Dank aus, daß er sich als einer der ersten entschlossen habe, „descibere bonam partem huius controversiae quae de religione fuit Luthero non modo cum factione pontifica, sed et cum phanaticis quibusdam doctoribus, qui iactitabant sibi clara uoce dei arma esse data ad ciuilem statum rerum euertendum“ (A 2^v). In seinem Epos an Karl V. hatte Cordus den Vorwurf, Luthers Lehre erzeuge Aufruhr, an die römische Adresse zurückgegeben und auf die mangelhafte Evangeliumsverkündigung der Bischöfe verwiesen. Außerdem hatte er Luthers Schriften gegen den Aufruhr ins Feld geführt. Er hatte versucht, den Zusammenhang zwischen Luther und den Aufrührern durch den Hinweis auf das Gleichnis vom viererlei Acker und die allgemeine Erfahrung, daß bei Gutem auch Schlechtes sei, in Abrede zu stellen.

ten Augustiner (evtl. für seinen gefangenen Bruder Wilhelm) angestellt habe (WA Br. 3, 292, 19–23). Cordus' euphorische Erwartung gegenüber Herzog Heinrich d. J. hat bei den Wittenbergern Eindruck hinterlassen. Zum Niederschlag in *Johann Agricolae* „Ein nutzlicher Dialogus odder gesprechbuchlein zwischen einem Münztzerischem Schwermer vnd einem Euangelischem frumen Bawern / Die straff der auffurrischen Schwermer zu Franckenhausen geschlagen / belangende, Wittenberg 1525“ vgl. Bräuer, a.a.O., 200. 474 f. Anm. 691.

⁶² Krause: *Epistolae* . . . , 11.

⁶³ Ebd., 12. Cunze datiert den Brief irrtümlich 1523. Vgl. *Friedrich Cunze*, Ein Brief des Euricius Cordus aus Braunschweig (1523): Jahrbuch d. Geschichtsver. f. d. Herzogt. Braunschweig 1, 1902, 103–107.

⁶⁴ Cordus, *Ad invictissimum imperatorem Carolum Quintum* . . . , A 4^v–A 5^r.

⁶⁵ Ebd., B 7^v–B 8^v.

Melanchthon geht in seiner Vorrede zur „Antilutheromastix“ einen Schritt weiter. Ohne auf die Frage nach dem Verhältnis der Aufrührer zur Reformation einzugehen, brandmarkt er die Fanatiker als die zweite große Gefahr für Luthers Werk. Es entsteht sogar der Eindruck, Melanchthon sieht die zweite Gefahr bedrohlicher als die erste von seitens Roms, denn er kennzeichnet sie ausführlicher. Vom Zeitpunkt dieser Äußerung aus gesehen ist das verständlich. Wie Luther fürchtete Melanchthon hinter der revolutionären Bewegung das Chaos, hatte er doch noch ein Vierteljahr früher für den Bestand der staatlichen Ordnung keine Hoffnung mehr gehabt.⁶⁶ So kennzeichnet Melanchthon die Funktion des Cordusepos auch dementsprechend: „Habeunt posteri hoc carmen, tanque tabulam in illustri Positam loco, quam intuentes commonefiant, et quod sit optimum doctrinae Christianae genus, quia purissime docuerint et quam non sit tutum credere his, qui se noua oracula de coelo, noua phasmata contra auctoritatem receptae scripturae, adferre praedicant“ (A 2^v). Melanchthon würdigt das Epos auch nach seiner ästhetischen Seite und betont den dichterischen Beitrag, den Cordus damit zur Geschichtsschreibung liefere (A 2^v–A 3^v). Im Vordergrund steht jedoch, wie bei Melanchthons Geschichtsverständnis immer, die pädagogische Funktion.⁶⁷

Cordus selbst unterstreicht den agitatorischen Charakter seines Epos durch die Mitteilung an Lang: „Ego id (sc. carmen) in vulgare, ut voluit Dux, jam transferam“.⁶⁸ Herzog Johann Friedrich ist also, vielleicht über Spalatin, vom Plan der Neubearbeitung dieser Dichtung informiert gewesen. Es paßt gut zu seiner erwähnten aktiven Art, Luthers Sache voranzutreiben und zu schützen, daß er eine deutsche Übersetzung des Cordusepos für notwendig erachtete, um ihre Breitenwirkung zu sichern.⁶⁹ Vermutlich ist diese Übersetzung doch nicht zustande gekommen, da sie sonst nirgends erwähnt wird. Cordus war erneut auch aus persönlichen Gründen an einer engeren Verbindung nach dem ernestinischen Sachsen interessiert. Das beweist sein Stoßleufzer im Brief an Lang: „Utinam tantum salarii apud Ducem Joannem

⁶⁶ CR Bd. 1, 738. Zu Melanchthons Stellung zum Bauernkrieg und zu Müntzer vgl. Hubert Kirchner, *Der deutsche Bauernkrieg im Urteile der Freunde und Schüler Luthers*, theol. Habil.-Schrift Greifswald 1969, 48–76. Max Steinmetz, *Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels*, Berlin 1971, 37–50. 60–62. 69–71. Walter Zöllner, *Melanchthons Stellung zum Bauernkrieg*, In: Philipp Melanchthon, Humanist, Reformator, Praeceptor Germaniae, Berlin 1963, 174–189. Wilhelm Goosmann, *Philipp Melanchthons politisches Denken und Handeln in den Jahren 1518–1525*, theol. Diss. Berlin 1964, 95–117.

⁶⁷ „... qui monitus superiorum exemplis didicerit, quod doctrinae genus optimum sit et sanctissimum quodque pariat tranquillitatem rebus publicis profecto non contemnendum instrumentum ad uitam tum priuatam tum communem agendam adferet“ (A 2^r).

⁶⁸ Krause, *Epistolae* . . . , 11.

⁶⁹ Kurprinz Johann Friedrich hat 1525 im Fürstenlager vor Mühlhausen sogar Herzog Georg gegenüber den lutherischen Glauben in sehr selbstbewußter Weise vertreten und die Berechtigung der Behauptung bestritten, Luther sei der eigentliche Urheber des Aufbruchs (*Johann Karl Seidemann*, *Das Dessauer Bündnis vom 26. Juni 1525*: Zeitschr. f. histor. Theologie, 1847, 643).

Fridericum sperare aliquando liceat“.⁷⁰ Wahrscheinlich wollte er auch in dieser Hinsicht mit wirksam werden, als er sich gegen Jahresmitte 1525 persönlich nach Wittenberg begab, um sein Epos „Antilutheromastix“ zusammen mit dem an Karl V. gerichteten in Druck zu geben. Sein Wittenbergbesuch ist mehrfach in den Quellen bezeugt.⁷¹ Danach befand sich seine „Antilutheromastix“ Ende Juli 1525 bereits im Druck. Am 24. August ließ Cordus ein Exemplar dieser Dichtung durch Johann Figulus an Hieronymus Baumgartner in Nürnberg schicken.⁷²

Cordus steht mit seiner „Antilutheromastix“ im Traditionsgefälle des neulateinischen geschichtlichen Epos. In den Geschichtsepen der Neulateiner blieb der Einflußbereich der Antike in der Hauptsache auf die Form beschränkt. Die meisten neulateinischen Epiker wählten ihre Stoffe aus den politischen Ereignissen ihrer Gegenwart oder der jüngsten Vergangenheit.⁷³ Das Cordusepos weist aber auch Züge des biographischen Epos (z. B. das Bestreben, Bezeichnendes in den Vordergrund zu rücken und die Darstellung durch pathetische Zutaten zu heben) und der Gattung des Lobgedichtes auf. Vor allem der stärkste Zweig der letzteren, das Fürsten- und Herrscherlob, das über die antike Poesie eine breite Tradition entfaltet hat,⁷⁴ gelangte

⁷⁰ Krause, *Epistolae* . . . , 11. Gleichzeitig vertraute er Lang seine Absicht an, Braunschweig so bald als möglich zu verlassen. Seine Frau sehnte sich zurück nach Erfurt (ebd.).

⁷¹ Melanchthon benachrichtigte Spalatin durch ein Epigramm:

„Nostris Cordus in aedibus Poeta
Prandebit modo . . .“

Zugleich lud er Spalatin („pervetus utriusque amicus“) herzlich zur Tischgenossenschaft ein (CR Bd. 1, 508 Nr. 62: Ad Spalatinum). Spalatin wiederum teilte Veit Warbeck am 25. Juli 1525 mit: „D. Euricius Cordus iam Witeberge diversatur, Doctori M. Luther, Phil. Melandithoni et eruditissimis familiarissimus, is qui olim principi nostro Johanni Fridericho inscripsit elegans carmen, id quod multis centuriis versuum locupletatum Wittenbergae curat recudendum posthac hand dubie missurus principi“ (*Christian Schlegel*, *Historia vitae Georgii Spalatini*, Jenae 1693, 200). Cordus steuerte in Wittenberg auch zum Lehrplandruck von Johann Agricola und Hermann Tulichius einige Distichen auf Graf Albrecht von Mansfeld bei (*Gustav Kaverau*, *Johann Agricola von Eisleben*, Berlin 1881, 54).

⁷² *Johann Karl Seidemann*, Katharina von Bora. 1523. 1524. Nürnberger und Wittenberger Persönlichkeiten: *Zeitschr. f. histor. Theologie* 44, 1874, 568 Anm. 3.

⁷³ Ellinger/Ristow, a.a.O., 638. Vgl. ebd. 636 die fünf Hauptgattungen der neulateinischen Epik. Die Klage, daß die neulateinische Literatur insgesamt von der Literaturgeschichtsschreibung in ein Schattendasein abgedrängt worden ist, obgleich bis zum Ende des 17. Jahrhunderts in Deutschland mehr lateinische als deutsche Bücher gedruckt wurden, betrifft in besonderer Weise das neulateinische Epos. Vgl. *Max Wehrli*, Deutsche und lateinische Dichtung im 16. und 17. Jahrhundert, In: *Das Erbe der Antike*, Zürich/Stuttgart 1963, 134. *Carl Otto Conrady*, Die Erforschung der neulateinischen Literatur: *Euphorion* 3. F. 49, 1955, 413–445. *Paul Merker*, Aufriß der deutschen Literaturgeschichte IV: *Zeitschr. f. Deutschkunde* 42, 1928, 344. Zur ungenügenden Methodik auch in den Arbeiten der wenigen Sachkenner vgl. *Heinz Entner*, Der Begriff „Humanismus“ als Problem der Literaturgeschichtsschreibung: *Klio* 40, 1962, 263 f.

⁷⁴ Curtius, a.a.O., 184–186. *Franz Bittner*, Studien zum Herrscherlob in der mittelalterlichen Dichtung, phil. Diss. Würzburg 1962.

durch den deutschen Humanismus als Panegyrikon zu neuer Blüte.⁷⁵ Gerade unter den Werken der neulateinischen Poeten findet sich häufig der stereotype Titelanfang „Ad illustrissimum principem . . .“ Wie am Beispiel von Eobanus Hessus gezeigt wurde, hatte Cordus auch Vorgänger, die sich unter diesem Titel mit einer Dichtung an den Kurprinzen wandten.⁷⁶

Aus diesen bereits vorgeprägten Dichtungsgattungen konnte Cordus eine Reihe von Topoi übernehmen. Am wichtigsten war der Verewigungstopos, der in der antiken Vorstellung gründet, daß Dichtung unmittelbar unter göttlichem Einfluß stehe. Der Dichter wurde als eine Art Dolmetscher der Götter verstanden. Er war befugt, Lob und Tadel auszuteilen, die dann dem Bedichteten zu ewigem Ruhm oder ewiger Schande gereichten.⁷⁷ Nach zeitgenössischem Verständnis verlieh Cordus mit Hilfe dieses Topos der für die reformatorische Bewegung so hoffnungsvollen Persönlichkeit des Kurprinzen eine Werterhöhung. Zugleich wurde zumindest in den Augen der humanistisch Gebildeten dem Ruf und der Geltung der Gegner geschadet und der Verteidigung der Reformation Beistand geleistet. Neben dem Verewigungstopos verwendete Cordus in seinem Epos auch andere Elemente der antiken Rhetorik mit derselben Selbstverständlichkeit wie andere neulateinische Lobdichter. So gehört das rühmende Hervorheben der wettinischen Vorfahren Johann Friedrichs zum festen Bestand der Panegyrik.⁷⁸ Auch der sogenannte Unsagbarkeitstopos, durch den der Dichter seine Unfähigkeit betont, seiner Aufgabe gerecht zu werden, findet sich in der Einleitung des Cordusepos.⁷⁹ Die Regeln der lateinischen Poetik haben auch zur Gestaltung der polemischen Charakteristiken der Luthergegner ihren Teil beigetragen.

Die Gedichtfassung von 1522 besteht aus 146 Hexametern. Nach einer einleitenden Erörterung über die Schwere der Aufgabe preist Cordus die berühmten Vorfahren des jungen Herzogs, dessen reformatorische Gesinnung, aber auch die Reformation selbst. Ungefähr mit dem zweiten Drittel der Dichtung setzt, z. T. annalistisch knapp, die Auseinandersetzung mit Luther-

⁷⁵ Rudolf Haller, Lobgedicht, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 2. Aufl., Bd. 2, Berlin 1959, 224.

⁷⁶ Schon 1508 feierte Georg Sibutus die Vorstellung des künftigen Landesherrn bei Hofe mit seiner Dichtung „Ad illustrissimum Saxoniae Principem, magnificentissimum ducis Joannis filium . . .“ (Bauch, Wolfgang Schenk . . ., Nr. 59. Mentz, Johann Friedrich . . ., Bd. 1, 3).

⁷⁷ Curtius, a.a.O., 469 f. Herbert Mainbusch, Dichtung als Nachahmung: Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 10, 1960, 122–124. Conrady, a.a.O., 444. Haller, a.a.O., 224. Für die Erfurter Humanisten hatte Marschalk diesen Topos in seiner „Grammatica Exegetica“ von 1504 neu untermauert (Bauch, Die Universität Erfurt . . ., 200 f.). In den verschiedensten Ausprägungen findet sich der Topos immer wieder in den Epigrammen von Cordus (Cordus/Meibom, 414 f.: Ad Principem Philippum; 380 f.: Ad Georgium Sturtium. Cordus/Krause, 6 Nr. 10: Ad Henningum Goedum). Melanchthons Widmungsvorrede zur „Antilutheromastix“ liegt dasselbe Verständnis zugrunde: „Nullum est autem genus monumentorum neque durabilium, neque gratius, quam carmen . . .“ (A 2^v).

⁷⁸ Curtius, a.a.O., 166.

⁷⁹ A 4^v, V. 8–10. Vgl. Curtius, a.a.O., 168–171.

gegnern ein.⁸⁰ Die Praxis, das Herrscherlob nur als Einleitung zu einem umfassenderen Thema zu benutzen, hat Cordus in der Dichtungstradition schon vorgefunden.⁸¹ Die Vorliebe für ein katalogartiges Aneinanderreihen von Personen, teilweise verbunden mit einer kurzen Charakteristik, teilt er mit vielen Poeten seiner Zeit.⁸²

In der Widmungsvorrede an Spalatin berichtet Cordus, daß er seine (Gedicht-)„Frühgeburt“ von 1522 bei der Neubearbeitung sorgfältig ausdehnte, abrundete und feilte. Dadurch sei sein Gedicht um das Fünffache länger geworden (A 4^v). Das Manuskript, das Cordus Anfang Mai 1524 zur Begutachtung an Spalatin schickte, war noch nicht die Endfassung, denn damals gab er nur eine Vergrößerung um beinahe 500 Verse an.⁸³ Außerdem hat er in die Druckfassung noch Ereignisse der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart bis Ende Mai 1525 eingearbeitet. Die Wortprägung „Antilutheromastix“ findet sich schon 1521 bei Eobanus Hessus.⁸⁴ Nach einem Epigramm auf der Titelfrückseite⁸⁵ folgen Melanchthons Widmungsvorrede an die Leser und die an Spalatin gerichtete Präfatio von Cordus, die beide deutliche Züge ihrer literarischen Gattung aufweisen.⁸⁶ Am Ende seines Epos hat Cordus zum Distichon von 1522 zwei weitere Epigramme hinzugefügt.⁸⁷ Zwischen Vorreden und diesem Schluß erstreckt sich das Epos von 762 Hexametern auf 30 Seiten.⁸⁸

Der inhaltliche Aufbau läßt sich folgendermaßen knapp umreißen: Mit kleinen Änderungen hat sich Cordus bis zur Kritik an den Sophisten an

⁸⁰ Jakob van Hoogstraeten, Sylvester Prierias, Ambrosius Catharinus, Thomas Rhadinus, Hieronymus Aleander, Johannes Eck, die Sophisten, Thomas Murner, Jakob Latomus, Hieronymus Emser, Augustin Alvelde und nochmals Emser. Cordus fügt ein Distichon „Ad Ducem Joan. Fridericum“ an, das später in das 6. Buch seiner Epigramme aufgenommen wurde (Cordus/Meibom, 340).

⁸¹ Bittner, a.a.O., 130 f.

⁸² Ellinger/Ristow, a.a.O., 638. Stammler, a.a.O., 167 f.

⁸³ Krause, *Epistolae* . . . , 11.

⁸⁴ Titel einer Elegie gegen Emser. Vgl. *Hermann von der Hardt*, *Autographorum Lutheri et coetaneorum*, Tom. 3, Helmstädt 1693, 65.

⁸⁵ Später im 6. Buch der Epigramme (Cordus/Meibom, 340: Ad Typographum).

⁸⁶ Die Melanchthonvorrede z. B. in der Sicht der Zeit; bei der von Cordus z. B. Freundschaft und Dankbarkeit als Widmungsgrund, Rechtfertigung des eigenen Werkes, verbunden mit Bekanntgabe autobiographischer Einzelheiten. Vgl. *Richard Kopp*, Die Präfation im lateinischen Schrifttum der Reformationszeit, phil. Diss. München 1958, 43–56. 141–145. 6–21. *Karl Schottenloher*, Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts. Münster/W. 1953, 1–4. 175–177. 208–212. 194–196. Melanchthon steuerte auch eine Vorrede zu Cordus' Epos an Karl V. bei.

⁸⁷ C 3^v, später im 6. Buch der Epigramme (Cordus/Meibom, 339 f.: Aliud. 340: Dux idem ad Cives suos).

⁸⁸ Cordus hat von den 146 Versen der Fassung von 1522 78 übernommen, 30 weitere hat er nur leicht verändert. Reichlich 100 Verse hat er relativ zusammenhängend übernommen, sie geringfügig bearbeitet und an zwei Stellen um insgesamt 40 Hexameter erweitert. Nach der Polemik gegen die Sophisten hat er eine Einschaltung von etwas mehr als 150 Versen vorgenommen. Bis auf die fünf Schlußverse hat er sich dann mit geringen Abweichungen an die Fassung von 1522 gehalten. Anstelle der Schlußverse fügt er eine Erweiterung von 422 Hexametern mit einem neuen Schluß an.

seine Erstfassung gehalten. Er hat nur einen kurzen Angriff auf Cajetan hinzugefügt und die Polemik gegen Jakob van Hoogstraeten ausführlicher gestaltet. In einer ersten großen Einschaltung hat er dann reformatorische Ereignisse und Persönlichkeiten positiv gewürdigt.⁸⁹ Danach hat Cordus seine Polemik gegen die Lutherfeinde in der Weise von 1522 wieder aufgenommen und in einer zweiten großen Einschaltung weitergeführt.⁹⁰ Umfangreichere Attacken hat er gegen den Pegauer Abt Simon Plick und den romtreuen Leipziger Humanisten Henning Pyrgallus gerichtet. Nach Versen gegen Jodocus Clichtoveus setzte er sich kritisch mit Karlstadt auseinander. Mühelos konnte er nun seine Polemik gegen Müntzer anfügen, um am Ende noch einmal gegen einige altgläubige Luthergegner zu Felde zu ziehen.⁹¹ Nur allzu deutlich weist dieser inhaltliche Aufbau die Spuren der Entstehungsgeschichte auf. Eine chronologische oder gar entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Polemik gegen Luther bietet Cordus genauso wenig wie eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit den von den Gegnern aufgeworfenen Problemen. Karlstadt und Müntzer sind von ihm ohne sachliche Verknüpfung in die Phalanx der Lutherfeinde eingereiht worden. Während die erste große Einschaltung bereits 1524 fertiggestellt gewesen sein könnte, sind die Verse gegen die beiden Lutherfeinde aus dem evangelischen Lager erst kurz vor dem Druck eingefügt worden. Vielleicht sind sie gar erst während des Aufenthaltes in Wittenberg entstanden, denn sie setzen Müntzers Ende am 27. Mai 1525 voraus. Es ist denkbar, daß Cordus mit dieser Ergänzung einem Auftrag seiner Wittenberger Freunde nachkam. Überliefert ist darüber nichts.

Die Resonanz, die das Cordusepos gefunden hat, ist nur an der literarischen Nachwirkung feststellbar. Zuerst holte der schreibfleißige ehemalige Humanist und unentwegte katholische Polemiker Hieronymus Emser mit seinem umfangreichsten poetischen Werk zum literarischen Gegenschlag aus.⁹² Auch bei zwei voluminösen Dichtungen von Henning Pyrgallus hat das Cordusepos deutlich mit Pate gestanden. Pyrgallus ehrte auf ähnlich annalistische Weise wie Cordus 73 Luthergegner und fügte seiner Gedichtsamm-

⁸⁹ U. a. Argula von Grumbachs und Arsacius Seehofers Kampf gegen die Ingolstädter Theologen, die „Noui martyres“ Heinrich Voes, Johannes von Eschen, Kasper Tauber und Heinrich von Zütphen, die Erfurter Freunde Johann Lang, Georg Fordheim alias Petz, Johannes Cülsamer, Anton Musa und Ludovius Platz.

⁹⁰ Zunächst wie 1522 Latomus, Emser und Alveltdt. Eingefügt ist Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt. Es folgen Johann Glapion, Rimaculus, Heinrich VIII., sehr knapp u. a. Jacobus Stunica, ausführlicher Johannes Cochläus und Johann Fabri, schließlich von den bischöflichen Lutherfeinden u. a. John Fisher, Aloysius Marlianus und Andreas Critius.

⁹¹ Gegen den Abt von Alzella Paul Bachmann alias Amnicola und u. a. gegen seine beiden alten Erfurter Gegner Bartholomäus Arnoldi und Johannes Lupi und den Tübinger Theologen Jakob Lemp.

⁹² (*Hieronymus Emser*), In Evricii Cordi Medici Antilutheromastigos Calumnias. expurgatio pro Catholicis, o.O. (Dresden) 1526. A-C 4^r. Vgl. Bräuer, a.a.O., 335. 363 f.

lung einen regelrechten Katalog von ca. 70 Luthergegnern bei.⁹³ Noch Erasmus Alber hat 1546 ein größeres Gedicht auf den Tod Martin Luthers veröffentlicht, in dem er in bunter Reihenfolge die Gegner Luthers aus dem katholischen und dem evangelischen Lager (meist nur katalogartig) aufzählt.⁹⁴

3. Die Verse gegen Karlstadt und Müntzer, die beiden Lutherfeinde aus dem evangelischen Lager

Anfang des Jahres 1525 zeichnete Luther in seiner theologisch wichtigen, aber im Ton stark polemischen Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ von Karlstadt „das Bild des ‚Schwärmers‘, ‚Bilderstürmers‘ und ‚Aufrührers‘, das heute noch viele für zutreffend halten“.⁹⁵ Karlstadt war im September 1524 aus Sachsen ausgewiesen worden. Im Oktober hielt er sich in Straßburg auf. Danach war er jeweils kurze Zeit in Heidelberg, in der Schweiz, in Schweinfurt, Kitzingen und Nördlingen, bis er im Dezember für ein paar Monate in Rothenburg o. T. Fuß fassen konnte. Hier fand er als Prediger großen Anklang. Am Bauernkrieg beteiligte er sich nicht aktiv. Ende Juni 1525 schickte er seine „Entschuldigung D. Andres Carlstadts des falschen namens der auffrür so yhm ist mit vnrecht auffgelegt“ nach Wittenberg, wo sie mit einer Vorrede Luthers gedruckt wurde. Reichlich einen Monat später hielt sich Karlstadt, zunächst heimlich in Luthers Hause, wieder in Wittenberg auf.⁹⁶ Karlstadt selbst bezeugt, aus „gemeyner rede / auch aus schriften“ entnehme er, daß er „des Alstettischen aufruers und der andern viel berüchtigt“ würde, als solle er „der auffrürischen pawern hewbtman vnd herfürer gewest sein“.⁹⁷ In der Zeit zwischen dem Erscheinen von Luthers Schrift und Karlstadts Rechtfertigung muß Cordus seine Verse gegen Karlstadt niedergeschrieben haben. Der Einfluß von Luthers „Wider die himmlischen Propheten“ ist bis auf Anklänge in den Formulierungen zu erkennen. Cordus verheimlicht nicht, daß Karlstadt aus dem eigenen Lager kommt, aber er betont mehrfach die dritte Position (gegen Luther und Papst), die dieser Gegner bezogen hat. Ohne auf Karlstadts Theologie einzugehen, wendet er sich sofort der Verantwortung dieses Lutherfeindes für den Aufruhr in verschiedenen Gegenden Deutschlands zu.

⁹³ Henning Pyrgallus, *Ad illvstrissimvm iuxta ac clementissimum principem et D. D. Georgium Ducem Saxonia, Marchionem Misnae, ac Lantgraviu Turlingiae, θεγενοῦχοῦ*, o.O. u. J. (1539), A–k 4^r. Vgl. Bräuer, a.a.O., 296.

⁹⁴ Erasmus Alber, *Die große Wolthat, so unser Herre Gott durch den thewren Propheten Martinum Luther geoffenbaret*. In Reimen kurtzlich zusammen gefasset, o. O. u. J.

⁹⁵ Erich Hertzsch, Karlstadt, Andreas Bodenstein, RGG³ Bd. 3, Tübingen 1959, 1155. WA 18, 62–125.

⁹⁶ Hermann Barge, Karlstadt, Andreas, RE³ Bd. 10, Leipzig 1901, 78 f. Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, 4. Aufl., Darmstadt 1956, 177 f.

⁹⁷ Karlstadts Schriften aus den Jahren 1523–25, T. 2, Hrsg. von Erich Hertzsch (Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. u. 17. Jahrhunderts 325), Halle 1957, 109.

Cordus behauptet, Karlstadt führe eine lange Schar hinter sich her und wiederhole mit raubgierigem Kriegsgeschrei das wahnsinnige *celeusma*. Danach wird er konkret und geht kurz auf Karlstadts angebliche Aufruhr-agitation in Orlamünde ein:

„*Rustica tota manus dentatis horrida furcis.*

Finitimi primo quos misit Sala coloni . . .“ (B 6^r, V. 503 f.).

In gleicher Weise soll Karlstadt im elsässischen Rheingebiet in Bayern, Schwaben und in der Alpengegend gewirkt haben. Art und Folgen dieses Wirkens von Karlstadt und seinen Anhängern charakterisiert Cordus nun genauer: Bildersturm, Versprechen der äußerlichen Freiheit, Aufruhr, Mord und Gütergemeinschaft:

„*Obuia qui passim templa et simulachra lacessunt,*
Et coebi uelut Andabatae, fera proelia miscent,
Atque mera carnis pro libertate coactas
Exagitant turbas, totosque tumultibus agros,
Immo etiam crebris multorum caedibus implent,
Quando aliena uolunt communia, sed sua solis
Priua sibi, et duris procerum parere lupatis
Indignante negant animo, propriumque rebelles
Jus statuunt . . .“ (B 6^v, V. 508–516).

Danach kritisiert Cordus den Anspruch Karlstadts und seinesgleichen, nach Christi Lehre zu handeln:

„*Atque his, ridiculum, se moribus esse fideles*
Christocolas iactant, petores, gentibus hostes
Exorti, sua cui reprimunt sic lumina, uerbi“

(B 6^v, V. 518–520). Die Feindschaft gegen das göttliche Wort, gegen das Evangelium bei Karlstadt und seinen Anhängern begründet Cordus, indem er abschließend die evangelische Ethik umreißt:

„*Quod si perspicerent (sc. verbum) toleranda incommoda scirent,*
Parendumque omni (modo non haec impia cogat)
Esse potestati, saeuus adeoque tyrannis.
Tantum salua fides, et libera pectora perstent.
Inque assertorem sperans fiducia Christum“

(B 6^v, V. 521–525). Da Cordus Karlstadt ausschließlich unter dem Aspekt des Bauernkrieges sieht, kann er seine ausführliche Polemik gegen Thomas Müntzer nahtlos anschließen. Auch Müntzer wird nur als Aufruhrerregger und Bauernführer vorgestellt. Der Ton verschärft sich zusehends, und der Einsatz antiker rhetorischer Kunstmittel wird ebenfalls erheblich verstärkt. Bereits dadurch möchte Cordus die Bedeutung der Thematik hervorheben. Zunächst stellt er Müntzer in eine Reihe mit Karlstadt. Als „*Princeps authorque*“ sammelte Müntzer eine ähnliche Rotte und entflammte die Verblendeten zum Kampf:

„*Alter abhuc similem Princeps authorque cohortem*
Quidam Muncerius, proles Stolbergia, Thomas
Concit, et accendit coecas in proelia mentes,

Execranda canens ferali classica cornu,
Ambiciosus Amor dominandi signifer ante it . . .“

(B 6^v, V. 526–530). Cordus beschreibt dann mit Pathos, wie die ehrgeizige Herrschsucht als Bannerträgerin die fahlfarbene flatternde Kriegsfahne, auf der gräßliche Vögel abgebildet sind, mit schwingenden Schultern durch die wehende Luft schlägt und fährt fort:

„... tibicem praecinuit Error
Cui comes it Furor, et crepitantia timpana plodit“

(B 6^v–B 7^r, V. 533 f.). Cordus malt die Kriegsstimmung mit den Stilmiteln der griechisch-römischen Sagenwelt aus: Die Furien fliegen bei Nacht hoch über das Land, mit ihnen zusammen die finsterblickende Kriegsgöttin und die übrigen Schwestern aus der Höllenschar. Weitere Schrecken werden mit Hilfe der grausigen Gestalt der Medusa heraufbeschworen. Auf diese Weise hat Cordus die Folie geschaffen, um dann Müntzer wirkungsvoll als „Aufpeitscher zum Verbrechen“ und als verzückten schwärmerischen Propheten auftreten zu lassen:

„Hic sua in aerios attolens lumina tractus
Hortator scelerum Thomas sparso arduus ore,
Et uelut auscultans fantem sibi cornere fingit
Atque audire deum, praescireque qualia quemque
Fata manent actae defunctum munere uitae.
Praecipue huc summis totus conatibus instat,
Vt noua, sed uerbo contraria, dogmata condat,
Atque adeo e medio diuina uolumina tollat.
Simplicibusque animis persuadeat, esse superne
Viuam expectandam fidei in primordia uocem“

(B 7^r, V. 544–553). Das Bild eines Müntzers, der mit emporgerichtetem Gesicht in direktem Verkehr mit Gott steht und geoffenbarte Weisungen ausgibt, aber auch das Bild eines Müntzer, der die Bibel verachtet und als Begründung des Glaubens nur die lebendige Stimme Gottes im Menschen gelten läßt, war ein Bestandteil des Wittenberger Müntzerbildes.⁹⁸ Cordus sagt deutlich, was er davon hält:

„O cerita omni sublato infama sensu . . .“

(B 7^r, V. 554). Um die Unsinnigkeit der Theologie Müntzers herauszustellen, setzt Cordus den rhetorischen Topos der Überbietung ein.⁹⁹ Er behauptet, daß weder Ajax noch Orest, auch nicht Herkules und Pentheus solchen wahnwitzigen Unfug bei aller Leidenschaft zuwegegebracht hätten. Nach diesem kleinen Exkurs über Müntzers Irrlehre schwenkt Cordus unvermittelt zur Schlacht bei Frankenhausen über, die er aber nicht darstellt. Nur die Vernichtung des Bauernheeres wird erwähnt, ja geradezu mythisch verdichtet:

⁹⁸ Es wurde besonders durch Johann Agricola kolportiert. Vgl. Bräuer, a.a.O., 210–212. 219.

⁹⁹ Zum Überbietungstopos vgl. Curtius, a.a.O., 171.

„Haec ubi sic acies arctum glomeratur in orbem
 Praetentisque armis uelut asper echinus inhorret,
 Ecce repentinus denso coit aethere nimbus,
 Excussa micat subitis splendoribus ignis,
 Quo medio totum prosternitur agmen in agro.
 Atque una Stygias hora descendit ad umbras“

(B 7^r–B 7^v, V. 559–564).¹⁰⁰ Dieses urplötzliche Ende des waffenstarrenden Bauernheeres durch einen Blitzstrahl ist mit rhetorisch-poetischen Stilmitteln gezeichnet. Die Schilderung soll vermutlich etwas vom Gericht Gottes andeuten, das sich nach Ansicht des Dichters in dem Schlachtgeschehen bei Frankenhausen gleichzeitig über die Aufrührer vollzieht. Auf dieses Gericht verweist Cordus wenig später direkt. Seine poetische Darstellung des Ereignisses vom 15. Mai bei Frankenhausen setzt aber trotz der mythischen Darstellung ein regelrechtes Schlachtgeschehen voraus. In der Fortsetzung konzentriert er sich, ohne weiter auf Einzelheiten über die vernichteten Aufrührer einzugehen, auf Müntzer:

„Ex hac ipse tamen clade in maiora superstes
 Supplicia, ut lentas etiam det corpore poenas,
 Palpitat afflatus penetranteque uiscera taelo
 Redditus imbellis Thomas, et lurida frustra
 Ora leuat, multoque exos se tollere nisu
 Tentat, et enerues nequicquam colligit artus.
 Iam nunc experiens quem forsitan ante negauit
 Esse deum, iustus qui respicit infera iudex,
 Et certus tandem omne nephas hic umdicat ultor“

(B 7^v, V. 565–573). Hier begegnet zum ersten Mal die Behauptung, Müntzer sei als Verwundeter auf dem Schlachtfeld gefangen genommen worden. Teilweise noch abenteuerlicher ausgeschmückt taucht diese Behauptung später in Müntzerdramen und Müntzerromanen aufs Neue auf.¹⁰¹ In anderer Form findet sich die Vorstellung, Müntzer sei bei seiner Gefangennahme verwundet gewesen, bei Friedrich Engels. Durch ihn hat sie vor allem in die populäre Literatur über den Bauernkrieg Eingang gefunden.¹⁰² Cordus richtet nun Anklage auf Anklage gegen Müntzer, indem er der blutigen Wirklichkeit Müntzers frühere Lehren und Verheißungen entgegenhält:

„Heu ubi nunc mendax et coelo inuise propheta
 Grandia uerba iacem? tua ubi praesagia cessant?“

¹⁰⁰ „Stygias . . . ad umbras“ ist eine bei Cordus beliebte Wendung. Seine persönlichen Feinde oder die Gegner der Reformation versetzt er nach ihrem Tod in der Regel kurzerhand in die meist mit Termini der griechischen Sage beschriebene Unterwelt. Vgl. Vogel, a.a.O., 131 f.

¹⁰¹ Z. B. Conrad Alberti (recte Sittenfeld), „Brot!“ Ein soziales Schauspiel in fünf Akten, Leipzig 1888, 106–111. Carl Leyst, Thomas Münzer, Drama in vier Akten, Leipzig 1930, 77. (Aleksandr) Altajew (recte Margarita Vl. Jamsčikowa), Unter dem Banner des Bundschuh, 2. Aufl., Berlin (1955), 146.

¹⁰² Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Bd. 7, Berlin 1964, 404 (Der deutsche Bauernkrieg).

Sic audita dei te nunc oracula fallunt?
 Haec promissa tuae sunt illa trophoea cohorti?
 Sic patulo exceptos manica in contraria torques
 Castra globos?“ (B 7^v, V. 574–579).

Diese Scheltrede, bei der Cordus als echter Satiriker seinen Spott nicht ganz unterdrücken kann, endet in der direkten Anklage:

„Sic uerbis seducta tuis tot milia perdis?“

(B 7^v, V. 582). Cordus richtet die Frage nach dem Strafmaß an Müntzer, das er in ewiger Qual abbüßen müsse. Wieder setzt Cordus den Überbietungstopos ein, wenn er dem Beschuldigten die Frage stellt, ob die Fülle der aufgezählten antiken Unterweltsschilderungen und die der anderen genannten Qualen überhaupt für die ewigen Plagen und Strafleiden ausreichen könnten. Nach der gleichen rhetorischen Methode unterstreicht Cordus die Bedeutung der Verbrechen Müntzers:

„... superant tua crimina cunctas,

Quas Rhadamantus habet poenas ...“

(B 8^r, V. 587 f.). Cordus steigert das Gewicht von Müntzers Vergehen immer mehr. Er betont, es übertreffe noch das der Sünde bei den himmelstürmenden Giganten der griechischen Sage. Auch das Begehren nach Sühne spitzt sich in den Versen über Müntzer immer mehr zu, wenn Cordus ausführt, wie das vergossene Blut der Adligen schon gen Himmel schreie und aus der Tiefe des Totenreiches Sühne fordere.¹⁰³ Aber diese schwungvollen Verse sind nur als Kontrastmittel gedacht für die breite Schilderung des reuigen Müntzers. Auf dem Höhepunkt brechen die Anklagen und Strafandrohungen plötzlich ab, und Cordus versucht, seinen Lesern ein pädagogisches Stimmungsbild vom reumütigen Ende des bösen Geistes Müntzer vor Augen zu malen:

„At bene habet, presso tandem cacodaemonis aestu,
 Ad meliora ultro resipiscens corda refertur,
 Agnitaque haec uero querulus peccata dolore,
 Deuictumque animum malesuada carne, nouamque
 Se famam, et dominas captasse fatetur habaenas,
 Et miserata dei rogat ut clementia parcat.
 Insuper adstantes proceres, reliquamque coronam
 Suprema hortatur, iam prebens guttura, uoce,
 Commendatam habeant atque clucescere uerbum
 Permittant, nec ei, quod iam phanaticus error
 Perpetrat, acceptum refereant, et ut inde fideles
 Christi imitatores cessent saeui esse tyranni,
 Atque aerumuosos tandem miserentur agrestes,
 Propter quos data sit tutandos ista potestas,
 Non ut magnifico profundant omnia luxu“

¹⁰³ Vermutlich eine Anspielung auf die Hinrichtung der Kundschafter des Grafen Ernst von Mansfeld, Materns von Gehofen und seiner Gefährten, im Bauernlager von Frankenhäusen am 13. Mai 1525. Vgl. dazu Bräuer, a.a.O., 201.

(B 8^r, V. 593–607). Die Auffassung, Müntzer habe ein gutes Ende genommen, findet sich auch im „nützlichen Dialogus“ von Johann Agricola.¹⁰⁴ Aber die dichterische Gestaltung von Müntzers Eingeständnis der Schuld und von der Bitte an die „adstantes procere“ bei Cordus erinnert zugleich an die Schilderung, die Melanchthon in seiner „*Histori Thome Muntzers*“ gegeben hat. Melanchthon betont, Müntzer sei „seer kleinmutig gewest ynn derselben letsten not“, Herzog Heinrich von Braunschweig habe ihm das Credo vorbeten müssen. Danach fügt Melanchthon hinzu: „Er hat auch offentlich bekant / er hab vnrecht gethon / vnd doch ym ring die Fursten vermant / sie wolten den armen leuten nicht also hart sein / so durfften sie solcher far nicht furter warten / vnd sagt / sie solten Libros Regum lesen . . .“¹⁰⁵ Cordus begnügt sich jedoch nicht mit einer zusammenfassenden Wiedergabe von Müntzers angeblich Äußerungen vor der Hinrichtung in indirekter Rede. Er läßt Müntzer noch selbst zum Leser sprechen, indem er einen Ausschnitt von Müntzers letzten, an Christus gerichteten Worten mitteilt. Danach stirbt Müntzer willig den schmachvollen Tod. Er bedauert nur, daß er nicht längst auf ähnliche Weise umgekommen sei. Auch wenn weiter falsche Propheten Zündstoff für einen solchen Aufruhr liefern, wäre Deutschland dennoch die derzeitige grausame Zerstörung erspart geblieben:

„Sic o sic nostrae reparator Christe salutis
 Foelix aethereis seruetur spiritus astris,
 Ipsum (exquo sic lata iubet sententia) corpus
 Non adeo refert si carnifice occidat ense,
 Et monitura det ex alto spectacula palo.
 Nulla inconcessi fuerit iactura sepulchri.
 Atque utinam simili iamdudum morte perissent
 Quotquot adhuc falsi non sic errare prophetae
 Desistunt. tanti causae fomesque tumultus.
 Non ita crudeli Germania strage maderet,
 Non ita diductum pandens Infernus hiatum
 Tot miseras animas, sibi quae tamen alta putabant
 Sydera deberi, sufferta fauce uoraret“

(B 8^r–8^v, V. 608–620). Die Nachricht, Müntzer habe vor seiner Hinrichtung eine Rede gehalten, kann schwerlich angezweifelt werden. Diese Gepflogenheit ist von Zeitgenossen auch sonst reichlich bezeugt. Der Hinrichtungsritus wurde geradezu als Erbauung verstanden. Nach zeitgenössischem Urteil sprach der Sterbende die Wahrheit und bewies das mit seiner Standhaftigkeit. Es war also nicht gleichgültig, welche letzten Worte der Nachwelt überliefert werden konnten.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Agricola, Ein nutzlicher Dialogus . . ., A 2^v–A 3^r. Vgl. dazu Bräuer, a.a.O., 198. 427 f. Anm. 683.

¹⁰⁵ (*Philipp Melanchthon*), Die Histori Thome Muntzers / des anfangers der Döringischen vffrur / seer nützlich zulesen, Hagenaw (Johann Setzer) o. J. (1525), CC 3^r.

¹⁰⁶ *Thomas Finkenstaedt*, Galgenliteratur: Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft 34, 1960, 527–553. Vgl. Bräuer, a.a.O., 528 Anm. 1104.

Mit Müntzers Abschiedsrede beendet Cordus seine umfangreiche dichterische Auseinandersetzung mit diesem Lutherfeind. Bevor er gegen den Abt von Altzella polemisiert, wendet er sich mit scharfen Worten gegen die „papistische Meute“, die den Tod Müntzers mit Beifallsjubiläum feiert und glaubt, ihr zuliebe sei das Urteil über Müntzer gefällt worden:

„Hic uideas quanto papistica copia plausu
Exiliat, Letumque canat paeana, putetque
Lata quod obtentae sibi sit sententia causae“

(B 8^v, V. 621–623). Cordus fühlt sich verpflichtet, diesen Luthergegnern das Ende anzukündigen, das ohne Gewaltanwendung auf sie zukommt. Da sich das päpstliche Reich auf „Sathanae plantaria“, d. h. auf leere Gottesdienstformen, auf hohlen Aberglauben, auf „fatui . . . opinio uulgi“, auf armselige Kapuzen und menschliche Satzungen gründe, werde diese offenkundige Unfrömmigkeit an sich selbst zugrunde gehen (C^v). Gleichzeitig nimmt Cordus abschließend die Gelegenheit wahr, die evangelische Lehre vom Verdacht des Aufruhrs zu befreien.

4. *Der Bauernkrieg und Thomas Müntzer im Urteil von Euricius Cordus*

In seinem *Botanologicon* von 1534 kommt Cordus unvermutet auf den Bauernkrieg zu sprechen. Er schildert eine botanische Exkursion, bei der die Teilnehmer unter Führung des Verfassers in der Marburger Vorstadt Weidenhausen auf die Spuren der „rustica furia“ von 1525, auf zerstörte Steinbilder am Wegesrand stoßen.¹⁰⁷ Mehr als einen Hinweis auf die Relikte der zurückliegenden Empörung hat Cordus an dieser Stelle nicht zu geben. Nur in seinen Dichtungen aus dem Bauernkriegsjahr kommt er genauer auf die Empörung zu sprechen. Da begegnete uns der Bilderturm als ein Merkmal des Bauernaufstandes bereits. In seiner „*Antilutheromastix*“ beschuldigt Cordus die Aufrührer weiter des Mordes an vielen Leuten, der egoistischen Gier nach fremdem Eigentum, der Gehorsamsverweigerung gegen den Adel aus widerspenstigem Sinn und des rebellischen Strebens, sich ein eigenes Recht zu schaffen. Cordus ist aufgebracht, daß die Aufrührer trotz ihrer Verhaltensweise behaupten, sie seien Christi Diener und hielten sich an dessen Gebote. Trotz harter Vorwürfe¹⁰⁸ sind die aufständischen Bauern jedoch in den Augen von Cordus nur Verblendete (*caecae mentes*: B 6^v, V. 528), einfältige Köpfe (B 7^v, V. 552), die glaubten, der Himmel stehe ihnen zu, und die dann doch zur Hölle fahren (B 8^v, V. 618–620). Sie sind mit der Zusage völliger fleischlicher Freiheit geködert und aufgewiegelt worden (B 6^v, V. 510 f.), hielten sich für Christen und waren doch für das Wort Gottes schlimmere Feinde als die Heiden (B 6^v, V. 518–520). Cordus sucht die primäre Schuld am Aufruhr nicht bei den Bauern selbst.

¹⁰⁷ *Euricius Cordus*, *Botanologicon*, Coloniae 1534, 69.

¹⁰⁸ Über die Einzelbeschuldigungen hinaus bezeichnet Cordus die Aufständischen als „rustica . . . manus . . . horrida“ (B 6^r, V. 503).

Letztlich hat „reserato emissus ab Orco . . . Sathanas“ (B 8^v, V. 634 f.) die Massen aufgereizt. Dieser „malus . . . turbinis author“ (B 8^v, V. 635) war damit offensichtlich am Ziel seiner Wünsche angelangt, wonach er schon von jeher in brennender Gier verlangt hat (C^r, V. 638–640). Als Inkarnationen des Satans, als „Sathanae plantaria“ bezeichnet Cordus die „cuculli“ und die „humanae leges“ (C^r, V. 645 f.). Ähnlich hatte Cordus in seinem Epos an Karl V. den Vorwurf abgewehrt, Luthers Lehre rufe den Aufruhr des Volkes gegen die Obrigkeit hervor. Da Luther nicht die Freiheit des Fleisches, sondern die des Geistes predige, sei der Vorwurf ungerechtfertigt. Die wahren Aufrührer seien die Geistlichen der herrschenden Kirche, die sich der weltlichen Herrschaft nicht unterordnen wollen, obgleich Christus die Steuer gezahlt habe.¹⁰⁹

In seiner „Antilutheromastix“ sieht sich Cordus genötigt, außer der papistischen Kirche noch andere vom Satan hervorgebrachte „horrida monstra“ (C^r, V. 640) als Verantwortliche für den Aufruhr zu identifizieren. Er führt die Gruppe der falschen Propheten an, vertreten durch die beiden Prototypen Karlstadt und Müntzer. Wirkungsvoll läßt Cordus Müntzer vor der Hinrichtung das selbstanklagende Geständnis ablegen, die „falsi . . . prophetae“ seien „causae fomesque tumultus“ (B 8^v, V. 615 f.). Diese angebliche Selbstbezeichnung bildet gleichsam die implizite Basis bereits bei der vorangehenden Charakteristik Müntzers. Seine Lebensumstände vor dem Bauernkrieg werden völlig ausgeblendet. Lediglich sein Heimatort wird genannt. Für Cordus steht nur der „Princeps authorque cohort(is)“ (B 6^v, V. 526) zur Debatte. Müntzer entflammte die Verblendeten zum Kampf, indem er mit der Totenposaune Kriegssignale gab. Ehrgeizige Herrschsucht war seine Bannerträgerin, Irrsinn und Wahnwitz seine Pfeifer und Trommler. Durch ihn wurden die Furien und die Kriegsgöttin zur Aktivität gebracht. Durch ihn stellte die Unwissenheit mit stolzem Getue ihre Forderungen. Müntzer ist regelrecht ein „hortator scelerum“ (B 8^r, V. 545), und seine Verbrechen gehen über alles Maß hinaus. Illustriert wird die Anschuldigung mit der Anspielung auf die Hinrichtung der Kundschafter des Grafen Ernst von Mansfeld im Frankenhäuser Bauernlager am 13. Mai (B 8^r, V. 591 f.). Müntzer ist jedoch nicht einfach nur ein verbrecherisch veranlagter Mensch. Er ist ein „cacodaemonis“ (B 8^r, V. 593), ein Lügner und Prophet, der dem Himmel verhaßt ist (B 7^v, V. 574). Seine Theologie wird von Cordus nicht als Wurzel der angeprangerten Verhaltensweise und Taten gesehen. Sie ist nur eine Seite des nicht zu überbietenden wahnwitzigen Unfugs, den Müntzer vertritt. So schildert Cordus diesen Gegner Luthers als abseitigen Ekstatiker. Müntzer bildete sich nach Cordus ein, Gott zu schauen und das Schicksal eines jeden Menschen vorauszuwissen. Den einfältigen Leuten hat er eingeredet, man müsse zur Begründung des Glaubens eine lebendige Stimme von oben erwarten. Vor allem war er heftig bestrebt, neue Dogmen zu stiften, die der Bibel zuwider sind, ja er hat versucht, die Bibel ganz beiseite zu schieben. Vielleicht hat er sogar Gott

¹⁰⁹ Cordus, Ad Invictissimum imperatorem Carolum Quintum . . . , B 8^v–C^r.

geleugnet. Nach der Niederlage bei Frankenhausen verwundet, mußte er erfahren, daß ein Gott und himmlischer Rächer da ist. Der Fürstensieg bewies, daß Müntzer ein Lügner war. Cordus spielt damit offensichtlich auf Müntzers Rede vor der Schlacht an, von der er durch seine Wittenberger Verbindungen Kenntnis gehabt haben wird. Vielleicht war sie ihm auch schon in Melanchthons Version bekannt.¹¹⁰ Aus den Anschuldigungen, die Cordus gegen den gescheiterten Müntzer schleudert, ist zu ersehen, welche Ankündigungen Müntzers Cordus im Blick hat. Müntzer habe vor der Schlacht große Worte gemacht. Er habe Vorhersagungen und Orakelsprüche bekanntgegeben. Er habe seiner „Meute“ Siegestrophäen verheißen. Die Feinde habe er als leere Schemen hingestellt. Mit diesen Zusagen habe Müntzer Tausende betört und schließlich zugrunde gerichtet. Dafür habe er unerschöpfliche Qualen verdient. Das ist die eine Seite der Müntzercharakteristik, die Cordus vor seinen Lesern entfaltet.

Cordus sieht sich aber in der Lage, noch ein anderes Müntzerbild zu entwerfen. Verwundet und die ewige Strafe für seine Schuld vor Augen kommt Müntzer von selbst wieder zu Verstand und zu einer besseren Gesinnung. Er sieht seine Sünden ein und beklagt sie in echtem Schmerz. Bevor er um Gottes Gnade bittet, gesteht er, daß seine Sinne durch das verführerische Fleisch überwältigt gewesen seien. Er habe jedoch versucht, einen neuen Ruf und Zügel der Beherrschung zu erlangen. Als Müntzer schon dem Henker den Hals hinhält, läßt ihn Cordus schnell noch einige Worte an die Umstehenden, besonders an die Adligen sprechen. An dieser Stelle kann Cordus seine humanistischen Adelsvorbehalte und seine ebenfalls humanistisch geprägte Sozialkritik nicht ganz unterdrücken. Schon als er in den Versen gegen Karlstadt den widerspenstigen Sinn und den Ungehorsam der Aufrührer gegen den Adel anprangerte, unterließ er es nicht, gleichzeitig vom „procerum parcre lupatis“ (B 6^v, V. 514) zu sprechen. In den Versen über Müntzer ermahnt der Verurteilte die Adligen, am Worte Gottes festzuhalten, das ihnen anvertraut sei. Sie sollen es hinausleuchten lassen. Müntzer warnt sie, daß sie nicht an dem Gefallen finden, was der wahnsinnige Irrtum vollbringt. Künftig sollen sie als treue Nachahmer Christi aufhören, grausame Tyrannen zu sein. Er fordert sie auf, sich der geplagten Bauern zu erbarmen. Zum Schutze der Bauern sei ihnen ja die Herrschergewalt verliehen und nicht, um alles in großspurigem Luxus zu verprassen. Danach greift Cordus zu dem wirksamen rhetorischen Mittel, Müntzer einige propagandistisch und apologetisch wichtige Ansichten in den Mund zu legen, vor allem das Geständnis, die falschen Propheten seien die wahre Ursache des Aufruhrs und die Einsicht, daß die Aufrührer vom Höllegeist verschlungen werden. Für sich selbst richtet Müntzer nur noch die Bitte an Christus, als den „nostrae reparator . . . salutis“ (B 8^r, V. 608), den Geist für den Himmel zu retten. Er will sich willig in das gefällte Urteil fügen und meint, es mache ihm nicht sehr viel aus, wenn der Leib fällt und kein Aufwand für ein Grab genehmigt worden sei. Vom

¹¹⁰ (Melanchthon), Die Histori Thome Muntzers . . ., BB 2^v–BB 3^v

hohen Pfahl, auf den der Körper nach der Hinrichtung laut Urteil gespießt werden soll, biete sein Leichnam dann ein warnendes Schauspiel für alle Zukunft.

Ganz wie die antimüntzerischen Flugschriften Luthers, Melanchthons und Agricolas möchte Cordus seine verhältnismäßig umfangreiche dichterische Darlegung über Müntzers Vergehen, Niederlage und Tod als pädagogisches Exempel verstanden wissen. Doch während bei den Wittenbergern der Kampf gegen den Müntzereinfluß über das apologetische Bestreben dominierte, die Lehre Luthers von der Mitschuld an Müntzers Vergehen reinzuwaschen,¹¹¹ liegen die Dinge bei Cordus umgekehrt. Für ihn ist Müntzer nicht das Hauptthema. Cordus steht schon geographisch dem zentralen Einflußgebiet Müntzers ferner als Luther, Melanchthon oder Agricola. Seine Situation war eine andere und dementsprechend war auch seine Frontstellung eine andere. Er bekam die Angriffe der katholischen Seite bedrängender zu spüren, in diesem Fall die Anschuldigung, der Bauernkrieg, Karlstadts und Müntzers Wirken seien nur die Bestätigung des Aufruhrverdachts gegenüber der Reformation. Diese Vorwürfe wurden in den Tagen, als Cordus seine Verse über Müntzer niederschrieb, u. a. durch Emser verbreitet.¹¹² Gegen diese katholische Polemik wendet sich Cordus in erster Linie, wobei ihm die Anlage seiner „Antilutheromastix“ eine gute Gelegenheit bot. Er bezeichnet die Verdächtigen als Dummköpfe, die nicht verstehen wollen, daß Müntzers Fiasko aus seinem Mißbrauch des Evangeliums resultiert:

„Sed coeci ignorant fatui hanc hinc esse ruinam
Quod contra hortantis doctrinam et scripta Lutheri
Christicolae uano tantum illi nomine fratres
Foeda Euangelico pepererunt scandala uerbo,
Ceui doceat tales illud iubeatque furor“

(B 8^v, V. 626–630). Dem pervertierten Verständnis des Evangeliums setzt Cordus das echte entgegen, indem er fortfährt:

„Cum magis aduersum nihil ipsi pugnet et obstat,
Quando hinc sola fides, pax et dilectio manat,
Non ut sceptras teras, spoliis, praedare, necesque . . .“

(B 8^v, V. 631–633). Situationsgemäß hat Cordus die paulinische Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung“, die er gern in seinen Gedichten zitiert, abgewandelt.¹¹³ Er kann sich hier mit dem Hinweis auf die dem Evangelium gemäße positive Haltung begnügen, da er die Konsequenzen nach der negativen Seite in seinen Versen über Karlstadt schon aufgezeigt hat. Dort hatte er, unmittelbar bevor er auf Müntzer zu sprechen kommt, betont, die erleuchtende Wirkung des Evangeliums bestehe darin, daß man wisse, die Unzulänglichkeiten seien zu ertragen. Jeder Obrigkeit sei man Gehorsam schuldig, sogar strengen Tyrannen, soweit sie nichts Gottwidriges verlangen.

¹¹¹ Vgl. dazu Bräuer, a.a.O., 197. 389.

¹¹² (*Hieronymus Emser*), Der bock trith frey auff disen plan, o. O. (Dresden) 1525, A–A 4^r. Vgl. dazu Bräuer, a.a.O., 315–368.

¹¹³ Cordus/Meibom, 203 f.: Ad vxorem. Ad Othonem Schlesum; 516 f.: De Theologicis virtutibus.

Die Hauptsache sei, der Glaube bleibe unversehrt, die Herzen frei und auch das auf Christus den Heiland hoffende Vertrauen. Am Schluß seiner Auseinandersetzung mit dem Bauernkrieg hämmert Cordus dann seinen Lesern noch einmal ein, daß der echte Christ keine anderen Hilfsmittel als die Erleuchtung durch das Evangelium braucht. Und er fügt hinzu:

„... manifesta suopte
 Impietas ruet interitu, sine missile uerbum
 Vincat, et elucens ardenti spiritus ore.
 Humana sine ui, sine bellatricibus armis
 Creuit id, hoc recidet pacto, iam labile regnum,
 Nut antemquetrahet sidenti mole ruinam.
 Quippe quod huc fultum est glacialibus usque alumnis.
 Que modo surgenti paulatim sole liquescunt“

(C^r, V. 652–659). Aus diesen Worten, ja aus der ganzen Sicht des Bauernkrieges bei Cordus, spricht nicht die geistige Verwandtschaft mit Erasmus, auch nicht mehr die Haltung des einst verehrten Mentors Mutian.¹¹⁴ An Cordus erweist sich erneut, daß der Humanismus nicht als homogene Bewegung gesehen werden kann, denn Cordus vertritt in seiner Stellung zum Bauernkrieg die Position Luthers und seiner Wittenberger Mitarbeiter.¹¹⁵ An dieser geprägt lutherischen Einstellung gegenüber revolutionären Bestrebungen hat Cordus auch später festgehalten. Das gibt er in zwei Marburger Epigrammen zu erkennen, in denen er sich gegen die Täufer wendet.¹¹⁶

Die Sozialkritik, die sich oft in Verbindung mit dem Humanismus findet, hat auch sonst zu keiner klaren Parteinahme für die Bauernkriegsbe-

¹¹⁴ Über Mutians Stellung zu den revolutionären Zeitereignissen und zum Bauernkrieg vgl. Bräuer, a.a.O., 264–266.

¹¹⁵ Luthers Forderung im „Brief an die Fürsten zu Sachsen“: „Ergernis weg thun mus durchs wort Gottes geschehen“. Desgleichen: „Predigen und leiden ist unser ampt, nicht aber mit feusten schlagen und sich weren“ (WA 15, 220, 25; 219, 15 f.). Vor allem in der „Ermahnung zum Frieden“ hat Luther die Leidensbereitschaft als evangeliumgemäße Haltung herausgestellt (WA 18, 320–322).

¹¹⁶ Cordus verdächtigt einen Palinurus, der zu den Täufern gehen will:

„Nulla illum pietas, sed inops huc cogit egestas,
 Qua bona pars vulgi vos quoque mente petit.
 Nam quotus inter vos aliquando emergere mystes,
 Hacque via plures quaerere sperat opos.
 Forsan et occisis moderandas regibus vrbes,
 Nam qui sit vester constat vbique furor“

(Cordus/Meibom, 514: Ad Retinctos). In gleicher Weise unterstellt er dem Anabaptisten Alnus, der alle Poeten und Künstler aus Marburg vertreiben will, der wahre Grund sei seine Armut. Deshalb wolle er sich die Schätze der Reichen aneignen, die Obrigkeit abschaffen und in der ganzen Welt einen neuen „furor“ beginnen. Cordus fügt den grimmigen Wunsch an:

„Spero quod horrendis Deus his conatibus obstet,
 Nihil velit humanum mox abolere genus.
 Oceano cunctos mergi vos aequore praestet,
 Quam tantam mundo conciliare luem“

(ebd., 520: In Alnum Anabaptistam). Gegen die Täufer richtet sich auch das Epigramm „In Mercurianum“ (ebd., 500).

wegung bei den neulateinischen Dichtern geführt. In zeitlicher Nähe zu dem Aufstand wagte sich noch am weitesten der Kölner Pädagoge Hermann Schottenius mit seinem Humanistendrama „Ludus Martius“ vor.¹¹⁷ Noch freimütiger äußerte sich der mit Cordus befreundete Joachim Camerarius über die Rachsucht der Adligen nach dem Krieg in seiner ersten Ekloge.¹¹⁸ In neuerer Zeit sind diese wenigen humanistischen Stimmen des Mitleids und des verhaltenen Protestes oft überschätzt worden.¹¹⁹ Ausgesprochen revolutionäre Äußerungen finden sich in den neulateinischen Dichtungen nicht. Das Mitleid mit den Besiegten wurde zu einem Teil auch dadurch erleichtert, daß die humanistischen Dichter die wahren Schuldigen nicht in den Bauern, sondern ihren Verführern sahen. Für Cordus war Müntzer der Hauptverantwortliche. Seine Verse sind die umfangreichste Dichtung eines Neulateiners über Müntzer geblieben. Eobanus Hessus erwähnt ihn in seinem 1528 erschienenen Epos „Bellum Servile Germaniae“ mehr am Rande;¹²⁰ und der gleichfalls in Hessen geborene Petrus Paganus widmet ihm auch nur wenige kritische Verse in seiner Dichtung auf den Tod Philipps von Hessen.¹²¹ Von katholischer Seite gehen Hieronymus Emser und Henning Pyrgallus in ihren bereits erwähnten lateinischen Dichtungen kurz auf Müntzer ein. Für sie ist nicht Müntzer, sondern Luther der Hauptschuldige.¹²² Im Grunde war, im Gegensatz zu den antimüntzerischen Pamphleten der Wittenberger, schon Müntzer in der „Antiluthe-romastix“ von Cordus kein eigenes Thema mehr. Seite Aufnahme ins Arsenal der interkonfessionellen Polemik hatte bereits begonnen.¹²³

¹¹⁷ Hermann Schottenius Hessus, *Ludus Martius sive Bellicus continens simulachrum, originem, fabulam et finem dissidii, habiti inter Rusticos et Principes Germaniae Orientalis Anno 1525*, Köln 1526, Hrsg. von Eduard Schröder, Marburg 1902. Vgl. dazu Hans-Gert Roloff, *Neulateinisches Drama*, Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 2. Aufl., Bd. 2, Berlin 1959, 653. Martini, a.a.O., 338 f.

¹¹⁸ Joachim Camerarius, *Libellvs continens eclogas et alia quaedam poematia diversis temporibus composita*, Lipsiae 1558, 1. Die Klage über das Schicksal des Mörus, der wegen seiner Vermittlungsversuche zwischen Herren und Bauern gefangen gehalten wird, erinnert an das Los von Camerarius' Bruder. Vgl. Theodor Kolde, Hieronymus Cammermeister und seine Gefangenschaft: Beiträge z. bayerischen Kirchengesch. 17, 1911, 201–243.

¹¹⁹ Z. B. Ellinger, *Geschichte der neulateinischen Literatur* . . ., Bd. 2, 54 f. Martini, a.a.O., 338 f.

¹²⁰ Eobanus Hessus, *De tumultibus horum temporum Querela*, Norimbergae 1528, B 4^v–C^r. Vgl. Krause, *Helius Eobanus Hessus*, Bd. 2, 60–67.

¹²¹ Petrus Paganus Hessus, *In obitum Illustrissimum Principis Philippi Landgrauui Hassia etc.*, In: *Delitiae Poetarvm Germanorvm Hvivs Svpriorisque Aevi illustrium*, Bd. 5, Francoforti 1612, 6–8.

¹²² Emser, In *Evricii Cordi* . . ., A 3^v–A 4^r, V. 75–94. Pyrgallus, a.a.O., A 3^r–A 3^v.

¹²³ Die gleichzeitige und spätere polemische Beschäftigung mit Müntzer hat Steinmetz dargestellt, vgl. Steinmetz, a.a.O., passim.

Der deutsche Bauernkrieg im Urteil der frühen reformatorischen Geschichtsschreibung

Von Hubert Kirchner

I.

Das Feld der reformatorischen Geschichtsschreibung ist noch nicht hinreichend abgesteckt. Wohl liegen Arbeiten vor, die sich darum bemühen, zumal älteren Datums.¹ Unter ihnen ist jedoch keine, die wirklich genügen und so einen Eindruck vermitteln könnte davon, wie Vertreter der jungen reformatorischen Bewegung als Historiker die Bewegungen ihrer eigenen Zeit einschätzten. Die vorliegenden Darstellungen erwecken vielmehr den Eindruck, als bestünde die Frühzeit des reformatorischen Bemühens um die Geschichte im deutschen Raum fast ausschließlich aus Melancthon. Namen wie Spalatin und Mykonius, oder auch Scheurl und Hedio sucht man vergeblich. Bemühungen um Einzelthemen wie z. B. den Bauernkrieg werden überhaupt nicht notiert.² Lediglich die schon recht weit zurückliegende Arbeit von v. Wegele³ macht eine deutliche Ausnahme. Denn unbeschadet der Tatsache, daß die Forschung in Einzelheiten freilich längst seine Darstellung überholt hat, bleibt sie doch in mancher Hinsicht noch immer bemerkenswert: Sie weist mit Nachdruck auf die nicht zu unterschätzende Bedeutung der reformatorischen historiographischen Versuche für das Verstehen der Zeit wie für den Fortschritt der Historiographie überhaupt hin, vermittelt ein beeindruckendes Bild von der reichen Fülle dieser Versuche und unternimmt es vor allem an keiner Stelle, die bunte Fülle der Erscheinungen in ein zu

¹ E. Menke-Glückert, *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation*, Leipzig 1912; E. Fütter, *Geschichte der neueren Historiographie*, München 1936³; W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, München 1934; H. Scheible, *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melancthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien = Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2* (Gütersloh 1966) bietet lediglich eine Textauswahl; ähnlich auch P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 1, Freiburg-München 1967.

² Dies geschieht überhaupt allein in dem Bericht von A. Stern, *Über zeitgenössische Quellen und Darstellungen der Geschichte des großen deutschen Bauernkrieges = Sitzungsberichte d. preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, Berlin 1929, 184 bis 198. Doch bleibt auch Stern bei den zeitgenössisch gedruckten Quellen stehen und erfaßt so nur einen Teil des anstehenden Materials.

³ F. X. v. Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus*, München/Leipzig 1885.

starres Schema zu pressen oder gar durch vorgefaßte Schemata von vornherein positiv oder negativ abzustempeln.

Ähnlich unbefriedigend ist die Situation bezüglich der Quellen. Abgesehen von den beiden modernen Auswahlmmlungen⁴ liegen von den frühen historiographischen Versuchen der Reformation nur ganz wenige in genügenden Ausgaben vor. Selbst das von allen einhellig als bedeutendster Versuch gewürdigte *Chronicon Carionis Philippicum* wurde noch nicht durch eine entsprechende Ausgabe gewürdigt. Myconius' Geschichte der Reformation veröffentlichte O. Clemen leicht modernisiert und mit einigen erklärenden Hinweisen versehen für einen breiteren Leserkreis. Die vielen Arbeiten Spalatins sind nur z. T. im Druck zugänglich. Das meiste lagert noch heute handschriftlich in Archiven.

Unter solchen Umständen muß jedes Bemühen um den Stoff von vornherein ein Versuch bleiben, der bewußt auf Vollständigkeit verzichtet, andererseits aber doch für sich in Anspruch nehmen möchte, im Erfassen eines eng begrenzten Sektors bei gleichzeitiger Konzentration auf ein Detailgebiet seinen Part auch zum übergreifenden Gesamten beizusteuern.

Der deutsche Bauernkrieg war zwar nicht sehr lange ein unmittelbar aktuelles Thema, aus mancherlei, nicht zuletzt auch politischen Gründen. Für viele scheint zudem mit der offenbaren theologischen Bewältigung des Geschehens das Notwendige gesagt gewesen zu sein. Andererseits forderte die Radikalität des Anspruchs der bäuerlichen Bewegung und ihre weite Verbreitung doch zu einer allseitigen und intensiven Auseinandersetzung geradezu heraus. Und das theologische Urteil mußte, bewußt oder unbewußt, ohne die Kenntnis der historischen Fakten und Zusammenhänge Gefahr laufen, seine Basis zu verlieren.

Insofern kommt, gerade in Ansehung solcher Wechselbeziehungen, dem Urteil der reformatorischen Geschichtsschreibung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung zu. Es gehört dazu, wenn das Thema „Reformation und Bauernkrieg“ erfaßt werden soll, und zwar nicht nur im Hinblick auf das aktuelle Verhältnis zu jener Zeit, sondern gerade auch, was den bleibenden Anspruch angeht, vermittelt und in seinen Grundstrukturen nicht unwesentlich geprägt durch die Zeugnisse, und zumal durch die historiographischen Zeugnisse der ersten Generation.

Die vorliegende Studie kann nur ein erster Beitrag zum Erfassen dieser weitergehenden Zusammenhänge sein. Es kann zunächst nur darum gehen aufzuzeigen, welche Autoren sowohl als Zeitgenossen des Geschehens wie vor allem auch als Beförderer oder zumindest Anhänger der Reformation Luthers in ihrem Bemühen um die Geschichte ihrer Zeit auch dem Bauernkrieg entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet haben, sowie darum herauszustellen, welche Gesichtspunkte für sie bei der Bewältigung des Stoffes und Einordnung des Geschehens maßgeblich waren.⁵

⁴ s. o. Anm. 3.

⁵ Nicht berücksichtigt werden die Werke, welche die Ereignisse des Bauernkrieges nur ganz am Rande erwähnen, ohne darauf näher einzugehen, wie z. B. die Ar-

II.

Der Vorrang, den Georg Spalatin in unserem Zusammenhang genießen soll, ist der Vorrang des umfangreichsten Materials, nicht der der allgemeinen Bedeutung oder einer chronologischen Reihenfolge.⁶ Unter den frühen reformatorischen Geschichtsschreibern ist Spalatin einer der wenigen, die eine direkte Schilderung der Ereignisse des Bauernkrieges vorlegten. Im Zusammenhang einer umfangreicheren Abhandlung „Von herzog Hansen zu Sachsen churfursten, herzogen Ernst den churfursten son“ stellte er einen umfassenden Bericht „von der paurn aufrur“ zusammen, der als Geschichts-

beiten von K. Hedio (1494–1552), der immerhin der erste protestantische Geschichtsschreiber genannt wurde.

Nicht berücksichtigt werden aber auch die Arbeiten von Philipp Melanchthon, der ja nicht nur mit seinem Votum zu den Zwölf Artikeln der oberdeutschen Bauern für Kurfürst Ludwig von der Pfalz im und zum Bauernkrieg Stellung bezogen hat („Eyn schrifft . . . wider die artickel der Bawerschaft“ 1525, CR 20, 641–662 = Melanchthons Werke in Auswahl, hrsg. v. R. Stupperich, 1/190/191–214, dazu besonders: H. Kirchner, Der deutsche Bauernkrieg im Urteile der Freunde und Schüler Luthers. Theol. Habil.-Schrift, Greifswald 1969, 48–76; W. Goosmann, Melanchthons politisches Denken und Handeln in den Jahren 1518–1525, Theol. Diss., Berlin, Humboldt-Universität 1964, 95–117; W. Zöllner, „Melanchthons Stellung zum Bauernkrieg“, Melanchthon-Komitee der DDR, Philipp Melanchthon 1497 bis 1560, 1, Berlin 1963, 174–189). Mit seiner „Histori Thome Müntzers, des anfangers der Döringischen vffur“ (Hagenaw 1525), für die erst jüngst die Autorschaft Melanchthons endgültig erwiesen werden konnte, leistete er auch einen Beitrag, der ein Stück Geschichtsschreibung zumindest sein wollte, als solches von vielen auch angenommen wurde und entsprechend gewirkt hat. Denn diese „Histori“ galt sehr bald schon als Standardwerk über Person und Wirken Thomas Müntzers, dessen sich die gleichzeitige und auch spätere Geschichtsschreibung bis in die neueste Zeit hinein ebenso bediente wie die einfache antimüntzerische Polemik. Im Hinblick auf die Arbeiten von M. Steinmetz, der die „Histori“ nach Inhalt, Anliegen und Charakter eingehend analysiert hat (M. Steinmetz, „Philipp Melanchthon über Thomas Müntzer und Nikolaus Storch“, Melanchthon-Komitee der DDR, Philipp Melanchthon 1497–1560, 1, Berlin 1963, 138–173, sowie noch einmal in: Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels = Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe B, Bd. 4, Berlin 1971, 37–50), kann hier auf eine nochmalige Darstellung verzichtet werden. Gerade der in der „Histori“ deutlich hervortretende „theologisierend-erbauliche Charakter“ und die Tatsache, daß „das Biographische und Historische . . . eine ganz untergeordnete Rolle“ spielt und „flüchtig behandelt“ wird, weil es dem Verfasser offenbar vielmehr „um die Bekämpfung der Müntzerischen Lehren vom Geist und vom weltlichen Regiment“ ging (Steinmetz, Melanchthon über Müntzer und Storch, 150), macht aber auf ein Problem aufmerksam, dem nicht nur mehr oder weniger sämtliche Vertreter der frühen reformatorischen Historiographie unterliegen, sondern das auch auf seine Weise die Grundfrage aller historiographischen Arbeit stellt.

⁶ Zur Verwurzelung der besonderen historischen Interessen Spalatins im Humanismus, in seiner Ausbildung bei N. Marschalk in Erfurt und in der Freundschaft mit Mutian s. J. Höss, Georg Spalatin, 1484–1545, Weimar 1956, 10 f.; 31 f. u. ö. Gefördert wurden diese Interessen dann vor allem durch die speziellen Beauftragungen seitens des sächsischen Kurfürsten, in dessen Diensten Spalatin seit 1508 stand, s. ebenda 46 ff. u. ö. (vgl. 463). Vgl. ferner W. Flach, Georg Spalatin als Geschichtsschreiber. Beiträge aus Spalatins Nachlaß im Thüringischen Staatsarchiv Weimar, in: Zur Geschichte und Kultur des Elb-Saale-Raumes. Festschrift für W. Möllenberg, hrsg. v. O. Korn, Burg 1939, 211–230, mit Bibliographie 220–230.

quelle erhebliche Bedeutung besitzt.⁷ Die daneben stehenden kleineren Beiträge innerhalb weiterer zeitgeschichtlicher Werke sind demgegenüber geringwertig. Sie beschränken sich zumeist darauf, lediglich die Tatsache des Bauernkrieges zu erwähnen und allenfalls noch auf die hohen Verluste der Bauern hinzuweisen. Weitere Einzelheiten fehlen ganz, ebenso jeder Versuch, Hintergründe und Motive anschaulich zu machen. Diese Beiträge finden sich in folgenden Werken Spalatins: *Annales 1513–1526*;⁸ *Ephemerides, inchoata anno MCCCCLXXX*;⁹ *Friedrichs des Weisen Leben und Zeitgeschichte*¹⁰ sowie im *Index brevissimus rerum illustrissimi Principis, Dn. Jo-*

⁷ Handschriftlich – von Schreiberhand, nur die Einleitung u. den Schlußabschnitt hat Spalatin selbst geschrieben – im Thüringischen Landeshauptarchiv Weimar, Reg. O 24, Bl. 78^v–93^v, s. *Flach*, Spalatin als Geschichtsschreiber 227 Nr. 24, vgl. *Höss*, Spalatin 425 ff. Der Druck bei *B. G. Struve*, Historisch- und politisches Archiv 3 (Jena 1719) 1–200 bietet den Text der Handschrift nicht genau. Lückenlos wiedergegeben ist der Anfang bis Bl. 85^r sowie die Blätter 86^v–92^v, es fehlen also die Abschnitte Bl. 85^r (Mitte) bis 86^v (Mitte) und der Schluß Bl. 92^v (Mitte) bis 93^v, d. h. es fehlt ein Teil der Liste der zerstörten Klöster und Schlösser, der allgemeine Überblick über die Niederwerfung der Aufstände in den einzelnen Gebieten sowie eine Reihe Anhänge über die Vorgänge um Würzburg und Salzburg wie auch eine knappe Notiz über die Schriften Luthers und Melanchthons zum Bauernkriege. Außerdem zerreißt die Wiedergabe bei *Struve* den Zusammenhang der Handschrift recht unorganisch. Während die Handschrift nach der Einleitung den Text der zwölf Artikel bringt, anschließend die Liste der Zerstörungen, den erwähnten allgemeinen Überblick und als besonderen Hauptteil eine genaue Schilderung von dem Zuge des Kurfürsten Johann von Sachsen zur Befriedung seiner Gebiete, schließt der Druck den Kriegszug Johanns nach einer nur wenige Zeilen umfassenden Einleitung, den Tod Friedrichs des Weisen betreffend (*Struve*, Archiv 3, 99 f.), direkt an die ausführliche Schilderung der Vermählung Johanns mit Sophia von Mecklenburg (1510, ebenda 48–99) an (ebenda 99–112). Es folgt nach einigen kleineren Notizen eine „Ordnung mit den Ceremonien in allen heiligen Stifft Kirchen zu Wittenberg“ (1525, ebenda 116–140) und erst dann völlig unvermittelt der eigentliche Anfang des Berichtes „Von der bauren Aufruhr“, jetzt mit dieser besonderen abhebenden Überschrift, bis zu den Listen einschließlich des Textes der zwölf Artikel (ebenda 140–159), der dann aber ebenso ansatzlos in einen chronikartigen Bericht über die folgenden Jahre einmündet, wobei die Überschrift „Von der bauren Aufruhr“ weiter als Kolumnentitel erhalten bleibt bis zum Abschluß des Ganzen mit Berichten aus dem Jahre 1532, besonders dem Tode des Kurfürsten Johann von Sachsen (16. August 1532) und den Versen Luthers zum Bilde des Kurfürsten, s. WA 35, 589 f. Der Druck kann also, neben den sonstigen herausgeberischen Mängeln, den vielen orthographischen und ausgesprochenen Lesefehlern auch textlich nicht als ausreichend angesehen werden.

⁸ Im Auszug wiedergegeben bei *J. B. Mencken*, *Scriptores rerum Germanicarum praecipue Saxonicarum* 2, Leipzig 1728, 589–664, hier unter dem Titel: *Chronicon sive annales Georgii Spalatini a m Augusto anni MDXIII usque ad finem fere anni MDXXVI*; Müntzer betreffend 641, über den Bauernkrieg 644. Vgl. *Flach*, Spalatin als Geschichtsschreiber 224. Die von *Flach* hervorgehobene Kürzung der Handschrift im Druck bei *Mencken* betrifft nicht die hier interessierenden Texte (Auskunft der Thüringischen Landesbibliothek Weimar, wo sich die Handschrift nach wie vor befindet).

⁹ Abgedruckt bei *G. Berbig*, *Spalatiniana = Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts* 5, Leipzig 1908, 43–87, den Bauernkrieg betreffend 59.

¹⁰ Herausgegeben von *C. G. Neudecker* und *L. Preller* in: *Georg Spalatins historischer Nachlaß und Briefe* 1, Jena 1851, den Bauernkrieg betreffend 195.

hannis Ducis Saxoniae Electoris, in Electoratu inceptus colligi MDXXVI.¹¹

Endlich bleiben noch einige briefliche Äußerungen zu beachten. Am 1. Mai 1525, also mitten im brennendsten Geschehen, schrieb Spalatin einen Trostbrief an den erkrankten Kurfürsten Friedrich den Weisen, worin er auf den „gegenwertigen aufrur“ zu sprechen kam und seine Meinung über Grund und Ursache der Aufstände mitteilte.¹² Und schließlich schrieb er am 12. Juni an Kurfürst Johann u. a. ein kurzes würdigendes Wort über das Votum Melanchthons zu den Zwölf Artikeln.¹³ Ob damit alle Quellen erfaßt sind, steht dahin. Sehr wahrscheinlich ist es nicht. Solange vor allem der Briefwechsel Spalatins keine Aufarbeitung und auch nur vorläufige Sammlung erfahren hat, ist nicht mit Vollständigkeit zu rechnen. „Dann weil mir des Melanchthons antwort als mit gottes unverwindlichem wort fast wol ergründt ser wol gefallen hat . . . wolt gott, das alle oberkeit und paurschaft zusamt aller untertenikeit dem rat und bedenken folgten, so were mit gottes hulf disen schwinden (gefährlichen) emporungen wol orterung (Beendigung) zu schaffen.“¹⁴ Dieses Urteil Spalatins stammt aus einer Zeit, wo bereits alles entschieden war – der Brief datiert vom 12. Juni –, ist aber doch für die Stellung und Haltung Spalatins zum und im Bauernkriege von exemplarischer Bedeutung. Spalatin stellte sich bewußt in eine Reihe mit Melanchthon in seinem Votum. Daß Spalatin ausgerechnet Melanchthon nannte, wo doch von Seiten Luthers bei weitem mehr und gewichtigere Urteile vorlagen, scheint außerdem nicht Zufall zu sein. Im Postskript zur Handschrift „Von der paurn aufrur“ erwähnte Spalatin noch einmal die schriftlichen Stellungnahmen der Reformatoren.¹⁵ Hier nannte er zwar an erster Stelle Luthers „zwey buchlen im druck beyde außgangen“, aber ohne auch nur mit einem Wort seine Meinung darüber anzudeuten. Über Melanchthons Votum dagegen folgt: „Auch Herr Philippus Melanchthon sein ser gut buchlen vber die zwolf artickeln . . .“¹⁶ Die Hochschätzung der Arbeit Melanchthons hier ist die gleiche wie in jenem Brief an Kurfürst Johann, gewinnt aber neben der bloßen Nennung der Schriften Luthers ein besonderes Gewicht, das immerhin die Frage aufkommen läßt, aus welchem Grunde wohl Spalatin Melanchthon den Vorzug gab. Das fragmentarische Material läßt eine schlüssige Antwort darauf nicht zu. Vielleicht war die kompromißlose Schärfe des melanchthonischen Gutachtens ausschlaggebend, Spalatins besondere Zustimmung zu gewinnen. Höss meint zwar, „daß Spalatin die Berechtigung der bauerlichen Wünsche nicht bestritt“, daß es „nach seiner Ansicht (berechtigt war), daß die Bauern Mißstände, unter

¹¹ In: *Berbig*, Spalatiniana 33–41, über den Bauernkrieg 35.

¹² Abgedruckt bei *P. Kirn*, „Friedrich der Weise und die Kirche“, Beiträge zur Kirchengeschichte des Mittelalters und der Renaissance 30, Leipzig/Berlin 1926, 193 f.; im Auszug noch einmal in: *Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland 2* = Schriften der sächsischen Kommission für Geschichte 41 (1942), 162 Nr. 1260.

¹³ Ebenda 472 Nr. 1657, vgl. o. Anm. 5.

¹⁴ *Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland 2*, 472.

¹⁵ Reg. O 24, 93^v.

¹⁶ Hervorhebung von uns.

denen sie zu leiden hatten, aufzeigten und über deren Abstellung mit ihren Herren verhandelten“.¹⁷ Aber das ist höchst zweifelhaft und schmeichelhaft für Spalatin. Die Quellen lassen ein solches Verstehen und Eingehen Spalatins auf die bäuerlichen Forderungen nicht erkennen. Außer in der – von Höss in dem Zusammenhang direkt bezeichneten – Einleitung zum Manuskript „Von der paurn aufrur“ charakterisierte Spalatin noch in Friedrichs des Weisen Leben und Zeitgeschichte knapp die bäuerlichen Ziele. Hier heißt es: „Die aufrührischen Bauren . . . wollten selbs Herrn und frei sein“,¹⁸ und im Manuskript: Die Bauern sind „aufgestanden wider die Obrigkeit in meinung sich aller Herrn zuerledigen vnd selbs zuregiren, wolten frey sein, wasser, holtzer etc. frey haben, Herrn vnd obrigkeit ires gefallens setzen“.¹⁹ Der Ton dieser Sätze zeigt kein Verständnis, sondern unverhohlene Ablehnung. An keiner Stelle seiner vielfältigen Bemerkungen zu der Bewegung findet sich auch nur eine Andeutung über die Rechtmäßigkeit der bäuerlichen Forderungen, die Luther ja immerhin mit deutlichen Worten herausstellen konnte.²⁰ Spalatin gebrauchte für die Bewegung und ihre Träger nur abwertende Bezeichnungen: „aufrur“,²¹ „emporung“,²² „incendium motus rusticorum“,²³ die Bauern waren für ihn „rebelles“,²⁴ „aufrührisch“,²⁵ Insurgenten.²⁶ Aus diesen Urteilen spricht deutlich das eine Urteil Melanchthons, dem im Lichte des römischen Rechtes der Gehorsam über alles ging.²⁷ Sie sind nicht alle unmittelbar vom melanchthonischen Votum geprägt; zumindest der Brief an Friedrich den Weisen vom 1. Mai²⁸ liegt zeitlich früher. Aber sie atmen alle denselben Geist uneingeschränkter Ablehnung. Denn um den Gehorsam ging es auch Spalatin.²⁹ Um ihn als unabdingbare Voraussetzung zu kennzeichnen, griff er sogar zu quasitheologischen Argumenten (dies ist die einzige Stelle, wo er das tat!): „Aber nicht lang darnach kam warlich Got vnd griff die paurn hart wider an. vnd beweiset mit der

¹⁷ Höss, Spalatin 426.

¹⁸ Neudecker-Preller 195.

¹⁹ Reg. O 24, 78^v = Struve, Archiv 3, 140 f.

²⁰ Vgl. WA 18, 299, 3–12/21–30; ähnlich 293, 14–17/31–34; 298, 3–5/21–23; 315, 1–3/19–21 u. ö.

²¹ Neudecker-Preller 195.

²² Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteldeutschland 2, 472.

²³ Annales 1513–1526, Mencken 644.

²⁴ Berbig, Spalatiniana 35.

²⁵ Neudecker-Preller 195; „Von der paurn aufrur“ fol. 86^r; 86^v u. ö.

²⁶ „Eodem anno Rustici et caeteri Plebeji rebus novis studentes, acceptis armis in Principes, Nobilitatem et reliquos insurrexerunt.“ Berbig, Spalatiniana 59.

²⁷ Vgl. Kirchner, Bauernkrieg 75 f.

²⁸ s. o. 99 [243] und Anm. 12.

²⁹ S. den Schluß des Manuskripts „Von der paurn aufrur“ fol. 93^v: „So hat auch Her Jorg druchsses freyher zcu Waldenburg als Oberster feldthaubtmann des schwebischen Bundts mit sampt denn schwebischen Bundt die aufrurischen paurn im Reich hin vnd wider hart angriffen vbertzogen vnd gestrafft, Das billich alle nachkunfftige biß zcum ende der welt sich hinfurder vor Aufrur vnd emporung wider ihre obrigkeit zcuenthalden auß diesen schrecklichen ferlichen bosen hendelns sculernen haben, Denn ein solchs gewisslich nicht allein Jehen die hinweg sein sondern auch den gegenwertigen vnd allen nachkommenden gegolten hat.“

tat wie gram er den aufrurischen were vnd erfüllet so der konyg Salomo inn seinenn spruchen schreibt (Spr. 24, 21–22a) vnd wie Sant paul scun Romern schreibt (Rm 13, 2). Denn Gott erwecket die Fürsten vnd andere obern die zogen auff die paurn an vil ortern . . .“³⁰

Das weitere ist nur mehr als Anwendung dieser Grundüberzeugung Spalatins zu verstehen, vor allem die breite Darstellung des Zuges des sächsischen Kurfürsten zur Befriedigung seiner Länder in „Von der paurn aufrur“. Es mag dem besonderen chronistischen Interesse Spalatins – dem tragen vor allem die langen Listen der zerstörten Klöster und Schlösser, die Angaben über die Truppenkontingente der Fürsten, die zahlenmäßige Stärke der Bauernhaufen und ihre Bewaffnung, die Verluste der Bauern und die Hinrichtungen an den einzelnen Orten Rechnung – sowie der speziellen Abzweckung der Darstellung in maiorem gloriam des Kurfürsten Johann zuzuschreiben sein, daß diese Schilderung ein solches Gesicht bekommen hat. Vielleicht war Spalatin auch der Meinung, der bauerlichen Seite in seiner Darstellung am besten dadurch gerecht zu werden, daß er den Text der Zwölf Artikel einfach noch einmal wiederholte.³¹ Doch ist das im Grunde wenig wahrscheinlich. Das Manuskript erweckt nicht den Eindruck, als beabsichtige es überhaupt, eine abgewogene Darstellung zu bieten. Zu deutlich stand Spalatin auf der Seite seines Kurfürsten,³² berichtete in der Di-

³⁰ „Von der paurn aufrur“ fol. 86^r.

³¹ Fol. 78^v–82^v = *Struve*, Archiv 3, 141–155.

³² Zuweilen erweckt der Bericht den Eindruck, als wäre Spalatin persönlich an dem Zuge des Kurfürsten beteiligt gewesen. Denn er fällt einige Male aus der beschreibenden Erzählung in der 3. Person in einen Wir-Bericht; so z. B. fol. 89^v (= *Struve*, Archiv 3, 107) im Bericht über den Kampf um Meinigen (3. Juni): „Der enden seindt vnser hauffen zcu Ross vnd fuß sampt vnserm geschutz gegen inen inn die ij stunde gehalten, wir sindt aber kaum vmb sieben hor auf solchen berg kommen haben inn sie geschossen, vnd sie auch ser starck wider vns, Also das wir ihrer inn die 1 C vnd LX erstochen vnd erschossen.“ (Hervorhebungen von uns). Ähnlich fol. 90^r und 91^r. Spalatin befand sich jedoch nachweislich nicht im Gefolge des Kurfürsten. Das beweisen einmal die Verhandlungen, die eben in dieser Zeit (schriftlich in Form von Gutachten) zwischen ihm und Luther über die Reorganisation der Wittenberger Universität geführt wurden (s. die Briefe Luthers an ihn vom 15. Mai, WA Briefe 3, 500 f. Nr. 869 und vom 20. Mai, ib. 502 f. Nr. 871). Das beweisen ferner die Einladungen Spalatins zu Luthers Hochzeitsessen (27. Juni) in den Briefen vom 12. Juni (ib. 533 Nr. 892) und 25. Juni (ib. 542 Nr. 901), nach denen Spalatin sich in der Nähe Wittenbergs aufgehalten haben muß (s. auch ib. 543 Anm. 1). Das beweist drittens der Brief Spalatins an den Kurfürsten vom 12. Juni, wo er sich so positiv über Melanchthons Stellungnahme ausgesprochen hat (s. o. 99 [243] und Anm. 13). Das beweisen schließlich die Unterrichtungen, die er aus dem Gefolge Johanns über dessen Zug erhielt, s. *Fuchs*, Akten zur Geschichte des Bauernkrieges in Mitteleutschland 2, 492 Nr. 1677, die auch die Annahme von *Höss*, Spalatin 426, daß Spalatin „Augenzeugenberichte vorgelegen haben müssen“, stützen, auch wenn sich keine direkte Übernahme dieser einen vorliegenden Mitteilung in das Manuskript nachweisen läßt. Aus diesen Berichten nahm er, wie das Beispiel zeigt, auch sein Zahlenmaterial. (Vgl. zu diesen Unterrichtungen noch die weiteren durch den Allstedter Schösser Hans Zeiß bei *Fuchs*, ib. 66 f. Nr. 1155; 230 Nr. 1355; 941 Nr. 1125b und ferner 186 f. Nr. 1298a.) Der Konstruktionswechsel im Bericht Spalatins beruht also wohl auf der Tatsache, daß Spalatin seine Vorlagen teilweise

stance des Chronisten die Begebenheiten der einzelnen Tage und gab nur ab und an durch entsprechende Beiworte zu verstehen, mit welcher Seite er fühlte. Die erschütternden Zahlen der bauerlichen Verluste meldete er mit der gleichen nüchternen Sachlichkeit wie die Angaben über die vielen Hinrichtungen oder die Tatsache, „das die paurn hin vnd wider inn obern vnd allen andern deutschen Landen grosse antzal dernider gelegt vnd erschlagen. Auch in solche straff vnd buß genohmmen das manncher sampt ihren kindern vnd kinds kindern an ihrer narung nymmer mehr verwinden werdenn“.³³

Nur beiläufig versuchte Spalatin, die Aufstände in den verschiedenen Gebieten zu differenzieren. Er betonte häufig ihre allgemeine Verbreitung,³⁴ nannte am Anfang seiner Schilderung speziell „die paurn aus Schwartzwald, in Francken, in Düringen, am hartz, vnd anderswo mer“,³⁵ notierte in seinen Listen der Zerstörungen auch die von Schwaben und Franken und gab in seinem Hauptbericht auch mehrfach Einblendungen von dem Geschehen auf den anderen Schauplätzen, besonders über das Vorgehen des Schwäbischen Bundes.³⁶ Er bemühte sich jedoch nicht, Beziehungen herzustellen oder Abhängigkeitsverhältnisse zu notieren, auf Unterschiede hinzuweisen, z. B. in den einzelnen bauerlichen Programmen (Spalatin nannte nur die Zwölf Artikel³⁷) oder auch nur zeitlich zu differenzieren. Entsprechend seiner begrenzten Zielsetzung beschrieb er nur den sächsischen und thüringischen Aufruhr ausführlicher. Die sonstigen Aufzählungen sind zu knapp, um auf Einzelheiten näher einzugehen.

Das betrifft auch die Frage nach den Anführern. Spalatin nannte nur Müntzer und Pfeiffer als die thüringischen Hauptleute mit Namen: „In Düringen sind magister Thomas Muntzer und Johann Pfeiffer beyde priester solchen vnrats gute vnd starcke anheber gewesen vnd sich des schwerdt vnd weltlichen Regiments vnterwunden. Thomas Muntzer hat sich auch geschriben also Thomas Muntzer mit dem schwerdt Gedeonis“³⁸,³⁹ und be-

wörtlich in sein Manuskript einarbeitete, sich gleichsam mit ihrem Standpunkt identifizierend.

³³ „Von der paurn aufrur“ fol. 93^v.

³⁴ So in den *Annales* 1513–1526, *Mencken* 644: „Ita exarsit incendium motus rusticorum nuper obortum, ut brevi totam pene Germaniam corripuerit.“ Ähnlich *Neudecker-Preller* 195: „Bald darnach stunden die aufrührischen Bauren an viel Enden in den deutschen Landen auf.“

³⁵ Fol. 78^v = *Struve*, Archiv 3, 140.

³⁶ Fol. 90^{f.}; 91^{f.} = *Struve*, Archiv 3, 109 f.; 111. Vgl. auch den allgemeinen Überblick fol. 86^{f.} sowie die Anhänge 92^v–93^v (ohne Entsprechung bei *Struve*, s. o. Anm. 7).

³⁷ s. o. 101 [245] und Anm. 31.

³⁸ Im Brief an Graf Ernst von Mansfeld vom 12. Mai 1525; s. Thomas Müntzer. Schriften und Briefe, hrsg. v. G. Franz, Gütersloh 1968, 469. Der Brief mit dieser Unterschrift ist auch enthalten in Luthers Veröffentlichung „Eine schreckliche Geschichte und ein Gericht Gottes über Thomas Müntzer“ WA 18, 371, 15. Die gleiche Unterschrift gebrauchte Müntzer im Brief an die Eisenacher vom 9. Mai, *Franz* ib. 464. Vgl. im übrigen Ri 7, 14. 20.

³⁹ Fol. 78^v = *Struve*, Archiv 3, 141.

schränkte sich im übrigen darauf, die Hinrichtung der beiden zu verzeichnen.⁴⁰ Auch die Erwähnung Müntzers und Pfeiffers in den *Annales* 1513 bis 1526⁴¹ bleibt recht farblos, vor allem, weil Spalatin es gänzlich unterließ, auf die theologische Konzeption Müntzers auch nur im geringsten einzugehen. Trotzdem bleibt es bemerkenswert, daß Spalatin sich nicht der lutherischen Legende vom Bauernkrieg unter der Führung Müntzers angeschlossen, sondern dessen Tätigkeit historisch richtig auf den thüringischen Raum beschränkt hat.

Völlig außerhalb des Rahmens historischer Problemstellung lag für Spalatin die Frage nach den tieferen Ursachen der Aufstände wie auch die andere nach den Möglichkeiten, ihnen wirkungsvoll zu begegnen. Die historischen Arbeiten Spalatins enthalten so dementsprechend nichts.⁴² Einzig in seinem Brief an den schwer erkrankten Friedrich den Weisen vom 1. Mai,⁴³ dessen eigentliches Thema die Reformation des Kurfürstentums ist, kam Spalatin auch darauf zu sprechen. Er schrieb: „Dadurch (durch die evangelische Predigt und die Abschaffung der ‚ceremonien‘) wer nicht allein zu hoffen ableyung und stillung allerley gegenwertiger aufrur, sonder auch, das der ewig gott e.f.g. als sein getreue diener wider eren, erhalten und seligen wurd als der frumm herzlich und allerfreuntlichst vatter. Dann ich besorge, das die meiste ursache aller diser aufrur eben doher kummen, das man gotts wort verhindert, und das wir pfaffen, munden und nunnen der abgotischen und gottslesterlichen gottsdienst nicht absteen wollen.“ Das ist wenig genug. Diese Meinung erfaßte zwar einen gewissen Zug in den Vorgängen. Denn die Verquickung der evangelischen Predigt mit den Aufständen, ihre Verweigerung sowohl wie ihre Wirkung, kann und soll ja nicht gelegnet werden. Und auch die Erbitterung der Bauern gerade gegenüber den Klöstern bedarf keines weiteren Beweises. Doch war dem nicht dadurch zu begegnen, daß man den Klöstern ihre alten Besitzungen entzog und im übrigen deren soziale Praktiken fortsetzte. Daß das Problem auch auf diesem Gebiet nicht so sehr ein religiöses, als vielmehr ein soziales war, hat Spalatin offenbar überhaupt nicht erkannt. Wie Spalatin aber über soziale Fragen dachte, zeigt der spätere Briefwechsel mit Heinrich von Einsiedel über die Beibehaltung oder Abschaffung der Fronen.⁴⁴ Hier setzte sich Spalatin – wie

⁴⁰ Ib. 86^r, auch 88^v = *Struve*, Archiv 3, 105.

⁴¹ Bei *Mencken* 641: „Mulhusiae in Duringis Praedicatores et Minores a factione Munceriana et Pfeifferiana ejecti sunt, direptis utrorumque coenobiis. Ubi etiam ea factio senatui auctoritatem ademit, usurpatis magistratibus et administrationis jure. Thomas enim Muncerius reversus sese illic ministerio scribi publici ingessit. Ita plebs contra Senatum erecta regnare coepit. Exinde (malum) longe lateque, nisi in tempore opprimatur, manaturum.“

⁴² Die mehrfach wiederholte These, daß die „aufrührischen Bauren wollten selbs Herrn und frei sein“ *Neudecker-Preller* 195, s. o. 102 [246], kann kaum als Antwort auf diese Frage verstanden werden.

⁴³ s. o. 99 [243] und Anm. 12.

⁴⁴ Heinrich von Einsiedel hatte sich in seiner Gewissensnot, „als solte die frone den vnderthan tzur vnpillikeit auffgelegt vnd vnrecht sein“, an Luther gewendet und darauf – wie er selbst berichtete – den Rat erhalten: „Das ich (scil. Einsiedel)

Luther – entschieden für die Beibehaltung der überkommenen Verhältnisse ein⁴⁵ und bewies damit, wie wenig auch er in der Lage war, dem Phänomen des Bauernkrieges wirklich gerecht zu werden. Doch auch von hier lassen sich noch einmal Parallelen zu Melanchthon ziehen. Spalatin's Vorschläge, der Bewegung zu begegnen, sind formal wie inhaltlich denen Melanchthons verwandt. Melanchthon hatte gefordert, unter Verwendung von Stifts- und Klostersgütern Schulen aufzurichten, das Volk zu bilden und humanistischen Ideen entsprechend zu erziehen. Bildung, Ordnung und Ruhe sind ihm homogene Postulate.⁴⁶ Spalatin's Äußerungen sind zu knapp und stehen zu singulär, um entsprechend sicher darüber urteilen zu können. Sein Vorschlag jedoch, mit beschleunigter Durchführung der Reformation der Bewegung die Spitze abzubrechen, war nicht weniger unrealistisch als die Thesen Melanchthons; geht er doch einer absoluten sozialen Uneinsichtigkeit parallel.

III.

Einer der vorderen Plätze in unserem Zusammenhang gebührt Johannes Carion⁴⁷ mit seiner *Chronica*.⁴⁸ Allerdings ist diese nicht eigentlich als ein Werk der Reformation anzusprechen. Luther kannte Carion freilich. Es fehlte nicht an mittelbaren – wohl vorzüglich über Melanchthon vermittel-

die alte frone, wie die von meinen Eldern vf mich kommen, solte pleben lassen, dan auch die frone tzu tzeiten vmb vorbrechung willen der Leute tzu straf auff-
erlegt wurde, ader durch vortrege vf sie komen, vnd weil es alte frone weren, solte
ich mich in deme nichts bekummern, vnd meinen Leüten sunst in andern sachen
erlichen guten willen ertzeigen etc.“ Über Spalatin später noch einmal um ein Be-
denken gebeten, antwortete Luther noch deutlicher: „Wan die frone alt sei, vnd
von euren Eldern vnd voreldern auf euch gewachsen, vnd nicht durch euch aufge-
bracht, so habt ir keine vrsache Euch daruber gewissen tzumachen. Er wolte auch
nicht gern, were auch nicht gut, das man das jus, das ist das recht, die frone tzu-
thun ließ fallen vnd abgehen, Dan der gemeine man müste mit bürdenn beladen
sein, wurde auch sunsten tzu mutwillig (!), wue ir aber woltet, so kontet vnd
mochtet ir aus gutwilligkeit den armen vnd vnvormogenden etzliche frone nach-
lassen.“ *J. E. Kapp*, *Kleine Nachlese einiger . . . zur Erläuterung der Reformations-
Geschichte nützlicher Urkunden* 1, Leipzig 1727, 280; 281 f. Vgl. auch den ganzen
Zusammenhang 279–296, dazu *WA Briefe* 10, 137 f.; 11, 80 f. sowie *F. R. Albert*,
*Der Briefwechsel Heinrichs von Einsiedel mit Luther, Melanchthon, Spalatin und
anderen. = Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahr-
hunderts* 7, Leipzig 1908, 50–53.

⁴⁵ Vgl. *Höss*, Spalatin 427 f.

⁴⁶ s. *Kirchner*, Bauernkrieg 72 f.

⁴⁷ 22. März 1499–1538 (37?). Vgl. über ihn und seine Arbeit vor anderem *WA* 50, 143 f.; *Bibel* 11 II, LXXXIX Anm. 125 sowie *G. Münch*, *Das Chronicon Carionis Philippicum*, in: *Sachsen und Anhalt* 1, Magdeburg 1925, 199–283; *NDB* 3, 138 und *ThLZ* 88 (1963) 56.

⁴⁸ „*Chronica* / durch Magistrum / Johan Carion, vleis- / sig zusammen gezo- / gen, meniglich / nützlich zu / lesen.“ Am Ende (fol. 170^a): „Gedruckt zu Wittem / berg durch Geor- / gen Rhaw.“

Eine neuere Ausgabe liegt noch nicht vor. Benutzt wurde die Erstausgabe 1532. Die spätere Bearbeitung durch Melanchthon-Peukert – erstmalig erschienen 1558 – bricht mit der Wahl Karls V. und seiner Krönung ab und berücksichtigt die späteren Ereignisse nicht mehr.

ten – wie unmittelbaren Beziehungen Luthers zu ihm.⁴⁹ In seiner Praefatio zur Supputatio annorum mundi⁵⁰ äußerte sich Luther sehr anerkennend über sein Werk.⁵¹ Damit ist aber auch das Hauptsächlichste schon genannt.

Wenn die Chronica hier nun aber doch an hervorragender Stelle mit herangezogen wird, so geschieht das aus zwei Gründen: Einmal ist der Anteil Carions schon an der ersten Ausgabe von 1532 sehr umstritten. Trotz der Untersuchungen von *Münch* dürfte es nicht sicher feststellbar sein, welcher Abschnitt Carion und welcher dem Bearbeiter Melanchthon zuzuweisen ist. Für den uns besonders interessierenden Abschnitt über den Bauernkrieg⁵² macht *Münch* „wenn nicht in der Form, so doch in der Sache“⁵³ Melanchthon verantwortlich. Die Beweisführung ist einleuchtend, auch wenn ein letztes Quentchen Unsicherheit bleiben muß. Zum anderen aber – und auch darauf hat schon *Münch* hingewiesen⁵⁴ – war die Wirkung dieses Chronicons dermaßen breit, daß es auch um der Betrachtung der anderen Historiker willen angebracht erscheint, Carion hier nicht unerwähnt zu lassen.

Das, was das Chronicon im einzelnen bietet, ist im Grunde wenig genug und kaum geeignet, auch nur einen Eindruck von den Geschehnissen zu vermitteln. Dazu ist der dem Bauernkrieg eingeräumte Raum viel zu knapp bemessen.⁵⁵ Nach einer noch kürzeren Meldung über die Schlacht bei Pavia (24. Febr. 1525) und die Gefangennahme Franz' I. durch das Heer Karls V. begann Carion den neuen Abschnitt mit der allgemeinen Bemerkung, daß „die bawern ein schreckliche auffrhrur erreget jnn Elsas / Schwaben / Francken / am Rhein vnd jnn Düringen“, welcher aber von den Fürsten gewaltsam unterdrückt worden sei, wobei mehr als 100 000 Bauern innerhalb von drei Monaten erschlagen worden seien.⁵⁶ Sodann ging er an zwei Stellen etwas ins einzelne.

Einmal fällt ein besonderer Blick auf die Zwölf Artikel, als deren Verfasser Christoph Schappeler namhaft gemacht wird.⁵⁷ Dem Hinweis von

⁴⁹ Vgl. das scherzende Glückwunschsreiben Luthers zu Carions Dr.-Promotion WA Briefe 7, 173 f. Nr. 2188.

⁵⁰ WA 53 (1) 22–182 (184).

⁵¹ „Sane Chronicon Carionis Philippicum primum est et optimum exemplum supputationis, in quo pulcherime totus annorum cursus in sex millenarios distributus est, id quod et ego secutus sum.“ WA 53, 23.

⁵² Fol. 167.

⁵³ *Münch*, Chronicon 256.

⁵⁴ *Münch*, Chronicon 257.

⁵⁵ Weniger als eine Seite in Großoktav.

⁵⁶ Die zeitgenössischen Zahlenangaben über die Gesamtverluste der Bauern 1525 schwanken zwischen 100 000 und 150 000 Toten. Die meisten Quellen sprechen wie Carion von über 100 000, s. F. L. Baumann, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben = Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 129, Tübingen 1876, 307; 388; 408; 510; 716; 747, darunter auch J. Holzward aus Memmingen in seiner Schrift „Rustica seditio totius fere Germaniae“ (1530) ebenda 716: „Ceciderunt autem in illa seditione supra centrum milia rusticorum, ad duo milia decollati et suspensi sunt.“ Vgl. auch u. Anm. 65.

⁵⁷ „Einer genant Schapler / hat zwelf Artikel gemacht / genant von Christlicher freiheit / Das man der überkeit nicht zins geben solt etc / Durch diese Artikel meint man / sey der pöfel des mehrer teils erregt.“

Münch,⁵⁸ für diese Einzelheit Melanchthon direkt verantwortlich zu machen, dürfte zuzustimmen sein. Allerdings sind die von ihm beigebrachten Erklärungen nicht mehr stichhaltig. Denn wenn durch die Forschungen von *Franz* auch nicht Schappeler, sondern Sebastian Lotzer als eigentlicher Autor der Zwölf Artikel ermittelt werden konnte,⁵⁹ so bestätigte sich dabei doch zumindest eine indirekte Einwirkung Schappellers, und eine direkte Mitarbeit ist zudem sehr wahrscheinlich. Die Notiz Carions, oder wenn man so will, Melanchthons, ist also nicht unhistorisch oder eine von „kontrovers-theologischen“ Gesichtspunkten diktierte freudige Übernahme eines bloßen Gerüchtes, das jeder bloßen Grundlage entbehrte,⁶⁰ sondern eine den wirklichen historischen Sachverhalten sehr nahe kommende Meldung. Andererseits sind freilich antischweizerische Ressentiments von Seiten der Wittenberger in dieser Meldung nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Die Schweizer jedenfalls interpretierten sie dahingehend. So schrieb Zwingli am 11. Okt. 1525 an Vadian, Stadtarzt von St. Gallen und späteren Bürgermeister:⁶¹ „Insimulant Wittembergenses, superciliosum genus hominum, Sertorium nostrum⁶² quasi conditiones sive articulos seditiosorum agricolarum finxerit, quod ego in literis ad Froschouerum inde missis vidi. Sed fortasse nihil intererit revellere istorum falsam opinionem.“⁶³ Schappeler selbst leugnete, wie Bullinger in seiner Reformationsgeschichte schrieb,⁶⁴ mit den Zwölf Artikeln und den Bauern überhaupt irgendetwas zu tun gehabt zu haben, und machte für die Verbreitung der Meldung über ihn speziell Carion verantwortlich.⁶⁵

Die zweite Einzelheit betrifft den Thüringer Aufstand, d. h. speziell Thomas Müntzer, und nimmt nahezu die Hälfte des gesamten Raumes ein. In

⁵⁸ *Münch*, Chronicon 257.

⁵⁹ s. *G. Franz*, „Die Entstehung der Zwölf Artikel der deutschen Bauernschaft“, *ARG* 36 (1940) 193–213, bes. 206–209; ders., *Der deutsche Bauernkrieg* (Darmstadt 1956⁴) 121; 126.

⁶⁰ *Münch* weicht der Frage nach der historischen Wahrheit der Meldung aus.

⁶¹ s. über ihn *RGG* 6, 1223; *W. Näf*, Vadian und seine Stadt St. Gallen. 1. 2 (St. Gallen 1944. 1957).

⁶² = Schappeler. In seinem Brief an Zwingli vom 2. Mai 1525 unterzeichnete er mit „Christophorus Sartorius“ *CR* 95, Op. Zw. 8, 326, 27.

⁶³ *CR* ebenda 382, 9–12.

⁶⁴ Siehe *H. Böhmer*, *Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer* = *Kleine Texte für theol. und phil. Übungen und Vorlesungen* 50/51, Berlin 1933, 16.

⁶⁵ *E. Egli*, *CR* ebenda 382 Anm. 8 vermutet hinter der Meldung den damaligen Studenten J. Holzward, s. o. Anm. 56, der diese Meinung noch 1530 vertrat. *Baumann*, *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben* 652. Zu dieser These stimmt der Satz Carions „Durch diese Artikel meint man / sey der pöfel des mehrer teils erregt“. Denn Holzward beschließt mit der Betrachtung der Zwölf Artikel seine Untersuchung über die Gründe der Aufstände und beginnt den Absatz, in dem er von der Autorschaft Schappellers („praedicator memingensis“) schreibt, mit dem Satz: „Hos articulos ideo e germana in latinam transtuli linguam, ut in hoc opere cerni posset, quas causas rustici suae seditioni praetexerint.“ (ebenda) Darf man vielleicht sogar annehmen, daß die Schrift Holzwards bei der Abfassung der *Chronica* Carions als direkte Quelle diente?

der Charakterisierung von Lehre, Wirken und äußerem Geschick Müntzers geht die *Chronica* über allgemein Bekanntes nicht hinaus.⁶⁶ Sie erwähnt die besonderen Offenbarungen und das „schwertd Gedeon“,⁶⁷ die Plünderungszüge und endliche Hinrichtung. Nur insofern entfernt sie sich von den sonstigen Schilderungen, als sie den Abschnitt schließt mit der Bemerkung: „Dieser Müntzer hat erstlich die lahr vom Widdertauff angefangen / die noch jnn viel landen vnruhe macht.“⁶⁸ *Steinmetz* schreibt dazu: „Hier taucht zum ersten Male in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung die Meinung auf, daß Thomas Müntzer der Begründer der Taufbewegung gewesen sei, eine Auffassung, die sichtlich aus dem Kreise um Melanchthon stammt.“⁶⁹ Die Diskussion darüber, in welchem Verhältnis Müntzer zur täuferischen Bewegung stand, dauert bis zur jüngsten Zeit noch an.⁷⁰ So viel dürfte jedoch schon heute sicher sein, daß die These der *Chronica Carions*, die lange Zeit weite Gültigkeit besaß, in dieser Form nicht aufrecht zu erhalten ist. Das Täufertum ist kein Werk Müntzers. Andererseits ist nicht zu bestreiten, daß Müntzer auch gegenüber der gültigen Tauflehre und -praxis seine Vorbehalte anmeldete und so zumindest zu den geistigen Wegbereitern der täuferischen Bewegung zählt.

Überblickt man den ganzen Abschnitt der *Chronica Carions* über den Bauernkrieg, so ist das Ergebnis gering genug. Der Bauernkrieg war abzulehnender „auffrhr“ und ist als solcher von den Fürsten niedergeschlagen worden. Man spürt der Schilderung schon den sicheren historischen Abstand an. Die innerhalb des umfassenden Rahmens gebotene Kürze ließ darüber hinaus keine gründlichere Auseinandersetzung zu. In den Einzelheiten jedoch wurde sie selbständiger und war dann auch in der Lage, vor allem vermöge ihrer großen Verbreitung, das Bild vom Bauernkrieg in der Überlieferung maßgeblich mit zu bestimmen.

IV.

Einer von denen, die unmittelbar von der *Chronica Carions* abhängig sind, war Friedrich Myconius (1490–1546), der spätere Superintendent von Gotha,⁷¹ mit seiner Reformationsgeschichte.⁷² Der Bauernkrieg spielt in

⁶⁶ Der Text ist auch wiedergegeben bei *Steinmetz*, Melanchthon über Müntzer und Storch 154.

⁶⁷ s. o. 102 [246] und Anm. 38.

⁶⁸ Fol. 167^b.

⁶⁹ *Steinmetz* ebenda.

⁷⁰ Vgl. zuletzt *H. S. Bender*, „Die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer und die Täufer“, *Theologische Zeitschrift* 8, Basel 1952, 262–278; *R. Friedmann*, „Thomas Müntzer's Relation to Anabaptism“, *The Mennonite Quarterly Review* 31 (1957) 75–87; *The Mennonite Encyclopedia* 3 (1957) bes. 786 f.; *G. Zschäbitz*, Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg (Berlin 1958) passim, bes. 23 ff.; *E. W. Gritsch*, *Reformer without a Church. The Life and Thought of Thomas Müntzer, 1488(?)–1525*, Philadelphia 1967, 87 f.; 173 ff.

⁷¹ Vgl. über ihn *P. Scherffig*, *Friedrich Mekum von Lichtenfels = Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts* 12, Leipzig 1909; *H. U. Delius*, *Friedrich Mykonius. Das Leben und Werk eines Thüringischen Refor-*

dieser eine nicht unwesentliche Rolle. Myconius vermochte es, nach seiner Schilderung, durch persönlichen Einsatz bei den Aufständischen, diese von der Stadt Gotha fernzuhalten und überhaupt die Stadt in Ruhe zu bewahren.⁷³ Dieser Einsatz zeigt deutlich, auf welcher Seite er stand und daß der spätere Vorwurf, er selbst sei „mit seiner Predigt eine Ursache des Bauernaufwuhrs gewesen“,⁷⁴ haltlos, völlig aus der Luft gegriffen oder aber höchstens in dem Sinne von einem Schein des Rechts getragen war, wie die reformatorische Bewegung überhaupt von Seiten der römischen Polemik der Urheberschaft an den Bauernaufständen bezichtigt wurde. Freilich kann ihm auf der anderen Seite auch nicht nachgesagt werden, er hätte gedankenlos und autoritätshörig nur das wiederholt, was andere vor ihm gesagt hatten. Seine Berufung auf Carion⁷⁵ betrifft die beiden Spezialissima Carions, über die Myconius offenbar nichts Ergänzendes zu bieten vermochte. Auch die Feststellung, daß „in Deutschland mehr denn hunderttausend Menschen erwürget“ worden seien⁷⁶ basiert wohl auf der entsprechenden Mitteilung Carions.⁷⁷ Ebenso läßt sich eine gewisse Abhängigkeit von Luther nicht verkennen. So heißt es: „Bald um diese Zeit erregt der Teufel die bäuerischen Aufruhr und vermeinet, er wollt also das Evangelium dempfen.“⁷⁸ Luthers Wertungskategorien waren bei Myconius also auf fruchtbaren Boden gefallen und wurden von ihm als selbstverständlich zur Beurteilung der Bewegung verwendet. So kann es nur mehr als eine Bestätigung gelten, wenn Myconius anschließend berichtete: „Und schrieb Lutherus zwei Bücher, die taten mehr denn aller Fürsten Spieß und Harnisch.“⁷⁹ In dem allen blieb Myconius durchaus in den herkömmlichen Bahnen und ohne eigenes Urteil. Er blieb jedoch nicht dabei stehen, sondern zeigte vielmehr, trotz

mators. Diss. theol., Münster 1956; *ders.*, Der Briefwechsel des Friedrich Mykonius (1524–1546) = Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte 18/19, Tübingen 1960; H. Ulbrich, Friedrich Mykonius 1490–1546. Lebensbild und neue Funde zum Briefwechsel des Reformators = Ebenda 20, Tübingen 1962.

⁷² Friedrich Myconius, Geschichte der Reformation, hrsg. v. O. Clemen = Voigtländers Quellenbücher 68 (Leipzig o. J.) bietet einen sprachlich zwar modernisierten, im übrigen aber zuverlässigen Text. Die erste Ausgabe stammt von E. S. Cyprian, Friderici Myconii Historia Reformationis vom Jahr Christi 1517 bis 1542. Aus des Autoris Autographo mitgetheilet und in einer Vorrede erläutert . . . Der andere Druck, Leipzig 1718.

⁷³ „In der Bäuerschen Aufruhr hat Gott durch sein Wort diese Stadt Gotha und die Pflög, daß sie nit aufrührisch wurden, erhalten. Den Haufen Bauern zu Ichtershausen beredet und zertrennet ich mit einer Oration, daß sie abzogen und niemand Schaden taten. Die wollten die Schlösser Gleichen, Mühlberg, Wachsenburg schleifen und den Adel vertreiben.“ Clemen 46.

⁷⁴ In der Disputation mit dem Franziskaner J. Korbach in Düsseldorf 1527, s. Scherffig, Mekum 57 f.

⁷⁵ „Die Anfänger waren einer, Schappeler genannt, und zu Mühlhausen Thomas Münzer. Hiervon findest du in der Chronica Carionis.“ Clemen 62.

⁷⁶ Ebenda.

⁷⁷ Fol. 167^a: „Vnd sind mehr denn hundert tausent bawern allenthalben etwa jnn dreien Monat erschlagen worden.“ S. o. Anm. 56.

⁷⁸ Clemen 62, vgl. Kirchner, Bauernkrieg 32–35.

⁷⁹ Clemen 62.

aller offenbaren Anerkennung des ablehnenden lutherischen Standpunktes und dem entsprechenden eigenen Einsatzes, daß ihn weniger Zorn und Kampfes-eifer für die Reinheit der eigenen Sache erfüllten, wie Luther, als vielmehr ein tiefes Mitgefühl und die Bereitschaft, die Fehler auch auf der anderen Seite zu suchen. Er schrieb weiter: „Es erhob sich gewißlich allein darum, daß die Fürsten und Bischof dem armen gemeinen Mann das Evangelium nicht wollten predigen lassen, und trieben allzumal Tyrannei.“⁸⁰ „... die Städte Straßburg, Nürnberg und andere nahmen die Flüchtigen an, schützten sie zu gleich und recht, bis sich der wütige Zorn leget. Wenn hernach ein Bischof, ein zorniger Edelmann oder Scharrhans ein Haß und Neid zu einem armen Mann trug und sich gern an ihm gerochen hätte, so gab er nur Schuld, er wär aufrührisch. Item, wer unter den Tyrannen dem Evangelio anhängig war, der muß auführisch heißen, und kamen viel frommer Leute unschuldig um. Gott, laß dichs erbarmen, wie gering wird Menschenblut geachtet, als wäre es Wasser!“⁸¹ Freilich wurden diese Sätze niedergeschrieben, als die Ereignisse längst der Vergangenheit angehörten. Welche Worte Myconius den Bauern gegenüber gebraucht hatte, wissen wir nicht, ebensowenig wie eventuelle Vorgänge in der Stadt.

In seiner Weise kann Myconius mit seiner Reformationsgeschichte trotz ihrer Kürze ein gutes Beispiel sein. Er zeigt, wie Luthers Stellungnahmen das Urteil ihrer Leser zu prägen imstande waren, nicht nur für den Augenblick, sondern über Jahre hinweg. Und er zeigt, wie sie doch nicht vermochten, jedes eigene Urteilen zu ersticken, sondern noch genügend Raum für selbständiges Verstehen offen ließen.

V.

Der Haller Chronist Johannes Herolt (1490–1562), Pfarrer der kleinen Gemeinde Reinsberg bei Schwäbisch Hall und späterer Dekan von Hall,⁸² dessen Büchlein „Vom baurnkrieg“ aus dem Jahre 1534 in unserem Zusammenhang interessiert,⁸³ wollte eigentlich von sich aus kein Historiker sein. An den Anfang seiner Aufzeichnungen stellte er zur Begründung seines Unternehmens den Satz: „Dieweil aber alle historischreiber bis anher den baurnkrieg kurtz und gantz obenhin beschriben, hab ich für mich itzo denselbigen nit allein was zu unnd umb Hall im bawrenkrieg verlossen, sonder allenthalben soweit Teutschland begriffen, so vil ich durch glaubwürdig urkundt

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ *Clemen* 62 f.

⁸² Siehe über ihn zuletzt G. Wunder, „Georg Widmann (1486–1560) und Johann Herolt (1490–1562). Pfarrer und Chronisten“, Lebensbilder aus Schwaben und Franken. Schwäbische Lebensbilder 7, Stuttgart 1960, 41–51 (Lit.).

⁸³ Hrsg. von O. Kolb in: Württembergische Geschichtsquellen 1, Stuttgart 1894, 191–245 im Rahmen der „Chronica zeit- und jarbuch vonn der statt Hall ursprung“, so wie die Handschriften den Text bieten. Zum Verhältnis der beiden Arbeiten zueinander und ihre ursprüngliche Trennung s. die Einleitung ebenda, bes. 9–14.

unterricht, zu beschreiben furgenommen.“⁸⁴ Er stellte sich damit zwar durchaus an die Seite jener Chronisten,⁸⁵ ja, meinte, sie mit dem, was er zu bieten vermochte, übertreffen zu können. Er tat dies jedoch nicht durch den Druck – wie jene –, sondern für seine eigenen Bedürfnisse, aus seinem privaten Interesse heraus, ganz entsprechend der späteren Zusammenstellung der „Chronica zeit – und jarbuch vonn der statt Hall“, die er seinen „kindern und guten freunden“⁸⁶ zugute kommen lassen wollte und dabei ausdrücklich betonte, „nit das sie das in truckh geben sollen“.⁸⁷ Die „Chronica“ wurde dann auch nicht gedruckt, jedenfalls nicht zeitgenössisch, sondern erlangte bis ins 19. Jahrhundert hinein – von der Wiedergabe einzelner Stücke abgesehen – nur handschriftlich eine gewisse Verbreitung.⁸⁸

Johannes Herolt war schon frühzeitig ein bewußter Anhänger der Reformation Luthers. *Kolb* schreibt in der Einleitung zu seiner Publikation der „Chronica“: „Im Haller Landgebiet war Herolt der erste, der sich entschieden der Reformation anschloß.“⁸⁹ Herolt selbst schrieb von sich: „Anfenglich bin ich . . . Anno Domini 1514 uff die pfarr Reinsperg kommen meynes alters 24jerig und ein Papist gewesen, dan das Evangelion der Zeit bey uns noch verborgen gewesen, welches der almechtig got auß sonderer gnaden uns durch den hochgelerten Herrn D. Martinum Luther widerumb herfür und an das Licht gebracht, durch welches schreiben wir auß dem hailigen paulo bericht („unterrichtet“), das wir allein durch den Glauben an unsern Herren Jesum Christum gerecht und selig werden und nit durch die werck (vgl. Rm. 3, 28) . . . Demnach habe ich von tag zu tag das papsttum verlassen und Jesum Christum, den uns Got der Vater auß lauter gnad und Barmherzikait geoffenbart, den hab ich gepredigt und für unsern ainigen („einzig“) hailand bekant.“⁹⁰ Der in diesen Sätzen beschriebene Prozeß einer inneren Wandlung läßt sich zwar zeitlich nicht genau fixieren. Es ist nicht festzustellen, wann er begann, wodurch er ausgelöst wurde und wann er als abgeschlossen betrachtet werden kann. Auf alle Fälle jedoch gehört er in die erste Hälfte der zwanziger Jahre. Denn 1525 war alles längst entschieden und entsprechend bekannt. Die Bauern seiner unmittelbaren Umgebung wendeten sich in den ersten Tagen der Sammlung an ihn, offenbar doch in der Hoffnung, durch ihre Berufung auf das Evangelium bei ihm sogleich Unterstützung zu finden.⁹¹ Und noch in demselben Jahre gehörte er mit Brenz zusammen zu den Unterzeichnern des Syngramma Suevicum, was

⁸⁴ *Kolb* 191, 19–24.

⁸⁵ Es darf wohl als sicher angenommen werden, daß mit diesen Chronisten diejenigen gemeint waren, welche Herolt dann bei der Abfassung seines Werkes z. T. als unmittelbare Quellen benutzte, s. dazu u. 111 [255].

⁸⁶ *Kolb* 37, 16 f.

⁸⁷ Ebenda 17.

⁸⁸ Über die Handschriften und späteren Drucke s. *Kolb* 22–34.

⁸⁹ Ebenda 5.

⁹⁰ Nach *Wunder*, Widmann und Herolt 46, Eintragung in das erste Taufbuch der Pfarrei Reinsberg.

⁹¹ S. den Bericht Herolts in seiner Beschreibung des Bauernkrieges bei *Kolb* 201, 4–202, 20, bes. das Gespräch zwischen Herolt und dem Hauptmann ib. 202, 1 ff.

ihn endgültig in die Gefolgschaft Luthers gegenüber den Schweizern einordnete.⁹²

Es ist vor allem das Verdienst des Herausgebers *Kolb*, das Büchlein Herolts „Vom baurkrieg“ in seiner literarischen Eigenart, auf Quellen und Abhängigkeiten, auf den Zeitpunkt seiner Entstehung (ca. 1534) wie auf seine Stellung innerhalb des größeren Rahmens der Chronik von Hall hin untersucht zu haben. Auch wenn er hinsichtlich der breiten originären Darstellung der Vorgänge um Hall und in Südwestdeutschland überhaupt die Quellsituation nicht ganz durchschaubar machen konnte, sind seine Ergebnisse noch heute gültig und bedürfen weder einer Ergänzung unsererseits noch einer Korrektur. Dazu ist die Abhängigkeit von Melanchthons „Histori“, Cochläus' Kurzem Bericht von Aufruhr und Rotten der Bauern⁹³ und Jonas' Schrift gegen Witzel auch zu evident. Daß Herolt gerade diese Tendenzschriften so wenig prüfend übernahm, zeigt, wie wenig kritisch er im Grunde veranlagt war. Aber er stand damit durchaus nicht allein, sondern – vor allem, was die „Histori“ angeht⁹⁴ – in einer Reihe mit vielen anderen bis in die neuere Zeit hinein. Andererseits geht diese Abhängigkeit auch nicht soweit, daß ihm jedes eigene Urteil über die Ereignisse abgesprochen werden könnte. Auf die „Frisierung“, welche Herolt besonders an der Darstellung von Cochläus und seiner Tendenz gegen die Reformation vornahm, hat schon *Kolb* hingewiesen.⁹⁵ Er beschränkte sich jedoch nicht auf das Coupieren antilutherischer Spitzen bei Cochläus, sondern korrigierte auch.⁹⁶

⁹² S. *Wunder*, Widmann und Herolt 47. Dazu: *Syngamma clarissimorum qui Halae Suevorum conuenerunt virorum super verbis Coenae Dominicae et pium et eruditum ad Johannem Oecolampadion Basiliensem Ecclesiasten* 1526, s. J. Brenz, Werke, Frühschriften 1, hrsg. v. M. Brecht, G. Schäfer, F. Wolf, Tübingen 1970, (222) 234–278. Eine moderne deutsche Übertragung bietet die *Walchsche* Lutherausgabe, 2. Aufl. 20, St. Louis 1890, 520–575. Vgl. ferner: W. Köhler, „Zwingli und Luther. Ihr Streit um das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen“ 1, Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 6, Leipzig 1924, 126–137 sowie zur historischen Einordnung die Einleitung zu den beiden Vorworten, die Luther zu zwei deutschen Ausgaben 1526 schrieb, WA 19 (447) 457–461; (524) 529 f. Die ältere Literatur verzeichnet W. Gussmann, Quellen und Forschungen zur Geschichte des augsburgischen Glaubensbekenntnisses 1, 2, Leipzig/Berlin 1911, 357.

⁹³ 2. Teil seiner antilutherischen Schrift „Adversus latrocinantes et raptorias cohortes rusticorum. Mar. Lutherus. Responsio“. (August 1525), wieder abgedruckt bei *Baumann*, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben 781–796.

⁹⁴ Vgl. *Steinmetz*, Melanchthon über Müntzer und Storch.

⁹⁵ *Kolb* 15.

⁹⁶ Ein interessantes Beispiel ist die Schilderung von der Übergabe von Zabern an den Herzog von Lothringen am 16. Mai und die anschließende „schauerlichste Schlächtereie des Krieges“ (*Franz*, Bauernkrieg 147), die 18 000 wehrlosen Bauern das Leben gekostet haben soll. Cochläus, bei *Baumann*, Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges in Oberschwaben 786 erwähnte das Massaker mit keinem Wort. Herolt, *Kolb* 232, übernahm die Rahmenhandlung fast wörtlich seiner Vorlage, nannte sogar an dieser einen Stelle und nur hier seine Quelle, Cochläus, mit Namen. Er schloß sich jedoch deren Schweigen über die eigentlichen Vorgänge nicht an, sondern schob eine recht detaillierte Schilderung ein, auf diese Weise seine Quelle stillschweigend korrigierend.

Sicher war Herolt von diesen Quellen, voran von der „Histori“, auch in seinem Urteil mit bestimmt. Die Stellen, welche er wörtlich übernahm oder aber in starker Anlehnung an diese Vorlagen schrieb, werden entsprechend wenig oder nur mit besonderen Vorbehalten zur Charakterisierung seiner eigenen Anschauungen heranzuziehen sein. Der Tenor wird auf den Partien seiner Schrift liegen müssen, welche er ohne erkennbare Vorlagen niederschrieb. Doch können weiterhin die Tatsache, welche Quellen er heranzog, sowie die Gesichtspunkte, unter denen er die Darstellung von Cochläus seinen eigenen Zwecken dienstbar machte, nicht unwesentliche Anhaltspunkte liefern zur Kennzeichnung seiner Arbeitsweise und des Blickwinkels, unter welchem er den Stoff betrachtete. Immerhin steht er als einer, der selbst eine zeitlang, und sei es auch gezwungenermaßen, in einem Bauernheer mitgezogen war und sich später an kriegерischen Aktionen gegen die Bauern beteiligt hatte, unter den Chronisten an einzigartiger Stelle. Ein selbständiges Urteil ist ihm auch insofern wohl zuzubilligen.

An keiner Stelle seiner Schrift ließ Herolt auch nur den geringsten Zweifel darüber aufkommen, daß er den Bauernkrieg in allen seinen Aspekten ablehnte, nie auch nur daran dachte, mit den Aufständischen gemeinsame Sache zu machen oder auch mit ihnen zu fühlen,⁹⁷ oder ihre Anliegen theoretisch zu billigen. Schloß er sich zu Anfang dem Haufen der Hallischen Bauern an, so geschah es unter Zwang, nicht ohne Gefahr für sein Leben, als „gefangener“⁹⁸ und wohl mit der vorgefaßten Absicht, sich bei der ersten sich bietenden Gelegenheit zu entfernen.⁹⁹ Der Aufstand hatte in seinen Augen keinerlei positive Aspekte. Er ist einfach „uffruhr“.¹⁰⁰ Nur selten versuchte Herolt unabhängig von seinen Vorlagen auf die sachlichen Hintergründe der Bewegung einzugehen. Im Eingang seiner Schilderung von den Vorgängen um Hall schrieb er über Ereignisse von 1524 und die Predigten des Haller Schulmeisters Johannes Waltz,¹⁰¹ „wie man klein zehndt und etliche kirchenbeschwerdt nit schuldig wardt zu geben“.¹⁰² Herolt wußte dazu nicht mehr zu sagen als: „er schwermet gar sehr.“¹⁰³ Er beeilte sich zu betonen, daß dieser „wardt zulest ein schwermer“,¹⁰⁴ und gab mit dieser

⁹⁷ Ein Mitfühlen lassen auch kaum die erschütternden Zahlen der bauerlichen Verluste, die Herolt wohl meist von Cochläus übernahm, erkennen. Nur gelegentlich fügte er den Berichten die formelhafte Wendung „Gott sey unns allen gnedig“ bei: *Kolb* 227, 20 f. und gering erweitert 232, 23 f. sowie 241, 25 f. Nur 231, 27–30 ging Herolt etwas aus seiner Reserve heraus.

⁹⁸ *Kolb* 205, 22 f., vgl. 206, 13.

⁹⁹ *Kolb* 202, 18–20.

¹⁰⁰ Ebenda 191, 10; 195, 19; 198, 13. 24 u. ö. Parallel geht als entsprechendes Verb „empören“ ebenda 206, 23; 209, 15; 216, 23 f. u. ö. und als charakterisierendes Adjektiv „uffrürisch“ ebenda 196, 8; 197, 1; 222, 17 u. ö.

¹⁰¹ 1490–1568. Vgl. über ihn *Metzger*, „Johann Waltz, Pfarrer in Neuffen 1547 bis 1568“, *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* NF 31 (1927) 60–77.

¹⁰² *Kolb* 199, 7 f.

¹⁰³ Ebenda 199, 6 f.

¹⁰⁴ Ebenda 199, 5. *Kolb* interpretiert in der Einleitung 5 diese Bezeichnung von Waltz unter Hinblick auf dessen Beziehungen zu den Schweizern. Das ist sicher nicht auszuschließen, denn die anfängliche Nähe zu Luther – auch Waltz war einer

Charakterisierung zugleich zu erkennen, aus welchem Arsenal er seine Argumente bezog. Gleich im Anschluß daran kam er auf die Zwölf Artikel zu sprechen: „Nachdem aber die Algayschen baurn uff wahren unnd die Rottenburgischen, auch einer der Schappler genant, der hett zwelff artickhel gemacht, genant christlicher freyheit, darinnen begriffen, das kain leibaigen mensch soll sein, das alle visch unnd wildpreth frey, alle wäldt frey, keiner kein dienst zu thon schuldig, und in summa das man der oberkeyt nichts zu geben schuldig were.“¹⁰⁵ Und auch hier wieder ist die Reaktion Herolts ganz entsprechend. Er fuhr fort: „Uff solches stoltz inen der muet,¹⁰⁶ weren auch gern frey gewesen, rottirten sich.“¹⁰⁷ Gleich am Anfang, bei der Beschreibung der „ersten uffruren im Algau unnd Schwaben“ – in Anlehnung an Cochläus – zählte Herolt nur auf, daß „die baurn erstlich allein umb klein zehendt, vier opffer, todtfell und dergleichen haderten“,¹⁰⁸ und enthielt sich im übrigen jedes Kommentars dazu. Er vermied jede Stellungnahme zu Berechtigung oder Unrechtmäßigkeit dieser Forderungen und ging insbesondere mit keinem Wort, weder hier noch überhaupt in seinem Werke, auf die brennendsten Fragen nach Leibeigenschaft und Todfall ein, von denen der letzte Punkt sogar Melanchthon zur Fürsprache bewegt hatte. Herolt hielt sich, offenbar doch sehr bewußt, an einzelne historische Fakten und gab nur durch dieses Schweigen und die allgemeine Wahl seiner charakterisierenden Termini zu verstehen, auf welcher Seite er stand: auf der Seite der Herren. So heißt es weiter in der Einleitung: „Die baurn (wurden) ie lenger ie freidiger (kühner‘), keines gleichen wolt sie eingehen, alle rath unnd furschlag verachten sie, unnd ie mehr man inen nachgab, ie böser sie wurden, wie das sprichtwort laut, wan man denn bauren bitt, so grast (schwillt‘) ime der bauch.“¹⁰⁹

Nach alledem ist es schon selbstverständlich, daß es für Herolt eine Ver-

der Mitunterzeichner des Syngramma Suevicum, s. o. Anm. 92 – war nicht von Dauer und die von Kolb herangezogenen historischen Fakten fallen zeitlich unmittelbar in die Nähe der Abfassung unserer Schrift. Auch stehen die beiden Wörter „schwermer“ und „Schwermer“ bei Herolt hier singulär – sie begegnen auch in der Chronica nicht – und können also in ihrem Inhalt nicht genau festgelegt werden. Trotzdem sind wohl Zweifel an der Ausschließlichkeit dieser Deutung berechtigt. Zu deutlich ist doch die Parallelität zu allen Versuchen Luthers, die Beziehung des Evangeliums auf soziale Konkreta als schwärmerisch zu verdächtigen. Außerdem nannte Herolt in der Chronica bei der Erwähnung des Marburger Gesprächs (1529) die Schweizer nicht „schwermer“, sondern eindeutiger „sacramentirer“, Kolb 249, 6.

¹⁰⁵ Kolb 199, 10–16. Den Quellen dieser Kunde kann hier nicht noch einmal nachgegangen werden. In einem nicht namentlich signierten Beitrag in den Blättern für württembergische Kirchengeschichte 2 (1887) über „Rottenburg am Neckar und die Grafschaft Hohenberg im Reformationszeitalter“ werden auf Seite 76 persönliche Beziehungen des derzeitigen Memminger Stadtschreibers Vogelmann nach Hall als Träger des Gerüchtes verantwortlich gemacht, ohne freilich schlüssige Beweise dafür liefern zu können.

¹⁰⁶ Die Wendung ist schon fast formelhaft und wird in der Literatur noch öfter auf das Auftreten der Bauern angewendet, s. die Belege DWB 10 III, 285 f.

¹⁰⁷ Kolb 199, 16.

¹⁰⁸ Ebenda 194, 4 f.

¹⁰⁹ Ebenda 194, 9–13.

bindung zwischen dem Evangelium, d. h. der evangelischen Verkündigung und den Interessen der Bauern von Anfang an nicht geben konnte. Herolt berichtete, wie die Aufständischen des Haller Gebietes schon bei der ersten Sammlung sich auch bei ihm Einlaß verschafft hatten und ihn zur Gefolgschaft aufriefen, „dann ir meinung war, dieweil die oberkeit so gemach zum evangelio thetten, sie wolten das uffrichten“,¹¹⁰ und ihn weiter aufforderten, „ich solt inen nit mehr dan das evangelium predigen“.¹¹¹ Dagegen bekundete Herolt einmal seinen Standpunkt als Prediger und Pfarrer, dem es nicht zukäme, „zukriegen“, und wies die Bauern zum anderen darauf hin, daß ihnen seine Predigt wahrscheinlich wenig angenehm sein würde, „dann man das evangelium nit mit dem schwert wider die oberkeyt verfechten soll. Es ist wider die lehr Pauli, der schreibt, wer wider die oberkait ficht, der strebt wider Gottes ordnung.“¹¹² Es entzieht sich einer kritischen Nachprüfung, wie weit dieses so geschilderte Gespräch auch tatsächlich, d. h. dem Sinne nach, so geführt worden ist, ob Herolt diesen Standpunkt von Anfang an vertrat, oder ob dieser erst ein Ergebnis nachträglicher Reflexionen darstellt, gewonnen unter dem Eindruck etwa der lutherischen Bauernkriegsschriften, gewonnen aber auch und nicht zuletzt unter dem Druck der Notwendigkeit, jeden möglichen Makel, der von seinem eigenen Aufenthalt im Bauernheer auf ihn fallen konnte, von vornherein abzuweisen. Die Schilderung erweckt jedoch nicht den Eindruck, als seien hier nachträgliche Überlegungen maßgeblich mit im Spiel gewesen. Auch spricht Herolts spätere Rolle im weiteren Ablauf der Ereignisse gegen eine solche Annahme. So stand es für ihn fest: Die Bauern berufen sich zu Unrecht auf das Evangelium. Die Aufstände geschehen nur „unnder dem schein des evangelions“,¹¹³ sie machen „das heilig evangelium zu einem schanddeckhel ires muttwillens“¹¹⁴ und das bedeutet, daß die Bauern „das evangelium verleugten“¹¹⁵ und „dadurch das evangelium verdecktlich wurt durch solche uffruhr“.¹¹⁶ Das Vorgehen der Bauern entspricht nur wenig dem von Christen, es entspricht viel eher dem des gegenwärtig größten Feindes des christlichen Glaubens, dem des Türken.¹¹⁷

Interessant ist es in diesem Zusammenhang zu beobachten, wie Herolt den Bericht des Cochläus über den Bauernkrieg als Quelle benutzte. Cochläus hatte keine Gelegenheit versäumt, die Aufstände als ein Werk Luthers und seiner Anhänger hinzustellen. Zuweilen häufen sich in seiner Arbeit die Ausfälle über die Maßen.¹¹⁸ Wollte Herolt diese als Quelle benutzen, so mußte er sich damit auseinandersetzen und einen Weg finden, den polemischen

¹¹⁰ Ebenda 202, 2 f.

¹¹¹ Ebenda 202, 12 f.

¹¹² Ebenda 202, 14–17, vgl. Rm 13, 2.

¹¹³ Ebenda 191, 4, ebenso 198, 24; 229, 26 f.

¹¹⁴ Ebenda 231, 19 f.

¹¹⁶ Ebenda 191, 9 f.

¹¹⁵ Ebenda 198, 23.

¹¹⁷ Ebenda 217, 5–7.

¹¹⁸ Für Cochläus war Luther „omnium istorum malorum certissimus autor“ (fol. A ij^a), und weiter heißt es: „Communis populus ubique in tota Germania superiori exepitis Bauaria et Austria sic furit ac tumultuatur, id proculdubio ex falso seditioso tuo prouenit Euangelio. Nam priusquam tu scriberis, erant rustici taciti, obedientes ac religiosi. At multi seditiosi libri tui, opera tuorum complicum, qui quotidianis

Stellen ihre Spitze abzubrechen. Er tat es einmal auf die Weise, daß er die entsprechenden Passagen schlechthin fortließ¹¹⁹ oder aber auf die spezifischen charakterisierenden Beiwörter verzichtete.¹²⁰ Er tat es zum anderen, indem er das Beiwort „lutherisch“ bei Cochläus strich und dafür andere, neutrale Wörter einfügte.¹²¹ Er tat es drittens, vor allem an Stellen, wo Cochläus über „lutherische paffen“ usw. sprach, indem er „lutherisch“ durch die sachlichere Bezeichnung „uffrurisch“ ersetzte¹²² und damit eine neue Trennungslinie zwischen dem Evangelium und den Aufständischen postulierte. Allerdings trat bei Herolt das für Luther doch so zentrale Anliegen, alle Verantwortung für den Mißbrauch des Evangeliums den „Rottengeistern“ aufzubürden,¹²³ stark zurück. Man wird nicht ohne weiteres sagen können, daß der bei ihm nicht seltene Ausdruck „uffrurische prediger“ o. ä. als Ersatzbegriff für „Schwärmer“ o. ä. bei Luther verstanden werden muß. Einmal sind viele dieser Stellen durch die Quelle Cochläus vorgegeben und nur entsprechend umformuliert. Zum anderen aber müßte dann, wenn das lutherische Anliegen sachlich vorhanden sein sollte, sich dies doch auch terminologisch stärker niedergeschlagen haben als es faktisch geschehen ist. Nur einmal begegnet der Ausdruck „schwermer“ bzw. „schwermen“ in der Anwendung auf Johann Waltz.¹²⁴ Alle anderen theologischen Persönlichkeiten unter den Aufständischen erfahren keine entsprechende Charakterisierung, weder Schappeler¹²⁵ noch Karlstadt oder auch Thomas Müntzer.¹²⁶ In der Mitteilung über die

contionibus aduersus presbyteros et Monachos bonam ac simplicem plebem concitauerunt, pertrahunt nos Teuthones in huiusmodi scandala, damna, lamenta ac perpetuam perditionem“ (fol. A iij^a). Denselben Geist atmet auch der zweite Teil der Schrift, „ein kurzer Begriff von Aufruhren und Rotten der Bauern in hohem Deutschland“, der keine Gelegenheit versäumt, den Anteil der „lutherischen Paffen und Prediger“ an den jeweiligen Aufständen herauszustreichen, und bezeichnende Gleichsetzungen wie „luterische und rumorische lere“ (787) oder „lutherische aufrur und vermessenheit“ (793) vornimmt. Vgl. auch WA 32, 17.

¹¹⁹ Vgl. Herolt *Kolb* 240, 4 f. mit Cochläus *Baumann* 792; ebenso steht *Kolb* 241, 6–19 gegen *Baumann* 794.

¹²⁰ Cochläus schrieb *Baumann* 793: „solch lutherische aufrur“, Herolt dagegen einfach „die uffrur“ *Kolb* 240, 11.

¹²¹ So *Kolb* 229, 3 „etliche artickhel“ für Cochläus *Baumann* 792 „lutherische Artikel“ (übereinstimmend damit *Kolb* 229, 14 – *Baumann* 792), oder *Kolb* 229, 21 „getrungen, noch mer articul anzunehmen“ statt Cochläus *Baumann* 793 „zu vil . . . lutherischen artickeln gedrunge“.

¹²² So *Kolb* 196, 13 – *Baumann* 783; *Kolb* 233, 29 – *Baumann* 785; *Kolb* 238, 23 – *Baumann* 791.

¹²³ Siehe *Kirchner*, Bauernkrieg 25 ff.

¹²⁴ s. o. 112 [256] und Anm. 104.

¹²⁵ s. o. 113 [257] und Anm. 105.

¹²⁶ In den Abschnitten über Müntzer, *Kolb* 192, 1–193, 21 und 223, 15–228, 26, war Herolt völlig von Melanchthons „Histori“ abhängig, die er fast wortwörtlich abschrieb. Sie sind aus diesem Grunde für unseren Zusammenhang wenig relevant. Dasselbe gilt von dem Abschnitt über die angebliche Rolle G. Witzels im Thüringischen Aufstande, *Kolb* 221, 5–223, 14. Schon *Kolb* hat 221 Anm. 4 darauf aufmerksam gemacht, daß die hier gegen Witzel vorgebrachte Polemik der sachlichen Grundlage entbehrt und außerdem völlig von der Vorlage, J. Jonas, Wilch die rechte Kirche ist, abhängig ist.

Rolle Karlstadts¹²⁷ folgte Herolt vielleicht weiteren Quellen, möglicherweise der schon von *Kolb* zum Nachweis einzelner Details herangezogenen Arbeit von Thomas Zweifel über Rothenburg ob der Tauber im Bauernkriege (um 1527).¹²⁸ Die Kennzeichnung von Karlstadts Abendmahlslehre als Wiederaufnahme der Irrtümer Berengars von Tour, die immerhin ein Hinweis sein könnte, findet sich dort aber nicht. Doch war auch Karlstadt für Herolt kein „Schwärmer“, was ja mit dem Hinweis auf die besondere Abendmahlslehre und die Nähe zu den Schweizern nahe gelegen haben würde, sondern nur ein „besessen unsinnig man“.

Träger der Aufstände war für Herolt „das unsinnig pöfel“,¹²⁹ der „herr omnes“,¹³⁰ oder auch das „einfeltige volck“. ¹³¹ Er bediente sich also der allgemein verbreiteten Begriffe und ordnete sich ein in die allgemeine Front gegenüber dem Aufbegehren der unteren Schichten, von denen er sich deutlich distanzierte.

So gelangte Herolt schließlich – wiederum in deutlicher Übereinstimmung mit Luther – zu der Überzeugung, daß hinter der Bewegung mehr stand als nur kurzsichtiger Übermut. Der Ursprung ist vielmehr bei der widergöttlichen Macht des Teufels zu suchen.¹³² Der Gedanke war zwar nicht Herolt original. Der ganze einleitende Abschnitt, in dem er sich allein findet, ist deutlich in Anlehnung an Melanchthons „Histori“ konzipiert und also materiell von dort abhängig. Die Nähe zu Luther ist ebenso nicht zu übersehen, demgegenüber aber wohl sekundär. Trotzdem ist es bemerkenswert, daß Herolt gerade auch diesen Passus von Melanchthon übernahm und sich damit sozusagen mit dessen Deutungen identifizierte, sie zu den eigenen machte.

Dem entspricht ganz die andere Seite, nämlich die, daß Gott dem Vorgehen der Bauern widerstehe. Schon in der Schilderung seiner eigenen Auseinandersetzung mit den Bauernführern¹³³ hatte Herolt betont, daß all ihr Tun, so sehr es sich auch auf das Evangelium berufe, in Wahrheit gegen Gottes Ordnung verstoße. Vom Ausgang der Bewegung her urteilend gelangte Herolt dann zu dem ganz allgemeinen Schluß, daß Gott zwar „den

¹²⁷ *Kolb* 196, 23–197, 5: „Doctor Andreas Carolstatt, der besessen unsinnig man, der den irthum Berengarii (Berengar von Tour, † 1088, vgl. zuletzt *P. G. Meuss*, Die Abendmahlslehre Berengars. Diss. theol. Tübingen 1955) verneuert hat, das Christus leib und blut nit wahrhaftig im nachtmal Christi gegenwertig sein, hat im jar 1524 sich gen Rottenburg uff die Tauber gethan, alda gepredigt, sein irtum gesewet, den doctor daselbst (Johann Teuschlein, vgl. *Franz*, Bauernkrieg 178 ff.) mit andern predicanten uffrührisch unnd uf sein sect gebracht, das nach endt des baurnkriegs alle die, zu welchen Carolstatt gewandelt, als anfinger der uffrur enthaupt geworden wiewol er der Carolstat sich in ein büchlein („Entschuldigung des falschen Namens der Aufruhr, so ihm ist mit unrecht aufgelegt“ WA 18 [431] 438–445 und Vorrede Luthers ib. 436–438) sehr entschuldigt unnd beut sich fur das streng recht, so solches uff in gebracht werde.“

¹²⁸ Hrsg. v. *F. L. Baumann* in: Quellen zur Geschichte des Bauernkriegs aus Rothenburg an der Tauber = Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart 139, Tübingen 1878, 1–589.

¹²⁹ *Kolb* 197, 20, ähnlich 191, 17; 192, 7.

¹³⁰ Ebenda 195, 13.

¹³¹ Ebenda 230, 7.

¹³² *Kolb* 191, 5 ff.

¹³³ s. o.

gottloszen vor („zuvor“) wol auszububen („sich austoben“) läst, ehe er dann strafft, unnd wen er niderigen will, den erholet er vor“.¹³⁴ Das konnte jedoch nur eine zeitlang so sein, bis ein gewisses Maß überschritten war. Das trat ein, als sich die Bauern fortschreitend mehr und mehr „ires kistenfegischen“¹³⁵ evangeliums“ rühmten,¹³⁶ das „heilig evangelium zu einem schanddeckhel ires muttwillens machten“.¹³⁷ „Das mocht Gott nimmermehr zu sehen . . . lehret sy in einem andern namen den des heiligen evangeliums kriegien, nam inen ir hertz und muet.“¹³⁸ Und umgekehrt „gab Gott der herr der oberkheyt das hertz und schwert wider in die hannd“.¹³⁹ Die Nähe zu Luther ist gerade in diesem Abschnitt so groß, daß man wohl von einer formalen Abhängigkeit reden kann. Der Satz, daß Gott die Bauern „in einem andern namen den des heiligen evangeliums kriegien“ gelehrt hätte, scheint eine unmittelbare, fast wörtliche Wiederaufnahme von Sätzen zu sein, mit denen Luther in seiner „Ermahnung zum Frieden“ versucht hatte, die Sache der Bauern von der der evangelischen Verkündigung überhaupt zu trennen.¹⁴⁰

Es wäre damit der Beweis erbracht, daß Herolt bei der Abfassung seiner Arbeit über die direkt ausgeschriebenen Quellen hinaus, Melancthon, Cochläus und Jonas, die ihm vor allen Dingen sachliche, historische Stoffe vermittelten, noch auf weiteren Quellen fußte, sich zumindest in seinem Urteil von ihnen beeinflussen ließ, d. h. speziell und nachweislich von Luther. Die direkten Berührungsflächen sind nicht groß. Dazu war Herolt zu stark am historischen Geschehen und zu wenig an einer theologischen Durchdringung der Sachverhalte interessiert. Vielleicht rührt es auch daher, daß er mit dem ja primär theologischen Begriff „Schwärmer“ nur so wenig anzufangen wußte. Auf alle Fälle bleibt auch der Versuch Luthers, sich und seine Sache von den Ansprüchen der Bauern zu distanzieren, unverstanden. Herolt wiederholte zwar die von Luther gebrauchten Wörter und Begriffe, vermochte sie aber nicht zu verarbeiten, d. h. mit dem ihnen zukommenden Gewicht anzuwenden. Interessant ist außerdem, daß Herolt keine Anzeichen einer Kenntnis des Brenz'schen Stellungnahmen im und zum Bauernkrieg¹⁴¹ erkennen läßt, zumal, wenn man berücksichtigt, daß er sich zur Zeit der Abfassung seiner Arbeit in Schwäbisch-Hall aufhielt und sicher Kontakte zu

¹³⁴ Kolb 231, 14 f.

¹³⁵ „die Kisten plündernden“, vgl. DWB 5, 858 sowie den dortigen Hinweis auf die Selbstbezeichnung der aufständischen Bauern in Württemberg 1525 als „Kistenfeger“.

¹³⁶ Kolb 231, 17 f.

¹³⁷ Ebenda 231, 19 f.

¹³⁸ Ebenda 231, 18–22. Vgl. ebenda 198, 22–25: „Ir hertz war inen gar entfallen, sie hetten weder Gott noch die Welt uff ir seiten, dan sie das evangelium verleugten.“

¹³⁹ Ebenda 231, 25 f.

¹⁴⁰ s. Kirchner, Bauernkrieg 22 f.

¹⁴¹ Vgl. den Text einer Predigt, des Gutachtens über die Zwölf Artikel der oberdeutschen Bauern sowie verschiedener Eingaben an den Rat von Hall, Frühschriften 1 (s. o. Anm. 92) 122–201 (Lit.); ferner Kirchner, Bauernkrieg 77–125.

Brenz unterhielt, wie es seine Mitunterschrift unter dem von Brenz verfaßten Syngramma Suevicum nahelegt.

Herolt schloß seinen Bericht mit einer zusammenfassenden Betrachtung: „Es ist ein gemain geschray, man schrib niemantds in ein chronickh, es sey dann vor andern furbindig (ausgesucht) bösz oder gut, in tugent oder laster beruchtig, oder von wegen sonst etwas seltzams, wunderbarlichen künst, schöne, bosheyt oder frombkait; . . . Derowegen man die furtreffenlichen bösen auch in die cronnickh setzt, nit zu einem exempell, das wir darnach thun sollen, sonnder alls ein butzen (Vogelscheuche) inn einem gartten oder ackher, daran wir scheuchen (scheuen) unnd stossen sollen, wie die vögel . . . Dieweill nun dem reinen alle ding rein (Tit. 1, 15), so solln wir aus disem erschreckenlichen exempel unns vor aller uffruor behietten, dann Gott nie kein uffrur gefallen hatt, unnd das evangelium, so uns gewalt zu leiden leret, also alles mit geduld leiden, uff das wir nit eine cleine rutt nit leiden wollen . . . wir darnach mit scarpion gezüchtigt werden (vgl. 1. Kön. 12, 11. 14), so wurt Gott der vatter die ruth selber zerreißen, unns wie die Egipter zu seiner zeit selbst von aller tirraney erretten, dise nit ungestraft, so wenig als die baurn mit irer uffrur.“¹⁴²

In diesen Sätzen ist praktisch alles vereint, was Herolt über sein Thema zu sagen hatte, die Ablehnung des Aufruhrs und des Scheins des Evangeliums, die Hinweise auf das Leiden als das dem Christen gemäße Verhalten in dieser Welt und die auf Gott, den wahren und endgültigen Erlöser aus aller Ungerechtigkeit, und schließlich auch die Lehre, welche aus dem Handel zu ziehen sei, und der Zweck, dem diese Arbeit dienen solle, eine Warnungstafel aufzurichten vor künftigen Ausschreitungen. Mehr wußte Herolt nicht zu sagen. Das Geschehen ist vergangen, eine Lehre ist geblieben für die Zukunft, nicht mehr. Man sollte meinen, bei ihm, der aus bauerlicher Umgebung stammte, in bauerlicher Umgebung lebte und dazu in einem Zentrum der Aufstände und des folgenden Leidens, eine größere Tiefe des Verstehens zu finden als bei den anderen, die schon von ihrem Lebensraume her allen hier angerissenen Problemen innerlich wie sachlich fremd gegenüber standen. Herolts Arbeit bleibt eine trockene, allzu trockene Chronik.

VI.

Johannes Sleidan (1506–1556),¹⁴³ von Hause aus eigentlich Jurist, war mehr Politiker und später wirklich Historiker als alles andere. Von besonde-

¹⁴² Kolb 244, 22–245, 23.

¹⁴³ Über ihn s. speziell H. Baumgarten, Über Sleidans Leben und Briefwechsel, Straßburg 1878; A. Hasenclever, Sleidan-Studien. Die Entwicklung der politischen Ideen Johann Sleidans bis zum Jahre 1545. Habil-Schrift, Halle 1905; W. Friedensburg, „Vom französischen Agenten zum Geschichtsschreiber des deutschen Protestantismus“, Elsaß-lothringisches Jahrbuch 11 (1932) 190–147; ders., „Die Entstehung nus. Der Geschichtsschreiber und die Schicksalsmächte der Reformationszeit“, Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 157, Leipzig 1935; W. Siebel, „Johannes Sleidanus, der Geschichtsschreiber der Reformation“, Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 6 (1957) 1–21.

ren theologischen Neigungen verlautet nichts.¹⁴⁴ Seine Beziehungen zu Luther waren spärlich.¹⁴⁵ Seine besondere Verehrung galt Melanchthon, dessen Schriften ihn wohl für die reformatorische Lehre gewonnen hatten.¹⁴⁶ Nahe Beziehungen bestanden, vor allem in späterer Zeit, als Sleidan sich für die Dauer in Straßburg niedergelassen hatte, ferner zu Martin Bucer, der ihm auch dem Landgrafen Philipp von Hessen als den für das geplante Werk einer Reformationsgeschichte geeigneten Mann empfahl,¹⁴⁷ und auch zu Calvin.¹⁴⁸ Seine Reformationsgeschichte¹⁴⁹ verdient in unserem Zusammenhang besonderes Interesse, denn sie ist mehr als die Privatarbeit eines einzelnen Interessierten. Sie entstand als offizielles Auftragswerk des Schmal-kaldischen Bundes, wurde von ihm – über Einzelheiten kann hier hinweggegangen werden – finanziert und, was vielleicht das Wichtigste war, von den protestantischen Reichsständen mit Quellenmaterial aus ihren Archiven gefördert, so jedenfalls war es vorgesehen.¹⁵⁰ Daß sich der Plan später doch nicht so ideal wie gedacht verwirklichen ließ, was nicht zuletzt auf die Aus-

¹⁴⁴ Trotz der „Zwei Reden an Kaiser und Reich“, die „Oration an alle Stende des Reichs, Vom Römischen Nebenhaupt, im Keyserthumb erwachsen“ (1541) und die „Oration an Keiserliche Majestat. Von dem, das die jetzige Religionshandel, kein menschlich, sonder Gottes werck und wunderthat sei. Item, das der Eide, damit ire Majestat dem Papst verwandt, tyrannisch, und gar nit zu halten sei.“ (1544), neu hrsg. von E. Böhmer (Tübingen 1879) = Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart CXLV, die ja nicht eigentlich reformatorisch genannt werden können, womit Sleidan aber direkt in den religiös-politischen Kampf seiner Gegenwart eingreifen wollte. Vgl. *Friedensburg*, Johannes Sleidanus 25–28 sowie die hier folgende Anmerkung.

¹⁴⁵ Erst sehr spät wurden wohl persönliche Kontakte hergestellt. Von Luthers Urteil über die beiden „Reden an Kaiser und Reich“ wissen wir nur durch eine briefliche Mitteilung Sleidans an J. Sturm vom 13. April 1545: „Miltizius Witteberg scripsit ad Cratonem scriptum illud meum magnum applausu fuisse apud ipsos exceptum, adeo quidem, ut Lutherus qui id idem argumentum fere tractavit fateatur, se meis orationibus adiutum esse.“ *H. Baumgarten*, Sleidans Briefwechsel, Straßburg/London 1881, 46 Nr. 22. Vgl. ebenda 54 Nr. 27 Sleidan an Du Bellay, 14. Mai 1545. Direkte Äußerungen Luthers liegen nicht vor. Im Frühjahr 1545 wendete sich Sleidan mit einem – leider nicht erhaltenen – Brief an Luther mit der Bitte um Material für die Reformationsgeschichte bis 1521, s. *Baumgarten*, Briefwechsel 60–62 Nr. 31, Sleidan an Landgraf Philipp von Hessen, 29. Mai 1545, sowie *Friedensburg*, Entstehung der Kommentarien 91 und Anm. 24.

¹⁴⁶ s. *Baumgarten*, Sleidans Leben 49; *Friedensburg*, Vom französischen Agenten 111 f. und Anm. 7; *ders.*, Entstehung der Kommentarien 83; *ders.*, Johannes Sleidans 8–11.

¹⁴⁷ *Baumgarten*, ebenda 53; *Friedensburg*, Vom französischen Agenten 146 f.; *ders.*, Entstehung der Kommentarien 83; *ders.*, Johannes Sleidanus 37 und Exkurs 84–88.

¹⁴⁸ *Friedensburg*, Vom französischen Agenten 123 Anm. 32; *Siebel*, Sleidan 3; *Hasenclever*, Sleidan-Studien 13–21. Vgl. außerdem den Briefwechsel zwischen den beiden Männern, *Baumgarten*, Briefwechsel, passim, sowie das ergänzende Verzeichnis der nicht aufgefundenen Stücke aus dem Briefwechsel Sleidans bei *Hasenclever*, Sleidan-Studien 48–58, das auch einige Briefe zwischen Sleidan und Calvin enthält.

¹⁴⁹ Joanni Sleidani De statu religionis et reipublicae Carolo Quinto Caesare commentariorum libri XXVI. Straßburg 1555. Die beste Ausgabe ist noch immer die von C. C. am Ende, 3 Bände, Frankfurt/Main 1785–1786.

¹⁵⁰ *Friedensburg*, Entstehung der Kommentarien 85 f.

wirkungen des Schmalkaldischen Krieges zurückzuführen ist, ist dabei grundsätzlich bedeutungslos. Das Werk wurde dadurch nicht seines offiziellen Charakters entkleidet. Es war in dem Sinne wirklich ein Werk der Reformation, an dem viele mitgeschrieben haben. Die oft gerügte Zurückhaltung Sleidans in selbständigen Urteilen und Darstellungen und seine etwas trockene Wiedergabe vorgegebener Quellen kann also in dieser Beziehung nur positiv veranschlagt werden. Wie Sleidan dies und sein Tun selbst verstand, zeigt am besten die Unterschrift unter seinem Brief an König Heinrich VIII. von England vom September 1545: „Historiographus protestantium“.¹⁵¹ Hinzu tritt des weiteren, daß Sleidans Arbeit nicht nur die erste umfassende protestantische Reformationsgeschichte und das überzeugende Gegenstück zu den Lutherkommentaren von Johann Cochläus (1549) darstellte, sondern gerade vermöge der besonderen Umstände ihrer Planung und Entstehung auch blieb, bis die Öffnung der Archive im 19. Jahrhundert die Quellsituation allgemein verbesserte und jedem aus der Fülle des Vorhandenen die Auswahl des Besten ermöglichte. So war ihre Wirkung entsprechend tief und nachhaltig und durch die Übersetzung in fremde Sprachen auch ungewöhnlich breit.

Den Bauernkrieg¹⁵² behandelte Sleidan am Ende des vierten und Beginn des fünften Buches. Der Einschnitt an dieser Stelle erfolgt recht unorganisch. Seine Notwendigkeit ist nicht einzusehen. Sleidan begann seinen Bericht mit einer sehr knappen Notiz über die Stühlinger Erhebung.¹⁵³ Die Bauern hätten sich in Schwaben gegen ihren Herrn, den Grafen von Lupfen, erhoben wie auch einige ihrer Nachbarn, so daß das Reichsregiment eingreifen mußte. „Hoc quidem fuit initium maximi periculosissimi motus, qui magnam deinde Germaniae partem peruasit.“¹⁵⁴ Es folgt dann¹⁵⁵ – nach einer unterbrechenden Einschaltung von Vorgängen in der Schweiz und in Straßburg – der eigentliche geschlossene Bericht, einsetzend mit einer mehr allgemeinen Betrachtung über das süddeutsche Geschehen, wobei ziemlich umfassend fast alle Schauplätze kurz gestreift werden bis hin zu den Unruhen in Köln. Für den sächsisch-thüringischen Raum wird auf Späteres verwiesen. Ausführlicher ist dabei nur der Bericht über die Weinsberger Affäre.¹⁵⁶ Das Ganze ist recht blaß und ohne besondere Höhepunkte. Offenbar standen Sleidan dafür nicht die geeigneten Quellen zur Verfügung.¹⁵⁷ So mußte er sich mit einer kurzen Zusammenstellung der einzelnen Tatsachen begnügen, ohne auf Einzelheiten näher eingehen zu können.

Das ändert sich sogleich mit Beginn des fünften Buches. Sleidan kam nunmehr auf das Geschehen in Sachsen und Thüringen zu sprechen.¹⁵⁸ Hierüber besaß er Material und konnte sich entsprechend ausbreiten. Rein umfang-

¹⁵¹ *Baumgarten*, Briefwechsel 90.

¹⁵² Vgl. vor allem W. Weise, Über die Quellen der Commentare Sleidans. Diss. phil., Halle 1879, 3–13.

¹⁵³ *Am Ende* 1, 247 f. Vgl. *Franz*, Bauernkrieg 98–112.

¹⁵⁴ *Am Ende* 1, 248.

¹⁵⁵ Ebenda 256 ff.

¹⁵⁶ Ebenda 259 f.

¹⁵⁷ Vgl. Weise, Quellen 5 f.

¹⁵⁸ *Am Ende* 1, 265–277.

mäßig zwar übertrifft dieser Teil des Berichtes von dem einen Schauplatz den von allen anderen nur um wenige Seiten. Trotzdem wird das allgemeine Verhältnis dadurch wesentlich gestört. Die mitteldeutschen Ereignisse erhalten ein besonderes Gewicht vor den süddeutschen, und die Gestalt Thomas Müntzers, obwohl nur für diesen einen Schauplatz beansprucht, wird entsprechend bedeutungsvoll. Es kann heute nicht mehr nachgeprüft werden, welche Gründe Sleidan zu dieser einseitigen Betonung veranlaßten, ob es wirklich nur die Quellsituation war, wie es zunächst den Anschein hat.

Als Quelle für Müntzer, sein Wirken und seine Theologie, und für die Ereignisse des Bauernkrieges in Mitteldeutschland diente Sleidan Melancthons „*Histori Thome Muntzers*“,¹⁵⁹ wie schon frühzeitig erkannt worden ist,¹⁶⁰ „die durch Sleidan in ihrer lateinischen Fassung europäisches Ansehen und weiteste Verbreitung erlangt hat“.¹⁶¹ Sleidan mußte freilich die Vorlage für seine Zwecke stark kürzen. Er tat dies jedoch, ohne dabei besondere Akzente oder Intentionen erkennen zu lassen. Die Streichungen betreffen in gleicher Weise die Darstellung der Theologie Müntzers wie die Reden vor der Schlacht bei Frankenhausen und das andere Material.

Dem Abschnitt über Müntzer und die mitteldeutschen Ereignisse schloß Sleidan ein ausführliches Referat über die Stellungnahmen Luthers an.¹⁶² An den Anfang stellte er, in der Geschichte zurückgreifend, Luthers Brief an die Mühlhäuser vom 21. August 1524¹⁶³ und in weiterem Regress eine Schrift, die historisch gesehen mit dem Bauernkrieg überhaupt nichts zu tun hat: „Eine treue Vermahnung an alle Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung“¹⁶⁴ (1522). Das ist immerhin bezeichnend genug und zeigt nicht nur, wie jene Schrift in den späteren Jahren verstanden wurde, sondern beweist auch den scharfen Blick Sleidans. Er hatte offenbar erkannt, daß diese, den Ereignissen des Bauernkrieges um Jahre vorausgehende Schrift in ihren Grundtendenzen den Stellungnahmen Luthers zum Bauernkriege schon vollinhaltlich entsprach und Leitsätze vorwegnahm, die erst dann in der allgemeinen Erhebung ganz zum Tragen kommen sollten.¹⁶⁵ Insofern ist die Übernahme dieser Schrift in die Betrachtung an dieser Stelle nicht nur gutzuheißen, sondern als sachentsprechende Ausweitung des Problems zu begrüßen. Die Stellungnahmen Luthers werden dadurch auf eine breitere Basis gestellt und ihnen das Zufällige und Überraschende genommen.

Luthers „Ermahnung zum Frieden“ nimmt selbstverständlich den größten Raum ein. Sie bildet das Kernstück dieses Abschnittes und wird noch dadurch in ihrer Bedeutung hervorgehoben, daß der angeschlossene Appell

¹⁵⁹ s. o. Anm. 5.

¹⁶⁰ Siehe Steinmetz, Melancthon über Müntzer und Storch 158–160, dort die ältere Literatur.

¹⁶¹ Ebenda 160.

¹⁶² *Am Ende* 1, 277–303 mit einer Einschaltung der Zwölf Artikel, 284–287, denen dann Luthers Gutachten folgt.

¹⁶³ WA 15 (230) 238–240.

¹⁶⁴ WA 8 (670) 676–687.

¹⁶⁵ Vgl. Kirchner, Bauernkrieg 15; 33; 35.

„Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ nur ganz knapp wiedergegeben ist. Obwohl die Schilderung des Bauernkrieges durch Sleidan ganz allgemein nicht den Eindruck macht, als stünde Sleidan innerlich nicht voll und ganz auf Seiten der reformatorischen Stellungnahmen, so ist dieses ungleiche Verhältnis doch auffallend und wert, festgehalten zu werden. Man sollte es zwar nicht überbewerten in dem Sinne, als schäme sich Sleidan gleichsam dieser Schrift Luthers, leugne sie lieber, als daß er ihr den ihr eigentlich gebührenden Platz einräume. Man sollte es aber auch nicht als irrelevant außer Acht lassen. Es scheint doch zumindest so zu sein, daß Sleidan das Hauptaugenmerk des Lesers auf jene anderen, mehr grundsätzlichen Schriften Luthers hinweisen wollte, diese als die wichtigeren hinstellte und den akuten Zornesausbruch mit seinen für die Reformation verheerenden Folgen – auf die Sleidan nur mit einer überaus knappen Notiz einging¹⁶⁶ – als minder wichtig an den Rand schob.¹⁶⁷

Im übrigen, um abschließend eine Gesamtbeurteilung zu versuchen, zeugt die Auswahl der Quellen sehr dafür, daß Sleidan völlig in der allgemeinen reformatorischen Linie stand. Sein Arbeitsprinzip bewahrte ihn zwar davor, zu oft und in jeder Konfliktsituation, die auch eine andere Meinung zugelassen hätte, persönlich noch einmal Stellung beziehen zu müssen. Er tat es aber indirekt durch die Auswahl seiner Quellen doch. Für den Bauernkrieg lag ja durchaus mehr Material, auch gedrucktes, vor als nur die Schriften Luthers und die „Histori“ Melanchthons. Sleidan zitierte zwar die Zwölf Artikel, aber sonst keine andere Quelle für den Standpunkt der Bauern. Für Müntzer müssen ausschließlich die Angaben der „Histori“ ausreichen. Sleidan notierte keinen einzigen Brief, nicht eine Stimme der Kritik am Vorgehen der Obrigkeiten oder an den Stellungnahmen Luthers, die ja ebenso wie das von ihm verarbeitete Material bekannt und vorhanden waren. Es gab sehr wohl auch Stücke darüber, „was das Volk dachte, fühlte und wollte“.¹⁶⁸ Die zitierten Zwölf Artikel standen ja nicht so isoliert, wie Sleidan es darstellte. Sleidan übersah sie in ihrer Masse, man wird sagen dürfen: geflissentlich, um seiner Darstellung die in seinen Augen ideale Einfachheit und Glätte zu geben, die dem wahrhaftigen Geschehen aber so gar nicht entsprach. Er übersah auch die Stellungnahmen, die von anderer reformatorischer Seite zum Bauernkrieg, speziell zu den Zwölf Artikeln, abgegeben worden waren, völlig. Daß er das ausführliche Votum von Brenz nicht kannte, dürfte zwar weniger ihm als vielmehr dem Umstand, daß sich schließlich die Archive

¹⁶⁶ „Hunc eius libellum, vt nimis acrem et cruentem multi passim vituperabant . . .“ *Am Ende* 1, 303.

¹⁶⁷ Den „Sendbrief“ Luthers erwähnte Sleidan namentlich nicht mehr. Er führte nur aus, daß Luther seinen Appell gegen Angriffe von außen verteidigt hätte, und referierte in wenigen Sätzen den Inhalt.

¹⁶⁸ F. W. Kampschulte, „J. Sleidan als Geschichtsschreiber der Reformation“, *Forschungen zur Kirchengeschichte* 4 (1864) 64. Insofern ist also die Kritik Kampschultes durchaus noch zu überhöhen, der für Sleidan noch die Entschuldigung parat hatte, es hätte keine Aktenstücke darüber gegeben. Es gab sie! Es lag an der Auswahl Sleidans, der dieses ganze Material als nicht offiziell beiseite gelassen hatte. Vgl. zur Kritik auch Steinmetz, Melanchthon über Müntzer und Storch 158 f.

doch nicht in dem Maße wie geplant öffneten, zuzuschreiben sein. Aber Melandthons Antwort auf das Ersuchen des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz lag im Druck vor. Sleidan beachtete sie nicht. Die herkömmliche verfälschte Anschauung von der reformatorischen Stellungnahme zum Bauernkrieg mit ihrer einseitigen Konzentration auf Luther und dessen Voten dürfte also bereits hier, wenige Jahrzehnte nach dem Geschehen, ihren Anfang genommen haben. Man wird sicher Sleidan und seine Arbeit nicht ausschließlich dafür verantwortlich machen dürfen, trotz deren jahrhundertelanger allgemeiner Geltung. Dazu treten noch weitere gewichtige Faktoren, vor allem die schon früh einsetzende Konzentration der allgemeinen Aufmerksamkeit auf Luther, nicht zuletzt im Interesse der „reinen Lehre“. Seine Mitarbeiter verblaßten neben ihm oder waren verdächtig. Aber mitgearbeitet hat Sleidan an diesem Bilde in vorderster Reihe und steht insofern am Anfang der Entwicklung gerade der Historiographie, deren letzte Auswirkungen bis in die jüngste Vergangenheit hineinreichen.

VII.

Ein Blick auf die fünf so dargestellten Arbeiten in ihrer Gesamtheit läßt eine Reihe von Gesichtspunkten unterscheiden, die nicht nur für diese Arbeiten je für sich, sondern vielmehr noch für ihre gemeinsame Bedeutung im Rahmen der übergreifenden Problematik des Verhältnisses von Reformation und Bauernkrieg wie der frühern reformatorischen Geschichtsschreibung überhaupt von Belang sein dürften. Mögen diese Arbeiten im einzelnen auch recht unterschiedlich sein, aus ganz verschiedenen Anlässen heraus entstanden, privaten oder öffentlichen Interessen dienend, in unterschiedlicher Ausführlichkeit ausgeführt, nicht zuletzt deutlich auf dem Hintergrund je eigener Erfahrungen geschrieben und insofern von recht verschiedenem Niveau, dennoch sind sie alle sehr schnell auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, den des Bekenntnisses zur Sache der Reformation. Die frühe reformatorische Geschichtsschreibung erweist sich voll und ganz in die reformatorische Bewegung integriert. Sie ist nicht nur eine Äußerung dieser Bewegung, insofern ihre namhaftesten Vertreter zugleich auch auf reformatorischem Gebiete tätig waren. Sie ist vielmehr der Versuch, diese Bewegung einerseits mit den Mitteln der Geschichtsschreibung zu stärken und weiterzuführen, zugleich aber auch und andererseits diese Mittel durch Einführung reformatorischer Kriterien neu zu schärfen.

Spalatin, Myconius und Herolt waren selber Theologen und standen an ihrem Platze als Vertreter der reformatorischen Bewegung. Die Arbeit Carions rückt durch den Anteil Melandthons in denselben Zusammenhang. Die Kommentare Sleidans aber hatten als Auftragswerk des Schmalkaldischen Bundes in höchstem Grade offiziell den reformatorischen Standpunkt darzustellen.

Diese allein durch die Persönlichkeiten der Autoren vorgegebene Übereinstimmung wäre aber nur äußerlich-formell, bestätigte sie sich nicht auch in der Sache. Das betrifft bereits die Auswahl des Stoffes und die Verteilung

der Schwerpunkte. Abgesehen von örtlichen Besonderheiten, die mit unterschiedlichem Gewicht eine Rolle spielen, abgesehen auch von den allgemeinen Übersichten kehren im Grunde überall dieselben Themen schwerpunktmäßig wieder: Die Zwölf Artikel der oberdeutschen Bauern, Thomas Müntzer und der Aufstand in Thüringen sowie die Stellungnahmen Luthers zu den Vorgängen. Dafür mögen im einzelnen verschiedene Gründe angeführt werden können. Es lag sicher an den jeweils zur Verfügung stehenden Quellen und deren je eigene Akzente, nicht zuletzt an Melanchthons „Histori“ und ihrer spezifischen Blickrichtung, sowie daran, daß dem Worte Luthers vor dem anderer Reformatoren besonderes Gewicht eignete. Der Effekt dieser so stark auswählenden Akzentuierung aber war, daß aufs ganze gesehen nur ein recht schmaler Ausschnitt aus der ganzen Breite des Geschehens betrachtet wurde. So wie auf Seiten der aufständischen Bauern offenbar nur wenig einer eingehenderen Betrachtung für wert erachtet wurde, unter totaler Ausschaltung anderer höchst wichtiger Details, Urkunden und Maßnahmen, wurde auch die reformatorische Stellungnahme zu den Ereignissen äußerst verkürzend auf Luther beschränkt und damit eine Entwicklung eingeleitet, die jahrhundertlang andauern sollte. Das übergreifende Thema „Reformation und Bauernkrieg“ wurde auf das Detailproblem „Luther und der Bauernkrieg“ reduziert.

Vor allem aber zeigen die vorliegenden Arbeiten – sofern sie den Rahmen einfachen chronikartigen Berichtens überschreiten und nicht nur lediglich durch die Auswahl des Stoffes Ansätze für ein eigenes Urteilen erkennen lassen –, daß sie auch in den Maßstäben ihres Urteilens über die Vorgänge recht homogen sind. Durchweg aus abklärender historischer Entfernung und also unter der Voraussetzung neu stabilisierter Verhältnisse urteilend, durchweg auf Seiten der sich letztendlich als den bürgerlichen Ansprüchen gegenüber überlegen erwiesenen reformatorischen Standpunkten stehend verwenden alle mehr oder weniger offenkundig dieselben Kriterien zur Einschätzung der Vorgänge: Unter zwar nicht totaler, aber doch recht deutlicher Zurückstellung des sozialen Aspektes versteht man die Aufstände einfach als Aufruhr, als Rebellion gegen die legitime Ordnung, angezettelt aus übersteigertem Selbstgefühl, wenn nicht unmittelbar vom Teufel angestiftet als letztes Mittel gegen das Evangelium, d. h. gegen die Botschaft der Reformation, so daß ihre Niederlage dann direkt als Eingreifen Gottes verstanden werden kann. Dies jedoch sind die Kriterien, die primär aus Luthers und Melanchthons Stellungnahmen, nicht zuletzt wieder aus der „Histori“, für deren Verbreitung und Wirken die vorliegenden Beispiele noch einmal deutlich genug sprechen, leicht zu erheben sind. Und das wiederum unterstreicht, wie sehr gerade auch die Werke der frühen reformatorischen Geschichtsschreibung mitgeholfen haben, ein ganz bestimmtes Bild, und zwar theologisch bestimmtes Bild vom Bauernkrieg zu entwerfen und weiterzugeben.

Im Hintergrund dieser Beobachtung erhebt sich nun noch einmal das Problem, auf das schon eingangs im Zusammenhang mit Melanchthons „Histo-

ri“ hingewiesen werden mußte,¹⁶⁹ und von da aus die Frage, ob es nicht von der Sache her geboten sei, bei der Auswahl dessen, was nun wirklich zur reformatorischen Geschichtsschreibung gerechnet werden dürfe bzw. als mehr theologische als historische Alltagsliteratur auszuscheiden habe, strenge Maßstäbe anzulegen.¹⁷⁰ Dieser Frage kann in dem Zusammenhang hier nicht näher nachgegangen werden. Sie dürfte auch Kriterien in den Vordergrund rücken, die in dieser Form und Strenge jener Zeit noch unangemessen scheinen. Nichtsdestoweniger bleibt aber das Problem bestehen und stellt alle moderne und stets weitergehende Arbeit gerade auch über das Verhältnis der Reformation zum Bauernkrieg unter die Verpflichtung einer stets neuen Prüfung und kritischen Sichtung aller Quellen.

¹⁶⁹ s. o. Anm. 5.

¹⁷⁰ Vgl. besonders E. Füter, *Geschichte der neueren Historiographie*, München, 1936³.

„Anabaptists and the Sword” Revisited: Systematic Historiography and Undogmatic Nonresistants

by John H. Yoder

The official or “magisterial” reformation being itself an event dependent for its shape and its survival on a particular relationship to the civil order, naturally its thinkers had to understand movements of dissent and protest in similar terms. So it was that Huldrych Zwingli, as soon as the wisdom of hindsight could illuminate the movement of events, interpreted the Anabaptism that had sprung from his own movement in terms of an implicit anarchism.¹

Thus it is not surprising that Anabaptism has become, far more than an historical phenomenon for empirical description, an “ideal type” on the chessboard of the history of ideas. Over against the majority view, characterized by the acceptance of civil responsibility, Anabaptism represents a pure outworking of the logic of a systematic apoliticism or a dualism of the civil and religious orders. This systematic approach has born its ripe fruit in the dissertations of H. Hillerbrand² and C. Bauman;³ the latter more dogmatically oriented, the former in the mode of the history of ideas.

Then as now, one of the evident issues for debate in understanding Anabaptism in its relationship to the official reformation is the influence which prior assumptions about the nature of the civil order have upon the way in which the data of the historian will be made meaningful. The data in question have not been very debatable for a century already: but with

¹ In one testimony of April 1525 Zwingli combines three reports: a) a second-hand account of an unidentifiable non-Anabaptist named Martin, who said that “the Anabaptists are right, that there should be no government”; b) a second-hand account of Blaurock’s discussing with a Zollikon Anabaptist some future time when they would be numerous enough to defend themselves against a small army; c) Zwingli’s own synthesis of this data is that “they have undertaken so to increase their numbers as to declare themselves free of government”. *Huldrych Zwingli’s Sämtliche Werke* IV, Leipzig 1927, Nr. 54, 172 f. His first comment on the theme was in his *Who gives Occasion for Tumult* of December 1524, *op. cit.* III, Leipzig 1914, Nr. 42, p. 404.

² Hans Hillerbrand, *Die politische Ethik des Oberdeutschen Täuferturns*, Leiden/Köln 1962 (PET); proleptically summarized in “The Anabaptist View of the State”, *MQR XXXII* (April, 1958) 83 ff. (AVS).

³ Clarence Bauman, *Gewaltlosigkeit im Täuferturn*, Leiden 1968.

the publication of the new panoramic work of Stayer,⁴ the stage is perhaps set for a fuller analysis of the shape of the issue of interpretation, as that is predisposed by the prior systematic decisions of the historian.

It cannot be the goal of this study to catalog the immense body of recently published material dealing with the broad theme, “Radical Reformation and the Civil Order” systematically. Such discussion was always full and frequent in any treatment of reformation ethics. It has become still more so by way of response to recent fashions which attempt to interpret the reformation in the area of “theology of revolution”, “Christianity and Marxism”, “Church in the Third World”, etc.

The goal of the present analysis shall rather be to try to illuminate one issue at the heart of the matter when interpreted as a systematic challenge, doing so especially in conversation with the three very worthy dissertations of Hillerbrand, Bauman, and Stayer. Our concern shall not be with the remaining possible discrepancies of interpretation about biographical or chronological detail, but rather with the way in which a prior theological and world view commitment enters into the capacity of the historian to make a meaningful unity out of the data he reads.

This rounding out of a generation’s monographic efforts may provide us a base for reviewing the systematic axioms which these analysts exemplify. Behind a growing consensus regarding the main outlines of majority Anabaptist thought, and behind increasing precision in tracing shifts and differences in detail now added in the work of J. Stayer, the abiding polemic-ecumenical challenge of the assumption just described remains: – what for our purposes may be labeled a “systematic dualism”. By “systematic” is meant the fact that the dualism is brought by the historian to the data he interprets, when he puts a premium on those phenomena which are to his mind more “consistent”.

The most consistent, and therefore most representative Anabaptist position, as described with only minor differences by both Bauman and Hillerbrand, is that which Stayer calls “separatist nonresistance” and which Sanders⁵ characterizes as being “without compromise”. The measure of “consistency” or “compromise” is the concept of “The State” which the historian brings to the question, and this concept is itself defined in terms compatible with the decisions of the official reformers.

The concept of the political order according to which the most separatist Anabaptists were most consistent

“The State” is assumed to be the same in essence in all times and cultures, so that the ethical issue posed for the Christian by participation in its violence is the same whether we speak of the age of Josiah, of the early church, of Constantine, of Charlemagne, or of Charles V. Any pluralism of historical interpretations, any real development or change from one age

⁴ James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Kansas 1972.

⁵ Thomas G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State*, New York 1964.

to another, is excluded, not on the grounds of observation but by definition. So the question "should the Christian be an agent of the State?" always has the same shape and, to be consistent, must always have the same answer.

The state is seen as an extension of the good order of Creation, analogous to (or an extension of) the order of the family, and of work (*Beruf*). Partially marred through Adam's fall, partially restored through the establishment of the Davidic kingdom and further through Constantine, we still perceive in government its original created intent. It may be spoken of as "sword", but that is the weapon of the benevolent patriarch, without which there could be no society. The state is in its essence the *sine qua non* of civilized society, and only exceptionally the agency of tyranny, empire, pillage and destruction.

The context of ethical decision is assumed to be one in which Christians are numerically and socially dominant, so that their ethical choices must be tested by the criterion of generalizability. "What if everyone did it . . . ?" is the way to test an ethical conviction, since practically everyone is Christian. If Christians would not administer the government, there would be none, or it would fall into the hands of a few brigands who would fail to discharge its civilizing mission.

Once the definitions are thus established, there is little choice left to the Anabaptist who wants to be "consistent". If he makes the teachings of Jesus on the sword and the oath normative, if he confesses in the New Testament a movement beyond the Old, if he considers Christian identity a matter of adult, personal decision which cannot be imposed upon an infant by its parents or upon a society by its sovereign, there is no alternative to the withdrawal which the historian calls "consistent". And since the issues are timeless, the same options will always apply. Thus Sanders pursues into the mid-twentieth century the struggle of Mennonites over whether to remain consistently "apolitical".

There is no doubt that this "consistent" position existed among Anabaptists, that it was expressed radically and thoroughly by major figures, especially Sattler, Riedemann, and Walpot, and that with the passage of time under conditions of persecution it came to dominate numerically. Yet to test the adequacy of a systematic construction, it is not the "typical" cases which are most important, but the exceptions. And there are exceptions, as we shall see.

The limitations of the "systematic" view

In the face of this sweeping consensus in the monographic works of recent generations, the present essay suggests that we will only progress further in understanding the sixteenth century if we become more self-critical about this dogmatic assumption. Why should it be assumed, after all, that the only respectable answers to an ethical question, especially one so complex as "Should the Christian be a ruler?" must be an unqualified "yes" or an unqualified "no", so that intermediate views are less worthy of recognition?

I. This dogmatic way of putting the question is itself representative of a prior commitment to the *Volkskirche* position. The moral claims in favor of the violent defense of the existing social order can only demand a yes/no answer if their content is unambiguous and their bindingness self-evident. Yet that is precisely what is being contested between the established churches and the radical reformation, and in later centuries between more authoritarian and more covenantal/democratic views of the civil order.

II. The systematic way of putting the question is overly concerned for finding in the Reformation models applicable to later debates, thereby illuminating but also distorting the original events through their modern “relevance”. One observes this when modern Mennonites appeal to Anabaptist “apolitism” as defined by John Horsch and Sanders in order to undercut criticism of American militarism. One observes it on the other hand in Karl Holl’s rejection of the suggestion of Troeltsch that the radicals of the sixteenth century represented the future of protestant political development more than Luther did. One recognizes it when Stayer in his introduction identifies his personal bias, which he calls „liberal“, as being particularly hostile to the subtype of Anabaptist pacifism which according to his own later account was the only one that could survive in the sixteenth century.⁶

III. The systematic way of putting the question results in an unrepresentative selectivity in actual reading of the Reformation story. It calls “typical” one set of Anabaptist phenomena, and thereby uses them to organize and sometimes to disqualify the others; yet this “type” is logically one end of a scale, not an average or a developmental paradigm.

One of the indications of this bias in favor of the categories of the official tradition is the selectivity which is usually exercised among the opinions of the reformers prior to making the comparison with the radicals. The major reformation spokesmen expressed themselves often and in varied ways concerning government. When they had the time to be careful and objective they could be relatively critical of oppression and arbitrary violence, and could project a picture of what Christian government ought to be which continues to be appealing. Under other pressures, and specifically sometimes under the pressure of the dissent of more radical protestants, their advice and their tacit consent permitted their rulers to proceed in a far less humane way than the reformers’ best visions. Yet the position which the systematic historians contrast with the separatism of the Anabaptists is often not the actual practice of the governments of Saxony or Zurich but rather the higher (usually earlier) ideals of the reformers when they were more critical.

Thus by definition the temptation is to compare what cannot be fairly compared: On the one hand, careful, measured thought from the pens of

⁶ In an earlier writing, “The Earliest Anabaptists and the Separatist-Pacifist Dilemma”, *Brethren Life and Thought*, X (Winter, 1965), 17 ff., Stayer evidenced an interest much like that of the present essay. Since then his investment in the rigidity of the “dilemma” seems to have increased, at the same time that his sympathy for the separatists has waned.

professional intellectuals, and on the other statements wrung under torture from fugitive preachers and recently converted peasants. Ideals on the one hand (which have a very specific meaning when there exists a self-conscious theory about how to dose the dilution of divine and human righteousness) and immediate practical situational decisions on the other. This does not mean there can be no fair historiography or no fair dialogue, but it does call for a greater degree of self-critical awareness of the dogmatic commitments which pre-structure the possible conversation.

IV. The assumptions underlying this argument are such as can only be meaningful after Constantine and before the development of modern social pluralism. It reasons from the nature and the needs of the total social order to the ethics of the individual. The individual should reason and decide in such a way that if everyone reasons and decides as he does, the social order will be healthy. Since it is his duty so to think, his specific decisions should be guided not by a christological critique but by a calculation of what kind of activity, if generalized, will make for social health. This process is self-evident in a situation where it is assumed that all of the significant persons will be reasoning on the basis of the same ethical assumptions. It ceases to represent a reasonable set of assumptions if a society has become genuinely free and pluralistic. Nor can it be a reasonable set of assumptions in a society in which Christians are a missionary minority.

V. There is obvious moderization in the shape of the question when it is interpreted as a sample of a timelessly consistent attitude which in order to be genuine would need to apply to other governments in other places, especially at the point of participating in democratically structured societies either as holders of office or as voters.

These five complaints are not ultimately distinguishable. They are aspects of the single objection that this definitional dualism brings to the data of the sixteenth century a prior systematic bias which renders more difficult a full grasp of the nuances of the story. This is not the same as arguing that the predisposition of the question is confessionally prejudiced. The Mennonite Clarence Bauman, the Lutheran Hillerbrand, the "profane historian" Stayer, and Sanders all use the same approach. The Mennonite John Horsch, who considered the "separatist nonresistant" view the normative one, and Stayer who shows how many other Anabaptist views there were, agree to define it in these same terms.

The priority of consistent logic over actual events, which is the methodological assumption of the "history of ideas" as a discipline, constantly runs the risk of imposing a simplicity or a consistency which is more the product of the mind of the analyst than it was a necessity in the minds of the historical personages.

"A related weakness for the empirically minded reader is the author's method of relying entirely upon the inner logic of ideas to the total exclusion of the 'logic of events'."⁷

⁷ Allen W. Dirrim, reviewing Hillerbrand PET in ARG LV (1964) 266.

This observation is exemplified at two points where the more systematic treatments focus little attention. Most weighty: there were many non-resistant Anabaptists who did not draw systematic dualist conclusions, yet who were recognized by their brothers within Anabaptism and by their opponents as fully a part of the main stream of that movement. They do not represent a distinct group or “tendency” but are found within all the various strands of peaceful Anabaptism. While affirming the normativeness of the teaching and example of Jesus for the entire life of the disciple, rejecting the forms of reasoning which Stayer calls “internalisation” and “realpolitical” as grounds for justifying the sword, and thereby committing themselves to defenselessness,⁸ they did not reason back from that clarity to the sweeping conclusion that the disciple of Jesus will under all circumstances reject all forms of civil responsibility. When asked whether an *oberer* could be a Christian,

- a) some said they would let God be the judge of who is Christian,⁹
- b) some said that taking a position on this question is not constitutive of Anabaptist identity; one may believe either way;¹⁰
- c) more of them answered situationally, “as long as they behave in a Christian way and according to the commands of God”.¹¹
- d) some of them spelled out the situational application by being willing to stand watch but not to bear arms¹²
- e) some would carry weapons ceremonically, or to avoid betraying themselves as Anabaptists, but would not use them;¹³
- f) some would approve the acceptance of administrative functions in the civil order to the exclusion of killing¹⁴

⁸ The more current designation “non-resistant” is not only less literal as a rendering of “wehrlos”; especially it suffers for our purpose from its having been made a code designation for the systematic separatism which this essay challenges.

⁹ Hillerbrand PET 50, note 101.

¹⁰ Hans Nadler, Hillerbrand PET 46 f. and AVS 101. Or the witness may otherwise evade being drawn out; Valentin Gredig or Jacob Gross in Stayer AS 108 and 112.

¹¹ Hillerbrand PET 47 n. 87, 48 n. 90, 50 n. 101. One can rule if he is faithful to Christian love: Scharnschlager, in Stayer AS 184; Junghans Waldshuter, Stayer AS 112. If rulers would “walk the strait and narrow way and bear the cross, who would want to deny them their office?” Andreas Gut, Zürich Anabaptist in 1589. The citation by Bergmann, upon whom Hillerbrand is dependent for this quotation in PET 47, is incomplete, so that one cannot evaluate whether this is a case of virtual negation by conditional affirmation, like the Hutterite Hans Schmid’s statement of 1558: “. . . then they asked him, whether they (*die Obrigkeit*) are Christian, he answered, if they deny themselves and renounce violence and pomp . . .” A. J. F. Zieglschmid, ed. *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaca 1943 (ACHB), 387.

¹² Stayer AS 107 f. and Hillerbrand PET 51: Jacob Gross of Waldshut (early) and a deliberation of Strasbourg elders (1568).

¹³ Stayer AS 323 (Mecklenburg Mennonites 1554).

¹⁴ Hillerbrand PET 48 (1536) Stayer AS 161 Ulrich Gässli, 1535; four prisoners in Esslingen, 1544; 302 (Conrad von Grünberg); 316 ff. (Menno); 327 (Waterlander elders, 1581); 129 f. (actual Anabaptist officeholders in Switzerland in 1530). One may use physical force but no military service; AS 185 (Rothenfelder).

- g) some said a Christian could stay in government but not for long¹⁵
- h) one would accept being called to the colors but instead of fighting he would plead with the enemy to make peace.¹⁶

These attitudes and others less simple to document or interpret¹⁷ demonstrate sufficiently that, far from seeking hard and fast doctrinaire clarity, these Anabaptists were aware of nuance and flexibility in the shape of the question. They have in common a refusal to let the terms of their decision be dictated by a prior dogmatic definition that the civil order must always and everywhere be so seen that by definition the follower of Jesus must be excluded from it.

Clarence Bauman, whose concern is of all our sources most systematic, refers to the existence of these views as safeguarding against a "principled demonising of government"¹⁸ but does not pursue their significance further. Hans Hillerbrand reports more fully, speaking of them as "the minority within the minority", treating them as a systematic embarrassment, explainable on the grounds that the witnesses in question wanted to avoid offense.¹⁹

It is at this point that the much more empirically oriented interpretation of James M. Stayer is very helpful. Stayer separates his sources carefully according to time, place, and tendency, with the result that the dogmatic dualist position is found to be much less dominant, and the less rigorous attitudes far more widespread. Stayer recognizes positions which he sometimes calls "moderately apolitical" or "undogmatic". Stayer as intellectual historian is still theoretically committed to the systematic dualist definition of the question. Therefore he holds that these moderate and undogmatic positions are ultimately inconsistent and not viable. Still, his empirical approach leads him to analyze them far more fully than Bauman or Hillerbrand, and thereby he has opened a new possibility for conversation. That these figures existed, that they in all other respects were representative of the main stream of evangelical Anabaptists, is not challenged by any of the recent historians. But what does their existence mean? Can we permit

¹⁵ Stayer AS 112, Jacob Treyer.

¹⁶ Stayer AS 186, Michael Eker.

¹⁷ One may be born into office but not seek it; capital punishment may be admissible while war is not (see below note 27); cf. also note 30 on the shadings of the meaning of recognizing someone as "Christian".

¹⁸ GIT, 281 ff.

¹⁹ "... scheinbare Zugeständnisse, . . . von dem Bestreben geleitet, . . . den antössiigen Eindruck . . . zu verwischen." Hillerbrand PET 47. Such an interpretation, disqualifying one's sources on the grounds of intent to mislead, could of course be pushed in either direction. Granting that a ruler may properly use the sword might also be such a Zugeständnis.

The value of Hillerbrand's recognition of this group is vitiated by his statement (PET 48, AVS 101 f.) that B. Hubmaier is its foremost spokesman, which he clearly is not. Hubmaier was far nearer to Zwingli's view of the sword in the Christian commonwealth than he was to the undogmatic nonresistants Teck and Gross who had to leave Waldshut during his ascendancy (Stayer AS 107 f.) or to the Stäbler he argued against in Nikolsburg.

them to be recognized as valid historical data, or must they be declared unrepresentative on the grounds of a particular doctrine of what is properly political?

Still another portion of the story which must be dealt with in the same context is the freedom with which various major Anabaptist spokesmen addressed themselves to the civil authorities concerning the exercise of their office, despite the fact that no such right of address was conceded to them. Often the subject matter was the call for religious liberty or the request for an open hearing regarding matters of theological difference for which they were being persecuted. But the pleas and the complaints were not limited to this: they included appeals for righteousness in government in broader terms (taxation, serfdom, freedom of movement). Generally they assumed that despite the differences in particular conviction regarding such matters as baptism, even despite the fact that they were being persecuted by them, the Anabaptists still considered the statesmen being addressed to be in some sense fellow Christians who could fittingly be challenged to participate in a binding conversation.²⁰ This form of address can hardly have been only a hypocritical rhetorical convention. It must therefore constitute a part of the facts needing explanation.

The case being made for toleration (“toleration“ is probably a better word than “religious liberty“, since it seldom was spoken of in terms of disestablishment or neutrality) constantly assumed that the ruler could be spoken to as a Christian.²¹ A Christian, granted, who was not fully aware of what it would mean to be fully faithful to the teachings of Christ, but nonetheless one concerning whom the Anabaptists assumed that an appeal to the norms of biblical ethics is relevant. When asked „who will run the government if Christians do not?“ most Anabaptists answered “that is something the New Testament says can be done by the heathen.“ But seldom if ever does an Anabaptist push consistency to the point of telling a given Prince, judge or jailer that he is pagan. He rather invites him to live up to his claim to be Christian by renouncing pride, violence, and oppression. It will not do to argue that these calls for religious liberty are not representative of an involvement in the political order. For all parties to the debate, this was a political issue.

Yet another point of discriminating political involvement is represented by the occasional refusal of Anabaptists to pay war taxes. A thorough separatist dualism would exercise no discrimination among the kinds of violence which it would be ready to tolerate in the pagan order.²² The Anabaptists on the other hand distinguished between legitimate and illegitimate objects for revenue raising, refusing to comply with levies speci-

²⁰ Stayer AS 174 (Hutter, Aurbacher); 184 (Marbeck); Menno dedicated his *Foundation Book* to “Pious rulers“. AS 311 ff.

²¹ Cf. below note 30.

²² “Was ‘draußen‘ in der Welt geschieht, ist für die Täufer unwichtig.“ Hillerbrand PET 38.

fically identifiable as "war tax".²³ As recent American experience has again made visible, war tax objection, far from being a still more thorough abstention, is a very threatening form of political involvement.²⁴

The other dimension of the "logic of events" which is needed, if we are to read fairly the dissenters of the sixteenth century, is the definition of what actual models of "Participation in Government" were available for their evaluation when they were asked whether such participation is a Christian calling. The review cited before continues,

"the Anabaptist attitudes toward existing secular governments are treated as inherent attitudes toward government in general without considering the policies of actual governments during the period the Anabaptist ethic was formulated."

When the tension between Anabaptist separation and responsible involvement is made a modern paradigm for systematic ethics, "responsible participation" tends to be defined in modern terms. It is assumed that the citizen has access to free public discussion, that many citizens actually have access to governmental office, and that those in office recognize an accountability to the constitution and to popular consent. This leads to a completely illegitimate modernization of the 16th century discussion. The *Obrigkeits* with which Anabaptists concretely had to deal was a closed authority structure. It was not accountable even to many of those who technically enjoyed citizenship. Before the Anabaptist movement came into being it had already decided that the *Obrigkeits* was the sovereign agent to decide how the church was to be reformed, and had declared politically illegitimate any religious dissent. Before the time of the first formal "separatist" statement, (Schleitheim, February 1527) this repression was being sanctioned by the death penalty. When then we ask what the question is which an Anabaptist is being asked, often under torture, we must contextually let *Obrigkeits* be defined with that much realism. "Is it the calling of the Christian to exercise unaccountable sovereignty, to oppress the poor, to brake the pace of the reformation of the church, and to punish with death those of another religious opinion?" Only if he is ready to admit that as a representative formulation of the question can the modern advocate of "responsible involvement" fairly use the Anabaptist negation as expressing a systematic separatism.

Reading through a less dualist grid

In order to disentangle from other issues the key question we are pursuing, it will be helpful to distinguish the variety of logically possible posi-

²³ ACHB 514 (1579), 536 (1584), 553 (1589). 575 ff. (16 1596) cf. Frantusek Hruby, *Die Wiedertäufer in Mähren* ARG XXX (1933) esp. 185 ff.

²⁴ In the same paragraph (176 f.) Stayer says both that war tax refusal is inconsistent with letting civil government wield the sword unhindered, (i. e., that it interferes with the civil order) and that it represents the most radical form of separation from sin.

tions which could be taken on the question of the sword in the context of reformation debates.²⁵

- A. It is possible to hold that there should be no government at all; a theoretical anarchism.
- B. It is possible to hold that among Christians there should be no government, but that apart from the voluntarily established order in the believing community, i. e., among unbelievers, Satan has established his contrary order in which the sword is present, and in fact properly characteristic of that realm.
- C. It is possible to hold that two orders of preservation and redemption exist together under the same God. In one of them the sword has no place, due to the normativeness of the work of Jesus Christ, whereas in the other the sword has a limited legitimacy, which is tested precisely at the point of its ability to keep itself within limits. The classic early Anabaptist statement of this position is that of Schleithem VI: “The Sword is an ordering of God outside of the perfection of Christ.”
- D. It can be held that the Christian, because of his loyalty to Christ, will not wield the sword, but that it is not necessarily or always the case that this will exclude him from participation in the civil order. He might govern without killing, he might stand watch without bearing arms, he might accept an office which has come to him by inheritance, or he might stay in an office which he held before his conversion, but he will probably not be able conscientiously to stay in it permanently. How long he will stay in it will be decided by the factual situation, not by a theory.
- E. It is possible to hold that, while a Christian should not (ideally, scripturally) be violent, just as a Christian should not be proud, or a usurer, or gluttonous, it is quite possible for the faithful church, teacher, or prophet to admonish in the name of Christ those who are still involved in such weaknesses. This is the position which H. Zwingli took with regard to usury. In June 1523 Zwingli had clarified with great logic and detail why it is proper that “human justice” should fall short of “divine righteousness” by permitting a moderate amount of usury. Yet as late as April 1525 he continued to hold that the individual who lent at excessive interest should be excluded from the Lord’s Supper.²⁶ This combination of rejecting the sin while continuing respectfully to

²⁵ Stayer is certainly correct in asking that we stay by the sixteenth century usage, “sword”, if we wish to understand sixteenth century thought in its own context, rather than seeking (or before seeking) to relate it to later or contemporary understandings of “the state”, *Obrigkeits*, the social contract, the civil order in creation, etc. “The sword” represents the capacity of the ruler to coerce and even to kill, which is both the definitional component and the main functional content of the definition of being a ruler. “The sword” is at the same time what a ruler does, the basis of his claim to have the divine right to do it, and the basis of his ability to do it.

²⁶ *Op. cit.* IV Nr. 52, 25 ff. and III 349; Roger Ley, *Kirchenzucht bei Zwingli*, Zürich 1948, 38.

admonish the sinner is probably the best description of how Menno or Marpeck looked on the Christian sovereigns whom they urged to abstain from war, capital punishment and the repression of religious dissent.

- F. It is possible to hold that suffering love including the rejection of the sword is normative for all of the life of the believer, with the single exception of such usage of the sword as is legitimated by a government. That government's legitimacy is subject to some evaluation and challenge, according to the criteria of good government which may be found in Scripture, in reason, in the history of the laws, or in the ecclesiastical doctrine of the just war. If in a given case these bounds are overstepped, the Christian citizen or soldier will refuse to serve. This was the position of the early Luther and the early Zwingli, and of the Anabaptist Balthasar Hubmaier.²⁷
- G. Others may hold the righteous sword in the hands of the saints is not completely subject to the restraints of reason, due process, or the just war doctrine, since it may be used for God's own cause, which is greater than that of civil order. This was the position of Müntzer and of Münster in their respective later phases. It was the view of the late Zwingli. It may be a settled conviction, regarding the status of the regime itself, in which case (G/1) it is traditionally called "theocracy". Or it may be episodic, spasmodic, specially revealed, in which case (G/2) we call it "fanatic" or "apocalyptic". The difference between these two lies in their epistemology. With regard to the ethics of the sword, they are parallel. Or it may simply mean that since the Prince is in office by Divine Right, what he does is *eigengesetzlich*, subject to no evaluation by anyone or any norm beyond himself (G/3).
- H. Another kind of option must be identified which cannot be placed simply within the above categories because its relationship to them is modified by an additional variable, that of time.

²⁷ A special subform of view (F) would be to grant that a Christian ruler, although he would not go to war or repress the church, might enforce the death penalty. Stayer holds that this was the view of Menno until the 1550's (when he clearly began to condemn capital punishment) and of his predecessor Melchior Hofmann. It is true that Menno does refer to the "ordinary sword of justice" whose continuing function he does not intend to question. Yet the "sword" as a symbol of civil justice for Menno need not include capital punishment if we can once grant (as Stayer does) that for the "undogmatic nonresistants" it excludes war. Menno clearly writes of and to rulers as Christians. Yet he does not, in the few texts reported by Stayer, complete the logical series Christian = ruler = sword = killing, to affirm the propriety of killing by Christians on the ground that they are rulers.

"The Sword" includes killing for Sattler in Schleithem VI, which is why the Christian is excluded from that office. For the less dogmatic Anabaptists, that "the sword" would have to include killing, even if a true Christian were governing, remains to be demonstrated. Is the originality of the "undogmatic" Anabaptists that they permit the Christian ruler to kill criminals (Stayer's view for the younger Menno)? Or is it that they hold that good government does not need the death penalty (clear for the later Menno and for the others cited above)?

During the present time, the place of the believer is that of position B or C above. The separation between church and world has not only soziological but also eschatological dimensions. But this rejection of the sword in the hand of the believers, being conditioned by a particular understanding of the course of salvation history, is not a thoroughly ethical rejection. It can therefore be suspended or replaced in another epoch. At the time of the imminent intervention of God, the elect may be called by special dispensation to wield the righteous sword (G/2). This we probably have in Hut, in Hofmann, and (realized) in Münster.

Our effort to qualify the presuppositions which circumscribe the syntheses of the historian will most simply be portrayed by contrasting the various ways in which the differing positions on this scale are interpreted in relationship to one another.

It is possible on the basis of a prior dogmatic commitment to see this scale as expressing polar alternatives, in which the intermediate stages are not really conceivable or consistent. Thus those who held or hold to them are confused.²⁸ Then the interpreter will be predisposed to tighten the tension between the alternatives by denying the middle of the scale.

Once the polarity has been thus defined, the partisan of the official reformers will describe their views in the more moderate form (F) and will see the Anabaptists as characterized by the more extreme and rare positions (A and B).²⁹ The free church historian will contrast the actual practice of the protestant states (G/1 or G/3) with the more sober Anabaptist spokesmen for limited government (C and D). Perhaps there is some value in that debate, but the present study claims that more would be learned by rising above the assumptions which predetermine its form. We therefore seek to note those aspects of the picture which the polarized view tends to obscure.

The possibility of an abstention from government service is not limited to the Anabaptists. Luther calls the soldier to disobey, at the cost of suffering, if he is called to participate in what he knows is an unjust war. Every position but the absolutist (G) provides for such a possible case. "Withdrawal" is thus not peculiar to sectarians.

It is possible logically to condemn a given action in principle, and yet to continue to consider those who persist in that action as Christians, albeit misguided ones, and thereby to continue conversing with them. Thus to say "A faithful Christian cannot consistently wield the sword" is not the same as to say "Anyone who wields the sword is not a Christian", even

²⁸ Stayer is generous with the attribution of confusion to those whose sense of consistency is not systematic. Ringk is obscure (332), Denck is ambiguous and paradoxical (147), Joris equivocates (334), Junghans Waldshuter probably spoke with mental reservations (112), Menno is confused (314 ff.).

²⁹ When Stayer uses his own words to describe the separatist position he uses the language of position (B): "satanic", "damnation", . . . (23, 118, 122, 148). Yet when he uses their own words it is position (C) which the Anabaptists take.

though the critics of the Anabaptists have often refused to sense that difference.³⁰ It is a difference that lies at the heart of binding ecumenical dialogue. It may be expressed in one sense of the verb "to suffer" or "to tolerate", which designates the readiness to submit to the continuation of what really should not be. This is not a distinctively Anabaptist position: it appears as well in Zwingli's attitude toward "human justice" in the matter of tithes and interests, and in Luther's attitude (before the crisis of 1525) toward the injustices of which the peasants complained.

There begins to surface at this point something new in the history of ideas. Between the simple condemnation, "it must not be done", issuing in withdrawal, and the simple acceptance, "it cannot be helped", which justifies compromise, there arises the "it should not be" which refuses either to destroy the adversary or to withdraw from the struggle. The ethicist would call it "continuing ethical discourse in the face of value pluralism". The politologist will recognize it as a prerequisite of viable democracy.

Let us then return to our scale of options in the light of this observation. Instead of representing a logical impossibility, position (E) as just interpreted may be seen to represent a normal way for a Christian minority to participate in ethical discussion within civil society whenever Christians do not dominate the situation numerically or politically. It is the normal position on ecclesiological grounds, quite apart from the particular ethical issue of the sword.

When the issue of the sword arises, then the choice must be made between positions (D) and (F). Both are consistent sub-forms of (E), as applied in the particular context. They are nearer to one another than they are to the extremes on either side. The latter (F) is not one of unconditional involvement, since it will refuse unjust wars (Luther) and will prefer exile to letting government prescribe one's faith (Hubmaier). The former (D) is not one of withdrawal on principle, as long as the participant in government does not have to deprive his neighbor of either his life or his religious

³⁰ Here we touch only the edge of a further question worthy of far more attention. "Christian" is not a univocal term. Stayer's thorough use of "Can a Christian be in government?" as a prism to spread out the spectrum of possible answers tends to assume that it is. For some, "Christian" simply meant any non-Jewish European. Thus "there should be no authority or sword at all among Christians" (position falsely ascribed to Hans Hut, Stayer 158 and 164) could mean anarchism. At the other extreme "Christian" might mean "a member of a voluntary visible, persecuted minority community"; definition which many Anabaptists presupposed and something which many Christian rulers would not have wanted to be. Between these is the option "Someone whom I differ with yet whom I still address in the light of his claim to Christian faith." This new alternative destroys the univocality of the prism question by separating addressability from obedience. It would also be important to separate justification from obedience. Stayer classifies Luther as "moderately apolitical", near Hofmann, the young Menno, and Marbeck, thus confusing two dimensions. For the early Luther government was not very important and not very righteous, and a non-Christian might also be a decent ruler, but his reasons for this distance from the Sword were different, relating to the priority of the question of justification.

liberty. In the person of Marpeck it was compatible with noncombatant duties exercised under the civil government. In a more hospitable climate (Penn) this position is compatible with the exercise of major governmental responsibilities.

In a less hospitable context, however, the only room left is for separation (C), which however must be seen as a consistent sub-form of (D), as applied in the particular situation. In a situation where the reality of government was one whose centers of decision they had no access, which recognized no accountability to them as subjects, which denied them freedom of assembly, movement, and worship, the majority of free churchmen in the sixteenth century nonetheless rejected the temptations of both radical dualism (A or B above) and the polar alternative of righteous counter-theocracy (G/2) and continued to confess (C) that even the persecuting government, like that of ancient Rome, was not without a place in the divine “ordering”, even though “outside the perfection of Christ”. The striking fact is not that they then became separatists, for separation was imposed upon them against their will and over their protest;³¹ the important fact is that they nonetheless in the face of persecution continued to affirm the legitimacy of the civil order and to testify to it as they could.

Two paradigmata from the sixteenth century, both of them radical, may be constructively provocative in our time. Those who esteem it desirable to transfer divine sanction from conservative to revolutionary coercion will find the peasant uprisings instructive. Those who see the contemporary challenge to Christians as being rather one of finding ways for the Christian Church in diaspora to be constructively critical in a world she cannot control may be heartened by the example of the free churchmen who refused to let the relevance of their witness be cramped by the categories of the official theologians, refused to let their criticism of tyranny be blunted by granting the ultimate autonomy of “The Sword” as a principle of order, thereby prefiguring a democratizing, pluralizing, disabsolutizing thrust in social thought for which the language of their century was not yet ready.

Instead of remaining boxed in by a conceptual polarization which was created to defend as the only realistic option a position of privilege which churches today can in any case not retain, we may learn from them how to combine the defenselessness of the church under the cross with the persistence of a prophetic critique which refuses to be stilled by the claimed moral autonomy of the political realm.

³¹ Stayer, whose general reliance on the adequacy of the realpolitik/separation scale I have had to object to, occasionally grants this point: “Whatever is unappealing in his [Sattlers] spirit of alienation ought in justice to be attributed first to those who had power and used it in a devilish way” (AS 124). Cf. as well the conclusion of his earlier article (note 6 above): “it was the world, then, that muffled the dialogue that some sixteenth-century Anabaptists had begun with it on coercion, love, and peace.”

Bauernkrieg und Täuferertum in Franken¹

Von Gottfried Seebaß

Zu den ungelösten Problemen der Historiographie der Reformationszeit gehört die Frage, in welchem Verhältnis Bauernkrieg und Täuferertum zueinander standen. Es sind vor allem zwei Tatbestände, die sie nicht zur Ruhe kommen lassen: Einmal bilden Bauernkriegs- und Täuferbewegung in manchen Gegenden gleichzeitige und vielfach miteinander verbundene Erscheinungen. Von daher wird Bullingers Behauptung, die Täufer seien für den Bauernaufstand im Grüninger Amt verantwortlich, verständlich. Zum andern haben nicht nur altgläubige, sondern auch evangelische Obrigkeiten seit Beginn des Jahres 1527 immer wieder vor den Täufem als Aufrührern gewarnt. Auch Luther und Melanchthon fanden im Täuferertum eine Neuauflage jener Gedanken Thomas Müntzers, deren katastrophale Auswirkungen sie nicht nur im Thüringer, sondern – zu Unrecht – im Bauernkrieg überhaupt sahen. Für die Zeitgenossen scheint der Zusammenhang zwischen Bauernkrieg und Täuferertum klar gewesen zu sein.

Die Historiographie hat inzwischen vornehmlich drei Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis beider Bewegungen gegeben. Für die marxistische Geschichtsschreibung ist das Täuferertum nach dem Bauernkrieg zum „Sammelbecken der vielgestaltigen revolutionären Impulse der Volksmassen“ geworden.² Dafür berief man sich in erster Linie auf das apokalyptische Täuferertum Hans Huts, bezog aber auch die Schweizer Täufer mit ein, da sie mit ihrer weltverachtenden Frömmigkeit zwar nicht subjektiv, wohl aber objektiv sozialrevolutionär gewesen seien und gewirkt hätten. Demgegenüber haben sich die Nachfahren der Täufer bemüht, jeden Zusammenhang zwischen aufständischen Bauern und Täufem zu leugnen. Das ließ sich allerdings nur verwirklichen, wenn man Balthasar Hubmaier, den schon erwähnten Hut und andere zu Randerscheinungen erklärte und als Täuferertum nur das anerkannte, was schließlich geschichtlich am wirksamsten wurde. Schließlich wird vor allem von westlichen Historikern eine mittlere Position bezogen, die kürzlich bei Clasen ihren Ausdruck fand. Clasen stellte fest, daß weder geographische, zahlenmäßige, ideologische noch psy-

¹ Es handelt sich um eine leicht veränderte und gekürzte Fassung eines Vortrages, der auf der Jahrestagung des Vereins für württembergische Kirchengeschichte am 21. Oktober 1974 in Tübingen gehalten wurde. Die Vortragsform wurde bewußt beibehalten und die Nachweise auf das Notwendigste beschränkt.

² Vgl. Zschäbitz, Gerhard: Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg, Berlin 1958 (= Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter Reihe B Bd. 1), S. 168 f.

chologische Verbindungen zwischen Bauern und Täufern bestanden. Doch mußte er anschließend zugeben, daß es vor allem in Franken, Thüringen und Hessen bis 1530 ein Täuferium mit revolutionären Untertönen gab.³

Wenn ich im folgenden eine Antwort auf die Frage versuche, in welchem Verhältnis Täuferium und Bauernkrieg in Franken standen, so hat die Begrenzung auf eine bestimmte Landschaft drei Gründe. Erstens liegen bisher noch nicht genügend Untersuchungen vor, die das Problem im Blick auf ein Territorium oder eine Landschaft thematisiert haben. Es ist daher derzeit nicht möglich, zu einem Gesamturteil zu kommen. Das hängt unmittelbar damit zusammen, daß die Editionen der Täuferakten kaum Quellen enthalten, aus denen etwas über das frühere Leben der Getauften ermittelt werden kann, so daß sie für die Beantwortung unseres Themas wenig abwerfen. Außerdem sind die Bauernkriegsakten für viele Gebiete nicht oder nicht hinreichend vollständig ediert. Es läßt sich daher über die Beteiligung von Täufern am Bauernkrieg nur unter großem Arbeitsaufwand Genaueres ermitteln. Zum andern hat die Bauernbewegung, wie schon Friedrich Engels feststellte, unter ‚Lokalborniertheit‘ gelitten. In den verschiedenen deutschen Landschaften waren Ursachen, Motive, Anlässe, Verlauf und Folgen des Bauernkrieges durchaus unterschiedlich. Es ist daher heute unbestritten, daß der ‚große deutsche Bauernkrieg‘ weithin nur eine Summe von Einzelaktionen bildet. Demgemäß kann es nicht darum gehen, das Verhältnis der Täufer zu ‚der‘ Bauernkriegsbewegung, sondern zunächst nur zu einer bestimmten Bewegung in einem umgrenzten Gebiet festzustellen. Schließlich ist in den letzten Jahren zunehmend deutlicher geworden, daß man es bei ‚dem‘ Täuferium mit einer Fiktion täuferischer Geschichtsschreibung zu tun hat. Zwar war das Täuferium von Anfang an eine überregionale Bewegung, aber deswegen noch keine Einheit. Vielmehr standen an seinem Anfang sehr disparate Gruppen geprägt von verschiedenen großen Führergestalten. Die Forschung steht immer noch vor der Aufgabe, mit der morphologisch-klassifizierenden Beschreibung verschiedener Typen Schluß zu machen und statt dessen den Prozeß der ‚Konfessionsbildung‘ innerhalb des Täuferiums zu untersuchen. Auch aus diesem Grund kann nicht das Verhältnis von Bauernkrieg und Täuferium allgemein, sondern zunächst nur das zu einer bestimmten Form des Täuferiums Gegenstand der Bemühung sein.

Nun könnte man freilich darauf hinweisen, daß doch für Franken das Problem längst gelöst sei. Die bisher einzige zusammenfassende Darstellung des fränkischen Täuferiums schließt nämlich mit neun Thesen, von denen die sechste lautet: „Das fränkische Täuferium stand von Anfang an in einem scharfen Gegensatz zu den Zielen des Bauernkrieges. Es kann von daher gesehen keine Fortsetzung des Bauernkrieges mit anderen Mitteln sei. Wenn dennoch irgendwo vereinzelt derartige Gedanken geäußert wurden, dann

³ Vgl. Clasen, Claus-Peter: *Anabaptism. A Social History, 1525–1618*. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany, Ithaca und London 1972 (im folgenden = Clasen, *Anabaptism*), S. 152–172.

wurden sie von den verantwortlichen Täuferführern – Hut an der Spitze – sofort verurteilt. Es war von Anfang eine stille religiöse Bewegung, die jede Gewaltanwendung nachdrücklich ausschloß. Nur ganz vereinzelt sind fränkische Täufer bekanntgeworden, die vorher am Bauernaufstand beteiligt waren; doch auch diese haben sich während ihrer Täuferzeit zum geduldigen Tragen alles Leidens bekannt.⁴ Bauer hat allerdings, wie das Verzeichnis der von ihm benutzten Archivalien und Literatur beweist, das Verhältnis von Bauernkrieg und Täuferum gar nicht untersucht, scheint vielmehr eine Vermutung als begründete These ausgegeben zu haben. Eine Überprüfung ist daher dringend geboten. Sie wird im folgenden vorgenommen, wobei wir uns auf das fränkische Täuferum zwischen 1526 und 1530 beschränken und das Thema unter zeitlichem, geographischem, ideologischem und prosopographischem Aspekt betrachten.

I.

Der Bauernkrieg kündigte sich in Franken bereits im Sommer 1524 an. Damals kam es durch den Einfluß reformatorischer Prediger im Süden des Bamberger Bistums, aber auch im Nürnberger Landgebiet zu Bauernversammlungen, die sich gegen die altgläubige Geistlichkeit und die ihnen zu leistenden Abgaben richteten. Der eigentliche Bauernkrieg begann in Franken Mitte März 1525 und dauerte bis Anfang Juni dieses Jahres. Vor und während dieser Zeit lassen sich nirgends in Franken Täufer nachweisen. Das muß gegen anderslautende Behauptungen in älterer Literatur klar herausgestellt werden. Damit wird nicht bestritten, daß schon damals in den Kreisen, die vom mystischen Spiritualismus Karlstadts und Müntzers ergriffen waren, Zweifel an der Gültigkeit der Kindertaufe, ja der Notwendigkeit einer äußeren Taufhandlung überhaupt bestanden. Dennoch scheidet die Möglichkeit, Täufer könnten am Entstehen oder dem Verlauf des Bauernkrieges in Franken beteiligt gewesen sein, von vornherein aus. Denn erst seit Sommer 1526 beginnt mit dem Wirken Hans Huts eine täuferische Mission in Franken. Hier können also lediglich spätere Täufer am Bauernkrieg beteiligt gewesen sein. Das fränkische Täuferum kommt keinesfalls als Ursache, allenfalls als Folgeerscheinung des Bauernkrieges in Betracht. Um diese Möglichkeit zu prüfen, wenden wir uns den anderen vorhin genannten Aspekten und zunächst dem geographischen zu.⁵

II.

Die Unruhen des Sommers 1524 waren sehr begrenzt geblieben. Das wurde im Frühjahr 1525 anders. Damals begann der Aufstand bei den Bauern

⁴ Vgl. Bauer, Günther: Anfänge täuferischer Gemeindebildungen in Franken, Nürnberg 1966 (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 43; im folgenden = Bauer, Anfänge), S. 176 f.

⁵ Vgl. zum folgenden die von Rudolf Endres genannte Literatur zum Bauernkrieg allgemein und zum Aufstand in Franken: Endres, Rudolf: Der Bauernkrieg in Franken, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 109, 1973, S. 31–68 (im folgenden = Endres, Bauernkrieg), bes. S. 32–35, Anm. 13–23 und 25–43.

im Rothenburger Landgebiet, ergriff aber sogleich auch die unruhigen Elemente der Stadt. Etwa gleichzeitig machten sich Unruhen in der Reichsstadt Windsheim bemerkbar. Während es dort dem Nürnberger Rat gelang, einen Ausgleich zu schaffen, wuchs die Rothenburger Bewegung über die Grenzen der Stadt hinaus. Zusammen mit den Bauern des südlichen Würzburger Stiftes, des westlichen Fürstentums Ansbach und denen des Deutschen Ordens in Mergentheim bildete sie den Taubertalhaufen, der Pfarrhöfe und Klostergüter plündernd, schließlich auch die Schlösser der Adeligen nicht verschonend die Tauber abwärts nach Würzburg zog. Dort vereinigte er sich Anfang Mai mit dem Neckartal-Odenwälder Haufen. Dieser hatte zunächst das Hohenlohische durchzogen und die Grafen als ‚Brüder‘ zum Anschluß gezwungen. Danach kam es bei der Eroberung Weinsbergs zu der berüchtigten Bluttat an dem Grafen von Helfenstein. Der Haufen hatte sich dann gegen Mainz wenden wollen, erhielt aber durch einen Vertrag freie Hand, den vor Würzburg lagernden Taubertalern zu Hilfe zu kommen. Das Vorgehen dieser beiden Haufen ließ auch die Bauern im Norden des Würzburger Bistums unruhig werden. Hier bildete sich im April um Münnerstadt der Bildhäuser Haufen. Auch dieser plante, sich vor Würzburg mit den anderen Bauern zu verbinden, doch ließ der plötzliche Vorstoß des hessischen Landgrafen gegen Thüringen die Bildhäuser umkehren. Ziemlich unabhängig von diesen Vorgängen im Westen und Norden blieb der Aufstand im Bistum Bamberg. Das Zentrum lag hier zunächst in der Stadt selbst. Erst als die Verhandlungen des Ausschusses, den man zur Beratung und Abstellung der eingereichten Beschwerden eingesetzt hatte, sich hinzogen und aus dem Westen die Nachrichten über die Erfolge der dortigen Haufen kamen, übernahmen die Bauern des Landgebietes, die Haufen bei Hallstadt und Ebermannstadt, die Führung. Und, um nicht zu kurz zu kommen, gehen sie nun auch gegen Klöster und Schlösser vor. Im Nürnberger Gebiet sah es seit Mitte März 1525 zunehmend bedrohlicher aus. Aber es gelang dem Rat durch konziliante Politik das Proletariat der Stadt und die Bauern des Landgebietes vom Aufstand abzuhalten – eine in ihrer Bedeutung für den Gesamtverlauf des Bauernkriegs nicht leicht zu überschätzende Tatsache. Allerdings zogen viele Nürnberger Bauern zu den Aufständischen in die benachbarten Gebiete. Weitgehend ruhig blieb es im Gegensatz zum westlichen im Kulmbacher Landesteil des Fürstentums Ansbach. Auch ein Bauernhaufen, der sich im Bistum Eichstätt gebildet hatte, löste sich beim Nahen gegnerischer Truppen auf, ohne größere Aktionen gewagt zu haben.

Sehr bald wurde der Aufstand in Franken blutig unterdrückt. Taubertaler und Odenwälder Haufen wurden am 2. Juni bei Königshofen und am 4. Juni bei Giebelstadt von den Söldnern des Schwäbischen Bundes geschlagen. Zur gleichen Zeit ergab sich der Bildhäuser Haufen bei Meiningen kampfflos dem sächsischen Kurfürsten. Wenig später stellte der Schwäbische Bund auch in Bamberg die Ruhe wieder her. Das erbarmungslose Strafgericht der Sieger konnte beginnen.

Versucht man sich einen Überblick über die Verbreitung des Aufstandes

in Franken zu verschaffen, so ist zweifellos festzustellen, daß zwischen März und Juni der ‚gemeine Mann‘ allenthalben von Unruhe ergriffen war. Aber es lassen sich doch die Zentren des Aufstands erkennen. Der Schwerpunkt lag in der Tauber- und Maingegend im Westen, bei jenen Haufen also, die sich durch gewalttätigeres und radikaleres Vorgehen auszeichneten. In weit ruhigeren Bahnen verliefen die Aufstände im würzburgisch-hennebergischen Norden und dem Bamberger Bistum im Osten.

Bei der weiten Verbreitung des Bauernaufstands in Franken kann man auch hier von jener nahezu unumgänglichen geographischen Deckung zwischen Bauernkrieg und Täuferum sprechen, die Clasen für den süddeutschen Raum behauptet hat.⁶ Es fällt allerdings auf, daß die Täufer sich gerade im westlichen Franken, dem Hauptaufstandsgebiet, nur in verschwindend geringer Zahl finden. Vielmehr lagen die Zentren des Täuferums – falls man bei der geringen Zahl von Täufern in Franken überhaupt von solchen sprechen kann und will – im südlichen Hennebergischen und dem Grabfeldgau, im Raum um Coburg, Bamberg und Staffelstein sowie den Dörfern des Regnitztales um Erlangen.⁷ Damit aber sind gerade jene Gegenden bezeichnet, in denen sich der Aufstand der Bauern in nahezu ‚ordentlichen‘ Formen vollzogen hatte.

Dennoch darf man daraus nicht vorschnell verallgemeinernd schließen, geographisch gesehen sei eine Verbindung zwischen Bauernkrieg und Täuferum wenig wahrscheinlich. Denn im Gegensatz zum süddeutschen Täuferum fand das fränkische seine Anhänger nicht in den großen Städten, sondern in den kleinen Landstädtchen, Flecken und Dörfern sowie den entlegenen Mühlen, also dort, wo auch die Bauernaufstände geplant und geboren worden waren. Außerdem war das fränkische Täuferum das Werk einzelner charismatischer Führer, die zwischen 1526 und 1530 das Land durchzogen. Ihnen ging es nicht um Gründung lebensfähiger Gemeinden, sondern um die Versiegelung der 144 000 erwählten Frommen vor dem bevorstehenden jüngstem Gericht. Ihre Mission trug weniger systematischen als vielmehr zufälligen Charakter. So setzte Hut mit seiner Predigt in seiner hennebergischen Heimat ein und missionierte im übrigen entlang der Straßen, die er als fahrender Buchhändler ohnehin nahm. Nur gelegentlich führten ihn verwandtschaftliche und sonstige Beziehungen seiner Täuflinge auch in abgelegene Orte. Ins westliche Franken kam er nie. Dort missionierten erst seine Schüler Marx Maier und Georg Nespitzer sowie deren Schüler Jakob Schmidt und Jörg Gruber. Außerdem hatte das fränkische Täuferum nie die Möglichkeit zu stärkerer Entfaltung, da es von Anfang an unter der scharfen Verfolgung der Obrigkeiten zu leiden hatte. Die Gründe dafür werden klarer, wenn wir im folgenden nach Ursachen und Zielen des Bauernaufstandes und den Lehren des fränkischen Täuferums fragen.

Vorerst aber können wir festhalten, daß sich das frühe Täuferum in Franken nach dem Bauernkrieg vorwiegend in kleinstädtisch-ländlicher Be-

⁶ Vgl. Clasen, *Anabaptism*, S. 153 f.

⁷ Zur Verbreitung der Täufer in Franken vgl. Bauer, *Anfänge*, passim.

völkerung verbreitete und zwar in jenen Gebieten, die nicht das Zentrum des Bauernkrieges gewesen, aber doch von ihm erreicht worden waren. Der geographische Befund macht daher eine innere Verbindung zwischen Bauernkrieg und Täuferium nicht unwahrscheinlich.

III.

Ebensowenig wie in anderen Gebieten kann der Bauernkrieg in den fränkischen Landen monokausal erklärt werden. Offenbar aber waren soziale und wirtschaftliche Ursachen fast überall ausschlaggebend.⁸ In Dörfern und Städten fand sich eine starke proletaroiden Unterschicht, die bis zu 30 Prozent der Bevölkerung umfaßt haben könnte. Sie vor allem wurde von den grundherrlichen Lasten, dem großen und kleinem Zehnt, dem Blutzehnt, den Jagdfronen und der durch ständige Erweiterung der Schafzucht sich ergebenden Beeinträchtigung der Gemeinderechte betroffen. Erschwerend kamen die sich häufenden direkten und indirekten landesherrlichen Steuern hinzu: das auf viele Nahrungsmittel erhobene Ungeld, die Viehsteuer in Form des Klauengeldes, die Landessteuer und schließlich in den fränkischen Stiften die Weihesteuern, mit der der neugewählte Bischof die enormen Kosten seiner Wahl hereinzubekommen versuchte. Daß Geistlichkeit und Adel von diesen Lasten weithin befreit waren und ihre Privilegien schamlos nutzten, schürte den Haß gegen diese Stände, unter denen die ländliche Bevölkerung besonders zu leiden hatte. Hinzukam die reformatorische Predigt, in der der aus der Schrift nicht abzuleitende kleine Zehnt verworfen und das Mönchtum als gesellschaftlich wertlos und unchristlich dargestellt wurde. Beim Aufstand gab die religiöse Frage dann oft den Anstoß, trat aber meist schnell hinter politisch-sozialen Zielen zurück.

Diese Ziele waren bei den verschiedenen fränkischen Haufen durchaus nicht einheitlich. Im Taubertal hatten zunächst örtlich bedingte Rothenburger Forderungen im Mittelpunkt gestanden. Erst auf dem Zug nach Würzburg bildete sich die Formel, in der die Taubertaler ihr Wollen zusammenfaßten: Was das Evangelium aufrichtet, soll aufgerichtet, was es niederlegt, soll niedergelegt sein. Die inhaltliche Füllung dieser Maxime wollte man den „Hochgelehrten der Heiligen Schrift“ überlassen. In einem Punkt allerdings war man sich über den Inhalt klar: Man verlangte Aufhebung aller Vorrechte von Geistlichkeit und Adel, ohne freilich letzteren enteignen zu wollen. Der Landesherr sollte Obrigkeit bleiben. Im Gegensatz zu den Taubertalern ließen sich die Odenwälder auf die „Zwölf Artikel“ ein, denen sie allerdings in der Amorbacher Erklärung eine gemilderte Form gaben. Sie waren aber nicht bereit, die Entscheidung über die vorzunehmende „Reformation“ den evangelischen Theologen zu überlassen, sondern wollten deren Inhalte selbst bestimmen. Sie besaßen in Wendel Hipler und Friedrich Weigandt Männer, denen es um die Erreichung des Möglichen ging und die dafür Pläne aufstellten, in denen mit dem Adel sehr sorgsam umgegangen

⁸ Die folgende Darstellung der Bauernbewegung stützt sich vor allem auf Endres, Bauernkrieg.

wurde, um ihn auf die Seite der Bauern zu ziehen. Man war etwa bereit, die erblichen Lasten weiterhin zu tragen mit Ausnahme des kleinen Zehnten. Zoll, Ungeld und Steuern wollte man aufheben. Für den Ausfall sollten Landesherren und Reich aus dem einzuziehenden geistlichen Besitz entschädigt werden. Außerdem plante man eine Neuordnung des Gerichtswesens. Im Gegensatz zu dieser ‚Reformation‘ trug der weitergehende Plan einer Reichsreform teilweise auch utopische Züge. Allerdings konnten sich die nicht-bäuerlichen, gebildeten Führer der Odenwälder mit ihren Vorstellungen beim Haufen nur schwer durchsetzen. Die Bauern wollten sich mit diesem Programm schon nicht mehr zufrieden geben. Noch gemäßigter waren die Zielvorstellungen der Bildhäuser. Zwar verlangten auch sie neben der Aufhebung des geistlichen Besitzes vom Adel das Abreißen der Schlösser, im übrigen aber ging es ihnen vor allem um Erleichterung der Lasten und Beseitigung der neuaufgekommenen Steuern. Ähnlich lagen die Dinge bei den Bamberger Bauern. Ihre einzige politische Forderung bestand in der Aufhebung aller Zwischengewalten zwischen dem Bischof als Landesherrn und dem ‚gemeinen Mann‘. Den Adel wollten sie ausgenommen wissen und begannen mit der Zerstörung der Schlösser erst nach dem Vorgang und auf Drohung der unterfränkischen Bauern. Endres hat die gesamte Bewegung folgendermaßen treffend charakterisiert: „Man wollte in Franken die alte Ordnung nicht beseitigen, sondern auf der Grundlage der heiligen Schrift nur verbessern oder wiederherstellen. Deshalb forderte man die Ausschaltung der belastenden Mittelgewalten, der privilegierten Geistlichkeit und des Adels; deshalb verlangte man die Säkularisierung der Klöster, deren reiche Gewinne dem ‚armen gemeinen man‘ zugute kommen sollten. Ein zentralistisch regierter, einheitlicher, sozialer Territorialstaat, in dem das Evangelium frei gepredigt werden konnte und die Untertanen weniger materiellen Belastungen ausgesetzt waren, vor allem keine ‚neuen unpillichen beschwerden‘, das waren die Hauptziele der Aufständischen in Franken.“⁹ Was hatten die Täufer Männern, die für solche Ziele Gut und Leben gewagt hatten, zu sagen?

Mit dieser Frage muß man sich in erster Linie an den Gründer und Führer des fränkischen Täuferturns, Hans Hut, wenden. Aus seinen und seiner Schüler Schriften läßt sich unter Zuhilfenahme der Aussagen gefangener fränkischer Täufer dessen Verkündigung sehr genau rekonstruieren.¹⁰ Hut ging es bei seiner Predigt, mit der er nach seiner Taufe durch Denck im Sommer 1526 begann, nicht um einzelne soziale oder politische Forderungen wie den Bauern. Ebenso wenig dachte er an die Sammlung kleiner Gemeinden wahrer Christen wie die Schweizer Täufer. Ihm ging es um mehr. Gleich Thomas Müntzer, der ihn am nachhaltigsten und tiefsten geprägt hat, erwartete er die Aufrichtung einer absolut reinen Christenheit, in der es keine Sünder und Gottlosen mehr geben sollte. Und wie Müntzer identifizierte

⁹ Vgl. Endres, Bauernkrieg, S. 68.

¹⁰ Die folgende Darstellung der Lehre Huts basiert auf meiner demnächst erscheinenden Erlanger theologischen Habilitationsschrift ‚Müntzers Erbe. Werk, Leben und Theologie des Hans Hut‘, 1972.

Hut die Gottlosen vor allem mit den geistlichen und weltlichen Herren. Die Geistlichen – Hut macht zwischen altgläubigen und reformatorischen keinen Unterschied – haben mit dem ‚erdichteten Glauben‘ und der Kindertaufe die Christenheit verdorben. Der erdichtete Glaube ist jener, der sich auf das stellvertretende Werk Christi beruft und das Wort der göttlichen Vergebung ergreift. Es ist ein Glaube, der sich vor der Nachfolge Christi, die immer Leidens- und Kreuzesnachfolge ist, drückt und daher keine ‚Früchte‘ aufzuweisen vermag. Mit der Kindertaufe aber wurde jedermann Christ, ob er glaubte oder nicht. Besonders scharf ist auch Huts Urteil über die weltlichen Herren. Da er keinerlei Zwei-Reiche-Lehre kennt, besteht für ihn die Aufgabe der Obrigkeit alttestamentlich-deuteronomistisch darin, für die rechte Gottesverehrung zu sorgen und die Sünde und die Sünder auszumerzen. Dem aber kommen die Obrigkeiten nicht nach.

Unter diesen Umständen können nicht mehr Menschen, kann nur noch Gott selbst helfen. Er muß das letzte Gericht über die Gottlosen, von dem die biblischen Apokalypsen sprechen, heraufführen. Wie Müntzer hatte Hut geglaubt, in den Schlachten des Bauernkriegs vollziehe sich das letzte Gericht, Scheidung des Unkrauts von dem Weizen, Trennung der Gottlosen von den Frommen. Diese Hoffnung hatte getrogen. Die fürstlichen Heere hatten die Bauern vernichtet. Christus war nicht zu ihrer Hilfe gekommen. Die Geschichte ging weiter, ohne daß das Tausendjährige Reich, in dem es keine unterschiedlichen Stände und kein Eigentum mehr geben sollte, erschienen wäre. Doch hat die Enttäuschung darüber bei Hut nicht lange gedauert. Müntzer selbst lieferte ihm mit seinem letzten Brief an die Mühlhäuser eine Erklärung für die Niederlage der Bauern: Sie waren gerade wegen ihrer sozialen Forderungen, mit denen sie bewiesen, daß sie nicht allein Gottes Ehre, sondern das Ihre suchten, nicht jene reinen Gottesstreiter gewesen, die allein die Vernichtung der Gottlosen hätten durchführen können. Und nach und nach lernte Hut, seinen aus den biblischen Texten harmonisierend gewonnenen Plan für den Ablauf der Endereignisse ganz neu mit der Gegenwart zu verknüpfen. Er erfuhr, wenn er nicht sogar Augenzeuge wurde, daß man die Körper Thomas Müntzers und Heinrich Pfeifers nach ihrer Hinrichtung am 27. Mai 1525 nicht begraben, sondern auf Pfähle gesteckt hatte. Was lag also für ihn, der in beiden seine Lehrer verehrte, näher, als sie mit den beiden Propheten zu identifizieren, deren Leiber nach Apk. 11, 9 dreieinhalb Jahre unbegraben liegen sollten. Beide Propheten aber hatten nach Apk. 11, 3 zwölfhundertsechzig Tage, also wieder dreieinhalb Jahre, gepredigt. Rechnete man sie vom Mai 1525 zurück, so kam man in die Zeit des Auftretens der ‚Zwickauer Propheten‘, die ihrerseits eine große Veränderung nach sieben Jahren prophezeit hatten. Zu diesen sieben Jahren und den Ereignissen in ihrer Mitte paßte dann auch Dan. 9, 27, daß nämlich der Bund eine Woche lang gestärkt werde, daß aber mitten in der Woche das Opfer aufhören werde. Hätte man nun vom Tod Müntzers korrekt die dreieinhalb Jahre, die als letzte Fluch- und Notzeit in der Schrift öfter genannt werden, gerechnet, so wäre man in den Ausgang des

Jahres 1528 gekommen. Da aber die Notzeit nach Mt. 24, 22 verkürzt werden mußte, konnte man aufgrund des Gleichnisses vom Feigenbaum bereits um die Baumbüte, Pfingsten 1528, mit dem Ende rechnen. Noch vorher aber mußte das nach 1 Petr. 4, 17 sogenannte ‚Gericht am Haus Gottes‘ zu Ende gehen. Denn nach Apk. 9, 5 mußten sich ja fünf Monate vor dem Ende jene Plagen ereignen, von denen Lk. 21, 9–11. 20–24 und Apk. 9, 1–11 die Rede ist. Es blieb zwar offen, ob Hut die fünf Monate vom Ende der dreieinhalb Jahre rechnete und deswegen das Gericht über die Gottlosen um Pfingsten 1528 beginnen lassen wollte, oder ob er Pfingsten 1528 das endgültige Ende erwartete, so daß die fünf Monate um Weihnachten 1527 beginnen mußten – bei seinen Anhängern begegnen beide Termine –; ganz klar aber war, wer die Bestrafung der Gottlosen, Geistlichen und Herren, vornehmen sollte. Da man seit Beginn des Jahrhunderts die sich mehrenden Türkeneinfälle als Gottes Zuchtrute über die Sünde der Christen verstand, sah auch Hut in ihnen das Werkzeug des göttlichen Zorns. Welche Ausmaße das Gericht haben würde, fand er in Apk. 14, 15 f.: „Und der Engel schlug an mit seinem Winzermesser an die Erde und schnitt die Trauben der Erde und warf sie in die große Kelter des Zornes Gottes. Und die Kelter ward draußen vor der Stadt getreten, und das Blut von der Kelter ging bis an die Zäume der Pferde tausendsechshundert Feld Wegs weit.“ Solche Beschreibungen wurden damals nicht als Bilder oder Symbole verstanden! Im Gericht sollten sich auch alle Strafen ereignen, die den Gottlosen im Alten Testament angedroht wurden. Propheten und Psalmen lieferten das Anschauungsmaterial: „Ich will meinen Feinden nachjagen und sie ergreifen und nicht umkehren, bis ich sie umgebracht habe“. Die Frommen allerdings sollten von diesem Gericht verschont bleiben. Ihnen wurde getreu der synoptischen Apokalypse geraten, sich in die Berge und Wälder zu fliehen. Außerdem bezeichnete Hut Mühlhausen als einen der Orte, an denen die Frommen sicher sein würden. Vor allem aber: Sie sollten selbst am Gericht teilnehmen. Daß die Heiligen Richter sein würden, war Mt. 19, 28 und 1. Kor. 6, 2 zu entnehmen. Und Ps. 149, 5–7 war zu lesen, daß die Heiligen fröhlich sein und zweischneidige Schwerter in den Händen haben würden, um die Rache an den Heiden zu vollziehen. Dann ist die Zeit passiven Leidens vorbei. Dann gilt nach Jer. 48, 10, daß derjenige verflucht ist, der sein Schwert aufhält, damit es nicht Blut vergieße. Ja, Hut erinnerte an Ps. 58, 11, daß der Gerechte sich freuen werde, wenn er solche Rache sehe und seine Füße im Blut des Gottlosen baden werde. Welch ungeheurer Haß auf Pfaffen und Herren mußte sich angestaut haben, wenn man derartige Traditionen zum Leben erweckte, ohne sie auch nur im geringsten zu spiritualisieren.

Wer diese Frommen und Gerechten waren, lernte Hut nach seiner Taufe durch Denck neu verstehen: Es waren die Täufer. Und so baute er auch die von Denck empfangene Erwachsenentaufe völlig in seine apokalyptischen Spekulationen ein: Er machte aus ihr, die in der Schweiz als wahre Taufe eine Wiederholung der ungültigen Kindertaufe darstellte, das apokalyptisch-

apotropäische Versiegelungszeichen, das nach Ez. 9, 2–5 und Apk. 7, 3 allen jenen an die Stirn gegeben werden mußte, die vom kommenden Gericht verschont bleiben sollten. Dementsprechend verstand sich Hut selbst als den in Ez. 9, 2–5 und Dan. 12, 6 erwähnten Mann in leinenen Kleidern, als endzeitlichen Elias, neuen Johannes und Moses, dessen Aufgabe die Versiegelung der 144 000 Erwählten war. Das gab seiner Mission jene Unrast, die ihn nie lange an einem Ort litt, sondern nach vorgenommener ‚Zeichnung‘ weitertrieb.

Was aber hatte Hut neben dieser Zukunftsvision, in der die Zeitereignisse gedeutet wurden, dem Einzelnen zu sagen? Nach Hut lebt jeder Mensch in völliger Verkehrung jener Ordnung, die Gott in Gen. 1, 28 gesetzt hat: Herrschaft des Menschen über die gesamte Schöpfung und Unterwerfung des Menschen unter Gott. Statt dessen hat sich der Mensch den Kreaturen hingegeben, am deutlichsten in seinem Streben nach Lebenssicherung und Besitz. Erst aus dieser Ursünde resultiert die Übertretung der göttlichen Gesetze, resultiert aber auch das verkehrte Verhältnis des Menschen zum Menschen, wie es in der Überordnung des Herrn über den Knecht mit dem entsprechenden Abgabensystem zum Ausdruck kommt. Von dieser Sünde kann sich niemand selbst freimachen. Das kann nur geschehen, wenn Gott selbst den Menschen durch inneres und äußeres Leid von der Bindung an die Kreaturen löst. Dieses Handeln bezeugt die Schrift. Man versteht sie allerdings nur, wenn man selbst das Werk Gottes – Töten und Lebendigmachen – erlitten hat. Andernfalls greift man hier und da unverständene Stellen heraus, kommt aber nicht zur ‚Vergleichung‘ der meist widersprüchlichen Schrift. Ein wirksameres Mittel Gottes Stimme zu vernehmen ist neben Visionen und Träumen das ‚Evangelium aller Kreatur‘, das Evangelium nämlich, das die Kreaturen verkünden. Der Grundgedanke dabei ist folgender: Statt den Menschen auf die Schrift zu verweisen, muß man ihn mit vernünftigen, allgemein einsehbaren Gründen davon überzeugen, daß die Leidensnachfolge die einzige Möglichkeit der Erlösung ist. Und das ist möglich, indem man den Menschen ganz einfach auf seine Arbeit verweist. Ganz gleich nämlich, was der Mensch tut – Hut hat offenbar den mit der Hand arbeitenden Bauern und Handwerker vor Augen –, er verändert den Stoff, die Pflanze, das Tier, das er bearbeitet, um es für sich brauchbar oder genießbar zu machen. Dabei leidet das Kreatürliche in jedem Fall unter dem Handeln des Menschen. Dennoch kommt es gerade dadurch an das gottgesetzte Ziel, dem Menschen zu dienen. Hat doch Gott die Schöpfung zu Dienst und Nahrung des Menschen bestimmt. Genauso verhält es sich mit dem Gottesverhältnis des Menschen. Auch dieser kann nur durch Leid, das Gott ihm zugefügt hat, zum Dienst Gottes bereitet werden. Mit diesem ‚Evangelium aller Kreatur‘ setzt Hut den Inhalt der Schrift gleich. Es gibt daher auch keinen Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament in diesem Punkt. Vielmehr ist Altes Testament alles, was außer mir ist und bleibt, Neues Testament ist der im Leiden überkommene existentielle Glaube.

Am ‚Evangelium aller Kreatur‘ entsteht nach Hut ein unbewährter Glau-

be, der den Menschen zur Annahme des Kreuzeszeichens bringt. Damit erklärt dieser sich gleichzeitig bereit, das nachfolgende, mit Christus gleichförmig machende Leid auf sich zu nehmen. Im übrigen erwartete Hut von seinen Täuflingen für die Zeit bis zum Gericht keine besondere Form christlichen Lebens, vor allem gibt es keine Verwerfung des Eides, kein Verbot des Kriegsdienstes oder irgendwelche Kleiderordnungen. Es fehlt jede Betonung der Bergpredigt. Vielmehr geht es allein um die Erfüllung des höchsten Gebotes, das freilich seinen besten Ausdruck darin findet, daß man mit dem Besitz freigiebig umgeht. Denn gerade darin dokumentiert sich ja die Freiheit von der Kreatur. Hut verlangt aber keine sofortige Aufrichtung von Gütergemeinschaft und bildet keine Gemeindeorganisation. Warum sollte er auch, da das Reich Christi so unmittelbar bevorstand?

Ich kann in diesem Zusammenhang auf den Nachweis verzichten, daß nicht nur der apokalyptische Rahmen von Huts Theologie, sondern auch sein Verständnis des Erlösungsweges mit Veränderungen, Vereinfachungen und Schematisierungen von Müntzer stammte und daß uns hier ein Täuferium entgegentritt, das mit dem der Schweizer so gut wie nichts zu tun hat, vielmehr aus den Traditionen der spätmittelalterlichen Mystik und Apokalyptik erklärt werden muß. Hier geht es allein darum, Huts Verkündigung in ihrem Verhältnis zum Bauernkrieg zu charakterisieren.

Hut hat im Gesamtkonzept seiner Theologie dem Bauernkrieg und vor allem dem Schicksal Müntzers einen zentralen Platz eingeräumt, wenn er in ihm einen der beiden Propheten aus der Apokalypse, in der siegreichen Fürstenmacht dagegen das 'Tier aus dem Abgrund' und den 'Greuel der Verwüstung' sah. Müntzer erhielt damit trotz des Zusammenbruchs bei Frankenhausen eine eindeutig positive Stellung im göttlichen Heilsplan. Noch enger wurde die Verbindung dadurch, daß Hut Mühlhausen als Zufluchtsstätte der Frommen, der Täufer betrachtete. Allerdings war die Anknüpfung an den Bauernkrieg nicht nur positiv. Vielmehr enthielt Huts Predigt auch eine deutliche Distanzierung von diesem, wenn er den Bauern vorwarf, sie hätten das Schwert im Jahr 1525 nicht nur zur un rechten Zeit, sondern auch für die falschen Ziele ergriffen. Allerdings darf man nicht vergessen, welch hohen Wert diese Distanzierung für den Hörer dadurch erhielt, daß die seinerzeitige Niederlage nicht als militärisch zufällig, sondern als gottbestimmt unausweichlich erschien und zugleich die unmittelbar bevorstehende Vernichtung der seinerzeitigen und gegenwärtigen Feinde durch Türken und Täufer angekündigt wurde. Und wer aufgrund realer Erfahrungen an Huts Erwartungen zu zweifeln wagte, den tröstete er wie seinerzeit Müntzer bei Frankenhausen mit dem Hinweis auf die zu erwartende göttliche Hilfe. Denn die Täufer würden ja mit dem 'Schwert Gideons' fechten – eine Erinnerung an dessen wunderbaren Sieg über die Midianiter. An ihnen sollte sich die Weissagung aus Dtn. 32, 30 erfüllen, daß einer tausend verjagen und zwei zehntausend flüchtig machen würden. Nimmt man hinzu, daß Huts Leidenstheologie, die ebenfalls in den apokalyptischen Gesamtrahmen paßte, sich bestens zur Erklärung der vielfach notvollen

Lage breiter Schichten nach dem Bauernkrieg eignete und mit dem ‚Evangelium aller Kreatur‘ auf bäuerlich-handwerkliche Kreise zugeschnitten war, so darf man annehmen, daß er bei früheren Teilnehmern am Aufstand auf gute Resonanz rechnen durfte.

Freilich ist es nicht so, daß die fränkischen Landleute nun in Massen von dieser Predigt angezogen wurden. In Huts Theologie wurde ja, wenn auch zeitlich verschoben, eine Interpretation des Bauernkriegs weitergetragen, die von Müntzer stammte. Dessen völlig unpolitischer und jedem Kompromiß ins Gesicht schlagender, aus apokalytischem Dualismus stammender Alles-oder-Nichts-Standpunkt war aber im fränkischen Bauernkrieg unbekannt geblieben, läßt sich jedenfalls in den Schriften, die auf bäuerlicher Seite entstanden, nirgends greifen. Wie fremd die apokalyptische Interpretation des Krieges den Franken war, beweist ein Bericht in der Chronik des Lorenz Fries über ein Ereignis im Bildhäuser Lager nach der Frankenhäuser Schlacht: „Nun kame derselbigen zeit ain kursner aus Thuringen, so des Thomam Muntzers junger ainer was in das läger, der fing auch an zu predigen, und was sein predig dahin gericht, man solte die obrickait mit dem schwert vertilgen und das blut darumb vergiessen. dawider was des lägers prediger, und hette ieder tail seine anhenger“. In dieser Situation wandten sich die Hauptleute an den Rat von Neustadt, die dortigen Prediger ins Lager zu schicken, damit „uf beder ongeverliche verhorung schiedliche richtung“ gemacht werde.¹¹ Diese Reaktion auf die Predigt des Kürschners, hinter dem ich den späteren Täuferführer Hans Römer vermuten möchte, läßt erkennen, daß die blutrünstige Verkündigung derer, die bei Frankenhäusen entkommen waren, in Franken nur geteilte Aufnahme fand.

Aber eben doch auch Aufnahme. Offensichtlich gab es – wahrscheinlich unter den ungebildeten und radikaleren Bauern – auch hier potentielle Anhänger für apokalyptische Spekulationen, wie Müntzer und später Hut sie vortrugen. Möglicherweise konnte Hut mit seiner Predigt – wenn auch unbewußt – an alte hussitische Traditionen anknüpfen oder er weckte Erinnerungen an die Niklashäuser Wallfahrt. Wie groß der Haß auf die Priester war, zeigt die auf dem Sterbebett von Michael Stiefels Vater geäußerte Bitte, man möge, wenn man die ‚Schlachtung‘ der Priester erlebe, auch einen auf seinen Namen schlachten. Und das ‚Buch der hundert Kapitel‘ des oberrheinischen Revolutionärs macht deutlich, welche Vorstellungen davon im Volk lebendig waren. Schließlich muß daran erinnert werden, daß Müntzersche Gedanken schon vor dem Bauernkrieg in Franken verbreitet wurden. Müntzers engster Mitarbeiter in Mühlhausen, Heinrich Pfeiffer, hatte nach seiner Ausweisung im Herbst 1524 nicht nur in Nürnberg, sondern auch in der Erlanger Gegend gepredigt. Auch Hut selbst gehörte spätestens seit Herbst 1524 zu den Propagandisten des Mühlhäuser Predigers. Doch überschreiten wir mit diesen Hinweisen den Rahmen dieses Abschnittes und müssen nun im letzten noch untersuchen, ob sich außer den Zusammen-

¹¹ Vgl. Die Geschichte des Bauern-Krieges in Ostfranken von Magister Lorenz Fries, hg. v. August Scheffler und Theodor Henner, Bd. 1, Würzburg 1883, S. 417.

hängen, die bisher zur Sprache kamen, prosopographische Verbindungen zwischen Bauernkrieg und Täuferturn in Franken nachweisen lassen.

IV.

Wir haben schon einleitend auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die der genauen Erfassung jener Personen, die am Bauernaufstand beteiligt waren und später Täufer wurden entgegenstehen. Dennoch hat Bauer behauptet, es seien nur ausnahmsweise die gleichen Personen in den beiden Bewegungen zu finden, und Clasen hat das indirekt bestätigt, wenn er von 466 fränkischen Täufern zwischen 1526 und 1529 nur sieben frühere Aufständische namhaft zu machen wußte.¹² Doch werden unter den Täufern sehr viel mehr von ihnen gewesen sein. Zu dieser Vermutung muß man jedenfalls nach einer Überprüfung der Täuflinge Huts kommen.

Bevor wir die vornehmen, muß aber daran erinnert werden, daß der um 1490 in Haina geborene Hans Hut selbst spätestens seit Herbst 1524 ein begeisterter Anhänger Müntzers war. Damals schrieb er sich vor den Toren Mühlhausens in dessen Verzeichnis der Mitglieder des 'Ewigen Bundes' ein. Kurz darauf übernachtete der aus der thüringischen Reichsstadt vertriebene Müntzer in seinem Haus in Bibra. Damals erhielt Hut das Manuskript von Müntzers 'Ausgedrückter Entblößung', die er zusammen mit Heinrich Pfeiffer in Nürnberg zum Druck beförderte.

Zwischen Herbst 1524 und Frühjahr 1525 hat Hut dann unter anderen auch Müntzers Schriften in Franken verbreitet. Auf einer seiner üblichen Reisen zwischen Wittenberg und Nürnberg wurde er in Erfurt Zeuge des dortigen Aufstandes und zog daraufhin nach Frankenhausen. Dort wurde er zunächst – möglicherweise wegen der Bücher, die er in der Lutherstadt eingekauft hatte, – von den Bauern gefangengesetzt und kam erst frei, als Müntzer im Lager eintraf und sich für den alten Freund verwandte. Hut hörte Müntzers Predigten vor der Frankenhäuser Schlacht, nahm selbst an dieser teil und war, trotz der furchtbaren Niederlage und Müntzers Schicksal, derart von dessen apokalyptischer Deutung der Ereignisse gefangen, daß er noch einige Wochen später die Bauern seines Heimatortes von der Kanzel herunter aufforderte, Herren und Pfaffen zu erschlagen, da die von Gott dafür bestimmte Zeit jetzt gekommen sei. Nach dem Ende des Bauernkrieges scheint er sich zunächst gleich vielen anderen in Nürnberg verborgen gehalten zu haben.

Man hat unermüdlich die Behauptung aufgestellt, Hut habe vor und bei seiner Taufe durch Hans Denk in Augsburg an Pfingsten 1526 eine Bekehrung vom sozialrevolutionären Bauern-Saul zum religiös-friedlichen Täufer-Paul erlebt. Abgesehen davon, daß man mit einer solchen Charakterisierung weder Bauernbewegung noch Täuferturn gerecht wird, da man damit eine moderne Trennung zwischen Religion und Gesellschaft unerlaubterweise in

¹² Vgl. Clasen, *Anabaptism*, S. 21 und 458 f., Anm. 7. Die Nachweise für das Folgende finden sich in meiner Anm. 10 genannten Habilitationsschrift.

das 16. Jahrhundert zurückträgt – es gibt für jene Behauptung schlechterdings keine Begründung. Huts Distanzierung vom Bauernkrieg war ohne jeden täuferischen Einfluß möglich, da sie von Müntzer stammte. Und in seiner Theologie läßt sich nur an wenigen, unbedeutenden Stellen ein Einfluß des schweizerischen und süddeutschen Täuferiums nachweisen. In Wahrheit bestand die Bedeutung jener Augsburger Tage allein darin, daß Hut ein neues ‚revolutionäres Subjekt‘ kennenlernte, eine Gruppe also, mit der er die wahrhaft Frommen seines apokalyptischen Geschichtsbildes identifizieren konnte. Das ermöglichte ihm Weitertragung und Neuberechnung der Müntzerschen Apokalypsik.

Aber ist Huts Person signifikant für das frühe fränkische Täuferium überhaupt? Sicher ist, daß Hut in seiner Heimat zunächst jene Leute gewann, die gleich ihm wegen Beteiligung am Bauernkrieg verborgen bleiben mußten. Dazu gehörten Jörg Neuendorf und Georg Volk. Beide werden zusammen mit Hut auf einer Fahndungsliste als „der rechten einer“ bezeichnet, womit auf die führende Rolle im Bauernkrieg angespielt wird. Georg Volk wurde dann zu einem der wichtigsten Mitarbeiter Huts in Franken. Aber auch in der Coburger Gegend wandte sich Hut mit seiner Predigt offensichtlich zunächst an diejenigen, die am Bauernkrieg beteiligt gewesen waren. Wenn sich der von Hut getaufte Kirchner von Großwalbur, Kilian Volkamer, „im elend“ aufhielt und Eukarius Kellermann sich als „flüchtig“ bezeichnete, noch bevor es eine Verfolgung der Täufer im nördlichen Franken gab, darf man daraus wohl schließen, daß beide nach dem Aufstand vorsichtshalber ihre Heimat verlassen hatten. Und ein anderer Täufer in dieser Gegend wurde später verhaftet, weil er den nach dem Bauernkrieg vertriebenen Pfarrer des Ortes Wiesenfeld geherbergt hatte.

Die von Hut in der kursächsischen Enklave Königsberg getauften achtzehn Personen konnten bisher nicht überprüft werden. Doch ist bezeichnend, daß sich Hut und Volk bei ihnen ohne Scheu als solche vorstellen konnten, denen wegen Beteiligung am Bauernaufstand eine Rückkehr in die Heimat verwehrt war. Und für die Mission in den Dörfern um Königsberg scheint neben verwandtschaftlicher und beruflicher Bekanntschaft gemeinsames Erleben im Bauernkrieg mitbestimmend gewesen zu sein. Jedenfalls fällt auf, daß in den Orten stets nur einige Personen für das Täuferium gewonnen werden konnten. Teilweise läßt sich bei ihnen die Verbindung zum Bauernkrieg mühelos herstellen. So hatte der in Sternberg getaufte Lorenz Veit vom Bildhäuser Haufen einen Paß erhalten, der ihn als vertrauenswürdig auswies. In Burglauer gewann man Heinz Schare, dessen Bruder einer der beiden Hauptleute der Bildhäuser Bauern gewesen und nach dem Krieg ‚gespießt‘ worden war.

Die Überprüfung der von Hut in den Dörfern um den Staffelstein getauften Personen steht noch aus. Doch ist bemerkenswert, daß sich die Dörfer, in denen er wirkte, an der Plünderung der Kapelle auf dem Staffelstein und der des Klosters Langheim beteiligt hatten. Klarer liegen die Dinge wieder bei den Täufern des Regnitztales um Erlangen. Hier hatte, wie er-

wähnt, Heinrich Pfeiffer im Herbst 1524 gepredigt; hier wird auch Hut Kontakte aus der Zeit vor dem Bauernkrieg besessen haben. In Alterlangen taufte er die Brüder Hans, Marx und Michel Maier. Ihre eigentliche Heimat war das bambergische Landstädtchen Herzogenaurach. Doch konnten sie sich dort nicht mehr blicken lassen, da sie im Sommer 1524 jenen Haufen angeführt hatten, der von Herzogenaurach nach Büchenbach gezogen war und dort Kirche und Pfarrhaus, Amtmannssitz und Dompropsteihof geplündert hatte. Übrigens waren auch bei den Maiern die Freundschaften aus den Tagen des Aufstands wohl noch lebendig. Jedenfalls ist auffällig, daß zwei der Täufer aus Herzogenaurach, der Wagner Peter N. und der Ziegler Konz N., im Bauernkrieg hervorgetreten waren. So ist nicht auszuschließen, daß auch die spätere Mission der Maier-Brüder im Ansbachischen und dem Taubertal um Creglingen auf Beziehungen beruhte, die während des Aufstandes aufgenommen worden waren.

Doch waren die Brüder Maier nicht die einzigen Aufständischen, die in dieser Gegend gewonnen wurden. Der in Eltersdorf getaufte Bauer Georg Harscher wird doch wohl ein Verwandter des Fritz Harscher aus dem nahen Reutles gewesen sein. Fritz Harscher hatte 1524 eine Bauernversammlung in Gründlach geleitet und war später vom Nürnberger Rat wegen Teilnahme am Aufstand 1525 bestraft worden. Er ist zwar nicht von Hut selbst, aber von einem seiner Schüler getauft worden. Auch die kleine Runde, die in dem Ort Uttenreuth im Frühjahr 1527 das Zeichen empfing, könnte durch gemeinsame Erfahrungen im Bauernkrieg verbunden gewesen sein. Fritz Strigel ist vielleicht jener ‚lange Fritz‘, der in einem Entschuldigungsschreiben der Gemeinde nach dem Bauernkrieg genannt ist. Er wird auch mit Hans Strigel verwandt gewesen sein, dessen Beteiligung am Aufstand feststeht. Auch der Bauer Hans Gruber vom Eggenhof mußte nach dem Bauernkrieg für sich und seine beiden Söhne ein Entschuldigungsschreiben an den Bamberger Bischof richten. Alle drei ließen sich von Hut taufen, und einer der Söhne, Jörg Gruber, muß neben Hut zu den bedeutenderen Missionaren des Hutschen Täufertums gezählt werden. Übrigens hatte sich auch der von Georg Volk im benachbarten Rosenbach getaufte Hans Beck im Bauernkrieg hervorgetan. So läßt sich allenthalben der Zusammenhang zwischen Bauernkrieg und Täufertum greifen.

Auch die spätere Mission der Schüler Huts in Franken scheint mit Vorliebe bei früheren Aufständischen eingesetzt zu haben. So taufte Georg Nespitzer aus Stadtlauringen, der wahrscheinlich erst nach dem Bauernkrieg nach Passau kam oder floh, in Gründlach einen Wirt, den der Nürnberger Rat 1525 mit einer Geldstrafe belegt hatte, da er drei Tage bei den aufständischen Bauern gewesen war. In Windsheim ließ sich Philipp Tuchscherer taufen. Er stammte aus Rothenburg. In seinem dortigen Haus hatte sich Karlstadt 1525 verborgen gehalten und dort hatten auch Zusammenkünfte jener Leute stattgefunden, die den Rothenburger Aufstand maßgeblich trugen. Tuchscherer wird die Taufe des Schneiders Hartmann in Rothenburg vermittelt haben. Der hatte 1525 wegen seiner Beteiligung an Karl-

stadts Versammlungen die Stadt verlassen müssen. Das sind einige Hinweise, die zeigen mögen, wie notwendig und ergiebig die genaue prosopographische Erfassung der Täufer ist, wenn über die Beziehungen zwischen Bauernkrieg und Täuferium gesprochen werden soll.

Nach alldem steht außer Zweifel, daß das Hutsche Täuferium seine Anhänger in Franken vornehmlich bei früheren Aufständischen suchte und fand. Allerdings darf man deswegen nicht annehmen, daß es sich dabei immer um Glieder jener „räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern“ handelte, von denen Luther in übler Pauschalisierung sprach. Andererseits muß man sich darüber im Klaren sein, daß wir dort, wo in den Chroniken und Akten des Bauernkrieges Namen genannt werden, normalerweise nicht auf Mitläufer, sondern diejenigen stoßen, die im Aufstand hervortraten. Aus diesem Grund ist die Zahl der Täufer, die sich in Franken als Bauernkriegsteilnehmer nachweisen lassen, überraschend hoch, zumal beim Aufstand führende Personen auch im Täuferium Führungspositionen einnahmen. Und man kann doch kaum annehmen, daß diese Männer vor allem von Huts Verkündigung einer dreieinhalbjährigen Leidenszeit angesprochen wurden. Von größerer Bedeutung dürfte die Ankündigung des Strafgerichtes über die gottlosen Pfaffen und Herren und die Aussicht auf das egalitäre Reich Christi gewesen sein.

Von da aus wird verständlich, daß die Obrigkeit das Hutsche Täuferium als Vorbereitung eines neuen Aufstands wertete und dementsprechend dagegen vorging. Denn auch wenn die Täufer nur in Ausnahmefällen – wie etwa in Erfurt oder Esslingen – konkrete Aufstandspläne für die Zeit des von Hut geweissagten Gerichts schmiedeten, konnte Huts Apokalyptik durchaus gefährlich werden. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß man Beziehungen zwischen der Täuferbewegung Huts, der Bauernverschwörung des Hand von der Matten am Oberrhein, die etwa gleichzeitig entdeckt wurde, und dem Türken vermutete. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die Zahl der Täufer und der in ihr enthaltene Anteil an Aufständischen so gering blieb, daß von einer ernsthaften Bedrohung der Obrigkeit, sofern sie, wie sie es tat, schnell zugriff, nicht gesprochen werden kann. Und selbst wenn das Täuferium in Franken revolutionäre Kräfte an sich zog, wäre es verfehlt, es als deren Sammelbecken zu bezeichnen.

Versuchen wir abschließend ein Ergebnis zu formulieren: Mit dem Hutschen Täuferium kam seit dem Sommer 1526 eine apokalyptische Theologie nach Franken, die mit den Zielen der dortigen Bauernkriegsbewegung wenig zu tun hatte, aber dennoch bei radikaleren Geistern auf Anhänger rechnen konnte. In ihr wurde wie bei Müntzer für die nahe Zukunft mit der endgültigen Vernichtung der gottlosen Geistlichen und Herren durch kriegेरische Ereignisse und der folgenden Aufrichtung eines egalitären, kommunistischen Reiches Christi gerechnet. An dieser Vernichtung wollten sich die Täufer beteiligen. Dabei wurde die Gestalt Müntzers positiv gewertet und nicht der Bauernaufstand als solcher, sondern lediglich dessen Ziele und Zeitpunkt

abgelehnt. Die Missionare dieser Verkündigung knüpften bewußt bei ehemaligen Aufständischen an und hatten damit auch Erfolg. Er blieb allerdings numerisch klein, da die Obrigkeit sofort schärfstens gegen die Täufer vorging. Dennoch darf die relativ kurze Episode des Hutschen Täufertums mit ihrer Verbindung von Bauernkrieg und Täufertum nicht unterschätzt werden. Denn sie hat lange vor Münster und völlig zu Unrecht die gesamte Täuferbewegung mit dem Odium des Aufrührerischen belastet.

Tumultus rusticorum:
Vom „Klosterkrieg“ zum Fürstensieg
Beobachtungen zum Bauernkrieg unter besonderer
Berücksichtigung zeitgenössischer Beurteilungen

Von Heiko A. Oberman

I. *Der Deutsche Bauernkrieg*

Trotz intensiver Bauernkrieg-Forschung, die von weltanschaulichen Interessen nicht nur, wie oft beklagt, erschwert, sondern auch angestachelt und vorangetrieben wird, erweist es sich als schwierig, alte bis in die Reformationszeit zurückreichende Vorstellungen abzustreifen. So reden wir unbeirrt vom *Deutschen* Bauernkrieg, obwohl sich diese Begrenzung schon längst als unhaltbar herausgestellt hat und die bei allem Wechsel gleichbleibenden Gravamina und Widerstandsformen der ‚rustici‘ als gesamteuropäische Phänomene zu begreifen sind.

Weiterhin reden wir vom *Bauernkrieg*, obwohl unsere Quellen es nahelegen, den Terminus ‚rustici‘ differenzierter als im 16. Jahrhundert mit Landbevölkerung oder – aus humanistischer Perspektive betrachtet – mit „ungebildete“ und „einfach Leute“ wiederzugeben. Darüber hinaus verfolgten nachweislich in den frühen zwanziger Jahren des 16. Jahrhunderts Teile der Stadtbevölkerung dieselben sozialen und politischen Ziele und ‚solidarisieren‘ sich somit nicht nur mit den Bauern, sondern haben die in ihren Konsequenzen revolutionäre Bewegung entscheidend getragen und mitbestimmt. In zahlreichen Variationen wiederholt sich immer wieder derselbe Protest gegen die „großen Beschwerden (Lasten), so wider Gott und alle Gerechtigkeit dem armen gemeinen Mann in *Stetten und uff dem Land*, von Geistlichen und Weltlichen, Herren und Oberkeiten uffgelegt worden.“ So heißt es im Artikelbrief der Schwarzwälder vom 8. Mai 1525.¹ Die Mühlhäuser

¹ *Flugschriften des Bauernkrieges*, hg. v. Klaus Kaczerowsky, Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft, Dt. Lit. 33, Hamburg 1970, 15. Einen breiteren Einblick in ‚the voices of discontent‘ am Vorabend der Reformation bietet die ansprechende Textsammlung von Gerald Strauss, *Manifestations of Discontent in Germany on the Eve of the Reformation*, Bloomington 1971. – Bei einem überspitzt konstruierten Gegensatz zwischen ‚Stadt‘ und ‚Land‘ ist von vornherein auch für den Bauernkrieg zu bedenken, daß der Markt in den Städten als Organisations-einheit des Landes betrachtet werden muß. S. David Sabean, „Markets, Uprisings and Leadership in Peasant Societies: Western Europa 1381–1789“, *Peasant Studies Newsletter* II, Pittsburg 1973, 17–19.

Artikel (September 1524) verlangen auf Drängen verschiedener Stadtbezirke und der „leinweber Sanct Jacoff und aus andern hantwerken“ die Reform des Rats.² Auch die Erfurter Artikel vom 9. Mai 1525 sind der Niederschlag dessen, worüber „alle Viertel der Stadt Erffurdt sampt denn Hantwercken darinn gehorende uff weither Verbesserung unterredt habenn.“³

Die Historiker der Deutschen Demokratischen Republik sind geneigt, den Bauernkrieg als deutsches Ereignis – konkurrenzfähig gegenüber der Französischen und Russischen Revolution – in ihre Nationalgeschichte einzugliedern, jedoch hat in der Frage des *Bauernkriegs* die marxistische Forschung mit ihrer Ideologie eine eindeutig günstigere Ausgangsposition und Blickrichtung als die von einer gewissen Bauernromantik verzerrte deutsche Geschichtsforschung der dreißiger und vierziger Jahre.⁴

Die Bezeichnung *Bauernkrieg* apostrophiert schließlich nur das, was sich erst seit Mai 1524 (Forchheim, 16. Mai) mit den Höhepunkten Mühlhausen (25.) Mai 1525 und der Flucht Gaismairs ein Jahr später (2. Juli 1526) in einer gewalttätigen revolutionären Bewegung entfaltete,⁵ aber in der europäischen Geschichte als gewaltloses Reformdrängen schon seit langer Zeit vorhanden war. Tatsächlich haben zum Schlagwort gewordene reformatorische Grundgedanken wie ‚Freiheit‘ und ‚Priestertum aller Gläubigen‘ die ländliche Bevölkerung allerorts elektrisiert und mobilisiert. Die Wittenberger und Zürcher Reformatoren, weit davon entfernt, die Entsklavung der Seele mit einer Sublimierung der weltlichen Gravamina zu erkaufen, haben – von zahlreichen Stadtpfarrern und Wanderpredigern unterstützt – in die Programme der politischen Bitt- und Schmähschriften eine deutlich spürbare Tiefe und Schärfe gebracht.

Die aufrührerischen ‚Haufen‘ und ‚Rotten‘ der Vorreformationszeit, die sich auf das alte Recht berufen, scharen sich um Bußprediger, die zur Vorbereitung auf das kommende Friedensreich aufrufen. Im Sinne einer gewaltlosen Reform von oben werden als die markantesten Tugenden die *conversio cordis* und *patientia mentis*, persönliche Bußgesinnung und geduldiges Harren auf das kommende Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ge-

² *Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mittelddeutschland [AGBM]* II, unter Mitarbeit v. Günther Franz hg. v. Walther Peter Fuchs, Jena 1942 (Aalen 1964) 47, Nr. 1128.

³ WA 18. 534, 1–3.

⁴ Vgl. Günther Franz, *Der deutsche Bauernkrieg*, München-Berlin 1933, 481.

⁵ „Bei diesem Überblick über die Ursachen, welche die Bauernunruhen auslösen, wird aber auch deutlich, daß alle diese Auseinandersetzungen einschließlich der ersten des Jahres 1525 noch gewaltlosen Charakter haben. Lösungen werden zunächst friedlich-schiedlich gefunden und meistens vertraglich festgelegt. Beschwerden über einzelne Punkte bringt man schriftlich nur dort vor, wo man mit Entgegenkommen rechnet, nicht aber dort, wo man im Begriff ist, loszuschlagen, sondern wo zunächst von Verhandlungen etwas zu erhoffen ist. Besonders in Zeiten, in denen man nicht gern viel schreibt, faßte man solche Beschwerdebriefe wohl doch nur ab, wenn man sich etwas davon versprechen konnte.“ Adolf Waas, *Die Bauern im Kampf um Gerechtigkeit 1300–1525*, München 1964, 38.

priesen.⁶ Das neue reformatorische Ferment bewirkte nun eine politische Radikalisierung im Sinne eines biblisch-theologisch begründeten geistigen Widerstands gegen die diesseitige Machtfülle der Kirche, ihre Steuerprivilegien in Stadt und Land und ihre Rom-orientierte Wirtschaftspolitik.⁷ Während in der Zeit des sogenannten Bauernkriegs Bauernführer sich wiederholt ausdrücklich von Gewaltanwendung distanzieren, so waren schon längst vor dem Beginn der reformatorischen Ausstrahlung bewaffnete Zusammenstöße durchaus gang und gäbe.⁸ Das Problem der Anwendung oder Nichtanwendung von Gewalt wurde allerdings erst thematisiert, als nach den Aufständen von 1512–1515 in Stadt und Land – von Deventer bis

⁶ Die Interpretation der *Reformatio Sigismundi* als revolutionäre Schrift ist überzeugend widerlegt worden von Lothar Graf zu Dohna: „Es war ein arges Mißverstehen, daß man die Erneuerung der Ordnung, die Reform, als neue Ordnung ansehen wollte. Man hatte die Aktualisierung des vorfindlichen, wenn auch weitgehend verdeckten Ordo wegen seiner Zukünftigkeit für etwas grundlegend anderes gehalten als die vorhandene Ordnung. Es gibt aber im Denken des Verfassers nur eine Ordnung. Sie ist ihrem Ursprung und Wesen nach göttlich und zugleich in die Geschichte eingetaucht. Sie kann auch als ‚rechte‘ oder als ‚heilige, selige Ordnung‘ bezeichnet werden. Ihr Wesen könnte man vielleicht, besser als in einer Definition, durch einen gehorsamheischenden Anspruch der Schrift zum Ausdruck bringen, in dem beide Aspekte der Ordnung enthalten sind, einmaliger Vollzug und ewige Geltung: ‚man soll halten, was Christus mit Leib und Leben geordnet hat.‘“ *Reformatio Sigismundi. Beiträge zum Verständnis einer Reformschrift des fünfzehnten Jahrhunderts*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 4, Göttingen 1960, 115; vgl. 182. Für die Bedeutung der *Reformatio Sigismundi* in der Folgezeit, bes. auch für Luthers „An den christlichen Adel“, s. *Reformation Kaiser Sigismunds*, MGH VI, Stuttgart 1964, 27.

⁷ „Die Reformation scheint eine erhebliche Intensivierung dieser Unruhen gebracht zu haben, die sich dann in dem großen Aufstand von 1524/25 entluden.“ Horst Gerlach, *Der englische Bauernaufstand von 1381 und der deutsche Bauernkrieg: Ein Vergleich*, Meisenheim am Glan 1969, 66. Obwohl Luther eine ‚Reform von oben‘ als einzige Lösung betrachtet und Gewalttätigkeit ‚von unten‘ prinzipiell als gesetzlich zurückweist, entspricht seine Erfassung der Lage – wirtschaftlich und psychologisch – Anfang 1522 genau dem, was drei Jahre später in den Bauernartikeln zum Tragen kommt: „Es ist von gottis gnaden yn dissen iaren das selige licht der Christlichen warheyt, durch Babst und die seynen tzu vor vordruckt, widder auffgangen, da durch yhre mannfeldige schedliche und schendliche vorfurunge allerley misztadt und tyranney offentlich an tag bracht und tzuschanden worden ist. Das es sich ansehen lest, es werde gelangen tzu auffruhr und Pfaffen, Munich, Bisschoff mit gantzem geystlichen standt erschlagenn und voriaht mochten werden, wu sie nit ein ernstliche merckliche besserung selbs fur wenden, denn der gemeyne man, yn bewegung und vordriesz seyner beschedigung am gut, leyb und seel erlitten, tzu hoch vorsucht und ubir alle masz vonn yhn auffz aller untreulichst beschweret, hynfurt solchs nymmer leydenn muge noch wolle, und datzu redliche Ursach habe mit pflegeln und kolben dreyn tzu schlagen, wie der Karst hans drawet.“ Eyn trew vormanung Martini Luther tzu allen Christen, sich tzu vortun fur auffruhr unnd emporung. WA 8. 676, 6–18.

⁸ Voraufstände gab es u. a. 1478 (Salzburg), 1489/90 und 1513/15 (Eidgenossenschaft), 1499 und 1502 (Vorlande), 1514 (Württemberg ‚Armer Konrad‘) 1520 (Tirol, geplant). Vgl. auch Wilhelm Stolze, *Bauernkrieg und Reformation*, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 44, Leipzig 1926, 39 f.

Regensburg und von Schwaben bis Sachsen – die Berufung auf die göttliche Gerechtigkeit altrechtliche Vorstellungen vollends absorbiert hatte.⁹

Der Begriff ‚Deutscher Bauernkrieg‘ ist also in seinen drei Bestandteilen mit Umsicht und jeweils nach dem Kontext differenziert zu verwenden.

II. Der neue Erwartungshorizont

Wenn wir in dem Gestrüpp der Programme und Tendenzen dieser Epoche den heiklen, aber für unser modernes Verständnis notwendigen Versuch machen, zwischen Reformbestrebungen einerseits und den im Ansatz revolutionären Bewegungen andererseits zu unterscheiden, so ist auf den sich verändernden Erwartungshorizont hinzuweisen. Die Berufung auf altes Recht und Herkommen gegenüber der unaufhaltbaren Ausbreitung einheitlich verwalteter Territorien – und somit Vorläufern unseres modernen Flächenstaats – ist ein Notruf und Hilfeschrei von unten nach oben auf dem Grunde eines unter den gegebenen Umständen überraschend ungebrochenen Vertrauens auf die Obrigkeit.

Dort, wo sich aber die Berufung auf das neue göttliche Recht durchsetzt, treibt das wegen der unerträglichen Steuerlasten, Beeinträchtigung der Allmendenutzungen und weiteren Entrechtung von Freien empfundene Unrecht, materialiter unverändert, jetzt zur verstärkten Reflexion und Aktion. Man hat damit die Ebene des Verlangens nach *restitutio* und nach Rückkehr zu vielfachen Formen der früheren regionalen ‚Autonomie‘ verlassen. Wir stoßen nun auf die ersten Töne eines Wissens darum, gleichberechtigt zu sein unter dem Anspruch des die ganze Gesellschaft, Stadt und Land, Bauern und Bürger, kirchliche und weltliche Obrigkeiten gleichermaßen umfassenden, bindenden und verpflichtenden gerechten Willen Gottes. Was im Selbstverständnis und in der Gesetzgebung der Reichsstadt bzw. des Stadtstaats schon seit zwei Jahrhunderten lebendig war, nämlich die von allen Bürgern und Einwohnern gemeinsam zu tragende Verantwortlichkeit gegenüber dem Willen Gottes, findet in den letzten Dezennien vor der Reformation zusehends Widerhall auch in Kreisen der Landbevölkerung.

Der bisherigen Forschung kann man beipflichten, wenn sie annimmt, daß die städtischen Unruhen der Jahre 1513–1515 auf Bauernwirren zurückzuführen sind; zu bedenken ist dabei jedoch, daß die dem Bauern-Programm zugrunde liegende Struktur nicht *ex nihilo* auf dem Lande entstanden, sondern in der Ausstrahlung des schon längst in den Stadtgemeinschaften erprobten gottgewollten Gleichgewichts zwischen Rechten und Pflichten begründet ist.¹⁰

⁹ Diese ‚Vorgeschichte‘ wird in die Täuferforschung noch eingebracht werden müssen. S. James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence 1972. Vgl. die zutreffenden Rezensionen von John H. Yoder in *Church History* 43 (1974) 272 f. und Steven E. Ozment in *Renaissance Quarterly* 27 (1974) 213 ff.

¹⁰ Vgl. Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 180, Gütersloh 1962. Der Übergang von der Pflégenschaftspflicht zum Pflégschaftsrecht und dem damit einhergehenden Gedanken der sakralen

Wir würden uns somit jedem Verständnis für die Emotionen, Wünsche, Überlegungen und Ereignisse dieser *tumultus rusticorum* verschließen, wenn wir die Berufung auf das Göttliche Recht als ein Trachten nach einem Idealzustand oder einer politischen Utopie ansähen, wie das bis in die jüngste Literatur hinein geschieht. So wie es wohl unangemessen wäre, den spätmittelalterlichen Stadtstaat mit seiner religiösen Bundestheologie nur deshalb als utopischen Wunschtraum anzusehen, weil er sich zum Teil schon vor dem Anfang der dreißiger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts dem Zugriff des landesherrlichen Absolutismus nicht mehr entziehen konnte,¹¹ so unbegründet wäre es auch, der territorialen Landbevölkerung das realistische Verlangen abzusprechen, ihre Lebensbedingungen im Rahmen des politisch und wirtschaftlich Möglichen nach den in der Stadt erprobten Rechtsstrukturen auszurichten. Es waren nun eben die „Freiheiten“ der Städte mit ihrer eigenen Pfarrerwahl (Stadtprediger), ihren Steuer- und Marktrechten, die den Begriff Freiheit – ebenso wie z. B. im Bundschuh – im Sinne einer vom Alten Testament her interpretierten Bundesgemeinschaft propagierten und inhaltlich füllten, und zwar Jahre bevor Luthers grundsätzliche Reformationsschrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) gedruckt und bald weit verbreitet wurde.

Stadtgemeinschaft ist ein vorreformatorischer Vorgang, in dem wir die Entstehung der „bürgerlichen Kirchengemeinde als genossenschaftliches Gegenstück zur herrschaftlichen Auffassung der Kirche“ vorfinden. Rolf Kießling, *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt*, Augsburg 1971, 126; vgl. 312, 360. Die Vertiefung des Stadtbewußtseins durch die Reformation bleibt vorläufig noch Arbeitshypothese. Nach Moeller hat die Reformation in den Reichsstädten „jedenfalls zunächst eine Neubesinnung auf deren genossenschaftlichen Grundlagen, neue lebhaftere Anteilnahme der Bürger an den kommunalen Angelegenheiten erweckt . . .“ *Op. cit.*, 33. Die vorsichtige Abschwächung der dazugehörigen Anmerkung (63) ist leider in der übrigens vorzüglichen amerikanischen Übersetzung von H. C. Erik Midelfort und Mark U. Edwards nicht mit aufgenommen worden: *Imperial Cities and the Reformation. Three Essays*, Philadelphia 1972, 69, Anm. 65. Heide Stratenwerth hat darauf hingewiesen, daß die Osnabrücker Archivbestände keinen Hinweis bieten, aus dem hervorginge, daß die Bürger ihre Kommune als religiöse Gemeinschaft verstanden hätten. *Die Reformation in der Stadt Osnabrück*, Wiesbaden 1971, 123, Anm. 81. Beispiele für das vorreformatorische Ineinander von Stadt und Kirche im Rat der Bürgerschaft nennen Hans-Christoph Rublack, *Die Einführung der Reformation in Konstanz von den Anfängen bis zum Abschluß 1531*, Gütersloh 1971, 2 f., 16, 20 ff. und Helmut Maurer, „Die Ratskapelle. Beobachtungen am Beispiel von St. Lorenz in Konstanz“, *Festschrift für Hermann Heimpel II*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 36/II, Göttingen 1972, 225–236; 234 f. – Erst im Vergleich mit der energisch vorangetriebenen italienischen Stadtforschung wird es möglich sein, die verschiedenen Typen der cis-alpinen Stadtgemeinschaften unterscheiden zu lernen. Vgl. Marvin B. Becker, „Some Common Features of Italian Urban Experience (c. 1200–1500).“ *Medievalia et Humanistica* NS 1 (1970) 175–201.

¹¹ Thomas A. Brady hat schon für das Jahr 1530 nachgewiesen „the essential weakness of the cities in the political world of Reformation Germany.“ Vgl. „Jacob Sturm of Strasbourg and the Lutherans at the Diet of Augsburg 1530“, *Church History* 42 (1973) 1–20; 20.

Die Behauptung, daß der Freiheitsgedanke Luthers von den Bauern¹² falsch verstanden worden wäre, die bis heute noch durch die Bauernkriegsliteratur geistert, muß man dann auch von dieser Perspektive aus neu erwogen werden.¹³ Jene Deutung basiert auf der frühesten, Cochläus noch vorangehenden Beurteilung des Bauernkriegs, wonach der ‚revolutionäre Luther‘ mit seinem ‚pseudo-prophetischen Berufsbewußtsein‘ und seiner ‚uneinsichtigen Haltung gegenüber Kirche und Papst‘ *tumultus* hervorrufen mußte. In den von Erasmus beeinflussten humanistischen Kreisen war gerade dieser Vorwurf schon vor der Veröffentlichung von *De libero arbitrio* (1524) Grund genug, sich von dem Reformator abzuwenden.¹⁴ Und Luther selber hat seit den ersten Gerüchten über bewaffnete Rotten, die Wittenberg erreichten, darum gewußt, daß ihm und seiner Deutung des Evangeliums die aufsässigen Freiheitsbewegungen angelastet werden würden.

Darüber hinaus erscheint es, da die heutige Quellenlage uns einen besseren Einblick in den sozialen Status und den Bildungsstand der Bauernführer und ‚Rottenpastoren‘ gewährt,¹⁵ abwegig anzunehmen, daß sie bei der Aufnahme und Wiedergabe von Luthers reformatorischer Botschaft sich selbst getäuscht oder geirrt hätten, zumal, wenn man bedenkt, daß die *libertas christiana* für jedermann eine zentrale Frage war. Luthers Freiheitsbegriff fiel bei der Landbevölkerung nicht in ein Vakuum, wo er in schwärmerischer Begeisterung verzerrt und verzehrt worden wäre. Im Gegenteil, dort, wo der höhere Gehorsam gegenüber der *iustitia Dei* die Freiheit von älteren Weltzwängen begründet hatte, war dadurch der Boden schon längst bereitet.

Dies heißt nun aber nicht, daß Luther etwa nur Katalysator gewesen

¹² Auf die parallele Bedeutung des städtischen Gemeinschafts- und Bruderschaftsgedankens für die nicht-städtische *Ritterschaftsbewegung* hat Martin Brecht in seinem Aufsatz „Die deutsche Ritterschaft und die Reformation“ (*Ebernburg-Hefte* 3. Folge, 1969, 27–37) überzeugend hingewiesen. Die an Martin Butzers *Neuw Karsthans* angehängten „Dreißig Artikel“ (Beigabe des Druckers H. Schott, Straßburg 1521) enthalten eine Mischform der *gravamina*, wie sie in den Wittenberger Wirren (*Karsthans*), Art. 23–25) und den Bauernartikeln zum Tragen kommen; s. Arnold E. Berger, *Die Sturmtruppen der Reformation*, Leipzig 1931, 202–204.

¹³ Wie solch ein Mißverständnis von Luthers *libertas christiana* sich hätte (!) ergeben können, wird rekonstruiert von Hans J. Hillerbrand, „The German Reformation and the Peasants' War“, *The Social History of the Reformation*, hg. v. Lawrence P. Buck und Jonathan W. Zophy, Columbus (Ohio) 1972, 106–136; 118 ff.

¹⁴ Tumultus, nicht nur als ‚Uffrur‘, sondern schon allgemein als ‚Agitation‘, ist seit 1521 in zunehmendem Maße Grund für die Sorge der Stadtväter und wichtige Voraussetzung für die Einführung und Beschleunigung der Reformation. Vgl. Eberhard Naujoks: „Indem die religiöse Reformbewegung die obrigkeitliche Position an der empfindlichsten Stelle, dem kaum beruhigten Verhältnis zwischen Rathaus und Zünften, angriff, löste sie bei den Stadtvätern die nie ganz eingeschlafene Furcht vor unberechenbaren Straßenaufmärschen aus.“ *Obrigkeitgedanke, Zunftverfassung und Reformation. Studien zur Verfassungsgeschichte von Ulm, Eßlingen und Schwäb. Gmünd*, Stuttgart 1958, 56.

¹⁵ Bei den Anführern handelt es sich meist nicht um Bauern, sondern um Pfarrer, Adlige, Handwerker und Gastwirte. S. Gerlach, *op. cit.*, 144–175; ferner Rudolf Endres, „Der Bauernkrieg in Franken“, *Festschrift für Gerd Wunder*, Württembergisch Franken, Jahrbuch 58, Schwäbisch Hall 1974, 153–167; 162 f.

wäre; vielmehr müssen wir Luther in seiner Signalwirkung sehen, als wegberaubende Gestalt und nicht zunächst als überzeugenden Scribenten. Das bewirkt auch materialiter die Wendung von der Berufung auf die ‚Gerechtigkeit Gottes‘ hin zur Berufung auf das ‚Evangelium des Herrn‘, das nun endlich „klar und ohne Zusätze“ verkündet wird. Weiterhin bot Luthers Begründung des allgemeinen Priestertums allen Gläubigen die Möglichkeit, von der ‚Gerechtigkeit Gottes‘ auf die bestehende Rechtsungleichheit zwischen ‚Pfaffen‘ und Laien zu schließen und diese zu beseitigen.¹⁶

Das Verlangen nach dem Recht auf freie Pfarrerwahl ist, wie schon angedeutet, nicht neu.¹⁷ Die Begründung ist nun aber deutlich reformatorisch. In den „Zwölf Artikel(n) der Bauernschaft“ heißt es: „Der selbig erwölt Pfarrer soll vns das hailig Euangeli lauter unnd klar predigen one allen menschlichen zusatz, leer und gebot, dann uns den waren glauben stetz verkündigen, geyt uns ain vrsach got vmb sein gnad zu bitten, vnns den selbygen waren glawben einbylden vnd in vns bestetten, Dann wann seyn genad in vnß nit eingepyltet wirdt, so bleyben wir stetz fleysch vnnd blut, das dann nichts nutz ist, wie klärlich in der geschrift stat das wir allain durch den waren glauben zu got kommen kinden, vnd allain durch seyn barmhertzigkait sätig müssen werden, Darumb ist vns ain söllicher vorgeer vnnd Pfarrer von nötten vnnd in dieser gestalt in der geschrift gegründt.“¹⁸

In dem parallelen Kontext auf städtischer Seite heißt es in den Worten der Hallenser Artikel (6. Mai 1525): „Nachdem der ewige, unser gutiger gott und vater aus besundern seinen gottlichen gnaden sein heiliges teures, ja unuberwintlichs wort wunderbarlich, ja wie zur zeit der aposteln Christi, unsers einigen behalters, in die weite welt seinen gleubigen zum heil mitteilt, ausgebreit und zu wissen *frei* gemacht hat, wil der gemeine zu besundern lob und ehern desselbigen unsers einigen gotts geburen, das ein ider in sonderheit und semplich, ja auch wes standes der sei, zu fordern und so zu geleben vorpflicht sein, dem also auch raum und stadt zu geben und gelart zu werden, sal es und muß sein, das eine ide gemeine einen frommen, aufrichtigen, vorstendigen desselbigen worts des hern zu wehlen, zu entsetzen macht haben sal, dorumb die gemin hir in Halle u. g. h. undertenig bittende, so zu gescheen, pfarner und prediger zu wehlen, gnediglich

¹⁶ Vgl. *Flugschriften des Bauernkrieges*, ed. cit., 10 („Die 12 Artikel der Bauernschaft“). Die 7. These, vertreten von Christoph Schappeler in der Memminger Disputation am 2. Januar 1525, lautet: „Ein einiges geistliches Priesterthum mit gleichem Opfer und Amt, nicht zweierlei, sei allen Christgläubigen gemein.“ Friedrich Dobel, *Memmingen im Reformationszeitalter nach handschriftlichen und gleichzeitigen Quellen*, Teil 1: *Christoph Schappeler, der erste Reformator von Memmingen, 1513–1525*, Memmingen 1877, 59.

¹⁷ S. dazu Dietrich Kurze, *Pfarrerwahlen im Mittelalter*, Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6, Köln-Graz 1966, bes. 465 f., 471 f. u. ö. Zu den spätmittelalterlichen Anläufen zur Einbürgerung der Geistlichen – nicht aus einem Glaubensideal heraus, sondern aus wirtschaftlichen Gründen, s. Kießling, *op. cit.*, 97 f.

¹⁸ *Flugschriften des Bauernkrieges*, ed. cit., 10.

nachhengen wolle.“¹⁹ Dieser von Gott allen Menschen zugedachten Freiheit, sich einen Pfarrer wählen zu können und das Evangelium kennenzulernen, schließt sich eine dritte Forderung an: Jene „Einbürgerung“ der Geistlichen, die auch später in den für die Reformation gewonnenen Städten verwirklicht wird.²⁰

Das, was Friedrich Engels die ‚bürgerliche Ketzerei‘ genannt hat – „der Form nach reaktionär“ –, gibt auch die Grundstruktur ab für die „bäuerisch-blebeijische“ Ketzerei.²¹ Es wäre zu kurz gegriffen, die wachsende Opposition in Stadt und Land gegen die Privilegien der Kirche rein wirtschaftlich zu deuten: In verschiedenen soziologisch bedingten Ausprägungen handelt es sich um das Eindringen theokratischer Vorstellungen auf Kosten hierokratischer dogmatischer Prinzipien. Bei beiden Arten von „Ketzerei“ wird die Gerechtigkeit Gottes als Richtschnur, ja strenger noch als „Gesetz“ für Kirche und Gemeinschaft verstanden. Hauptmerkmal ist die innige Verbindung von *iustitia coram Deo* und *iustitia coram hominibus*, von den vertikalen und horizontalen Komponenten der Gerechtigkeit. Die spätmittelalterliche Stadt als Geburtsstätte der frühen reformierten Tradition liefert uns durch die Hervorhebung des Bundesgedankens und der Ethik von gemeinsamen Rechten und Pflichten²² die adäquate historische Perspektive.

Es ist keineswegs eine neue reformierte Errungenschaft, diese Stadttheologie auch über die Stadtmauern hinaus auf die Dorfdehnbarkeit und ländlichen Verhältnisse übertragen zu haben.²³ Das Drängen der Bauern auf gesellschaftliche Änderungen, so wie es aus ihren programmatischen Äußerungen in den verschiedenen Eingaben und Manifesten hervorgeht, wird getragen von Vorstellungen, die in der von der Reformation noch unbe-

¹⁹ *AGBM* II, 216 f., Nr. 1345 [4].

²⁰ Vgl. Bernd Moeller, „Kleriker als Bürger“, *Festschrift für Hermann Heimpel* 2, Göttingen 1972, 195–224; *Pfarrer als Bürger*, Göttinger Universitätsreden 56, Göttingen 1972. Moeller weist in seinem zuerst genannten Aufsatz (211, Anm. 102) auf erste Lastengleichheitsforderungen in Erfurt 1521 und auf den Ratsbeschluss in Straßburg vom März 1523 hin. Etwa ein Jahr später als in Straßburg, aber ein Jahr früher als in Nürnberg, versucht der Rat in Memmingen die Geistlichen der weltlichen Gerichtsbarkeit zu unterstellen. Vgl. Ratsprotokoll vom 22. Juli und 28. November 1524. S. Dobel, *op. cit.*, 54, Anm. 110 f.

²¹ Friedrich Engels, *Der deutsche Bauernkrieg* [Leipzig 1870], Berlin 1970⁹ (1946), 48 f.

²² Vgl. Rudolf Endres: „Allgemein in Franken ist die Forderung nach Aufhebung der wirtschaftlichen und juristischen Sonderstellung der Geistlichen, nach ihrer völligen Gleichstellung mit Bauern und Bürgern und ihrer Teilhabe an den kommunalen Pflichten.“ *Art. cit.*, 160.

²³ Gegenüber der Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Stadt und Land ist die Gemeinschaftsform des Dorfes zu berücksichtigen: „Gerade in den Klein- und Zwergstädten, deren Rechtscharakter als Stadt unbestreitbar ist, ergeben sich zahlreiche Berührungspunkte und Verwandtschaften zwischen Stadt und Dorf.“ Karl S. Bader, *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*, Teil I: *Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich*, Weimar 1957, 231. Vgl. „Einen burger und einen gebür scheid nicht me wen ein czuhen und ein mür“. *Op. cit.*, 234. Für die städtische *coniuratio* im Vergleich zur dörflichen, s. Bader, Teil II: *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*, Köln-Graz 1962, 271–274.

rührten spätmittelalterlichen Stadt beheimatet waren und sich als lebensfähig erwiesen hatten.

Der Versuch aber, diese von der ‚Gerechtigkeit Gottes‘ bestimmten Modelle auch auf dem Lande zu verwirklichen, sollte an den dort vorherrschenden politischen, wirtschaftlichen und Bildungs-Verhältnissen scheitern und z. T. in sehr unterschiedlichen Formen zur Rückkehr in die Stadt führen: Tabor, Münster, Genf. Demgegenüber ist seit den Anfängen des 17. Jahrhunderts immer wieder ‚a trek into the wilderness‘²⁴ zu beobachten; was jedoch die arme deutsche Landbevölkerung anbelangt, so wird es ‚a trek into the Americas‘. Die in einigen (Bauern-)Schriften jener Zeit bezeugte Feindlichkeit gegen die von Produktion und Handel geprägten Städte (. . . alle rindkmauren an den stetten . . . sollen niderprochen werden und hin-fur nimmer stött, sonnder dorffer sein . . .)²⁵ schließt nicht aus, daß die Landbevölkerung die städtischen Freiheiten für sich beanspruchte. Die in ihren antistädtischen Tendenzen reaktionären Vorstellungen und restaurativen Programme der Bauern sind nicht verwirklicht worden. Die spätere Geschichte der gesellschaftlichen Emanzipation – z. B. in dem niederländischen Freiheitskrieg – zeigt, daß die Gerechtigkeit-Gottes-Bewegung nur dort politische Wirklichkeit werden kann, wo sie an die Tradition der städtischen Freiheiten anschließt, durch die sie wesentlich mitbestimmt worden war.

III. *Drei zeitgenössische Zeugnisse zur Beurteilung des Bauernkrieges*

Die Dokumentensammlungen, auf denen unser heutiges Bild des Bauernkriegs basiert, beziehen sich verständlicherweise vornehmlich auf die Ereignisse des Jahres 1525, und die zeitgenössischen Darstellungen beschäftigen sich besonders mit der Endphase des Bauernkrieges, d. h. mit den fürstlichen Strafexpeditionen. In jenen Monaten befanden sich aber die örtlich und zeitlich verschiedenen Auseinandersetzungen bereits in den letzten Zügen. Wesentliche Ansätze aus der Anfangszeit blieben daher in den Darstellungen unberücksichtigt.

Der wohl früheste Versuch, den Bauernkrieg durch Einordnen in den Ablauf der Reformation historisch zu würdigen, stammt aus der Feder des Desiderius Erasmus. Er stimmt weitgehend mit der bis heute gängigen historischen Darstellung der wichtigsten Ereignisse überein. Für ihn ist die Geschichte der Reformation bis 1525 ein Drama in drei Akten: Zuerst Humanismustreit, dann Kampf um Luther und schließlich „prodierunt in scenam nobiles et agricolae“. Für den Rotterdamer handelt es sich aber nicht nur um ein zeitliches Nacheinander dieser drei Szenen, sondern um eine

²⁴ Vgl. George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, New York 1962.

²⁵ Vgl. Gaismairs Landesordnung, April 1526, *Flugschriften des Bauernkrieges*, ed. cit., S. 79. S. dazu auch Heinz Angermeier, „Die Vorstellung des gemeinen Mannes von Staat und Reich im deutschen Bauernkrieg“, *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 53 (1966) 329–343; bes. 341.

geistige Talfahrt aller Kräfte in Richtung Katastrophe. Der eigentlichen Sache des Jahrhunderts, der Wiedergeburt der *studia humanitatis*, folgt der durch den nach seiner Meinung unbeherrschten Luther entfachte rauhe Glaubensstreit, der folgerichtig in einer blutigen Konfrontation mündete.²⁶

Da Erasmus mit seiner europäischen Korrespondenz wie in einer Nachrichtenzentrale die verwirrte Lage überblicken kann, kommt seiner Beurteilung der Beweggründe einige Bedeutung zu. Obwohl nur als ‚spectator‘ beteiligt,²⁷ zeigt er Verständnis für die unzumutbare wirtschaftliche Lage der Landbevölkerung und betrachtet den Bauernkrieg nicht als einen Aufstand gegen die Obrigkeit, sondern als Widerstand gegen monastische Ausbeutung: „Multis in locis dure tractati sunt monachi; verum plerique cum sint intolerabiles, alia tamen ratione corrigi non poterant. Tot privilegiis, tot exemptionibus, tot phalangibus armati sunt . . . Quamquam immane videtur quod rustici monasteria quaedam diripuerunt, tamen huc istorum improbitas provocavit, qui nullis legibus corrigi possunt.“²⁸

In kurzen Sätzen skizziert Erasmus die ‚Lage der Nation‘ wie folgt: Aus ’s-Hertogenbosch, der Hauptstadt von Brabant, wurden die Franziskaner und Dominikaner vertrieben; in Antwerpen werden trotz Verbot des Kaisers, der Regentin und des Magistrats auf dem Lande außerhalb der Stadtmauer ‚Hagepreken‘ abgehalten; die Mehrheit der Bevölkerung von Holland, Zeeland und Flandern „odio plusquam capitali fertur in monachos.“²⁹ Durch Luthers Schriften angestachelt, ist sie dabei völlig außer Rand und Band geraten. Die Stadtkultur ist tödlich bedroht.

In „Deutschland“, so Erasmus, ist gleichfalls eine allgemeine Wut gegen die Mönche entbrannt, Frauen- und Männerkloster werden vernichtet, die Behörden greifen hier und dort mäßigend ein durch strikte Kontrolle der Klöster, aber auch sie sind der Meinung „has coniuratas phalangas et tot priuilegiis armatas diutius ferri non posse.“³⁰ Am 5. September 1525 ist der

²⁶ „Prima turba erat de bonis literis. Hic suas partes egit Reuchlinus, nonnihil etiam Erasmus. Mox ad fidei negotium deuoluta est actio. Hic primas egit Lutherus, non incruentae fabulae princeps. Saltarunt et reges suam portionem. . . . Nuper prodierunt in scenam nobiles et agricolae. Actio fuit mire sanguinaria. Ea nunc recrudescit; quae sit futura catastrophe nescio.“ *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, hg. v. P. S. Allen und H. M. Allen, VI: 1525–1527, Oxford 1926, 153, 1–10 [Brief an Guillaume Budé, 25. August 1525].

²⁷ Zu sehr als bloßen ‚spectator‘ betrachtet Valentin Lötscher Erasmus in *Der deutsche Bauernkrieg in der Darstellung und im Urteil der zeitgenössischen Schweizer*, Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 11, Basel 1943, 234–236.

²⁸ *Opus Epistolarum*, ed. cit., 156, 53–55; 157, 90–92 [Brief an Willibald Pirckheimer, 28. August 1525].

²⁹ „Est ciuitas Brabantiae satis ampla frequensque, Syluam ducis appellant; hic populus eiecit Minoritas et Dominicanos omnes. . . . Antwerpiae quidam ausi sunt extra ciuitatem concionari; nec veritus est illo populus confluere, contemptis omnibus Caesaris, Margarethae et magistratum edictis. Itaque tota ciuitas illa feruet periculoso tumultu. . . . Maxima populi pars apud Hollandos, Zelandos et Flandros scit doctrinam Lutheri, et odio plusquam capitali fertur in monachos: qui cum plerique sint mali, tamen pro his nunc belligerabimur. Qui si vicerint, actum erit de bonis omnibus. Incipiunt nunc ferocire.“ *Ibid.*, 155, 15–31.

³⁰ *Ibid.*, 150, 22 f. [Brief an John Selva in Paris, 25. August 1525].

Kriegslärm Erasmus' Basler Studierstube so nahe gekommen, daß er das Geschrei der Verwundeten hören kann. Das blutige Ende ist erreicht: „Agricolae ruunt in mortem.“ Dann äußert er zurückhaltend, doch mit verhüllter Kritik: „Die Fürsten reagieren lediglich mit den üblichen Maßnahmen – ich fürchte, daß sie das Übel noch vergrößern.“³¹

Erasmus – im Kontakt mit humanistischen, d. h. städtischen Kreisen – hat den Bauernkrieg aus der Perspektive des Stadtmenschen gesehen. Allem abgeneigt, was seine akademische Ruhe bedroht, zumal wenn es zum Tumult ausartet, sieht er seine Sache, die der *bonae literae*, gefährdet. Grund und Ursache liegen aber nicht beim Volke (*infima plebs*), sondern allerorts bei den Mönchen und ihren unerträglichen Ansprüchen. Für Erasmus ist der Bauernkrieg „Pfaffenkrieg“ und „Klosterkrieg“, d. h. Krieg gegen Pfaffen und gegen die Klöster.³² Dieser Krieg ist eine für Erasmus verständliche Erhebung von Stadt und Land, auf die die Magistrate der Städte gescheiter (*moderatus!*) reagieren als die Fürsten, die erst in der letzten Phase als Partei erscheinen.

Erasmus' Perspektive von der Stadt her verzeichnet das Bild: Auf dem Lande wurden nicht nur Klöster, sondern auch Burgen und Schlösser als Symbole der Unterjochung gestürmt. Sie bietet aber dennoch eine Korrektur gegenüber der Tendenz, den Bauernkrieg hauptsächlich als Krieg gegen Adel und Fürsten zu betrachten. So abwegig ist Erasmus' Interpretation nicht. Für die Anfangsphase des Bauernkriegs ist Erasmus' Beurteilung bei allen Unterschieden und Besonderheiten gegenüber dem mitteldeutschen Raum zutreffend und beachtenswert. Im Gegensatz zu seinem Freund Bonifatius Amerbach, der in den Bauern nichts anderes sieht als Mörder, die das Evangelium nur als Vorwand benutzen,³³ zögert Erasmus nicht, die Gravamina der Bauern als berechtigt hervorzuheben. Aber letztlich hat für ihn die Sache der *bonae literae* Vorrang, sie lebt von der *pax Christi*, welche nun in teuflischer Weise bedroht ist. Den Schlußsatz von Amerbachs Bericht

³¹ „Principes tantum agunt vulgaribus remediis. Metuo ne magis exasperent malum, sed Christus insignis artifex solus potest hanc fatalem tempestatem vertere in laetos exitus.“ *Ibid.*, 160, 25–28 [Brief an Polydore Vergil, 5. September 1525]; s. auch Lötscher, *op. cit.*, 236.

³² Der „Klosterkrieg“ als erste Phase ist eine der wichtigsten Parallelen zwischen Bauernkrieg und Hussitenkrieg. S. Frederick G. Heymann, „The Hussite Revolution and the German Peasants' War. An historical Comparison“, *Medievalia et Humanistica*, NS 1 (1970) 141–159; 145 f.

³³ „Videres passim suboriri tumultus et ubique per totam Germaniam multa sese coniungere rusticorum millia, monasteria devastantia ac cuncta diripientia, nec dubitandum, quod exhaustis cenobiis ac direptis idem contingat vrbibus. Et tamen interim tam insignibus latrocinis ac rapinis Euangelicam pretextunt libertatem. Euangelicum illis nunc est cuncta diripere, operas patrono detrectare, census debitos non amplius solvere, omne obedientiae iugum excutere et, si ita pergant, nullum non flagitii genus sub Euangelica scilicet tuebuntur libertate. Ius non ex bono et aequo sed ex viribus metiuntur, nempe vt, qui minus fortis sit, potentiori cedere cogatur.“ *Die Amerbachkorrespondenz*, hg. v. Alfred Hartmann, III: *Die Briefe aus den Jahren 1525–1530*, Basel 1947, 18, 44–54 [Brief an Alciato, Basel, 28. April 1525]; Lötscher, *op. cit.*, 220.

hätte er ohne weiteres übernehmen können: „Faxit deus, ut tumultus sedari possit; quod nisi fiat, perimus omnes.“³⁴

Einen Einblick in die erste Reaktion auf die ‚Zwölf Artikel der Bauernschaft‘, auf jenes oberschwäbische Manifest, das zum Prototyp für die Bauernartikel in ganz Deutschland werden sollte, gewährt uns ein anderes zeitgenössisches Dokument, wiedergegeben in einem Brief vom April 1525.³⁵

Ein ungenannter Botschafter des Markgrafen Philipp von Baden, der den Auftrag hatte, der Regentin der Niederlande, Margareta von Parma, über die Situation in Süddeutschland zu berichten, betont Rutger Rescius gegenüber, wie zahlreich – 120 000 mit täglichem Zuwachs –, wie diszipliniert – 600 Offiziere –, wie fromm – mit täglichen Predigten von vielen Feldpredigern – und wie selbstbewußt die schwäbischen Bauern seien. Es wird angenommen – so heißt es weiter –, daß sie sich mit vielen Städten verbündet hätten. Sie könnten es sich sogar leisten, ein Bündnisangebot des Grafen Ulrich von Württemberg auszuschlagen: Sie möchten nichts mit ihm zu tun haben, da er seine eigenen, weltlichen Interessen im Auge habe, während sie selber ‚die Sache des Evangeliums und der christlichen Freiheit‘ betrieben: „negocium Evangelii et libertatis Christiane.“

Wichtig für unsere Überlegungen sind vor allem drei Punkte in diesem Bericht, der ein Urteil über die Zwölf Artikel abgibt: 1. Sie fordern Gerechtigkeit nicht nur für den Bauern, sondern ‚für sich und die anderen Christen‘. 2. Die Artikel richten sich vor allem gegen die Kirche – die Bischöfe und Prälaten –, nur wenige auch gegen die Fürsten. 3. Die Versuche der Bischöfe und Fürsten, ein Heer auf die Beine zu stellen, sind daran gescheitert, daß niemand bereit war, das Risiko zu laufen, die eigenen Familienangehörigen töten zu müssen: „posse enim incidere ut vel parentes vel fratres occiderent.“

Dieser ‚Diplomaten‘-Bericht führt uns sicher näher an das eigentliche Geschehen heran, als es Erasmus‘ Studierstube zuließ. Die Beurteilungen beider stimmen jedoch darin überein, daß die Ziele des Bauernprogramms nicht nur Bauernsache waren und daß sie vor allem eine religiöse Revolte gegen das kirchliche Establishment bedeuteten. In dieser Hinsicht handelt es sich für jenen ‚Diplomaten‘ beim Bauernkrieg nicht um regionale Ausschreitungen, sondern um eine gut organisierte, durch Bündnispolitik abgesicherte unaufhaltsame Erhebung von Stadt und Land; scheinbar unaufhaltsam und nicht einzudämmen deshalb, weil der Bauernkrieg nicht nur als ‚Klosterkrieg‘, sondern auch als Bürger- und Bruderkrieg verstanden wird.

Der Berichterstatter ist offensichtlich bemüht, nüchtern wertfreie Fakten zu geben, er zeigt sich beeindruckt von dem Ernst der Bauern, das *negotium Evangelii* zu betreiben. An einem Punkt verrät er seinen eigenen Standpunkt: die Bauern pochen darauf (*sese iactitant*), evangelisch zu sein, aber

³⁴ *Ibid.*, 19, 63 f. Der von Erasmus befürwortete an der Katastrophe vorbeiführende gemäßigte Kurs wurde vom Basler Nachbarn Konstanz praktiziert. Nach dem Zusammenbruch der Bauern wurde diese ‚Neutralität‘ scharf kritisiert. S. Rublack, *op. cit.*, Exkurs III, „Konstanz im Bauernkrieg“, 142–144.

es handelt sich für ihn nicht um einen blinden, vom Teufel gerittenen Haufen, sondern aus seiner Sicht um ein revolutionäres Vorhaben mit Aussicht auf Erfolg. Dieses Dokument warnt uns, den Bauernaufstand als eine von vornherein zum Scheitern bestimmte Bewegung zu betrachten. Wenn der Kaiser bei Pavia nicht gesiegt hätte . . . ! Allenfalls wäre dann die die Fürsten begünstigende zentralistische Entwicklungstendenz erheblich geschwächt und der territoriale Partikularismus nicht nur den Bauern im Wege gewesen.

Noch näher an das Geschehen heran führt uns schließlich eine Beurteilung aus der Schlußphase des Bauernkriegs, niedergeschrieben von Christoph Schappeler in Memmingen am 2. Mai 1525 und gerichtet an Zwingli. Der Augenzeuge und – wenigstens, was das Vorwort und weitgehend die Bibellebege betrifft – Mitautor der Zwölf Artikel³⁶ zeigt sich über die Mißstände auf dem Lande genau informiert. Wie wohl wenig andere jener Zeit dringt er in die Psyche der Bauern ein und beschreibt mit innerer Vehemenz, was es bedeutet, als Bauer unter den erdrückenden Steuerlasten seufzen zu müs-

³⁵ Da die folgende Darstellung auf einem Briefe fußt, der in der Bauernkriegsforschung meines Wissens bisher keine Beachtung gefunden hat, zitieren wir hier den ganzen Memminger Bericht: „In loca vicina Vlme, oppido Suevie, conuenit exercitus conscriptus ex rusticis factionis illius qui nomine Euangelicorum sese iactant. Numerus eorum, ut perscriptus est ad Dominum Marchionem Badensem, fertur esse centum et viginti millium. Castrametati sunt in septem locis, vt commodius eis commeatus suppedietur; in singulis castris sunt quindecim millia, quibus breui decem millia adiuncta sunt, indiesque fit maior numerus eorum. Dux Wittembergensis petiuit cum eis inire federa; responderunt ei, nullum se velle cum ipso habere commercium, quum constet illum querere mundana et sua; se autem agere negocium Euangelij et libertatis Christiane. Habent in exercitu suo sexcentos consiliarios, quorum nutu omnia aguntur. Habent concionatores multos; quos singulis diebus audiunt. Miserunt legatos suos ad Vicarium Imperatoris cum quibusdam articulis, super quibus cupiunt sibi et Christianis reliquis administrari iustitiam. Articuli autem maxime attingunt Episcopos et prelatos Ecclesie; quidam etiam principes. Nolui interrogare ex legato qui cum illis ad Dominam Margaretam a Vicario Imperatoris mittebatur. Audiuimus tamen antea multos ex articulis esse de tollendis grauaminibus Germanie: nolunt amplius soluere decimas; cupiunt liberari a teloneis et nescio quibus aliis oneribus. Episcopi et Principes Germanie conati sunt conscribere exercitum ad resistendum eis, sed ne vnum quidem inuenire potuerunt qui nomen dare uellet. Respondent se nolle pugnare contra suos; posse enim incidere vt uel parentes vel fratres occiderent. Multi etiam suspicantur multas Ciuitates cum illis esse foederatas . . .“ *Litterae ad Franciscum Craneveldium 1522–1528*, hg. v. Henry de Vocht, *Humanistica Lovaniensia* 1, Louvain 1928, 417, 55–416, 86 [Brief von Rutger Rescius (geb. in Maeseyck, † 1545, erster Inhaber der griechischen Professur am Collegium Trilingue) angeführt im Brief von Joh. de Fevyn an Francisco Cranevelt, Bruges, 9. April 1525].

³⁶ Für Schappellers Ruf ist es erhellend, daß schon Konrad Peutinger in einem Brief vom 11. Mai 1524 an Bürgermeister und Rat von Memmingen in Sachen Schappeler warnt: „Wa und wan ainer, der sich berömbt, nichtz anders dann das war und clar gotswort geprediget zu haben . . . demnach gar leichtlich widerwill und aufrur daraus entstehen möchten, das doch meniglich zu verhieten und zufurkommen schuldig.“ *Konrad Peutingers Briefwechsel*, hg. v. Erich König, München 1923, 395; vgl. 382–389.

sen.³⁷ Als er seinen Brief nach Zürich schickt, können Schappellers neue Akzente gegenüber den Zwölf Artikeln noch nicht durch Luthers „Ermahnung zum Frieden auf die Zwölf Artikel“ veranlaßt worden sein. Er schreibt jetzt aufgrund seiner Erfahrung mit der Radikalisierung des im Prinzip gerechtfertigten Widerstandes.³⁸

Aus nächster Nähe erlebte er, wie das einfache Volk zerrissen wurde von widersprüchlichen Gehorsamkeitspflichten gegenüber Gott, gegenüber den weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten und gegenüber ihren dem Evangelium feindlichen Führern.³⁹ Sie sollten aber Gott mehr gehorchen als den Menschen. Als dann jedoch der Widerstand zu einer blinden Zerstörungswut ausartete, war nicht mehr eine Spur vom Evangelium zu entdecken; bei den Zerstörungen und Blutbädern wurde die Berufung auf die ‚Gerechtigkeit‘ zum Vorwand (*praetextus*) und zum Versuch, sich selbst zu rechtfertigen. In dem apokalyptischen Ende dieses Aufstandes sieht Schappeler eine gerechte Strafe für alle, denn – so sagt er – wir haben gegen Jesus Christus gesündigt, indem wir „sein Evangelium und seine Heilslehre linckisch und ungeduldig umarmt“, d. h. verstanden und angewendet haben.⁴⁰

Schappeler als Mann der Mitte und Mann der ersten Stunde ist „links“ überholt worden, und zwar dadurch, daß die Bedingung zum Schluß der Zwölf Artikel fallen gelassen wurde: „Wol man vns mit dem Wort Gots für vnzimlich anzaigen, wolt wyr daruon abston . . .“⁴¹ Wenn die Artikel nicht mehr Verhandlungsbasis sind, sondern Programm, das sofort und mit Gewalt durchgesetzt werden muß, wird ‚sinistre et impatienter‘ vorgegangen.⁴²

Schappellers Deutung gemäß müssen wir von einer Befreiungsbewegung sprechen, die sich im christlichen Glauben begründet wußte, aber zum Schluß in einen Wirtschafts- und Interessenkrieg ausartete. Die Schuld wird nicht bei Mönchen oder Fürsten gesucht, sondern in der bäuerischen Ungeduld, die Süddeutschland in ein Sodom und Gomorra zu verwandeln droht, in eine Stätte der Verwüstung als Zeichen des endzeitlichen Gotteszornes:

³⁷ „Audientes enim atque scientes, immo et in ceteris sentientes seipsos, proavos, denique posteros gentili ritu ac iudaica hypocrisi preter modum in dispendium et animae et rerum omnium delusos, extenuatos, onere ac iugo iniquo oppressos et quasi in ventum misere datos, animo in ea servitute vivere omnino nolunt, onera Christiano indigna ferre renuunt, servire diis, ut est in proverbio, alienis respuunt, voce una omnes clamant, reclamant, sua potius querentes.“ *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, CR 95, [= ZW] VIII, *Zwinglis Briefwechsel II: Die Briefe von 1523–1526*, hg. v. Walther Köhler, Leipzig 1914, 325, 12–19.

³⁸ Anders akzentuiert bei Lötscher, *op. cit.*, 230 f.

³⁹ „... ipsorum ducibus, hominibus scilicet Christum eiusque euangelium et manibus et pedibus impugnantibus . . .“ ZW VIII. 325, 22–24.

⁴⁰ „... Christi Iesu euangelium atque doctrinam sanam, sinistre impatientesque amplectantes.“ ZW VIII. 326, 6 f. Vgl. dazu auch Lötscher, *op. cit.*, 230 und bes. Anm. 61.

⁴¹ *Flugschriften des Bauernkrieges*, ed. cit., 14.

⁴² Bernhard Fleischlin kommt zu dem Schluß, daß Schappeler selber „das Evangelium der Revolution gepredigt hatte“. *Schweizerische Reformationsgeschichte I*, Stans 1907, 551.

„Indulgentiam queramus ne simul in unum cum Zodoma et Gomorra increduli pereamus omnes.“⁴³

IV. *Iustitiae praetextu: Gerechtigkeit als Vorwand oder Motiv*

Was anfänglich nicht Vorwand, sondern echter und ursprünglicher Beweggrund im Wissen um die Gerechtigkeit Gottes war, hat sich nicht durchsetzen können. Der steuernde ‚Überbau‘ ist zusammengebrochen unter der Wucht des unlenkbaren Fanatismus. Nur eines bleibt, die Bitte, ‚Gott verhüte, daß die einst Gerechten nicht untergehen als Ungläubige‘.

Kein anderes zeitgenössisches Dokument – und auch keine heutige Darstellung – versetzt den Leser so unmittelbar in die ergreifende Wende von anfänglichem großen Hoffen zum letzten furchtbaren Schrecken. Die tagtägliche unmittelbare Verbindung zum Lager ist offenbar nicht durch informationsträchtige diplomatische Depeschen zu ersetzen; ja, selbst nicht durch die Studierstuben-Weisheit eines Hochgebildeten.

Der Bauernkrieg ist nach den eigenen Quellen eine religiöse Volkserhebung, die nach dem Maßstab der göttlichen Gerechtigkeit auf Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse drängte und dies nicht nur ‚in eigener Sache‘.

Der Vorwurf des nur vorgetäuschten Durstes nach jener Gerechtigkeit – ‚iustitiae praetextu‘ – ist damals von allen Parteien in den verschiedensten Formen gegeneinander erhoben worden: gegen die Altgläubigen, die Lutheraner, die Anabaptisten und schließlich auch gegen die Bauern.⁴⁴ Wo die moderne Forschung ihre Fortschritte z. B. eben dem Umstand verdankt, daß sie die genuinen Beweggründe der verschiedenen Parteien erkennt und würdigt, besteht, was den Bauernkrieg betrifft, ein erheblicher Nachholbedarf.⁴⁵ Unsere heutige wirtschaftlich und sozialgeschichtlich zugespitzte

⁴³ ZW VIII. 326, 9 f. Diese Weltuntergangsstimmung kennt keine Grenze und Partei, sondern durchzieht in diesen Tagen alle von uns herangezogenen Quellen.

⁴⁴ Beatus Rhenanus denkt keineswegs nur an den Bauern, wenn er am 1. September 1525 von denjenigen spricht, „qui sub evangelici nominis praetextu impostores agunt“. *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, hg. v. Adalbert Horawitz und Karl Hartfelder, Leipzig 1886, 334.

⁴⁵ Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß die Hervorhebung des Schappelerbriefs und der Diplomatedepesche – anders als der Lagebericht des Erasmus – den Verdacht aufkommen lassen kann, aus beschränkt regionaler Sicht den *ganzen* Bauernkrieg deuten zu wollen. Als eine in dieser Hinsicht berechtigte Korrektur bringt Hans Hillerbrand die These „there can be little doubt that the famous Twelve Articles convey an utterly erroneous picture of the relationship between the Reformation and the peasant uprising. The bulk of the peasant documents does not echo the sentiment of that document. The majority of the grievances are concretely economic or social.“ *Art. cit.*, 125. Das statistisch gewonnene Ergebnis, daß weniger als 5 Prozent der Gravamina „have to do with religion or exhibit religious terminology“ (*ibid.*), kann aber allzuleicht der ‚iustitiae praetextu‘-Kritik der frühesten Zeiten Vorschub leisten. Um den religiösen Faktor in seiner Bedeutung erfassen zu können, wird man neben den Artikeln sämtliche Briefe und Akten berücksichtigen müssen, einschließlich des abschließenden Verhörprotokolls vom 12. März 1527, aus dem hervorgeht, daß bei dem mißlungenen Überfall auf Mühlhausen „die losunge were gewest: das wort gots“. *AGBM* II, 873, Nr. 2081 [20].

Fragestellung darf biblisches Gedankengut, christlich-apokalyptisches Ferment und religiösen Erwartungshorizont der Aufständischen nicht zurückdrängen oder gar verdecken, wodurch Entstehung und Verbreitung des Bauernkrieges allein zu verstehen sind.

Die reformatorische Bewegung hat in ihren verschiedenen Ausprägungen, variierend von Luther und Karlstadt bis zu Müntzer und Hut, den religiösen Faktor in dem schon längst bestehenden bauerlichen Drängen zu stärken oder zu steuern versucht.⁴⁶ Es ist sicher richtig, daß der Begriff ‚religiöser Faktor‘ dann modernistisch und somit anachronistisch verwendet wird, wenn nicht deutlich gesehen wird, daß damit weit in die gesellschaftlichen Bezüge hineingeleuchtet wird. In einer apokalyptischen und mystischen Zusammenschau innerer und äußerer Ordnung ist sogar eine Perichorese oder Verschmelzung programmatisch anvisiert. Daß es dennoch daneben einen zweiten vom religiösen Faktor nicht abgedeckten Bereich gibt, ist keineswegs zu verneinen. Im Gegenteil, nicht nur Luther, sondern auch Schappeler und Müntzer sprechen von einer nicht vom Glauben abgedeckten Entwicklung im Programm und Vorgehen der Aufständischen. Der religiöse Faktor ist hier aber so sehr Oberbegriff und Maßstab, daß das soziale Drängen der Bauern ‚in Reinkultur‘ mit einer überraschenden Einstimmigkeit charakterisiert wird als: ‚quae sua sunt querunt‘, d. h. die interessenbedingte Verdrängung der Sache Gottes.

Die Charakterisierung des Bauernkrieges, impliziert in der abgekürzten Formel ‚iustitiae praetextu‘, ist deshalb nicht nur eine von Unkenntnis oder Klassendistanz bedingte out-group-Beurteilung, sondern zu gleicher Zeit eine in-group-Manöverkritik, die aus einer Mischung von begeistertem Engagement und Enttäuschung entsprungen ist.

Im Programm und Ansatz erweist sich der sogenannte Bauernkrieg im Urteil seiner gemäßigten Kritiker und seiner radikalen Führer als Glaubensrevolte.

Abschließend kann festgestellt werden, daß der Bauernkrieg mit gleichem Recht seinen Platz in der Kirchengeschichte beansprucht wie die Bewegungen, die von Wittenberg, Genf und Trient ausgegangen sind.

⁴⁶ Vgl. Heiko A. Oberman, „Thomas Müntzer: van verontrusting tot verzet“, *Kerken Theologie* 24 (1973) 205–214.

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

Zur biblischen Legitimation des Adels

Auslegungsgeschichtliche Studien zu 1. Kor. 1, 26–29

Von Klaus Schreiner

„Keine Herrschaft“, schreibt *Max Weber*, „begnügt sich, nach aller Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wert-rationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr den Glauben an ihre ‚Legitimität‘ zu erwecken und zu pflegen“.¹ Legitimi-tätsglaube muß allerdings im Horizont neuzeitlicher Selbstbestimmung des Menschen eine andere Gestalt annehmen als in den Jahrhunderten zuvor, in denen christliche Glaubensinhalte die Funktion eines unabdingbaren „vincu-lum societatis“ erfüllten.

Machtausübung im parlamentarischen Verfassungsstaat legitimiert sich durch ihre Bindung an demokratisch vereinbarte Rechts- und Handlungs-normen. Die aufgeklärte, aus der Vormundschaft der Theologie befreite Vernunft betrachtet „Recht und Sittlichkeit als auf dem geprüften Boden des Willens des Menschen gegründet . . . , da es früher nur als entferntes Gebot Gottes angesehen wurde“ (Hegel). Das „Richtige Wahre, Gute“ bedarf nicht mehr der Verankerung in einer letzten, universalen, heiligen Wirklichkeit; es „hat überall seinen Heiligungsgrund in sich selbst, in seiner Qualität“ (Feuerbach). Herrschaftsträger des Mittelalters und der frühen Neuzeit hin-gegen, die sich weder auf die Grundsätze einer innerweltlichen Vernunftethik, noch auf die herrschaftslegitimierende Kraft eines politischen Gemeinwillens stützen konnten, waren gehalten, ihre Herrengewalt als Bestandteil einer religiösen Welt- und Heilsordnung glaubhaft und annehmbar zu machen.

In der vorrevolutionären Ständegesellschaft Alteuropas fehlte es denn auch nicht an Versuchen, den Adel als einen höheren, von Gott bevorzugten Stand auszuweisen, der „dei gratia“ über Land und Leute gebietet.² Obgleich „in der ganzen Bibel kein Adelsstand zu finden ist“,³ mußte dem Adel daran

¹ *Max Weber*, *Wirtschaft u. Gesellschaft*, 5. Aufl., hg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, 122.

² Zur Formel „dei gratia“, die „sich in Frankreich schon im 9. Jahrhundert bei kleinadeligen Herren findet“, vgl. *Heinrich Fichtenau*, *MIÖG* 70, 1962, 122 f.

³ *Herbert Grundmann*, *Über die Welt des Mittelalters* (Propyläen-Weltgeschichte 11, 1965), 401.

gelegen sein, seine Herrenstellung biblisch zu begründen. Schriftkundige Theologen suchten deshalb emsig, „wo das woertlein Nobilis in der lateinischen Bibel stehet“, ⁴ und vereinigten die ausgegrabenen „nobilis“-Belege zu einer von Gott geoffenbarten „nobilitatis commendatio“. ⁵ Das konnten sie guten Gewissens tun, weil sie den mehrfach im Neuen Testament gebrauchten Begriff „nobilis“ durchgängig und ohne philologische Bedenken als „titulus“ geblütsadliger Personen verstanden.

Andererseits verschlossen sich weder Kleriker, noch Laien der Einsicht, daß die heilige Schrift auch Wahrheiten enthielt, die den sozialen Wertvorstellungen der weltlichen und kirchlichen Aristokratie widersprachen. Jahwe, der Herr Israels, war ein Gott, der sich insbesondere der Armen und Bedrückten annahm. „Für den Geringen sei du eine Burg und für den Armen eine Burg zur Zeit der Not, ein Fluchtort im Ungewitter, ein Schatten bei der Hitze“, hatte Jesaja (25, 4) geschrieben, um in einer Zeit verschärfter sozialer Gegensätze die Armen Israels zu ermutigen. Die Evangelien berichteten, daß Jesus nicht mit den Reichen und Mächtigen verkehrte, sondern sich sozial deklassierten Minderheiten zuwandte. „Daß Gott die ‚Niedrigkeit seiner Sklavin‘ angesehen hat, bedeutet den Beginn der Endzeit, in der die Stolzen zerstreut, die Gewalthaber gestürzt, die frommen Armen aber erhöht werden.“ ⁶

Paulus lehrte, daß es vor Gott kein Ansehen der Person gibt (Röm. 2, 11). Der Gemeinde von Korinth hatte er klar zu machen versucht, daß den Machtlosen, Niedriggeborenen und Ungebildeten in der Heilsökonomie Gottes eine besondere Rolle zukommt. Wörtlich schrieb er: „Seht doch eure Berufung an, Brüder: Da sind nicht viele nach dem Fleisch Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene. Sondern das Törichte der Welt erwählte Gott, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache der Welt erwählte Gott, um die Starken zu beschämen, und das Niedriggeborene der Welt und das Verachtete erwählte Gott, das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten, damit sich kein Fleisch vor Gott rühme“ (1. Kor. 1, 26–29).

Ein Christentum, das sich an diesen Grundsätzen orientierte, konnte „keinen Geblütsadel begründen. Und doch verklärte, bestärkte es ihn, wo die Kirche selbst zur Adelskirche wurde“. ⁷ Der biblischen Theorie widersprach die kirchliche und weltliche Praxis. Im folgenden geht es jedoch nicht um den Nachweis, daß unter den Zwängen einer herrschaftsständischen Sozialordnung die Brüderlichkeitsethik des frühen Christentums zur Utopie verblaßte. Vielmehr ist zu fragen, ob und inwieweit der authentische Sinngehalt

⁴ Cyriacus Spangenberg, *Adels-Spiegel*, Bd. 1, Schmalkalden 1591, f. 38^r.

⁵ Andreas Tiraquaeus, *Commentarii de nobilitate*, 3. ed., Parisiis 1559, 137 s. – Um die hier zur Diskussion stehende Thematik einigermaßen erschöpfend zu behandeln, müßten sämtliche biblische „nobilis“-Belege zum Gegenstand auslegungsgeschichtlicher Untersuchungen gemacht werden. Für die Lösung einer solchen Aufgabe sollen in anderem Zusammenhang weitere Beiträge erarbeitet werden.

⁶ Josef Vogt, *Ecce Ancilla Domini. Eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes: Vigiliae Christianae* 23, 1969, 246.

⁷ Grundmann, *Über die Welt des Mittelalters*, 405.

des Paulustextes durch das Formgesetz einer vom Adel beherrschten Kirche modifiziert, entschärft und entstellt wurde.

1. 1. Kor. 1, 26 ff. in der patristischen, früh- und hochmittelalterlichen Exegese

Um den Wandel des Textverständnisses genauer verfolgen zu können, kommt es zunächst darauf an, das von Paulus ursprünglich und eigentlich Gemeinte herauszuarbeiten. Der Apostel erinnert die Korinther an „ihre schlichte Herkunft und ihren bescheidenen Platz im Dasein“,⁸ woraus sie erkennen sollen, daß Gott nicht nach Weisheit und menschlichen Verdiensten frug, als er sich in Korinth ein Volk erwählte. Die Tatsache, daß sich die Gemeinde vorwiegend aus den untersten Bevölkerungsschichten zusammensetzte,⁹ wertet Paulus als sicheren Beweis dafür, daß Gott auf irdische Vorzüge nichts gibt. Die Erkenntnis der in Jesus geoffenbarten Heilswahrheiten steht allen Menschen offen; Gott hat den Glauben nicht an bestimmte soziale oder intellektuelle Vorbedingungen geknüpft. Bei den Lehrern und Schülern der Sophistik hingegen zählten Reichtum, Macht und Adel zu den üblichen Voraussetzungen des Wissens und des Unterrichts. Philostrat und Eunapius heben in ihren Philosophen-Biographien ausdrücklich hervor, daß die von ihnen portraitierten Meister und Schüler der Sophistik „aus guter Familie“ abstammen, „angesehene Verwandte“ sowie „Eltern und Vorväter haben, die *δυνατοί* und *εὐγενεῖς* sind“.¹⁰

Paulus, so wurde neuerdings gesagt, nehme in seine theologischen Erwägungen die stoische „Umwertung des traditionellen Adelsgedankens“ auf, um diesen im Lichte der christlichen Heilslehre zu vertiefen. Der Apostel begnügte sich aber nicht allein mit der bloßen Wiederholung stoischer Gemeinplätze, sondern betonte überdies das prinzipiell Neuartige des christlichen Adelsgedankens; denn sofern „der innere Adel der Gläubigen auf die Setzung der erwählenden, durch keine menschliche Leistungen veranlaßte Gnade zurückzuführen ist“, „dann muß jeder Tugendaristokratismus und die die Sonderstellung des Seelenadels allein beanspruchende Philosophie grundsätzlich verneint werden. Der innere Adel besteht nicht in der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften, sondern in der Reinheit und Heiligkeit, die als solche ausschließlich in dem *ἁγιασμός*, der heiligenden Wirksamkeit Christi und des Geistes Gottes“ (6, 11) gegründet ist“.¹¹

Paulus will aber nicht allein die Eigenart des christlichen Adelsbegriffes herausstellen; er bemüht sich vor allem um den Nachweis, daß an der Sozialstruktur der Christengemeinde von Korinth das Wesen Gottes und die Art seines Handelns unmittelbar abgelesen werden kann. „Gott macht allen

⁸ Johannes Muncke, Paulus u. die Heilsgeschichte (Acta Jutlandica, Aarsskrift for Aarhus Universitet XXVI, 1 Theologisk Serie 6), København 1954, 155.

⁹ Karl Hermann Schelkle, Das Neue Testament, Kvelaer 1964, 137.

¹⁰ Muncke, ebd. 155 Anm. 68.

¹¹ Johannes Bobatec, Inhalt u. Reihenfolge der ‚Schlagworte der Erlösungsreligion‘ in 1. Kor. 1, 26–31: Theol. Zeitschr. 4, 1948, 267 f.

irdischen Vorrang und alle irdische Größe zunichte, indem er sich gerade den Elenden und Armen zuwendet, wie es auch Jesu Gang zu den Armen, den Zöllnern und Sündern anzeigt.¹² Die theologischen Aussagen des Apostels stehen in engem Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu, „mit dem Evangelium, das den Armen gilt, und der Offenbarung, die die Unmündigen empfangen, den Weisen aber verborgen bleibt“.¹³ Entsprechend zeigt sich in der Niedrigkeit der Kirche von Korinth die Macht der göttlichen Gnade. „Also ist die soziale Realität der zum Heil Berufenen das Abbild des Kreuzes Christi; der Schwachheit und Nichtigkeit der Gemeinde ist Kraft und Leben geschenkt, so wie sich im Tode Christi Gottes Kraft und Weisheit offenbaren.“¹⁴

Die von Paulus skizzierte Gemeinschaftsidee enthält gleichzeitig eine polemische Spitze gegen die sozialen Vorurteile der antiken Welt, welche die Sklaven dem Schmutzigen, dem „Nichtseienden“ (*τὰ μὴ ὄντα*; vgl. 1. Kor. 1, 28) zurechnete.¹⁵ In der nunmehr angebrochenen Zeit des Heils empfängt jedoch das Knechts- und Sklavendasein eine neue innere Würde. Diese wird allerdings nicht durch „proletarische Revolution“¹⁶ erzwungen, sondern kommt durch eine auf die innere Umwandlung ausgerichtete Dynamik zustande, indem Christus den Unterdrückten „einen wirklichen Adel verleiht und sie aus der Nichtigkeit der Knechtschaft in das bleibende Sein der Freiheit heraufführt“.¹⁷ Durch die Botschaft Jesu, die Paulus den Christen von Korinth zu vermitteln sucht, wurde den Erniedrigten und Bedrängten fraglos eine besondere Berufung zuteil. Es stellt sich deshalb die Frage, ob und

¹² Heinz Dietrich Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Göttingen 1964, 19. Vgl. auch Rolf Baumann, *Mitte u. Norm des Christlichen. Eine Auslegung von 1. Korinther 1, 1–3, 4*, Münster 1968, 146 f.: „Im geschichtlichen Geschehen der Berufung und Erwählung der korinthischen Gemeinde, in deren Zusammensetzung in gesellschaftlicher und sozialer Hinsicht wird für den Apostel sichtbar, wer und wie Gott ist. Dadurch daß Gott bevorzugt im Anfang der Gemeinde nicht Weise, Mächtige, Angesehene, sondern das Törichte, Schwache, ja das, was nichts ist, erwählt hat, erweist sich die souveräne Freiheit und schöpferische Möglichkeit Gottes, der in keiner Weise auf menschliche Vorzüge angewiesen ist, sondern exemplarisch bei diesem Anfang in Korinth alles zerbricht, wodurch sich der Mensch vor Gott stark machen könnte“.

¹³ Wendland, *Briefe* 20.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Bohatec, *Schlagworte* 268 f. – Nach Ulrich Wilckens, *Weisheit u. Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 u. 2*, Tübingen 1959, 41, sollen die im Kontext von V. 27–29 verwendeten neutrischen Formulierungen – das Ungebildete (*τὰ μωρά*), das sozial und wirtschaftlich Schwache und damit auch vielfach Rechtlose (*τὰ ἀσθενῆ*), das Niedriggeborene und deshalb Verachtete (*τὰ ἄγενῆ*), das Nichtseiende (*τὰ μὴ ὄντα*) – „das verächtliche Urteil der oberen Kreise den niederen Bevölkerungsschichten gegenüber“ zum Ausdruck bringen. Da Sklaven und Hafenarbeiter über keine Person-Qualitäten verfügen, können sie durch neutrische Begriffe als die nicht beachtenswerten und deshalb anonymen „Teile der Stadt“ gekennzeichnet werden.

¹⁶ Bohatec, *Schlagworte* 271.

¹⁷ Ebd. – Josef Vogt, *Sklaverei u. Humanität, Studien zur antiken Sklaverei u. ihrer Erforschung* (Historia Einzelschriften 8) 1965, 95, spricht von einer „Veredelung der sklavischen Existenz“, welche die Gleichnisse Jesu erkennen lassen.

inwieweit die Exegeten der Folgezeit zu einem genuinen Paulusverständnis fähig waren oder nicht.

Irenäus von Lyon greift in seiner um 180/185 verfaßten Schrift „Adversus haereses“ auf 1 Kor. 1, 26 ff. zurück,¹⁸ um die Samenlehre der valentinianischen Gnosis,¹⁹ welche den frühchristlichen Theologen „als eine gefährlich verlockende Perversion der christlichen Pneumatologie“ erscheinen mußte,²⁰ zu widerlegen. Die Valentinianer, schreibt Irenäus, würden nämlich behaupten, daß jene Seelen, welche ihr göttliches Sperma von der „Mutter“ (Achamoth, Sophia) empfangen hätten, besser seien als die übrigen. Aus diesem Qualitätsunterschied würden sich auch innerweltliche soziale Differenzen bedingen und zwar insofern, als der Demiurg die besseren Seelen besonders ehre und sie zu Fürsten, Königen und Priestern bestimmt habe. Würde diese Behauptung jedoch zutreffen, wendet Irenäus ein, hätten zuerst die Hohenpriester, Gesetzeslehrer und Fürsten des Volkes, vor allem auch König Herodes, die Offenbarung Jesu annehmen müssen. Nunmehr habe aber Jesus, wie Paulus 1. Kor. 1, 26 ff. versichert, bei den Vornehmen und Mächtigen keinen Glauben gefunden, sondern bei den Bettlern am Wege, den Tauben, Blinden, Ausgestoßenen und Verachteten. Dieser Tatbestand sei ein eindeutiger Beleg dafür, daß die Seelen der Großen keine höherwertigen Eigenschaften besitzen als diejenigen einfacher Leute.

Die altkirchlichen Exegeten des 3. und 4. Jhs. benutzten 1. Kor. 1, 26 ff. insbesondere als biblischen locus classicus, um Edle und Mächtige der widerchristlichen Überheblichkeit zu bezichtigen. Origenes († 253/254), „wohl der größte Gelehrte des christlichen Altertums“,²¹ gibt zu dem Paulustext folgenden Kommentar: „Die Mächtigen und Hochgeborenen sind voll des Stolzes. Die einen entziehen sich wegen des Reichtums, die anderen aber wegen ihrer Abstammung der Gotteserkenntnis“. ²² Wahren Adel besitzen allein die Söhne Gottes – „die Edelgeborenen nach dem Geist“ (κατὰ δὲ πνεῦμα ἐγγενεῖς).²³

Die nämliche Auffassung vertritt auch *Johannes Chrysostomus* (354–407). Überheblichkeit (τῦφος), versichert er unter Berufung auf 1. Kor. 1, 26 ff.,

¹⁸ Adv. haer. II, 19, 7.

¹⁹ Vgl. dazu *François-M.-M. Sagnard*, La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, Paris 1947, 387 ff.; 412; 654.

²⁰ *Alfred Bengsch*, Heilsgeschichte u. Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur u. Entfaltung des theologischen Denkens im Werk „Adversus Haereses“ des hl. Irenäus von Lyon (Erfurter theol. Studien 3), Leipzig 1957, 45.

²¹ *Berthold Altaner*, Patrologie, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1951, 165.

²² Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum, ed. *J. A. Cramer*, Tom. V: In epistolas S. Pauli ad Corinthios, Oxonii 1844, 30. – Zu diesem Gedankengang in der neueren Exegese vgl. *Baumann*, Mitte u. Norm, 130 f.: „In der Tat gibt auch der Apostel zu, daß es einige Weise, Mächtige und Vornehme bei der Gründung der korinthischen Gemeinde gab. Faktisch ist jedoch für ihn der nach menschlichen Maßstäben Große anfälliger für den Eigenruhm vor Gott als der Geringe. Ferner kann Gott seine souveräne schöpferische, an keine menschlichen Voraussetzungen gebundene Freiheit am unauglichen Material sichtbarer demonstrieren als am wertvollen Material“.

²³ Catenae 31.

halte viele Weise, Mächtige und Edle davon ab, den einzig wahren Gott der Christen anzuerkennen. Die Gebildeten seien zu verstockt, um verkehrte Denkgewohnheiten aufzugeben. Machtverlangen und Geldgier kennzeichne das Verhalten der Adligen und Reichen. Deshalb habe Gott denen, die gering von sich dachten, Macht gegeben, die Großen zu besiegen. Wer demütig glaube, dem gebe Gott eine unvergleichliche Würde, die ihn über alle Geblütsadeligen hinaushebt.²⁴

In der lateinischen Patristik zählte Hoffart gleichfalls zu den Standeslastern der Reichen und Adligen. *Laktanz* schreibt in seinen 304/13 verfaßten „*Divinae institutiones*“, „daß die Armen und Demütigen Gott eher Glauben schenken“²⁵ als die Reichen, die noch niemals Not bedrängte; denn die armen Leute „brauchen nicht das Gepäck zu tragen, das die Reichen belastet und marschunfähig macht“.²⁶ Solche Sätze geben nicht nur die persönliche Überzeugung eines religiös ergriffenen Literaten wieder, sie bringen auch soziale Barrieren in den Blick, welche die Missionsarbeit der frühen Christenheit erheblich behinderte. Denn noch zu Beginn des 3. Jhs. setzten sich die Gemeinden vorwiegend aus den untersten Klassen der Bevölkerung zusammen, aus Sklaven, Tagelöhnern, kleinen Handwerkern und ihren Frauen.²⁷

Die altkirchlichen Exegeten wollten aber nicht allein auf schichtspezifische Glaubensdispositionen hinweisen, die für den Gang der christlichen Heilsgeschichte bedeutsam geworden sind; sie versuchten auch, den konkreten geschichtlichen Hintergrund sowie den theologischen Sinngehalt der paulinischen Gedankengänge kenntlich zu machen. *Pelagius*, ein wohl aus Irland stammender Laienmönch, der gegen Ende des 4. Jhs. in Rom lebte, bezieht die Berufung der Nichtweisen, Schwachen und Niedriggeborenen von 1. Kor. 1, 26 ff. auf die soziale Zusammensetzung des Apostelkollegs und dessen Bildungsgrad. Paulus, so behauptet Pelagius, wende sich indirekt (oblique) gegen Leute, die sich auf Grund ihrer priesterlichen Abstammung (ex sacerdotali stirpe) einbilden, sie seien gesetzeskundiger, mächtiger und edler (nobiliores) als die Apostel.²⁸ Eine neue Variante bringt der „*Ambrosiaster*“, ein unter Papst Damasus (366–84) in Rom entstandener Pauluskommentar. Der Anonymus hat die von Paulus angesprochene soziale Komponente in einen Gegensatz von Glaube und Unglaube umstilisiert. Mit den Begriffen „*prudentes*“, „*fortes*“ und „*nobiles*“, so will der Autor glauben machen, bezeichne Paulus denselben Personenkreis – Leute nämlich, welche den Lauf

²⁴ In I. Cor. hom. 5, Migne PG 61, 39–42.

²⁵ Inst. VII, 1, 19.

²⁶ *Hans Freiherr von Campenhausen*, Lateinische Kirchenväter, Stuttgart 1960, 60.

²⁷ *Heinrich Dannenbauer*, Die Entstehung Europas, Bd. 1, Stuttgart 1959, 110.

²⁸ *Alexander Souter*, Pelagius' expositions of thirteen epistles of St. Paul, Cambridge 1926, 135. Pelagius dürfte hier die Mitglieder der einflußreichsten und vornehmsten Priestergeschlechter Jerusalems im Auge haben, denen in der Regel die Hohenpriester entnommen wurden. – Zur Polemik des Pelagius gegen die „*nobilitas terreni generis*“ vgl. auch ebd. 148; 294 f. – Durch die Korintherbrief-Kommentare des Ps.-Hieronymus (Migne PL 30, 721) und Ps.-Primasius (Migne PL 68, 509 f.) fand die Erklärung des Pelagius weite Verbreitung.

der Gestirne beobachten und deshalb beanspruchen, den Christen überlegen zu sein. Sie würden sich für klug und weise halten, weil sie vorgeben, die „mundi rationes“ zu kennen, für stark, weil sie die Passion Christi als Zeichen von Schwäche werten, für edel (nobiles), weil sie ihren Aberglauben einem alten Ursprung zuschreiben, der die Christen als „Neulinge“ (novelli) ausweise.²⁹

Ambrosius (339–397), „der erste Sproß aus der hohen stadtrömischen Aristokratie, der sich öffentlich für die Kirche eingesetzt und seinen Lebensberuf in ihr gefunden hat“,³⁰ nennt es einen „himmlischen Ratschluß“, daß Gott keine Weisen, keine Reichen und Edlen zu „Säleuten des Glaubens“ (satores fidei) bestellte, sondern einfache Fischer und Zöllner. Die niedrige Herkunft der Apostel unterstreiche die Souveränität des göttlichen Wortes, das, um wirken zu können, keiner menschlichen Hilfe bedarf. Durch die Erwählung der Kleinen habe Gott jedweden Verdacht den Boden entziehen wollen, als ob diejenigen, die an die christliche Offenbarung glauben, durch Klugheit, Reichtum oder den Einfluß von Macht und Adel (potentiae nobilitatisque auctoritate) bekehrt worden seien.³¹

Hieronymus (um 347–419) verdeutlicht an Hand vom 1. Kor. 1, 26 ff. den eklatanten Bildungsunterschied, welcher die ungelehrten Apostelfischer von den arteskundigen Rhetoren der antiken Welt trennte. Da die Herrenjünger ausnahmslos unstudierte Leute waren, rühmt er die „heilige Einfalt“ (sancta rusticitas), die allem Weltwissen überlegen ist, weil nur sie zum Heile führt.³² Was die soziale Seite der paulinischen Aussagen anbetrifft, ist Hieronymus realistisch genug, um festzustellen, daß sich in der gesellschaftlichen Physiognomie des Christentums seit Paulus einiges geändert hat. Er selbst betreute ja in Rom einen „Zirkel aristokratischer Damen“,³³ denen er Lehrer und Berater war. Als Pammachius († 410) aus dem altrömischen Geschlecht der Furier³⁴ nach dem Tod seiner Gattin Paulina, einer Tochter der hl. Paula, den Mönchsberuf ergriff, setzte der Kirchenvater dieses Ereignis mit 1. Kor. 1, 26 in Beziehung. Unter Hinweis auf die gewandelte historische Situation sucht Hieronymus die Spannung zwischen biblischer Theorie und kirchlicher Praxis auszugleichen. Nur die „Anfänge der werdenden Kirche“ (nascentis ecclesiae rudimenta), versichert er, habe die Berufung von kleinen, ungelehrten Leuten notwendig gemacht.³⁵ Ihre Aufgabe sei es

²⁹ Migne PL 17, 200 f. – *Hrabanus Maurus*, Migne PL 112, 18, hat diese Version fast wörtlich übernommen.

³⁰ *Campanhausen*, Kirchenväter 79.

³¹ *Expositio in Lucam* 6, 13, CSEL 32, 199.

³² Vgl. dazu *Rudolf Eiswirth*, *Hieronymus' Stellung zu Literatur u. Kunst*, Wiesbaden 1955, 36 ff.

³³ *Campanhausen*, Kirchenväter 126. Vgl. auch ebd. S. 127: „Hieronymus erscheint wie das erste Beispiel eines geistlichen Seelenfreundes und Vertrauten, fast in der Art der späteren Hauskapläne in der vornehmen, adligen Gesellschaft. . . . Er selbst hat es zeitlebens vermieden, sich mit einfachen Menschen abzugeben; gewöhnlicher Herkunft, sucht er in seinem Verkehr den Anschluß immer nach oben“.

³⁴ *Hieronymus*, ep. 66, 4, CSEL 54, 651, nennt ihn „patris et coniugis nobilitate patricium“.

³⁵ Ebd.

gewesen, für das heranwachsende Senfkorn des Gottesreiches einen geeigneten Wurzelgrund abzugeben. Die Kirche der Gegenwart dürfe es jedoch als Ruhmestitel betrachten, daß sie „Adlige“ (nobiles) und „Mächtige“ (potentes) zu den Ihren rechnen darf, die, ungeachtet ihrer hohen Abkunft, den Mönchsberuf ergreifen. Mit dem nämlichen Stolz verwies auch Prudentius († nach 405), selbst ein Nachfahre aus dem senatorischen Adel Spaniens, auf die sechshundert altadligen Senatorengeschlechter Roms, die sich „ad christi signacula“ bekehrten.³⁶ Als aus der „kleinen Herde“ der apostolischen Zeit eine mit welchen Machtbefugnissen ausgestattete Herrschaftskirche geworden war, bestand Anlaß, die herkömmliche Geschichtstheologie den neuen sozialen Entwicklungen anzupassen.

Augustinus (354–430) bemühte 1. Kor. 1, 26–28, um sich darüber klar zu werden, weshalb Nathanael, den Jesus als einen echten Israeliten ohne Falsch bezeichnete (Joh. 1, 47), nicht in den Jüngerkreis des Herrn berufen wurde. Das sei insbesondere darauf zurückzuführen, versichert Augustinus, daß Gott anfänglich keinen „nobilis“ und keinen „doctus“ zum Künder seiner Offenbarung machen wollte. Bei der Ausbreitung des Evangeliums habe Gott nicht den Weg von oben nach unten beschritten, sondern vielmehr die Niederschichten bevorzugt, durch welche er die Großen gewinnen wollte. Petrus, der Fischer, sollte Rhetor und Kaiser bekehren, nicht umgekehrt.³⁷ Dem „Unedlen dieser Welt“ (ignoblia huius mundi; 1. Kor. 1, 28), in dem Gott seine „divinitas“ offenbarte, sei die Funktion zugedacht worden, die „durch den Glanz irdischen Adels Erhöhten“ (elati nitore terrenae nobilitatis) zu beschämen und zur Buße zu führen.³⁸ Geschichtstheologisch betrachtet gehöre es zu den großen „incredibilia“, daß unedle, niedriggeborene und ungebildete Männer, die weder in Grammatik, noch in Dialektik und Rhetorik bewandert waren, den Erdkreis von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt hätten. Wäre jedoch die Welt dem Glaubenszeugnis von „nobiles“, „sublimes“ und „docti“ gefolgt, so hätte die Kirche kein Recht, den Siegeszug der christlichen Lehre als wunderbaren Vorgang zu bezeichnen.³⁹

Augustinus ist allerdings weit davon entfernt, sich auf einen radikalen Pauperismus zu versteifen. Die kleinen Menschenfischer hätten aus jedem Stand (ex omni genere) viele Fische gefangen.⁴⁰ Gott habe „omne genus auctoritatis“ in ihre Netze getrieben.⁴¹ In der Kirche würden sich viele

³⁶ Contra Symmachum I, 544–577, CSEL 61, 239 f. – Eine ähnliche Auffassung vertrat auch *Bernhard von Clairvaux* (1091–1153). In der Tatsache, daß zahlreiche Adlige ihre angestammte Würde für gering erachten und den Mönchsberuf ergreifen, erblickt der wortgewaltige Zisterzienser eine von Gott herbeigeführte „mutatio“ der ursprünglichen Heilsordnung. Vgl. seine diesbezüglichen Ausführungen in seinem Brief „Ad illustrem Gaufridum de Perrona et socios ejus“: „Legeram ‚non multos nobiles, non multos sapientes, non multos potentes elegit Deus‘ . . . at nunc praeter regulam mira Dei potentia talium convertitur multitudo“ (Migne PL 182, 252).

³⁷ In Johannis evangelium tractat. VII, 17, CC SL 36, 76 f.

³⁸ Enar. in ps. 28, 5, CC SL 38, 170. ³⁹ De civ. Dei 22,5, CC SL 48, 810 f.

⁴⁰ Ebd. 810.

⁴¹ Serm. 51, 3, 4, Migne PL 38, 335.

Reiche und Arme, Adlige und Könige, Gelehrte und Philosophen befinden, die alle auf ihre Weise Glaubensautorität ausstrahlen. Die gebildeten, reichen und edelgeborenen Christen seien sich aber bewußt, daß Christus zuerst die Schwachen, Unedlen und Verachteten erwählte, um durch das Exempel ihrer Demut die Starken und Hochgeborenen zum Heil zu führen.⁴²

Papst Gregor d. Gr. (590–604), Sohn einer dem senatorischen Adel entstammenden Familie, betont im Zusammenhang von 1. Kor. 1, 26–29 die Kontinuität des göttlichen Heilshandelns. Die Tatsache, daß bei der Berufung Sauls, des armen Hirtensohnes aus dem Geschlechte Benjamins, die grundsätzliche Frage nach der Herkunft der Propheten gestellt wurde (1. Kön. 10. 12), macht er zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Wenn man nämlich darauf ausgehe, das Ansehen geistbegabter Männer herabzusetzen, erkundige man sich gewöhnlich nach ihrer Abstammung (*carnalia*); denn in der Kirche würden zumeist kleine Leute im „wunderbaren Ruf der Heiligkeit“ leben. Obgleich sie von Gott in den himmlischen Adelsstand (*caelestis nobilitas*) erhoben worden seien, suche man ihre leibliche Herkunft (*carnis origo*) und ihre Armut zu bemäkeln. Doch der Geist Gottes handle seit Anbeginn der Welt in unverändert gleicher Weise, indem er „die Armen, Einfältigen und Demütigen auf den Gipfel der Tugenden führt“. Gott, der nach dem Zeugnis der alttestamentlichen Schriften die Niedrigen erhöht, die Betrüben tröstet (Job. 5, 11), den Elenden gnädige Hilfe gewährt (Is. 66, 2), habe sich auch im Neuen Bund der Schwachen, Unedlen und Verachteten in besonderer Weise angenommen (1. Kor. 1, 26–29).⁴³

Die Exegesen der Väter sind von den früh- und hochmittelalterlichen Schriftauslegern immer wieder aufgegriffen, zitiert und als Einsichten von hohem theologischem Gewicht weitergegeben worden. Je mehr man aber die Briefstelle von ihrem geschichtlichen Hintergrund ablöste und als grundsätzliche Aussage über die Berufung der verschiedenen Stände zum Heil wertete, desto stärker regten sich Bedürfnisse, das dem Adel wenig günstige Textgefälle abzuschwächen. Eine höhere biblische Wertschätzung des Adels hatte sich auch deshalb als dringlich erwiesen, weil die Christianisierung der germanischen Stämme nicht von „unten nach oben“ verlief, sondern von der adligen Oberschicht getragen, gefördert und mit herrscherlicher Befehlsgewalt vorangetrieben wurde. *Beatus von Liébana* († 798) versichert, daß Gott durch die Berufung der „simplices, pauperes et piscatores“ die Weisen, Starken, Reichen und Mächtigen dieser Welt nicht verwerfen wollte. Gott, der ja selbst weise, stark und mächtig sei, könne seiner eigenen Natur nicht zuwiderhandeln und Personen, die an seinem eigenen Wesen teilhaben, in irgendeiner Weise benachteiligen. Paulus habe den Korinthern klarmachen wollen, daß Gott nur den Stolzen, die auf irdischen Reichtum ihre Hoffnung setzen, Gnade und Heil versagt. Grundsätzlich würden Adlige und Nichtadlige die nämlichen Heilschancen besitzen.⁴⁴

⁴² Ebd.

⁴³ In librum I. regum IV, 196–198, CC SL 144, 403 ff.

⁴⁴ *Beati in Apocalipsin libri duodecim*, ed. by H. A. Sanders, Rome 1930, 236 f.

Für *Hrabanus Maurus* (776–856) den Fuldaer Abt und Mainzer Erzbischof, reduzierte sich die Frage nach der Berufung der Edlen und Unedlen zu einem Problem der chronologisch-historischen Abfolge.⁴⁵ Der irdische Jesus erwählte zu seinen Jüngern wenige ungebildete Niedriggeborene; der himmlisch erhöhte Christus sammelte jedoch zu einem späteren Zeitpunkt die Reichen, Adligen und Weisen. Der Auslegungstradition der Väter sucht Hrabanus dadurch gerecht zu werden, daß er mit besonderem Nachdruck die „armen“ Anfänge des Christentums hervorhebt. Es hätte der Sendung Christi, der als „humilis“ in die Welt gekommen war, widersprochen, wenn er sich zuerst mit den „Hochgeborenen“ (alti) eingelassen hätte.⁴⁶ Um die Welt durch Demut zu retten, wollte er von einer Frau geboren werden, die mit einem Zimmermann verlobt war. Um der weltlichen „nobilitas“ keinen Anlaß zur Überheblichkeit zu geben, verzichtete er auf angesehene Verwandte (ampli natales) und zog es vor, in einem kleinen, unbedeutenden Dorf geboren zu werden. Er erwählte Schwache und Ungebildete, „nicht weil er die Starken, Reichen, Weisen und Adligen zurücksetzen wollte“, sondern weil ihm daran lag, von vornherein jede Gelegenheit eiteln Selbstruhms auszuschalten. Hätte er zuerst Reiche und Edle berufen, so hätten diese glauben können, sie seien ob ihres Reichtums und ihrer vornehmen Abstammung (merito divitiarum, merito natalium) erwählt worden. Dadurch wäre ihnen aber der Zugang zur „salus humanitatis“ verstellt geblieben.⁴⁷ Man könnte einwenden, daß Christus zwar „humiliter“ geboren wurde, sich ungeachtet dessen aber mit dem Adel seiner Jünger (in discipulorum nobilitate) brüsten wollte. Aber auch das trifft nicht zu. Er erwählte weder Könige, noch Senatoren, weder Philosophen, noch Rhetoren, sondern Männer aus dem Volk, Arme, Ungebildete, Fischer (plebei, pauperes, indocti, piscatores).

Man wird nicht behaupten dürfen, daß sich Hrabanus' Kommentar durch auffallende exegetische Originalität auszeichnet. Im zeitgeschichtlichen Kontext gewinnt jedoch auch das scheinbar Stereotype seiner Ausführungen Gewicht und Profil. Seine Auslegungsinteressen sind dem Erbe der Patristik verpflichtet, nicht den religiösen Bedürfnissen einer adligen Führungsschicht, deren theologische Sachwalter keine Bedenken trugen, für die aristokratisch verfaßte Welt des 8. und 9. Jhs. biblische Begründungen anzugeben. Es versteht sich nicht von selbst, daß Alkuin (730–804), „Sproß einer adligen

⁴⁵ In epist. I. ad Cor., Migne PL 112, 19 f. – Zur Wirkungsgeschichte der von Hrabanus entwickelten Auffassung vgl. *Hatto von Vercelli* († 961), In epist. I. ad Cor., Migne PL 134, 301 f., und Petrus Lombardus († 1160), In epist. I. ad Cor., Migne PL 191, 1545 f.

⁴⁶ So auch *Gilbert de la Porée* († 1154), In epist. I. ad Cor., Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 311, f. 47^{r-v}.

⁴⁷ Vgl. dazu auch den anonym verfaßten *Commentarius in aliquot epistolas Pauli*, Cod. Paris. Bibl. Nat. lat. 708 (14. Jh.) f. 47^r: Si enim deus assumeret Neronem ad apostolatam, diceret forsitan Nero se electum ex sua dignitate et conversi ab illo extollerent se super conversos a petro piscatore.

northumbrischen Familie“,⁴⁸ Christus als Sohn adliger und heiliger Vorfahren (*filii nobilium et sanctorum*) preist, der sich „*principes*“ und „*nobiles ministri*“ zu Aposteln und Jüngern erkor.⁴⁹ Der Helianddichter, dessen Vorverständnis gleichfalls „feudale“ Prägungen aufweist, verwandelte den leidenden Gottesknecht des Evangeliums in eine „Herrengestalt nach heimischem Ideal“. ⁵⁰ „Joseph und Maria stammen“, wie der geistliche Poet behauptet, „von der Burg Bethlehem und geben sich dadurch als Leute von guter Familie zu erkennen“. ⁵¹ Die Apostel und Jünger Jesu übernehmen die Rolle adliger Gefolgsleute, die ihrem Herrn Treue und Gehorsam schulden.⁵²

Traditionsbildende Wirkungen sind von diesen einseitigen exegetischen Konstruktionen nicht ausgegangen. Der Benediktinerexeget *Herväus von Bourg-Dieu* († 1150) machte Anstrengungen, die paulinischen Aussagen historisch zu konkretisieren.⁵³ Die Feststellung des Apostels, daß Gott nicht viele Weise „*secundum humanam sapientiam*“, nicht viele Mächtige „*secundum saeculi potentiam*“, nicht viele Edle „*secundum carnis nobilitatem*“ berief, beziehe sich sowohl auf den gesellschaftlichen Status der Apostel als auch auf die soziale Zusammensetzung der Kirche von Korinth. Paulus sage bewußt „nicht viele“, um damit anzudeuten, daß nicht alle Verkünder des Evangeliums ungebildet und unedel waren. Paulus selbst sei ja ein Mann gewesen, der mit Bildung, Reichtum und „*Romana dignitas*“ (d. h. mit dem römischen Bürgerrecht) ausgezeichnet war.⁵⁴ Über Wissenschaft und Adel hätten auch „einige andere Prediger“ des Evangeliums verfügt, wie Dionysius Areopagita zum Beispiel. In der Gemeinde von Korinth habe Gott vor allem deshalb nicht so viele Weise, Mächtige und Adlige berufen, weil diese aufgrund ihrer lasterhaften Gesittung nur schwer zum Glauben kommen. Damit solle jedoch nicht gesagt sein, daß Gott in der Ordnung des Heils die gebildeten, reichen und adligen Leute grundsätzlich benachteilige; es sei vielmehr seine Absicht gewesen, die „*laus Christi*“, die durch Wissenschaft, Macht und Reichtum einseitig gemindert worden wäre, in ungetrübtem Glanz zur Geltung zu bringen.⁵⁵

⁴⁸ Wilhelm Levison – Heinz Löwe, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter* (Wattenbach-Levison 2), Weimar 1953, 225.

⁴⁹ Comment. in Eccl. 10, 16 f., Migne PL 100, 710 f.

⁵⁰ Gertrud Eberhard, *Germanische u. christliche Elemente im Heliand*, dargestellt an der dichterischen Gestaltung des Christusbildes. Phil. Diss. Freiburg i. Br. 1948, 62.

⁵¹ Heinrich Dannenbauer, *Grundlagen der mittelalterlichen Welt*, Stuttgart 1958, 147.

⁵² Vgl. Herta Zutt, *Adel u. edel – Wort u. Bedeutung – bis ins 13. Jahrhundert*, Phil. Diss. Freiburg i. Br. 1956, 17 u. Anm. 2; Walter Schlesinger, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, Bd. 1, Göttingen 1963, 26 Anm. 50.

⁵³ In epist. I. ad Cor., Migne PL 181, 827 ff.

⁵⁴ So bereits Lanfranc von Canterbury († 1089), In epist. I. ad Cor., Migne PL 150, 160, und Radulph von Laon († 1131), In epist. I. ad Cor., Migne PL 153, 131: *Dicunt sancti ideo Paulum dixisse non multi, quia ipse fuit saecularium litterarum perfectus, terrenarum opum dives, Romana parentela conspicuus.*

⁵⁵ Migne PL 181, 829. Vgl. auch Petrus von Tarantasia († 1276) in seinem Korintherbrief-Kommentar, Cod. Berol. theol. lat. fol. 14 A, f. 78^r: *per piscatores humiliavit [Deus] imperatores.*

Petrus Cantor († 1197) machte die Korintherbriefstelle zum Kernstück einer Armutstheologie, die auf dem engen heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund aufbaut.⁵⁶ Saul, den Hirten, der auf der Suche nach den Eselinnen die Berge durchstreifte (1. Kön. 16, 11; 19), habe Gott zum König über Israel gemacht. David, Sauls Nachfolger, sei von den Schafställen (Ps. 78, 70) weg zum Königtum berufen worden. Christus habe gleichfalls das „Schwache der Welt“ (1. Kor. 1, 27), einfache, ungelernete Fischer in seinen Dienst genommen. Daß der göttliche Erwählungsmodus auch für die Auswahl der kirchlichen Amtsträger wichtig sei, sucht Petrus Comestor durch folgende Anekdote zu erhärten: Als man in Rom einmal einen Adligen zum Papst machen wollte, mahnte einer der Wähler: Wir suchen einen Nachfolger für den Zimmermannssohn Jesus und den Fischer Petrus, nicht für den Kaiser. Christus selbst nahm Knechtsgestalt an (Phil. 2, 7) und erwählte sich zum Nährvater einen armen Zimmermann; er wollte mit Bedacht aus dem Schoß einer armen Jungfrau in einer Herberge geboren werden, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend. Hirten wurde zuerst das Geheimnis seiner Geburt verkündet, gemäß der Verheißung von Mt. 11, 25, wonach Unmündige Gottes Offenbarung empfangen. Bei der Darbringung im Tempel opferten Jesu Eltern ein paar junge Tauben, die übliche Opfergabe der unbemittelten Leute. Mit wenig Milch wurde derjenige gesäugt und großgezogen,⁵⁷ der „humilia“ mit ungeschliffenen Worten verkündete, der am schimpflichen Marterholz starb und in einem fremden Grab beigesetzt wurde.

Die scholastische Exegese beschritt den Weg der „aurea mediocritas“, die Edlen wie Unedlen in gleicher Weise gerecht zu werden suche. *Thomas von Aquin* (um 1225–1274), der lombardische Adelssohn, zog in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief gleichsam die Summe aus den seitherigen historischen und systematischen Erwägungen.⁵⁸ Der Apostel lege besonderen Wert auf das „nicht viele“, womit er habe andeuten wollen, daß einige dennoch „in sapientia mundana instructi“ waren, wie er selbst z. B., Barnabas oder Moses (Apg. 7, 22). Desgleichen hätten auch einige Adlige (aliqui nobiles) zu den ersten Jüngern Jesu gezählt. Paulus selbst habe kraft väterlichen Erbes das römische Bürgerrecht (Apg. 12, 15) besessen; Andronikus und Junias bezeichne Röm. 16, 7 als „nobiles in Apostolis“.⁵⁹ Der Adel der beiden, die Paulus seine „Gefreundeten“ (cognati) und „Mitgefangenen“ (concaptivi) nennt, beruhe auf ihrer jüdischen Abstammung (ex genere), ihrem Leiden für Christus (ex passione pro Christo) und ihrem weltlichen Ansehen (ex autoritate). Daß Gott von Anfang an auch Adlige erwählte, erfordere gleichsam das Wesen der obrigkeitlichen Gewalt. Hätte nämlich

⁵⁶ Verbum abbreviatum, Migne PL 205, 62.

⁵⁷ Zum Verständnis dieser Aussage hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es für adlige Frauen des Mittelalters nicht standesgemäß war, ihre Kinder selbst zu stillen.

⁵⁸ Super epistolas S. Pauli lectura, ed. P. Raphael Cai OP, Tom 1, Taurini-Romae 1953, 244 ff.

⁵⁹ Der griechische Urtext wäre mit „hervorragend unter den Aposteln“ wiederzugeben; Luther übersetzt „berühmte Apostel“.

Gott darauf verzichtet, sich durch „excellencia mundana“ Glaube und Gehorsam zu verschaffen, so könnte der Eindruck entstehen, als ob die weltliche Gewalt nicht in ihm ihren Ursprung habe. Um dieses Mißverständnis erst gar nicht aufkommen zu lassen, habe Gott für das Amt der Glaubensverkündigung (ad praedicationis officium) anfangs nur wenige „saeculariter excellentes“ erwählt, danach aber viele.⁶⁰ Das ausgewogene Verhältnis zwischen mächtigen und machtlosen Glaubensboten sollte nach der Überzeugung des hl. Thomas überdies zum Bewußtsein bringen, daß Gottes Heilshandeln keine Parteilichkeit kennt, sondern allen Ständen in gleicher Weise verpflichtet ist.

Nikolaus von Lyra (1270–1340), „der hervorragendste Exeget der Franziskaner- und Skotistenschule“ (M. Grabmann), brachte diese Überlegungen auf eine bündige Formel. Durch die Erwählung von ungebildeten und machtlosen Leuten (simplices, illiterati, impotentes) habe Gott ausschließen wollen, „daß man den Glauben auf menschlichen Einfluß und weltliche Macht zurückführte“ (ne fides humane attribueretur industrie vel potentie); „litterati et nobiles“ seien erforderlich gewesen, „daß man den Glauben nicht Unbildung und Unwissenheit zuschrieb“ (ne fides ascriberetur ignorantie et ruditati). Zu den Weisen, Edlen und Mächtigen, die von Anfang an geglaubt haben, rechnete Nikolaus von Lyra überdies Nikodemus, einen angesehenen Pharisäer, der es insgeheim mit Jesus hielt (Joh. 19, 39), den Gesetzeslehrer Gamaliel, der sich im Synedrium für die gefangenen Apostel einsetzte (Apg. 5, 34 ff.), sowie Manahan, einen Milchbruder des Vierfürsten Herodes (Apg. 13, 1).⁶¹

Im Umkreis der Scholastik wurden freilich auch Auffassungen entwickelt, welche die Allgemeinverbindlichkeit der paulinischen Aussage erheblich einschränkten. Autoren, welche den Adel theologisch aufwerten wollten, waren genötigt, dem Paulustext seine adelsfeindliche Spitze zu nehmen. Das zeigt sehr anschaulich das Beispiel jenes spätmittelalterlichen Anonymus, der unter dem Namen Alberts d. Gr. (vor 1200–1280) einen marianischen Traktat „*Super missus est*“ in Umlauf setzte.^{61a} Um nachzuweisen, weshalb die Menschwerdung Gottes eine Gebärerin aus dem Adelsstand erforderte, beginnt er schulgerecht mit folgendem Einwand: Der paulinische Grundsatz von den „wenigen Edlen“ (1. Kor. 1, 26 ff.) lasse eigentlich erwarten, daß sich Gott als Messiasmutter eine „unedle“ (ignobilis), „arme“ (paupercula) und „niedriggeborene“ (plebeia) Jungfrau erwählte. Das Pauluswort gelte aber nur für die ersten Jünger und Apostel Jesu, nicht für Maria. Der Vollkommenheit Gottes habe nämlich auch auf Seiten Marias ein Höchst-

⁶⁰ Lectura 1, 245.

⁶¹ Postilla, Nürnberg 1481 (in 1. Kor. 1, 26 ff.).

^{61a} Die Abfassung dieser Schrift erfolgte, wie neuere Forschungen gezeigt haben, zwischen 1283 und 1325 (vgl. *Albert Fries*, Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften (Beiträge z. Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters 37, 4), Münster i. W. 1954, 67). Ihrem Inhalt nach bildet sie eine Kompilation aus Werken Richards von Saint-Laurent, Alberts d. Gr., Bonaventuras, Engelberts von Admont „und, wie anzunehmen ist, noch anderer Theologen“ (ebd. 73).

maß an Vollkommenheit entsprechen müssen. Aus dieser Prämisse zieht der konklusionsfreudige Anonymus folgenden Schluß: Nur wer auf der sozialen Stufenleiter den obersten Platz einnehme, besitze die Möglichkeit, am weitesten herunterzusteigen und deshalb auch reinste Demut zu üben. Weil die Gottesmutter nachweislich tiefste Demut bewies, müsse sie eo ipso mit „suprema dignitas et nobilitas“ ausgezeichnet gewesen sein. Vollkommene Demut setze Adel und Reichtum voraus; denn die „humilitas“ eines Reichen sei ihrem Wesen nach „edler“ (nobilis) als diejenige, die ein Habenichtes, der schieren Not gehorchend, je aufzubringen vermag. Sämtliche „servitia“, die Maria auf Geheiß Gottes vollbracht habe, könnten nur dann als Akte einer unüberbietbaren Vollkommenheit gelten, wenn sie von einer „persona nobilissima“ verrichtet wurden.⁶²

2. Zur Auslegung von 1. Kor. 1, 26 ff. im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit

Die exegetische Leistung spätmittelalterlicher Theologen bestand im wesentlichen in der Weitergabe überkommener Lehrmeinungen.⁶³ Das in der Hochscholastik entwickelte „Sowohl-als-auch“ blieb Norm ihrer Auslegung. Ihr eigenes Bemühen beschränkte sich im wesentlichen auf die Suche nach biblisch bezeugten Adelspersonen, welche die Richtigkeit der scholastischen Synthese bekräftigen sollten.

Jacques Lefèvre d'Étaples (1455–1536) verweist nachdrücklich auf die von Paulus erwähnten „sapientes, potentes aut nobiles“, um einsichtig zu

⁶² Super missus est (s. l. et a.), S. 26 f. (Die hier angegebene Seitenzahl entspricht der Paginierung des in der Tübinger Universitätsbibliothek vorhandenen Exemplars mit der Signatur Gb. 392 Fol.) – Es muß in diesem Zusammenhang auffallen, daß der Autor auf den Adel Mariens sehr ausführlich eingeht, „den für eine erbauliche Schrift brauchbaren Abschnitt Alberts über die Armut Mariens“ jedoch gänzlich ausklammert (*Fries*, Mariologische Schriften, 49). Dem unbekannten Verfasser des Mariale liegt daran, Maria als „persona nobilissima“ herauszustellen. Albert nannte die Mutter Jesu eine „quaestuaria“ (Handarbeiterin), die bei der Beschneidung ihres Sohnes im Tempel die Gaben armer Leute, ein Paar Turteltauben, darbrachte und mit ihrer Hände Arbeit zum Lebensunterhalt ihrer Familie beitrug (vgl. *Albert Fries*, Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter (Thomistische Studien Bd. 7), Freiburg/Schweiz 1958, 295). Die verschiedene Blickrichtung beider Autoren ist auch ein deutliches Indiz für einen jeweils von andersartigen sozialen Interessen bestimmten Verstehenshorizont.

⁶³ Symptomatisch für diesen Sachverhalt ist die Auslegung des Kartäusermönches *Dionysius von Roermond* (1402–1479). Vgl. Enarratio in cap. I. Epistolae Pauli ad Cor., Opera 13, 131: Hoc [1. Kor. 1, 26 ff.] intelligi potest tam de praedicatoribus, quam de Corinthiis conversis. Apostoli enim et alii primi discipuli, pro maiori parte illiterati, simplices, pauperesque fuerunt. Tales enim elegit Deus in praedicatores et Apostolos, ne promulgatio fidei adscriberetur humanae astutiae atque potentiae. Et ne attribueretur omnino simplicitati et ignorantiae, voluit Deus quosdam paucos habere praedicatores litteratos ac nobiles: quales fuerunt Paulus, Nathanael, Manahen, Barnabas, etc. Et similiter illi qui primo conversi fuerunt, pro magna parte simplices, ignobiles et impotentes fuerunt. – Auch der Korintherbrief-Kommentar seines Ordensbruders Werner Rolevinck (1425–1502) enthält keine neuen Gedankengänge, sondern bringt ausschließlich patristische und scholastische Auslegungstraditionen zur Kenntnis (vgl. Cod. Berol. theol. lat. fol. 715, f. 20^r–23^r).

machen, daß Christus auch Weise und Adlige zu Werkzeugen der Erlösung erwähnt habe.⁶⁴ Dionysius Areopagita und dessen angeblicher Lehrer Hierotheus, Clemens von Rom, nach dem Urteil der Pseudoklementinen ein Mitglied des flavischen Kaiserhauses, sowie Apollos, ein alexandrinischer Jude und Zeitgenosse des Apostels Paulus (Apg. 18, 24 ff.), seien die ersten von Gott erwählten Gebildeten der christlichen Kirche gewesen. Als Adlige hätten nach dem Zeugnis der hl. Schrift auch Joseph von Arimathäa (Mt. 27, 57), der Synagogenvorsteher von Korinth, Sosthenes (Apg. 18, 17), sowie nicht wenige Frauen aus Beröa in Westmazedonien (Apg. 17, 12) zu gelten, die von Paulus und Silas bekehrt wurden. Die römischen Märtyrer Abdon und Sennen, gleichfalls frühchristliche „nobiles secundum carnem“ hätten die Fesseln Christi höher eingeschätzt als königliche Gewalt. Die besondere Begnadung der Großen sei jedoch kein Novum in der göttlichen Heilsgeschichte. Schon vor der Ankunft Christi habe Gott Weisheit, Macht und Adel in seinen Dienst genommen. Das Gottesvolk des Alten Bundes sei weise gewesen wegen seiner Kenntnis Gottes, stark im Hinblick auf Gesetz und Beschneidung, adlig, weil es im Schutze Jahves lebte und „nach dem Fleisch“ von heiligen Erzvätern abstammte.

Faber Stapulensis vertritt eine weit verbreitete „sententia communis“. Sozialkritische Akzente, wie sie *Jakob von Jüterbog* († 1456) setzte, sind in der spätmittelalterlichen Exegese ausnehmend selten.⁶⁵ Im Blick auf die Gegenwart, deren greisenhafte Züge das nahende Weltende anzeigen, fragt der Erfurter Kartäuser nach Beziehungen zwischen innerweltlichen Lebensformen (status, modus vivendi) und ewigem Heil (salus animae). An Hand von 1. Kor. 1, 26 ff. bemüht sich der gelehrte Kartäusermönch um den Nachweis, daß Gott insbesondere den Kleinen und Unedlen seine Huld zuwendet. Für einen gottgefälligen Wandel würden diese weit bessere Dispositionen besitzen als die Adligen und Mächtigen, deren Stand schwerlich ein sittenreines Leben zulasse. Nicht einmal die Könige aus dem Stamme Juda seien – außer David, Ezechias (Hisqia) und Josua – frei von Sünde gewesen (vgl. Sirach 49, 4). Zu Trägern göttlicher Offenbarungen (divinae illuminationes) seien nach dem Zeugnis der hl. Schriften stets einfache Bauern und Hirten (homines simplices, rusticani, agricolae, pastores) genommen worden. Das gelte sowohl für die alttestamentlichen Propheten als auch für die „heiligen Apostelfischer“ des Neuen Bundes.

Jüterbogs Exegese stützte sich auf das sozialkritische Erbe der Väter. Auch das strenge „Sola-scriptura-Prinzip“ der Reformatoren zeitigte, zumindest was das Verständnis von 1. Kor. 1, 26 ff. anbetrifft, keine grundlegend neue Einsichten, welche über die altkirchlichen Auslegungstraditionen

⁶⁴ *Jacobus Faber Stapulensis*, In omnes D. Pauli epistolas commentariorum libri XIII, Ad Corinthios I., cap. 1, Coloniae 1531.

⁶⁵ *Jacobus Cartusienensis*, Tractatus de statu securiori incedendi in hac vita, Cod. Berol. theol. lat. fol. 328, f. 115^v–116^v. – Zur Biographie und zum literarischen Gesamtwerk Jakobs von Jüterbog vgl. *Ludger Meier*, Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung, Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters 37, 5 (1955).

hinausführten. Soziale Relevanz gewann der Paulus-Text nur in Kontroversen mit der obrigkeitseindlichen „Reformatorischen Linken“,⁶⁶ den „opugnatores nobilitatis“,⁶⁷ die sich „von den Bindungen ans feudal-ständische Corpus Christianum“ entschieden losgesagt hatten.⁶⁸

Paulus, so wurde von lutherischen Exegeten immer wieder betont, lasse sich nicht als Gewährsmann für die „widerteufferische Gleichheit“ beanspruchen,⁶⁹ die „Bruder Hans vnd Suester Ilse“ den nämlichen sozialen Rang zuerkennt wie Fürsten und Herrn.⁷⁰ Der Apostel vertrete die Universalität des göttlichen Heils, das allen sozialen Schichten, nicht nur den Armen, Ungebildeten und Niedrigen, verheißen sei.⁷¹ Der Vorrang der Fischer und Hirten sei nicht grundsätzlicher Art, sondern eine bloße Frage der Zeit. Als nämlich in der frühen Christenheit die Kleinen ihre Mission erfüllt hatten, seien auch Philosophen, Könige und deren Ratgeber zu Verkündern des christlichen Glaubens geworden.⁷² Die Tatsache, daß Weisheit, Adel und Macht oftmals den Weg zum Glauben erschweren, dürfe nicht zu dem Schluß verleiten, als ob diese Güter nicht ebenfalls in der Weltordnung

⁶⁶ Wolf Dieter Marsch, *Theologiegeschichte demokratischen Denkens*, in: *Die Freiheit planen. Christlicher Glaube u. demokratisches Bewußtsein*, hg. v. Wolf-Dieter Marsch, Göttingen 1971, 136. – Vgl. z. B. Sebastian Franck (1499–1542/43), der im 1. Kapitel des Korintherbriefs „sehr eindeutig bezeugt“ findet, daß man „kaum drei oder vier unter so vielen tausend Schriftgelehrten, Fürsten, Edlen, Heuchlern und Gleißnern im Neuen Testament ermitteln kann“, „die nicht am Blute Christi schuldig geworden sind“ (Paradoxa. Hg. u. eingel. v. Siegfried Wollgast, Berlin 1966, 108).

⁶⁷ Laurentius Hunfredus (Laurence Humphrey), *Optimates sive de nobilitate*, Basileae 1559, p. 61. – Humphrey betont zwar das „equabile ius“, das alle Menschen in Christus besitzen, hält aber die Auffassung und das Verhalten der Wiedertäufer für widersinnig (absurde), welche unter Berufung auf die Gleichheit aller Menschen vor Gott „natürliche Standesgrenzen“ (naturales limites conditionis) einreißen wollen. Herrschaft (dominatus) und Unterordnung (servitus) seien Institutionen, die mit den göttlichen und menschlichen Gesetzen, dem Recht der Völker und der Natur übereinstimmen (ebd. 62). – Genauere Einblicke in das Paulus-Verständnis der Täufer könnten Kommentare und Predigtbücher zum ersten Korintherbrief vermitteln, die sich aus Beständen der Hutterischen Täufergemeinschaften in tschechischen Archiven und Bibliotheken erhalten haben. Vgl. Robert Friedmann, *Die Schriften der Hutterischen Täufergemeinschaften. Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur 1529–1667*, Wien 1965, 31; 42.

⁶⁸ Marsch, *Theologiegeschichte*, 137.

⁶⁹ Marcus Wagner, Verantwortung auff das lesterliche unnütze unnd fladdergeisterische Geschmeis und Gewesch eines queckenden Fröschleins, so sich titulirt Nicodemum Frischlinum, Magdeburg 1581, f. P III^r.

⁷⁰ Ebd. Vgl. ebd. P II^r: Jedem Stand soll seine „gebührende ehr“ zuteil werden, „Sintemal Gott selbst auff Erden die Stende vnterschieden hat / vnd einen dem andern fürgezogen / vnd selbst den vnterscheid bleiben lesser“.

⁷¹ Johannes Calvinus, In omnes Pauli apostoli epistolas commentarii, CR 77, 1892, 329: Porro insulsus fuerit qui inde colliget, sic prostratam esse a Deo carnis gloriam, ut praeclusa sit spes salutis magnis et nobilibus. Vgl. auch Hunfredus, *De nobilitate*, 67: Frivolum item est, quod ex Paulo ad Corinthios adferunt [nobilitatis oppugnatores], non multos potentes, non multos nobiles vocatos esse. Der Heilswille Gottes richte sich auf alle Stände, alle Menschen „ex omni ordine et conditione, ut reges, nobiles, opulentos, inopes“ wolle Gott zum Heil führen (ebd.).

⁷² Ebd. 330.

Gottes verankert seien.⁷³ Um den Paulus-Text von jedweder Adelspolemik freizuhalten, wurde von reformatorischen Exegeten auch immer wieder hervorgehoben, daß die von Paulus benutzte Wendung „nicht viele Adligen“ keinesfalls zu den Schluß verleiten dürfe, als ob die Ausbreitung des Evangeliums ausschließlich eine Sache der Unedlen gewesen wäre.⁷⁴ Dessen ungeachtet habe aber Gott durch die Berufung der „indocti et simplices pisca-tores“ offenbar gemacht, daß seine „virtus“ der Mithilfe weltlicher Macht und Bildung entraten kann.⁷⁵

Der Lutherschüler *Cyriacus Spangenberg* (1528–1604), der für den neu-gläubig gewordenen Adel eine biblisch fundierte Standesethik entwerfen wollte, befaßte sich in seinem Adelspiegel wiederholt mit 1. Kor. 1, 26 ff.⁷⁶ Er tat das nicht zuletzt deshalb, um die „Verächter und Låsterer dieses Ehrenstandes“ eines Besseren zu belehren.⁷⁷ Wenn der Apostel sagte, „Nicht vil ist jrer beruoffen“, so gebe er damit zu verstehen, „Es sind dennoch etliche Weyssen, Gewaltige und Edle beruoffen“.⁷⁸ Adlige, welche dem göttlichen Wort vertrauen, „die werden auch selig“.⁷⁹ Deshalb „hindert Herrn vnd Adelsstand an jm selbst niemand am Himmelreich“, sondern nur „die leidige stinkende fleischliche hoffart“, „die schendliche verachtung des Worts“.⁸⁰ Die Hl. Schrift nenne mehrere Männer aus dem Jüngerkreis Jesu, die „jhrer Geburt nach Edler ankunfft gewesen“.⁸¹

„S. Bartholomeus sol von Edlen vnd hochberümbten Eltern / vnd einem Adelichen Geschlecht / eines Indischen / oder . . . eines Syrischen Königs

⁷³ Der italienische Reformator *Pietro Martiri Vermigli* (1500–1561), der in Straßburg und Zürich Theologie dozierte, gab zu bedenken, daß Weisheit, Adel und Macht vielfach ein Hindernis bilden, um zu Christus zu gelangen (ista [sapientia, nobilitas, potentia] persaepe nobis impedimento sunt, ne ad Christum veniamus). Daraus dürfe man allerdings nicht den Schluß ziehen, als ob Weisheit, Adel und Macht in der göttlichen Weltordnung keinen Platz hätten und nicht „an sich Geschenke Gottes“ (per seipsa dona dei) seien. Schließlich sei auch der arme Lazarus, wie Augustinus zu erkennen gibt, im Schoße des reichen Abraham gerettet worden. Verwerflich seien diese Güter nur insofern, als sie ein Bewußtsein der Autarkie begründen, welches das Verlangen nach göttlicher Erlösung ausschließt. Vgl. Petrus Martyr Vermigli, In selectissimam S. Pauli priorem ad Corinth. epistolam commentarii, Tiguri 1561, f. 26^r.

⁷⁴ *Wolfgangus Musculus*, In ambas apostoli Pauli ad Corinthios epistolas commentarii, Basileae 1555, 43. Calvinus, Commentarii, 330: Caeterum hic non dicit Paulus, nullos esse nobiles aut potentes a Deo vocatos, sed paucos. *Johannes Bugenhagen*, Commentarius in quatuor capita prioris epistolae ad Corinthios, Wittenbergae 1530, cap. 1.

⁷⁵ *Conradus Pellicanus*. In omnes apostolicas epistolas Pauli, Tiguri 1539, 185. *Huldricus Zwinglius*, In priorem ad Corinthios annotationes, Turici 1838 (Opera 6, 2), 138.

⁷⁶ Adels-Spiegel Bd. 2, f. 23^v–24^r; 80^r–86^v; 282^v–283^r; 385^v–386^r. Vgl. auch *Spangenbergs* Korintherbrief-Kommentar „Die erste Epistel S. Pauli an die Corinth“., Frankfurt am Mayn 1561, f. 22^r–22^v.

⁷⁷ Ebd. f. 282^r–282^v.

⁷⁸ Epistel an die Corinth, f. 22^r.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Adels-Spiegel f. 385^v.

⁸¹ Ebd. f. 80^r–81^r.

herkommen sein“.⁸² Der durchs Los erwählte Apostel Matthias „sol aus Adelichen Geschlechte von Bethlehem / aus dem Stammen Juda / bürtig gewesen sein“.⁸³ „S. Paulus / der heilige Apostel vnsers Herrn Jhesu Christi / ist der Landart ein Cilicier / . . . von Geburt aber ein Geschlechter vnd Edler Römer gewesen / dessen Eltern Röm. Bürgerrecht gehabt“.⁸⁴ Überdies kann Spangenberg noch weitere dreizehn Personen namhaft machen, die „für Edel geachtet“ wurden und Mitglieder der Urkirche waren.⁸⁵ Auch die zahlreichen edelgeborenen Märtyrer und Lehrer seien „dem Adelstande nicht eine kleine ehre“.⁸⁶ „Nazarius, Edler Leut zu Rom Kind“, habe unter Kaiser Nero das Martyrium erlitten, „Hermes, ein ansehnlicher Ritter vnd Hauptmann vnter dem Keyser Traiano“, „Eustathius oder Eustachius, seines wesens ein oberster Rittmeister“ unter Hadrian.⁸⁷

Tertullian, „eines edlen Hauptmann und Landvogts zu Carthago Son“ sei aus einem Philosophen zu einem vorbildlichen Christen geworden;⁸⁸ Johannes Chrysostomus, der „Güldemund“, sei „aus adelichem Geschlechte der Antiochia in Syrien buertig gewesen“.⁸⁹ Der hl. Fridolin, der in Chur und Säkingen predigte, solle „von adelichem Geschlechte aus dem Koenigreich Schottland“ abstammen,⁹⁰ S. Martin, „der edle Pannonier oder Osterreicher“, sei „von guten rittermessigen (wiewohl nicht sehr reichen) Eltern geboren gewesen“.⁹¹ Aus dem Kreis der frühmittelalterlichen Missionare und Bischöfe würden insbesondere folgende Edelleute herausragen: St. Remigius, „ein fuernemer vom Adel“, St. Leonhardt, „ein edler Franck“,⁹² St. Florian „ein Osterreichischer Pangowischer Edelmann“,⁹³ der „wol gelart“ Bischof Noting von Konstanz „ein Mann von gutem Adel“.⁹⁴ „S. Huldreich, der edle Schwab“ habe sich als Bischof von Augsburg „der Predication und Lection trewlich angenommen“.⁹⁵ Bischof Otto, „ein edler Bayer“, sei im 12. Jh. zur Mission nach Pommern gezogen.⁹⁶ Als mustergültiger Bekenner Christi habe sich überdies und vor allem der hl. Bernhard, „von Geburt einer vom Adel, ein deutscher Burgunder“ erwiesen.⁹⁷ Zu den von Gott berufenen „etlichen Weyssen / Gewaltigen / vnd Edlen“ rechnete Spangenberg neben dem Hauptmann von Kapharnaum und Manahan, dem Milchbruder des Vierfürsten Herodes, auch die „Kaiser Constantinus / Theodosius / Jovianus / etc. vnnd wie sie geheissen haben“. „Darumb“, folgert

⁸² Ebd. f. 36^v. – *Flacius Illyricus*, Kirchenhistoria, Jhena 1560, 1103, hielt die vielfach behauptete adlige Herkunft des Apostels Bartholomäus für eine unhistorische Fabel. Auch der Jesuitenexeget *Cornelius Cornelii a Lapide* (1567–1637), *Commentaria in omnes divi Pauli epistolas*, Tom. 1, Antverpiae 1715, 205, widersprach: Vanum ergo videtur, quod de nobilitate et purpura S. Bartholomaei Apostoli fabulantur nonnulli.

⁸³ Adels-Spiegel Bd. 2, f. 36^v.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. f. 80^r–81^r.

⁸⁶ Ebd. f. 36^v.

⁸⁷ Ebd. 37^r.

⁸⁸ f. 81^r.

⁸⁹ f. 82^r.

⁹⁰ Ebd. f. 82^v.

⁹¹ Ebd. f. 83^r.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd. f. 84^r.

⁹⁴ Ebd. f. 85^r.

⁹⁵ Ebd. f. 85^v.

⁹⁶ Ebd. f. 86^v.

⁹⁷ Ebd.

Spangenberg, „thun die vnrecht / die alle Reichen / alle Gewaltigen / alle Edlen / etc. für verdampt halten“.⁹⁸

Exegeten, welche das wunderbare Wachstum der Kirche vornehmlich den Großen als Verdienst anrechneten, schätzten den heilsgeschichtlichen Stellenwert des Adels weit höher ein, als das Paulus auf Grund andersartiger Einsichten und Erfahrungen hatte tun können. Auf Grund ihres Vorverständnisses, das Adels Herrschaft auf göttliche Ermächtigung zurückführte, übersahen sie denn auch die kritischen Vorbehalte, die Paulus gegen die Herrschenden geltend gemacht hatte. Theologen und Literaten, die ihren Blick auf Dekadenzerscheinungen des zeitgenössischen Adels richteten, benutzten 1. Kor. 1, 26 ff. als biblischen Beleg für die Richtigkeit ihrer zeit- und gesellschaftskritischen Erwägungen.

Um die Geringschätzung des Pfarrerstandes durch den Adel zu veranschaulichen, äußerte *Luther* einmal: „Wolf von Schönburg soll gesagt haben, wenn Gott sein Wort durch Fürsten, Grafen und den Adel predigen ließe, so wollten sie es alle annehmen. Er wird das aber bleiben lassen und sein Wort nicht durch sie versiegeln lassen; Fischer nimmt er dazu, Petrus und Andreas, und wohl Hirten, wie Amos war, der Prophet“.⁹⁹ *Martin Bucer* (1491–1551) wollte an Hand von 1. Kor. 1, 26–28 nachweisen, daß der „geist gottes“ nicht denjenigen geschenkt wird, „die sich selb für lyechter der welt dargeben“, sondern den „demütigen“ und „armen“. „Ob ir schon nit pfaffen oder münch seyt“, tröstet er diese, „kein latin können, tag und nacht müßst arbeiten, Jhesus unser heyland was auch ein ley, vor den würdigen und geistlichen der welt ungelert und ein zymmerman. Paulus arbeitet auch tag und nacht, domit der niemant beschwärlich wer. Die heiligen ertzvätter und etlich propheten seind güt, schlecht hyrten gewesen, noch hat der geist Gottes reichlich mit sein höchsten goben in ynen gewonet“.¹⁰⁰

Wolfgang Musculus (1497–1563) betonte im Zusammenhang seiner Erklärungen zu 1. Kor. 1, 26 ff., daß die von Paulus geäußerte Kritik an der „Verwirrung“ (confusio) menschlichen Glaubens, Denkens und Handelns in gleicher Weise auch für die Gegenwart gelte. Auch die heutige Welt suche ihr „wahres Glück“ (vera felicitas) und die „Erkenntnis göttlicher Dinge“ (rerum divinarum cognitio) nicht bei den einfachen, ungebildeten, verschmähten Christen, sondern bei den „Weisen, Gelehrten, Mächtigen und Adligen“.¹⁰¹ Der württembergische Reformator *Johannes Brenz* (1499–1570) benutzte 1. Kor. 1, 26 „als entscheidendes neutestamentliches Argument gegen das landesherrliche Kirchenregiment“, das sich mit der Verfassung einer

⁹⁸ Epistel an die Corinther f. 22³.

⁹⁹ Zitiert und erläutert von *Bernhard Klaus*, Soziale Herkunft u. theologische Bildung lutherischer Pfarrer der reformatorischen Frühzeit: ZKG 80, 1969, 29. – Luther nimmt hier zwar nicht unmittelbar Bezug auf 1. Kor. 1, 26–29; aber die sachliche Nähe zu dem Paulustext ist unverkennbar.

¹⁰⁰ *Martin Bucer*, Deutsche Schriften, Bd. 1, Frühschriften 1520–1524, hg. v. Robert Stupperich, Gütersloh–Paris 1960, 85 f.

¹⁰¹ *Musculus*, Commentarii, 44.

der Theologia crucis verpflichteten Kirche schlechterdings nicht vereinbaren ließ.¹⁰²

Johannes Stumpf (1500–1577/78), der ehemalige Johanniter und spätere Anhänger Zwinglis, brachte den Paulustext ins Spiel, als er gegen zeitgenössische „prelatten und Gottsjunker“ polemisierte, die sich durch „Hoffart, pracht, gytz, verachtung des Armen, übermuot, Tyranny, ungedult, unküschheit, Füllery, unmaß, und gantz alle ungerechtigkeit“ auszeichnen und dennoch über die ewige Seligkeit der Christen entscheiden wollen. Das unchristliche Verhalten von Papst, Kardinälen, Bischöfen und Äbten lasse jedoch berechtigte Zweifel aufkommen, ob „gott syn geist und geheymniss einer samblung solcher geyler weltkinder und glyßender Aposteln vertraue oder ingieße“, zumal bereits Paulus zu der Erkenntnis gekommen sei: „Nit vil wyßer nach dem Fleisch, nit vil gewaltige, nit vil Edlen seind beruefft, Sonder was Torechtig ist vor der welt, das hatt Gott erwelt, uff das er die weltwyßen zuschanden machte. Un das schwach ist vor der welt, das hatt gott erwelt, uff das er, was starck ist, zuschanden machte“. Entsprechend habe sich Jesus nur mit einer „gesellschaft Armer Jünger“ umgeben, die er aus den „Aermsten der welt“ nahm. Nur den „Kleinfüegen“ (Luk. 10, 21) habe Gott offenbart, was er den Klugen und Weltweisen vorenthielt. Die gängige Konzilspraxis widerspreche jedoch der biblischen Weisheit. Denn: „Die schlechten [d. h. niedergeborenen] lüt gelten nüts in den Concilien“. Das Konstanzer Konzil und viele anderen Synoden würden deutlich vor Auge führen, „das allweg die wyßheit vnd kunst in Armer lütten Seckel verdorben, aber by den Hohen prelatten hinfür gespiegelt ist“.¹⁰³

Der streitbare Tübinger Rhetorikprofessor *Nikodemus Frischlin* (1547–1590) berief sich auf die Paulussentenz, um seine Behauptung, wonach sich gegenwärtig nur wenige Edelleute durch „Tugenden des wahren Adels“ (*verae nobilitatis virtutes*) auszeichnen, biblisch zu erhärten. Wenn Paulus von „nicht vielen Adligen“ spreche, dann meine er tatsächlich „wenige“. Diesem Sachverhalt trage auch Luther Rechnung, der einmal geäußert habe, daß es keiner großen Burg bedürfe, um sämtliche tugendhaften und frommen Adligen unterzubringen.¹⁰⁴ Desgleichen stützte sich der Kemptener Stadt syndikus und badische Rat *Michael Praun* auf das Pauluswort, um

¹⁰² *Hans Walter Krumwiede*, Reformation u. Kirchenregiment in Württemberg: BWKG 68/69, 1968/69, 101.

¹⁰³ Sammelhandschrift, Zentralbibliothek Zürich Ms. A 70, S. 24. Zu dieser Handschrift vgl. *Hans Müller*, Der Geschichtsschreiber Johann Stumpf. Eine Untersuchung über sein Weltbild, Zürich 1945 (Schweizer Studien z. Geschichtswissenschaft N. F. 8) 75.

¹⁰⁴ *Oratio in Marcum Waganerum*, in: *Orationes insigniores aliquot*, Argentinae 1598, 403 f. Zu diesem Autoritätsbeweis sah sich Frischlin veranlaßt, weil er dem sächsischen Theologen und Historiker Marcus Wagner, der ihm „giftige Verleumdung des Adelsstandes“ vorgeworfen hatte, eine „grundfeste Antwort“ erteilen wollte. Wagner hatte behauptet, daß Frischlin „im grunde den Adelstand verwerffen“ wolle, obschon „Gott selbst auff Erden die Stende vnterschieden hat“ (Wagner, Verantwortung, P^r; P III^r). Zu diesen Kontroversen vgl. *Klaus Schreiner*, Frischlins ‚Oration vom Landleben‘ und die Folgen: *Attempo* 43/44, 1972, 122 ff.

seine Adelspolemik theologisch zu rechtfertigen. In seiner 1685 erschienenen Schrift „Das Adeliche Europa“ bezeichnet er Ehrsucht und Stolz als die großen Erblaster des Adels. „Der Adel will überall oben an schwimmen / vnd in allen Ehren-Aemtern den Vorzug haben“.¹⁰⁵ Aus „angebohrnen Stoltz verachten auch die Edle[n] vielmahls die Studien / und halten ihnen für eine Schand mit der Feder in der Hand umzugehen“.¹⁰⁶ Aber Gott lasse seiner nicht spotten; er stürze die Hoffärtigen vom Throne und erhöhe die Niedrigen. „Daher sagt S. Paulus: daß nicht viel Edle werden in Himmel kommen; Die Edle seyn ein rahr Wildpret im Himmel“.¹⁰⁷

3. Biblische Aussage, sozialetische Norm und kirchliche Praxis

Bei der Suche nach Normen für eine schriftgemäße Ethik und kirchliche Praxis ist 1. Kor. 1, 26 ff. wiederholt zum Gegenstand theologischer Überlegungen gemacht worden. *Bernhard von Clairvaux* (1091–1153) zitiert den Paulustext als biblischen Beleg für die allseits bekannte und vielbeklagte Tugendarmut des Adels.¹⁰⁸ *Dionysius der Kartäuser* (1402–1471) ermahnte adlige Ritter, sich nicht dünkelt über die „inferiores“ zu erheben, weil Gott „im allgemeinen“ (communiter) die Armen und Verachteten den „divites, nobiles et potentes“, vorzieht.¹⁰⁹ Im mühseligen Leben der Bauern, versicherte der Kartäusermönch *Werner Rolevinck* (1425–1502), erfülle sich Tag für Tag, was Paulus einstmals 1. Kor. 1, 26–29 „zum Trost der Niedrigen“ gesagt habe. Gott habe nämlich ungebildeten Landleuten die „Geheimnisse seines heilbringenden Willens“ geoffenbart, was Königen, Fürsten und Gelehrten nicht zuteil geworden sei.¹¹⁰ Diese Bevorzugung begründe aber keinen Anspruch auf soziale Besserstellung. Die von Gott gewollte Sozialordnung, schärfte Rolevinck den Bauern ein, verpflichte sie zum Gehorsam gegenüber ihren bürgerlichen Leib- und Lehnsherrn. Der anonyme Verfasser der „*Reformatio Sigismundi*“ hingegen wollte die Erwählung der Kleinen nicht nur auf spirituelle Privilegien eingeschränkt wissen. Aus der ungleichen sozialen Herkunft der Jünger Jesu gehe nämlich unzweideutig hervor, daß Leibeigenschaft dem Willen Gottes widerspreche.¹¹¹

Der englische Dominikaner *John Bromyard* († um 1408) benutzte 1 Kor. 1, 26 ff. als Nachweis dafür, daß adelsstolze Kleriker gemeinhin schlechte Hirten der Herde Christi sind. Sie würden die Weihe aufschieben, die Tonsur, das „*signum custodie ovium christi*“ verachten und sich nicht im geringsten um das ewige Heil der ihnen anvertrauten Schafe kümmern.

¹⁰⁵ Das Adeliche Europa und Das noch viel Edlere Teutschland, Speyer 1685, 126 f.

¹⁰⁶ Ebd. 128.

¹⁰⁷ Ebd. 127 f.

¹⁰⁸ Ep. 113, Migne PL 182, 256.

¹⁰⁹ De vita militarium, Opera 37, 574.

¹¹⁰ De regimine rusticorum, hg. v. *Egidius Holzapfel*, Basel-Freiburg-Wien 1959, 144.

¹¹¹ Reformation Kaiser Sigismunds. Hg. v. *Heinrich Koller*, Stuttgart 1964 (MGH Staatsschriften d. späteren Mittelalters 6) 278 f.

Edelgeborene Kleriker seien in diesem Punkt „edlen Hunden“ (*canes nobiles*) vergleichbar, die lieber „das Brot der Armen vom Tisch der Herren“ verzehren als Haus und Herde bewachen. Wie sich im profanen Bereich einfache Dorfhunde (*canes rurales et simplices*) als die besseren Wächter erweisen, so im kirchlichen die „*humilitate simplices*“.¹¹²

Wiederholt wurde 1. Kor. 1, 26 auch herangezogen, wenn entschieden werden sollte, ob mit adliger Herkunft Fähigkeiten verbunden sind, die für den Mönchs- und Nonnenberuf oder für die Übernahme klösterlicher Leitungsfunktionen in besonderer Weise tauglich machen. Nach der Resignation Abt Ratgars von Fulda (803–817) überlegten sich die dortigen Mönche, welche ständischen Qualifikationsmerkmale ein Kandidat eigentlich besitzen müsse, um für die Übernahme der Abtei geeignet zu sein. Weil Gott das Schwache und Verachtete dieser Welt erwählt habe, argumentierten einige Konventualen unter Hinweis auf 1. Kor. 1, 26 ff., erscheine es angezeigt, sich für einen Mönch niederer Herkunft zu entscheiden. Soziale Niedrigkeit biete Gewähr für religiöse Demut und gottgefälligen Wandel. Die „Adelspartei“, die sich für einen ihrer Standesgenossen stark machte, ließ sich durch diese bibeltheologischen Erwägungen jedoch nicht beeindrucken. Deren Wortführer gaben zu denken, daß nur ein adliger Abt in der Lage sei, das Kloster wirksam zu schützen. „Er verteidigt uns gegen die Grafen und Mächtigen“, sagten sie, „ja, den Kaiser selbst macht er uns durch seinen Rang gewogen. Wißt Ihr weshalb? Weil er in der Pfalz seine vornehmen Verwandten hat.“¹¹³ Solange elementare Lebensinteressen nur durch das Bündnis mit dem Adel gesichert werden konnten, bestand kaum eine Chance, das innerklösterliche Leben nach biblischen Grundsätzen aufzubauen.

Umgekehrt warnte *Peter Abaelard* (1079–1142) unter Berufung auf 1. Kor. 1, 26 ff. vor Äbtissinnen aus dem Adel: „Auf daß dem Willen des Herrn, wie er aus des Apostels Munde zu uns sprach, die volle Genüge werde, so soll man die Äbtissin nur im äußersten Notfall, und wenn besonders triftige Gründe dafür sprechen, aus den Vornehmen und Mächtigen dieser Welt nehmen. Frauen solcher Herkunft werden im Vertrauen auf ihre adlige Geburt leicht ruhmredig, anspruchsvoll und hoffärtig; wenn eine Schwester vollends aus einer eingeseessenen vornehmen Familie stammt, kann ihre Wahl dem Kloster nur Verderben bringen: weil sie ihre Verwandten so nahe hat, erlaubt sie sich alles mögliche; auch schädigen die häufigen Besuche ihrer Verwandtschaft das Kloster wirtschaftlich und zerstören durch das Weltgetriebe den klösterlichen Frieden.“¹¹⁴

Was Abaelard als Schaden brandmarkte, wertete *Hildegard von Bingen* († 1179), die hochgeborene Äbtissin vom Rupertsberg, als Quelle des Segens. Als sie von der Äbtissin des Klosters S. Maria und Thomas zu An-

¹¹² *Johannes de Bromyard*, *Summa predicantium*, Nurembergk 1485, C [Custodia]. XVIII, 5.

¹¹³ *Candidi vita Eigilis abbatis Fuldensis*, MG SS 15, 224.

¹¹⁴ Abaelard. Die Leidensgeschichte u. der Briefwechsel mit Heloisa, übertr. u. hg. v. *Eberhard Brost*, 3. Aufl., Heidelberg o. J., 271 f. – Der Originaltext findet sich bei Migne PL 178, 269.

dernach gefragt wurde, warum sie nur Jungfrauen adligen Geblüts in ihren Konvent aufnehme, da doch, wie Paulus bezeuge (1. Kor. 1, 26 ff.), Christus nur arme Fischer zu seinen Jüngern erwählt habe, gab sie zur Antwort: Man sperre ja auch nicht Rinder und Esel, Schafe und Böcke in einen Stall zusammen. Wo sozial Ungleiche zusammenleben, herrsche Chaos und Unfriede. Ordnung herrsche nur dort, wo die himmlische Hierarchie des Engelstaates auch die Gliederung der menschlichen Gesellschaft bestimme.¹¹⁵

Der Kölner Stiftsherr *Alexander von Roes* bemühte sich in den achtziger Jahren des 13. Jhs. um eine geschichtstheologische Aktualisierung von 1. Kor. 1, 27. Wie das französische Volk, schreibt er, von den kleinen, armeneligen Aragonesen gedemütigt wurde, so sei „mit Wahrscheinlichkeit zu erwarten, daß in nahe bevorstehender Zukunft der Stand der Geistlichen, der sich größer dünkt als jeder andere Stand, über alle Maßen gedemütigt werden wird durch die Bettelorden“. „Dafür, daß sie [die Franzosen und Kleriker] so gegen ihre Natur und gegen ihren Stand verstoßen“, „nur den eigenen Ruhm, Nutzen und Vorteil gesucht haben und aus Eigenliebe alle anderen mißachten“, „ist ihnen und wird ihnen das Unheil wider ihren Willen widerfahren“ – wie geschrieben steht: „Was schwach ist vor der Welt, hat Gott erwählt, um zu Schanden zu machen, was stark ist.“¹¹⁶ *Dionysius Cartusianus* (1402–1471) benutzte das Pauluswort, um Söhne und Töchter des Adels, die in ein Kloster eintreten, zu richtiger monastischer Gesinnung zu ermahnen. Sie sollen sich nicht einbilden, daß ihr Entschluß eine großartige Sache sei, sondern vielmehr Gott danken, daß er sie den Gefahren ihres Standes entrissen habe; denn nach den Worten des Apostels (1. Kor. 1, 26 ff.) werde nur wenigen „*personae nobiles, potentes ac divites*“ solche Gnade der Bekehrung zuteil.¹¹⁷

Angesichts der offenkundigen Diskrepanz zwischen frühchristlicher und mittelalterlicher Kirchenverfassung lag es nahe, auch das Adelsmonopol von Domkapiteln und Kanonikerstiftern an dem paulinischen Grundsatz zu messen. Der Lyoner Dominikaner *Wilhelm Peraldus* († um 1270) suchte an Hand von 1. Kor. 1, 26 ff. nachzuweisen, daß bloßer Geblütsadel in der Ordnung des Heils keinen Anspruch auf Vorrang begründet. Deshalb seien auch die innerkirchlichen Privilegien des Adels von Übel. Gott habe bei der Erschaffung der Welt keinen doppelten Adam geschaffen, einen „silber-

¹¹⁵ Ep. 116, Migne PL 197, 336 ff. – Vgl. dazu auch *Grundmann*, Über die Welt des Mittelalters, 402.

¹¹⁶ Die Schriften des Alexander von Roes. Hg. u. übers. v. *Herbert Grundmann* u. *Hermann Heimpel*. Weimar 1949 (Kritische Studentexte der Monumenta Germaniae Historica) 86 ff.

¹¹⁷ De profectu spirituali et custodia cordis art. I, Opera 40, 472. – Der Melker Benediktiner Johannes Schlitpacher (1403–1482) benutzt in seiner „*Expositio super regulam*“ den Paulustext, um die vom hl. Benedikt geforderte innerklösterliche Gleichheit zwischen Freien und Unfreien, Reichen und Armen, Hoch- und Niedriggeborenen biblisch zu begründen. Vgl. *Klaus Schreiner*, Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen zu den Benediktinerkonventen im östlichen Schwarzwald, Stuttgart 1964 (Veröffentlichungen der Kommission f. geschichtl. Landeskunde in Baden-Württemberg Reihe B, Bd. 31), 128 f.

nen“ (adam argenteum), der zum Ahnherrn des Adels wurde, und einen „lehmigen“ (adam luteum), von dem die Masse der einfachen Leute abstammt. In Israel habe er Hirten zu Königen gemacht; „in der Zeit der Gnade“ sei seine Nähe zu den Verachteten insbesondere dadurch offenbar geworden, daß Jesus lieber „ignobiles“ als „nobiles“ zu seinen Jüngern nahm (1. Kor. 1, 26 ff.).¹¹⁸ Gemeinhin würde man zwar einwenden, daß nur adlige Kanoniker imstande seien, den Schutz der Kirchengüter zu gewährleisten. Andererseits wisse jedermann, daß bereits die Ritter am Grabe Christi ihr Wächteramt vernachlässigten. Dieses Verhalten charakterisiere bis heute das religiöse und kirchliche Interesse des Adels. Während Christus durch „ignobiles“ seine Botschaft verbreiten ließ, finden in adligen Stiften nur hochgeborene und reiche Leute Aufnahme. Christus habe die Demut zum Fundament seiner Kirche gemacht; die adligen Kanonikerstifte seien jedoch auf Stolz gebaut. Während Jesus Nächstenliebe predigte, um Schranken des Besitzes und der sozialen Schichtung abzubauen, würden sich standesbewußte Kanoniker Statuten geben, welche eine „Gemeinschaft mit Armen und Unedlen“ (societas pauperum et ignobilium) nicht zulassen.¹¹⁹

Der Dominikanerbischof verfocht kirchenkritische Traditionen, die schon etliche Jahrzehnte vor ihm Eingang ins kirchliche Recht gefunden hatten. Als *Papst Gregor IX.* (1227–1241) um 1231/32 gegen die aristokratische Aufnahmepraxis der Straßburger Domherren Einwände erhob, bemühte er gleichfalls den Paulustext, um den Straßburger Domherren das Unchristliche ihres Verhaltens vor Augen zu halten.¹²⁰ Nicht vornehme Abstammung, betonte der Papst, sondern „Adel der Tugend“ (virtutum nobilitas) und „ehrbarer Wandel“ (vitae honestas) mußten einen „geeigneten Diener“ der Kirche auszeichnen, „zu deren Leitung er [Gott] nicht viele Edle nach dem Fleisch und Mächtige auswählte, sondern Unedle und Arme“.

Spätmittelalterliche Kanoniker ließen sich manches einfallen, um die Paulus-Sentenz, welche der Papst zu einem kirchenpolitisch virulenten Grundsatz gemacht hatte, den Gegebenheiten einer „Herrschafts- und Feudalkirche“ (*Clemens Bauer*) anzupassen. *Heinrich von Segusia* († 1271), der vielgerühmte ‚monarcha juris‘, wollte es weder mit dem Papst, noch mit den adligen Domkapiteln verderben. In seinem Dekretalen-Kommentar beteuert er zwar wortreich den hohen Rang jenes übernatürlichen Adels, der im Akt der Taufe jedem Christen geschenkt wird; ansonsten vertritt er aber die Auffassung, daß bei der Vergabe von kirchlichen Ämtern und Pfründen, falls adlige und nichtadlige Bewerber über die nämlichen Voraussetzungen verfügen, dem Edelmann stets der Vorrang gebührt. Edle Geburt, versichert

¹¹⁸ Summa virtutum et vitiorum, Parisiis 1512, p. III, c. 28, f. CLXII^v.

¹¹⁹ Ebd. p. III, c. 20, f. CLXIII^v–CLXV^r.

¹²⁰ Decretalium Gregorii Papae IX. Compilatio, Lib. III. tit. V: De praebendis et dignitatibus, c. 37. Zur Datierung des Dekretale vgl. *Aloys Schulte*, Der Adel u. die deutsche Kirche im Mittelalter, Stuttgart 1922, 89 Anm. 2. Vgl. auch Urkundenbuch der Stadt Straßburg, bearb. v. *Wilhelm Wiegand*, Bd. 1, Straßburg 1879, 177 Nr. 226; Regesten der Bischöfe von Straßburg, hg. v. *Alfred Hessel* u. *Manfred Krebs*, Bd. 2, Innsbruck 1928, 59 Nr. 981.

der Kanonist, begründe nämlich einen zusätzlichen Grad (gradus) an Würde, der Niedriggeborenen abgeht.¹²¹ *Johannes Andreae* (1272–1348) bringt in seinem Dekretalen-Kommentar gleichfalls eine Reihe von Klassiker- und Kirchenväterzitaten, um „Adel“ als Anstrengung des Menschen und Gnadengeschenk Gottes verständlich zu machen; er unterläßt es jedoch, aus seiner Theologie Konsequenzen für die Praxis zu ziehen. Unter Berufung auf den hl. Bernhard hält er es für einen wunderbaren Vorgang, daß sich Gott durch wenige ungebildete und arme Leute den ganzen Erdkreis unterworfen hat.¹²²

Der Pariser Universitätskanzler und Konstanzer Konzilstheologe *Johannes Gerson* (1363–1429) hingegen schrieb ein eigenes „Opusculum de nobilitate apologeticum“,¹²³ um den Nachweis zu erbringen, daß sich das kirchliche Adelsmonopol mit dem Dekretale „Venerabilis“ Papst Gregors IX. durchaus vereinbaren lasse. Um mögliche Einwände theologischer Kritiker von vornherein zu entkräften, wählt Gerson die Form eines Lehrer-Schüler-Dialoges, wobei es dem Schüler zukommt, die Rolle des Papstes zu übernehmen. Der Schüler bringt zunächst die geläufigen Argumente zur Sprache, wonach nur „Adel der Tugend“ (virtutum nobilitas) und „ehrbarer Wandel“ (vitae honestas) für die Übernahme eines kirchlichen Amtes tauglich machen; denn Gott kenne weder ein Ansehen der Person (Röm. 2, 11), noch mache er Unterschiede zwischen Mann und Frau, Heiden und Juden, Sklaven und Freien (Gal. 3). Gerson hielt dem jedoch entgegen, daß der Apostel Paulus nicht einer innerweltlichen sozialen Gleichmacherei das Wort rede, sondern sich über das endzeitliche Heil der Christen Gedanken mache. Es gehe deshalb auch nicht an, mit Hilfe der „Evangelica veritas“ das rechtliche Herkommen der Straßburger Kirche umstoßen zu wollen. Zudem habe man grundsätzlich zu unterscheiden zwischen dem „forum publicum Ecclesiae“, das für die Vergabe von Pfründen zuständig sei, und dem „forum secretum conscientiae“, im Bereich dessen sich das künftige Seelenheil des Einzelnen entscheide.

Wenn Papst Gregor zur theologischen Begründung 1. Kor. 1, 26 ff. zitiere, verfehle er gleichfalls die „Wahrheit“ der Bibel“ (Evangelica veritas). Zum Beweis dessen entwickelt Gerson vier Thesen, die, wie er nachdrücklich versichert, ausnahmslos „den Archiven der evangelischen Wahrheit“ (ex archivis Evangelicae veritatis) entnommen sind: Das „göttliche Gesetz (lex divina), lautet seine erste These, verbietet niemals, Adlige mit kirchlichen Pfründen auszustatten – auch nicht in den Zeiten der Apostel; denn der „königliche Stammbaum“ (Genealogia Regalis) Christi habe viele Königs-söhne zu Verwandten des menschgewordenen Gottessohnes gemacht. Gersons zweite These stützt sich auf geschichtstheologische Einsichten: Seit Kaiser Konstantin und Papst Silvester bis zur Gegenwart fördert das göttliche

¹²¹ Lectura sive apparatus super quinque libris decretalium, Argentine 1512, f. 32^r.

¹²² *Johannes Andreae*, In quinque Decretalium libros novella commentaria, with an introd. by *Stephan Kuttner*, Tom. 3, Venetiis 1581 (Ristampa anastatica Torino 1963), p. 41 A.

¹²³ Opera omnia, ed. *M. L. Ellices du Pin*, Tom. 3, Antwerpiae 1766, p. 218–225.

Gesetz den Aufstieg der Adligen, Reichen und Mächtigen. Die theologische Fundierung von These drei und vier ist allerdings nicht sonderlich tief geraten. Das „göttliche Gesetz“, führt Gerson aus, stehe nicht im Widerspruch zur Praxis von Domkapiteln, die in Notfällen auch nichtadlige Bewerber aufnehmen. Zur Begründung dieses an sich selbstverständlichen Sachverhaltes bringt Gerson folgendes Argument: „Notdurft hat nämlich kein Gesetz, und ebensowenig ändert das Gesetz einen dringlichen Nutzen“ (non enim necessitas habet Legem, nec Lex urgenti derogat utilitati), d. h.: Für berechnete dringliche Notsituationen gibt es keine juristische Regelung. Das „göttliche Gesetz“ trete überdies für das rechtliche Herkommen (consuetudo) ein, sofern diesem nicht eine eindeutig positive kanonistische Bestimmung entgegenstehe (non obstante Canone vel Statuto in oppositum pure positivo). Das Herkommen sei insbesondere dann höher zu bewerten, wenn der betreffende kanonistische Einspruch nicht publiziert oder von den Betroffenen selbst nicht akzeptiert wurde. Wer wüßte nicht, daß Tag für Tag zahlreiche päpstliche Dekrete und Dekretalen ihre Geltungskraft verlieren, weil sie nicht mehr beachtet werden.

Die gelehrten Ausführungen des Magisters konnten jedoch den bibelkundigen Schüler nicht überzeugen. Dieser rekurrierte von neuem auf die Erwählung von Armen und Unedlen, um zu beweisen, daß Gott den Adel verachtet. Dem hält Gerson entgegen, daß der Apostel die Begriffe Hoch und Niedrig nicht als Standesbegriffe verwendet, sondern als ethische Qualifikationen. Wie es gute und schlechte Demut gebe, so gebe es auch gute und schlechte Erhabenheit. Eine generelle Abschaffung des Adelsprivilegs widerspreche überdies dem Stiftungswillen der Gründer, die „vernünftige Ursachen“ (rationabiles causae) veranlaßt habe, ihre kirchlichen Stiftungen ausschließlich ihren Standesgenossen vorzubehalten. Der Adel habe nämlich insbesondere deshalb die Kirchen mit Gütern begabt, um die Unteilbarkeit seiner Lehen (indivisio feudorum) zu erhalten. Wo das Erstgeburtsrecht den Erbgang bestimme, müßten, so Gerson, kirchliche Pfründe eingerichtet werden, um den übrigen Geschwistern zu einer „ehrbaren Lebensversorgung“ (vitae sustentatio honesta) zu verhelfen. Die willkürliche Veränderung alter Rechtsgewohnheiten würde überdies das Ansehen (fama) der Kirche erheblich schmälern. Zudem gehe es auch nicht an, mit Hilfe fragwürdiger Gleichheitsprinzipien den von Gott gewollten hierarchischen Aufbau der Kirche zerstören zu wollen.

Abweichend von Gerson unterstreicht *Johannes von Imola* († 1436) die kanonistische Rechtmäßigkeit des päpstlichen Vorgehens. Adlige Abstammung sei lediglich ein Erfordernis für die Übernahme weltlicher Ämter (dignitates seculares); in der Kirche, die einfache und arme Leute groß gemacht hätten, zähle allein die „nobilitas virtutum“.¹²⁴ Mit der nämlichen Eindringlichkeit betonte auch *Johannes von Anania* († 1457), daß es „in der Kirche Gottes“ nicht auf „Geblütsadel“ (nobilitas generis) ankomme; die Kirche könne ihrem Auftrag nur dann gerecht werden, wenn „Adel der

¹²⁴ Super tertio Decretalium commentaria, Lugduni 1547, f. 65^r–65^v.

Tugend“ (nobilitas virtutis) Maßstab ihres Handelns sei. Dennoch solle man bei der Auswahl kirchlicher Amtsträger nicht einer wirklichkeitsfremden Konsequenzmacherei verfallen, sondern konkreten Bedürfnissen Rechnung tragen. Ein verarmtes Kloster brauche einen reichen Prälaten (dives); sei es von gewalttätigen Nachbarn umringt, müsse es einen mächtigen Vorsteher (potens) haben; bestehe Bedarf an einem tüchtigen Prediger, solle man sich für einen gebildeten Mann (qui habet scientiam) entscheiden.¹²⁵

Weniger vermittelnd argumentierte *Panormitanus* (= *Nicolaus de Tudeschis OSB*, 1386–1445), der eine Reihe rechtlicher, ethischer und biblischer Beweisgründe zusammentrug, um den Einspruch des Papstes zu entkräften.¹²⁶ Rechtliches Herkommen (consuetudo), so machte er geltend, lasse sich nicht durch päpstliche „canones“ außer Kraft setzen. Es sei zwar richtig, daß selbsterworbener „Adel der Tugend“ (nobilitas virtutum) dem ererbten „Adel des Geschlechtes“ (nobilitas generis) vorzuziehen sei. Wer aber beide Formen des Adels in sich vereinige, sei fraglos ehrwürdiger als der tugendhafte, ganz allein auf sich gestellte Arme, dem das Ansehen und die Unterstützung einer vornehmen Sippe abgeht. Die unvermögende und niedriggeborene Verwandtschaft eines armen Kanonikers bilde kein „Exemplar nobile“, das zur Tugend ansporne. Überdies gebe es keinen theologisch zureichenden Grund, „Adligen und Mächtigen“ (nobiles et potentes) die Übernahme kirchlicher Ämter verwehren zu wollen, weil auch Christus selbst etliche Adlige, wie Paulus und Bartholomäus zum Beispiel, mit kirchlichen Leitungsaufgaben betraut habe.

Betont adelsfreundlich gab sich auch der Züricher Domherr *Felix Hemmerli* (1388–1458). Er mimte zunächst die Rolle des sokratischen Ignoranten, der sich außerstande sieht, die „archana dei“ der von Gregor IX. zitierten Paulusstelle enträtseln zu können. Besser als ein mysteriöses „non liquet“ sei jedoch die weniger zweideutige „Erfahrung“ (experientia), welche die adlige Praxis der Domkapitel vorbehaltlos gutheiße.¹²⁷ Aber auch der Paulustext gebe Anhaltspunkte, die für den Adel sprechen. Der Apostel sage nicht „nulli“, sondern bewußt „non multi“; denn Paulus und Bartholomäus seien adliger Abstammung gewesen. Wenn demnach der antike Adel durch die zwei Mitglieder im Apostelkolleg vertreten war, die übrige weit zahlreichere Gesamtbevölkerung aber nur zehn Vertreter stellte, dann habe Christus in Wirklichkeit „weit mehr Adlige erwählt als Nichtadlige“.¹²⁸ Hemmerli illustrierte sein Proporzdenken durch folgendes Beispiel: Wenn der Papst zu einem Konzil zehn Benediktiner berufe und zwei Karmeliter, so komme darin eine sichtliche Bevorzugung der Karmeliter zum Ausdruck; denn im Hinblick auf die zahlenmäßige Stärke der beiden Orden wäre für die Karmeliter selbst *ein* Repräsentant noch zu viel. „Sic ad propositum iuxta proportionem hominum totius mundi nobilium et aliorum non nobilium videtur Christus praehonorificasse nobiles, etiamsi Christus centum

¹²⁵ Super primo, secundo et tertio Decretalium, Lugduni 1553, f. 92^v–93^r.

¹²⁶ Super tertio Decretalium, Lugduni 1559, f. 49^r–49^v.

¹²⁷ De nobilitate et rusticitate dialogus (s. l. et a.) (Hain 8425; 8426), f. 80^v.

¹²⁸ Ebd. f. 82^r.

discipulos plebeios cum illis duobus nobilibus [Paulo et Bartholomaeo] accepisset.“¹²⁹

Nehme man hinzu, daß nach glaubwürdiger kirchlicher Überlieferung auch der Apostel Matthias adliger Geburt war (ex nobilibus parentibus et illustri prosapia), so ergebe sich für den Adel noch ein weit günstigeres Zahlenverhältnis. Unter den Händen des scharfsinnig kalkulierenden Kanonisten wurde aus der „Geringschätzung für Adlige, Vornehme durch den Apostel Paulus“¹³⁰ eine rühmliche Empfehlung.

Die Kanonisten bestätigten die bestehenden Verhältnisse, deren Aufhebung fraglos einer „gesellschaftlichen Revolution“ gleichgekommen wäre.¹³¹ Päpstliche Reformversuche, welche das innerkirchliche Adelsmonopol zu brechen suchten, scheiterten an der „allzu starren gesellschaftlichen Struktur der deutschen Kirche“.¹³² Kardinal Branda, der von 1422 bis 1425 als „Reformator generalis“ in Deutschland tätig war, hatte sich zwar von Papst Martin V. ermächtigen lassen, „Kanonikate, Pfründen, Dignitäten und Ämter, die üblicherweise edlen und hochadligen Personen verliehen wurden, auch anderen nichtadligen, aber geeigneten Männern zu übertragen“. Branda sah sich aber außerstande, von seiner Vollmacht Gebrauch zu machen.¹³³ Am „löblichen hohen stift zu Straßburg“ konnte wie eh und je „ungezweifelt niemand zu einem stifttherren angenehmen“ werden, „er seye dann von wolgebornen stammen und geschlecht“.¹³⁴

Der polnische Humanist und Staatsmann *Andreas Frycz Modrzewski* (Andreas Fricius Modrevius) († 1572) bemühte sich nicht weniger eindringlich, die Maßstäbe Jesu zu Handlungsnormen der Kirche zu machen.^{134a} Die ersten Apostel, so führt er aus, seien größtenteils gewöhnliche Fischer gewesen, die Jesus ohne Rücksicht auf Abstammung (genus) und Ahnenbilder (imagines) erwählt hatte. Hochgeborene (genere clari), Gebildete (humana eruditione praediti) und Mächtige (potentes) habe er jedoch zu Schülern dieser einfachen Männer gemacht. Die Kirche der Gegenwart würde sich jedoch bei der Besetzung ihrer Ämter anderer Auslesekriterien bedienen.

Angehörigen aus den Niederschichten (plebei) bleibe der Zugang zu höheren kirchlichen Würden versperrt. Reichtum (divitiae), vornehmes Geblüt

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ *Grundmann*, Über die Welt des Mittelalters, 405.

¹³¹ *Hermann Tüchle*, Das Mainzer Reformdekret des Kardinals Branda, in: Von Konstanz nach Trient, Festgabe f. August Franzen, München-Paderborn-Wien 1972, 112.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd. 116.

¹³⁴ So der elsässische Humanist Hieronymus Gebwiler in seiner zwischen 1521 und 1523 abgefaßten „Straßburger Chronik“. Vgl. Die Straßburger Chronik des elsässischen Humanisten Hieronymus Gebwiler, unters. u. hg. v. *Karl Stenzel*, Berlin-Leipzig 1926, 55.

^{134a} *Andreas Fricius Modrevius*, Commentariorum de republica emendanda libri quinque. Ed. Casimirus Kumaniecki, Vol. 1, Warschau 1953, 472 ff. – Zur Biographie des Andreas Frycz Modrzewski vgl. *Friedrich Heer*, Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters, Frankfurt a. M. 1959, 518 f.

(nobilitas generis) und ein einflußreicher Familienclan (consanguinei) seien derzeit die besten Garanten, um Bischof oder Kanoniker zu werden. Der Adel beanspruche nämlich die kirchlichen Pfründen als sein Eigentum, weil der gesamte Kirchenbesitz angeblich von seinen Vorfahren herrühre. Halte man sich aber an die authentischen Stiftungszwecke, dann sollen nicht diejenigen die Früchte der kirchlichen Liegenschaften ernten, die keine Lasten tragen, sondern nur jene, welche der Kirche nutzen, d. h. beten, predigen, die reine Lehre überliefern und gegen häretische Verfälschungen verteidigen. Warum solle man aber das Reich Christi nicht mit jenen Mitteln bewahren, mit denen es ursprünglich aufgebaut wurde? In den Anfängen der Kirche war nämlich das kirchliche Amt alles andere als ein soziales Privileg. Unedle Bauernsöhne, jedoch „überaus vornehm auf Grund ihrer Weisheit und Tugend“ (doctrina et virtute nobilissimi), sind damals zu Kanonikern und Bischöfen erwählt worden – ein Tatbestand, dem auch die gegenwärtige Kirche bei der Auswahl ihrer Würdenträger Rechnung zu tragen hat.

Die Reformation, der mitunter nachgerühmt wird, daß sie die Adelskirche des Hochmittelalters zerstört habe,¹³⁵ brachte in diesem Punkt jedoch keinen Wandel. Auch Luther setzte sich dafür ein, daß ein „kind vom Adel“, das nicht „Erbs besitzer und regierer“ sein kann, „in den selben stifften mocht versorgt werden“.¹³⁶ Diese Interessenlage bestimmte auch die reformatorische Auslegung des päpstlichen Dekretale bzw. des darin enthaltenen Paulustextes.

Der Lutherschüler *Cyriacus Spangenberg* will es zwar „in seinem werth bleiben“ lassen, daß Papst Gregor IX. in seinem Dekretale („lib. 3. de praeben. ca. 37“) die Aufnahmepraxis der hohen Stifte kritisierte, „darein man niemand einnimpt / er sey dann von beyden Eltern gut Edel / vnd könne seine acht Ahnen gnugsam beweisen.“¹³⁷ Gleichzeitig unterstellte er jedoch dem römischen Antichrist, daß er mit moralischen und theologischen Argumenten Deutschlands „lößlichen Adel von den hohen Stiefften ausschliessen vnd verstossen“ wolle,¹³⁸ um seine welschen „Mancipia“ mit deutschen Domherrenpfründen zu bereichern. Dem Papst komme nicht das Recht zu, über Güter und Gefälle zu verfügen, „die er nit zu den Stifften gegeben / sondern des löblichen Deutschen Adels liebe Vorfahren / nicht den Italienern / noch jhren Fuchsschwentzen / sondern jren ehrliebenden Deutschen Nachkomen / vnd trewen liebhabern vnd beförderern des Vatterlands zum besten gestiftet“.¹³⁹

Der Oratorianer *Louis de Thomassin d'Eynac* (1619–1695), „einer der universalsten, gelehrtesten Theologen seiner Zeit“ der als „Vater der kirchlichen Rechtsgeschichte“ gilt, bemühte sich um den Nachweis, daß es elemen-

¹³⁵ So *Hermann Heimpel*, *Der Mensch in seiner Gegenwart*, Göttingen 1954, 145: „Luther hat, so könnte man seine weltgeschichtliche Bedeutung auch formulieren, die Adelskirche des Hochmittelalters zerstört“. Vgl. auch ebd. 57; 135.

¹³⁶ An den christlichen Adel deutscher Nation, WA 6, 1888, 452.

¹³⁷ *Adels-Spiegel*, Bd. 2, f. 282^r.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd. f. 283^r.

tare Lebensbedürfnisse der Kirche als notwendig erscheinen lassen, dem Adel bei der Vergabe von Pfründen Vorrechte einzuräumen.¹⁴⁰ Edelleute würden der Kirche Schutz gewähren; sie seien in der Regel auch gebildeter als einfache Leute und würden über die besseren Dispositionen zu einem tugendhaften Leben verfügen. Zur Widerlegung dieser Argumente lasse ich zwar das vielzitierte Dekretale „*Venerabilis*“ Papst Gregors IX. anführen, das aber, genauer besehen, die kirchliche Adelherrschaft keinesfalls in Frage stelle. Es sei nicht die Absicht des Papstes gewesen, das Straßburger Kapitelsstatut außer Kraft zu setzen; er habe nur die Rechtmäßigkeit der von seinem Legaten vorgenommenen Pfründenverleihung bekräftigen wollen. Gregor lege zwar Wert darauf, daß dem Adel der Gesinnung größeres Gewicht beizumessen sei als dem Adel der Geburt; er zitiere auch Paulus, wonach Gott anfangs nicht viele Mächtige und Edle berufen habe, gebe aber nicht offen zu erkennen, daß er die seitherige Gewohnheit des Straßburger Kapitels grundsätzlich ablehne. Überdies müsse auffallen, daß auch in der Folgezeit von den römischen Päpsten niemals ein Versuch unternommen worden sei, die an allen Domkirchen Europas bestehenden Adelsprivilegien aufzuheben. Ein solches Verhalten dokumentiere fraglos Einverständnis und Billigung. Auch das Schweigen der Konzilien mache evident, daß die kirchlichen Vorrechte des Adels weder der „Frömmigkeit“ (*pietas*), noch den „Gesetzen der Kirche“ (*Ecclesiae leges*) widersprechen.

Der Löwener Kanonist *Zeger Bernhard van Espen* (1646–1728) nimmt die von Papst Gregor IX. (1227–1241) und dem Predigermönch *Guilhelmus Peraldus* († um 1270) vorgetragenen Einwände zwar ernst, vertritt aber im Interesse der Kirche eine vermittelnde Position.¹⁴¹ Bei der Wahl zu kirchlichen Ämtern, führt er aus, dürften Geblütsadel (*generis nobilitas*) und Geschlecht (*familiae prosapia*) „*per se ac simpliciter*“ keine Rolle spielen, es sei denn im Blick auf das „*bonum ecclesiae*“, das Adlige kraft ihres höheren Ansehens (*maior auctoritas*) nachhaltiger zu fördern vermögen als Unedle. Es liege deshalb auch keine „*acceptatio personarum*“ vor, wenn gelehrte und tugendhafte Edelleute niedrigegeborenen Bewerbern vorgezogen werden.¹⁴²

¹⁴⁰ *Ludovicus Thomassinus*, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Tom. 2, Parisiis, p. 310–312.

¹⁴¹ *Zegerus Bernardus van Espen*, *Jus ecclesiasticum universum*, Tom. 2, Mogontiacy 1791, p. 225–227.

¹⁴² Um seine Auffassung durch einen Autoritätsbeweis abzusichern, zitiert er seinen Landsmann Jan van Molanus (1533–1585), einen angesehenen Theologen und Kirchenhistoriker aus Löwen, der sich in seiner posthum erschienenen Schrift „*De canonicis libri III*“ gleichfalls mit diesem Problem beschäftigt hatte. Zucht- und bildungslose Edelleute, schrieb Molanus, seien eine Pest für die Kirche. Andererseits war er realistisch genug, um festzustellen, daß „wegen der Macht des Adels“ (*propter nobilium potentiam*) sich der Zugang zu den Domkapiteln nicht allein nach sittlichen Maßstäben regeln lasse. Der schwertragende Adel könne der Kirche „*per suam nobilitatem*“ sowohl schaden als auch nützen. Es komme deshalb darauf an, Sprossen adliger Familien für den Klerikerberuf zu gewinnen, damit deren weltliche Sippenossen der Kirche mit Gehorsam, Wohlwollen und Ehrfurcht zugetan sind (*De canonicis libri III*, s. I. 1587, l. II, c. 29, p. 193–197).

Neben Kanonikern meldeten sich auch profane Rechtsgelehrte zu Wort, die das Dekretale mitsamt dem Paulustext zum Gegenstand kritischer Erwägungen machten. „Sehr übel“, vermerkt *Christian Gottlieb Riccius* in seinem Traktat über den landsässigen Adel, sei „der Pabst Gregorius IX. umbs Jahr 1232“ auf die „Gewohnheit beym Stifte Straßburg zu sprechen“ gewesen,¹⁴³ die allen Bewerber einer „scharffen Ahnen-Probe“ unterwarf;¹⁴⁴ denn nach „den alten Straßburger Stifts-Statutis“ konnte „keiner als Canonicus aufgenommen werden“, „es sey denn, daß er eine Genealogie überreichte, welche zwey Reichs-Fürsten und zwey Grafen, die selbst in diesem Stifte für Stiftmäsig passiren, durch ihr Zeugniß und verification bestfestigen und bestärkten“.¹⁴⁵

Riccus war davon überzeugt, daß der Papst seine wahren Interessen „mit übel angewendeten Schrifts-Gründen“ zu verschleiern suchte.¹⁴⁶ Im Grunde habe nämlich das „unstatthafte Decret“¹⁴⁷ nur darauf abgezielt, den illegitimen Eingriff des Papstes in das geltende rechtliche Herkommen der Straßburger Kirche zu rechtfertigen. Der deutsche Adel wehre sich deshalb zu Recht, wenn ihm „etwan von einem frembden Bischoffe, frembde und verächtliche, aber dem Pabste gantz ergebene Leute, zu Canonicis und Capitular-Herren möchten aufgedrungen werden, wie auch, daß die Reichs-Versammlungen, auf welchen vom ersten Anfange die Geistlichen das höchste Ansehen gehabt, nicht mit neu-geadelten und verächtlichen Italiänern möchte erfüllet noch verunehret werden, wenn sie als hohe Reichs-Glieder und Bischöffe daselbst erschienen“.¹⁴⁸

Riccus kritisiert zwar die Argumentationsweise des Papstes, die seiner Auffassung nach darauf angelegt war, bloße Machtansprüche durch Schriftzitate zu bemänteln. Er ist sich allerdings auch darüber im klaren, daß die hohen Domstifte ursprünglich nicht deshalb gegründet wurden, damit von ihren Gütern „die adelichen und andere Standes-Personen bequem und reichlich leben könnten“.¹⁴⁹ Das kirchliche Adelsmonopol habe sich erst im 11. und 12. Jahrhundert herausgebildet, als „der Eyffer der Frömmigkeit“ sichtlich erlahmte, was schließlich zur Folge hatte, daß „man in den hohen Stifttern von der strengen und verächtlichen Lebens-Art“ abwich und „eine weichlichere, bequemere und geruhigere manier“ erwählte, die den Domherrenberuf auch für den Adel attraktiv machte.¹⁵⁰

Das adlige Versorgungsinteresse habe den geistlichen Gütern eine ganz „andere Gestalt“ und eine völlig veränderte Zweckbestimmung gegeben. Was ursprünglich dem Dienst an Glauben, an Kult und Frömmigkeit diene, sei nunmehr „ein Mittel, den Flor der Gräfl[ichen], Freyherr[lichen] und Adelichen Familien zu erhalten“.¹⁵¹

¹⁴³ Zuverlässlicher Entwurff Von dem Landsässigen Adel in Teutschland, Nürnberg 1735, 334.

¹⁴⁴ Ebd. 347.

¹⁴⁵ Ebd. 335.

¹⁴⁶ Ebd. 334.

¹⁴⁷ Ebd. 335.

¹⁴⁸ Ebd. 348.

¹⁴⁹ Ebd. 346.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd. 347.

Trotz dieses Widerspruches hält es Riccius für „eine sehr rühmliche Verfassung“, „daß man in Teutschland keinen [sic] Ausländer eine Praebende in dem Hoch-Stiftern [sic] giebet sondern zu diesen nur Teutsche vom Adel-Freyherr- und Gräfflichen Stande admittirt“.¹⁵²

Rudolph Friedrich Telgmanns, der 1733 eine Abhandlung über die „Ahnenzahl“ veröffentlichte, schlug in die nämliche Kerbe. Der Papst, betonte er nachdrücklich, sei keinesfalls ermächtigt, eine „alte hergebrachte Gewohnheit“ des Straßburger Hochstifts außer Kraft zu setzen.¹⁵³ Wenn allerdings, gab Telgmanns zu bedenken, „ein einfältiger Mönch oder eine andere interessirte Creatur über angeführten Textum juris Canonici glossiret, so ist gar leicht zu errathen“, daß er „die Billigkeit der Capituli [37. X. de praebendis et dignitatibus] . . . bis zu den [sic] Thron des Majestätischen Gottes im Himmel erheben und zu dem Ende die Loca der H. Schrift gantz unverantwortlich mißbrauchen“ wird.¹⁵⁴ Des Papstes Intention sei aber nicht auf die „Wolfart der Kirchen“¹⁵⁵ gerichtet gewesen; vielmehr habe der römische Stuhl durch „verdeckte Mittel“ versucht, „die verschlossenen Wege zu den teutschen Hoch-Stiftern sich hinwiederum zu eröffnen, die hohen Beneficia mit seinen Mancipiis . . . von neuen reichlich zu besetzen, die reichen und ansehnlichen Prälaturen im Reiche mit seinen geringen und verdächtigen Creaturen zu prostituiren, und den Adel empfindlich zu kräncken“.¹⁵⁶ Da jedoch die Römischen Kaiser selbst Kanonikate innehaben, „dürfte es nach der itzigen Verfassung der Hoch-Stifter gegen den Wolstand gehandelt seyn, Personen von sehr geringer Extraction die hohen Stifts-Praebenden zu conferiren“.¹⁵⁷ Die „hohen Capitula in Teutschland“ würden deshalb gut daran tun, wenn sie „von des Pabstes seinem Zorn und Grimm sich nicht erschrecken lassen“,¹⁵⁸ sondern päpstlichen Dekreten, sofern sie „ihrem Interesse zu wieder seyn“ sollten, den Gehorsam verweigern und an ihrer „Stifts-Observance“ festhalten.¹⁵⁹

Der Würzburger Rechtsprofessor und fürstbischöfliche Hofrat *J. M. Seuffert* machte Gregor IX. zum Vorwurf, daß er im Falle Straßburgs versucht habe, einem „widersinnigen Anspruche“ ein „geistliches Ansehen“ zu geben;¹⁶⁰ denn der „an und für sich wahre Satz, daß zu den Dienern der Kirche nur fromme, mit Seelenadel und Tugend ausgerüstete Männer geschickt wären“, wurde von Seiten des Papstes „zu einer offenbar falschen Schlußfolge mißbraucht, nemlich zu dieser, daß also nicht allein der Adel, sondern auch der Unadel zu Präbenden der Domstifter fähig seyn müsse; zumal, fährt der Pabst fort, da bey Gott kein Ansehn der Geburt oder des Standes ist u. d. g.“.¹⁶¹

¹⁵² Ebd. 348.

¹⁵³ *Commentatio Juris Publici Romano-Germanici Von der Ahnen-Zahl, Deren Ursprung, Wie auch vormahligen und heutigen Nutzen fürnemlich im Heil. Römischen Reiche deutscher Nation, Hannover 1733*, 138 Anm. i.

¹⁵⁴ Ebd. 140 Anm. k.

¹⁵⁷ Ebd. 146 Anm. *.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd. 139 Anm. i.

¹⁵⁶ Ebd. 145.

¹⁵⁹ Ebd. 135.

¹⁶⁰ *Johann Michael Seuffert, Versuch einer Geschichte des teutschen Adels in den hohen Erz- u. Domcapiteln, Frankfurt a. M. 1790*, 43.

¹⁶¹ Ebd. 43 f.

Diesen „Trugschluß“ habe Papst Gregor benutzt, um „eine nach Eingeständnis des Pabstes selbst alte und verjährte Gewohnheit des Capitels zu Straßburg, nur den Adel in sein Mittel aufzunehmen, mit einem einzigen Federstriche aufzuheben“.¹⁶²

Seuffert lehnte es denn auch ab, dem Papst ein Recht zur Änderung überkommener Rechtstraditionen zuzubilligen. „Allein schon in dem Statute [des Straßburger Domkapitels] selbst“, schreibt er, „lag die Widerlegung des päpstlichen Schlusses, denn vermöge desselben sollte nur ein nobilis liber, et ab utroque parente illustris, aber zugleich, und was konnte der Pabst mehr fordern? honestae conversationis, et eminentis scientiae einer Präbende fähig seyn“.¹⁶³ Das Straßburger Kapitelsstatut sei weder moralisch suspekt, noch könne seine historische und kanonistische Rechtmäßigkeit in Zweifel gezogen werden. „Das berücktigte sieben und dreisigste Kapitel der Decretalen im Titel von Präbenden“¹⁶⁴ hingegen rühre nicht „von dem Schlusse einer Kirchenversammlung her“,¹⁶⁵ was seine Rechtsverbindlichkeit fraglos beeinträchtige; desgleichen sei „die alte Sitte der Capitel“ niemals „von irgend einer Synode mißbilliget oder verworfen“ worden.¹⁶⁶ Es brauche deshalb auch nicht zu verwundern, daß die „Gregorianische Verordnung“¹⁶⁷ nicht „die Kraft eines gemeinen Rechtes“ erlangte, wogegen „das allgemeine Uebergewicht des Adels in den Domstiftern . . . fest und unumstößlich gegründet sei“.¹⁶⁸

Ein *Anonymus* des ausgehenden 18. Jahrhunderts, der sich die Frage vorlegte, ob „die hohen Domstifter befugt seyen unadeliche Candidaten in Kraft einer Gewohnheit, oder Statuti schlechterdings auszuschließen“,¹⁶⁹ suchte die angebliche Rechtmäßigkeit dieser Gewohnheit zunächst durch „Bezweiflungssaetze“¹⁷⁰ aus der Bibel und dem kirchlichen Recht zu erschüttern. „Christus, die Quelle der wahren Kirche“ habe nämlich „nur rohe und unerfahrene Leute aus niedrigen Stande ohne einige Rücksicht auf Geblüt oder Adel zu Lehrjüngern erkoren“.¹⁷¹ Außerdem sei die „Gewohnheit, kraft welcher ein von dem römischen Pabst ernannter unadelicher Kanonikus von dem Stift ausgeschlossen werden sollte, in cap. XXXVII. de praebend, et dignit . . . gemäßbilligt und verworfen“ worden.¹⁷²

Der Autor bringt diese Einwände aber nur deshalb, um sie durch „nachtretende Entscheidungsgründe“ zu widerlegen.¹⁷³ Es geht ihm allein um den Nachweis, daß man trotz Christuswille und päpstlicher Verordnung „mit bestgegründeten Fug durch Gewohnheit oder Statuten den Adel als eine unentbehrliche Eigenschaft und Bedingniß sine qua non zur Aufnahm er-

¹⁶² Ebd. 44.

¹⁶³ Ebd.

¹⁶⁴ Ebd. 50.

¹⁶⁵ Ebd. 45.

¹⁶⁹ Patriotische Gedanken über die Befugnis der hohen teutschen Domstifter, unadeliche Candidaten in Kraft einer Gewohnheit, oder Statuti gänzlich ausschließen zu können, Speyer 1781, 5.

¹⁷⁰ Ebd. 8.

¹⁷¹ Ebd. 5.

¹⁶⁶ Ebd. 45.

¹⁶⁷ Ebd. 47.

¹⁶⁸ Ebd. 50.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd. 6.

heischen koenne“.¹⁷⁴ Eine solche Praxis stimme einerseits mit den „den allgemeinen Grundsätzen der Vernunft“ überein, da nämlich „der Schimmer und der Schutz des Stiftes“ durch das Adelsmonopol nachweislich gefördert werden; andererseits lasse sich „an der bereits im natürlichen Betracht vollpröbig erwiesenen Rechtsbeständigkeit sothaner Gewohnheiten oder Statuten gründliches Bedenken hegen, als weder der römisch noch der kaiserl. Hof hieran was anstössiges oder verderbliches ahndet“.¹⁷⁵

Die von Jesus getroffene Bevorzugung der Kleinen und Armen lasse sich aber keinesfalls gegen die Privilegien des deutschen Stiftsadels ins Feld führen; denn Christus habe „genüchlich dargethan“, „daß er vermittelst derley niedriger und vom Pöbel entsprungener Leuten nur Starke und Hochmüthige zu beschämen und seine schrankenlose Macht und Weisheit in herrlicherem Glanz zu äußern gesucht habe“.¹⁷⁶ Was die Bulle Papst Gregors IX. anbetreffe, so werden „wohl die gegenheiligen Herrn Vertheidiger selbst nicht in Anrede stellen können“, daß diese „nur ein menschliches Gesetz in sich schliesse und in der sicheren Folge durch rechtmässigen Gebrauch und Gewohnheit“ außer Kraft gesetzt worden sei.¹⁷⁷

Der Traktatschreiber äußert abschließend die zuversichtliche Hoffnung, daß „die adelichen hohen Herrn Stiftskandidaten, so wie man es auf gegenwärtigen Zeitpunkt zur Beschämung der gegnerischen Adelsfeinde unaufhörlich zu bewundern hatte, zum unsterblichen Nachruhm der hohen Stifter und Familien auch in Zukunft geruhen werden, die hierinnen in ihren Vorzügen geprüfte Gegenstände, Tugend und Adel, Wissenschaften und Ahnen, in ihrer zum Wohl des Staates und der Kirche von Kindsbeinen an gewiedmeten Seele stetshin zu vereinigen“.¹⁷⁸

Als durch den Reichsdeputationshauptschluß (1803) die deutsche Adelskirche zerstört wurde, erledigten sich solche Hoffnungen von selbst. Bis dahin scheiterten jedoch alle Bemühungen, die kirchlichen Privilegien des Adels zu beschränken.¹⁷⁹ Die Reichskirche konnte „auf die verfassungsmässigen Vorrechte des Adels in den Domkapiteln“ schwerlich verzichten, „ohne dem Adel politisch das Todesurteil zu sprechen“.¹⁸⁰ *Friedrich Carl von Moser* schrieb 1787 mit bemerkenswerter Offenheit: „Es geht heutzutage mit allen Erz- und Hochstiften nicht mehr um Religion, welche entstand, ehe die Bischöfe zu Fürsten wurden, und bleiben wird, wenn auch kein Bischof mehr Fürst sein wird, sondern die Stifter sind nur noch das glückliche Medium zur Erhaltung des Adels.“¹⁸¹

Das erklärt denn auch die 1801 geäußerte Befürchtung des Konstanzer Generalvikars *Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg* (1774–1860), wonach „die Säkularisation der hohen Stifter“ für den Adelstand „ein tödt-

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd. 6 f.

¹⁷⁶ Ebd. 12.

¹⁷⁹ *Karl Otmar Freiherr v. Aretin*, Heiliges Römisches Reich 1776–1806, Teil 1, Wiesbaden 1967 (Veröffentlichungen des Instituts f. Europäische Geschichte Mainz 38), 42 f.; 48 f.

¹⁸⁰ Ebd. 51.

¹⁷⁶ Ebd. 8.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁸¹ Ebd. 50 zitiert.

licher Schlag“ sei.¹⁸² Mit einer „Entfeudalisierung des hohen Klerus“ (E. R. Huber) wollte er sich allerdings auch dann noch nicht abfinden, als der Reichsdeputationshauptschluß (1803) die alte Adelskirche unwiderruflich liquidiert hatte. In seinem „Entwurf eines Konkordats für den deutschen Staatenbund“ aus dem Jahre 1815 plädierte er mit Nachdruck für Vorrechte des Adels bei der Besetzung von Domkanonikaten. Jeder Kandidat, der sich um eine Präbende eines Domkapitels bewirbt, so führt er aus, müsse „entweder von altem deutschen Adel seyn, oder die Doktorswürde auf einer deutschen hohen Schule empfangen haben“.¹⁸³ Bei der Vergabe von Dignitäten solle gleichfalls „auf den deutschen Reichsadel, ohne sonstiges Verdienst hintanzusetzen, so viel möglich Rücksicht genommen werden“.¹⁸⁴

Wessenbergs Vorschlag zu einer „neuen Begründung und Einrichtung“ der deutschen Kirche lag die Überzeugung zugrunde, daß das „katholische System“ gegen „den im jetzigen Zeitgeist vorherrschenden Freyheits-Schwindel der bewährteste, kräftigste Zügel“ sei.¹⁸⁵ Der aufgeklärte und streitbare Konstanzer Generalvikar verstand – wie viele seiner kirchlichen Zeitgenossen – die Säkularisation nicht „als Befreiung aus alten Fesseln“,¹⁸⁶ sondern als Unrechtsakt gegen wohlerworbene kirchliche Besitz- und Herrschaftsrechte. Eine Kirche, die sich in ängstlicher Sorge um die Wahrung ihres Besitzstandes mit den Restgruppen der alten Feudalgesellschaft verbündete, hatte auch keinen Anlaß, sich über adelskritische Perikopen des Neuen Testaments Gedanken zu machen.

Schlußüberlegungen

Die „neuzeitliche Freiheitsgeschichte“¹⁸⁷ brachte neue Bewußtseinsformen, neue politische Ordnungen und soziale Strukturen hervor, welche auch den Kontext biblischer Auslegung veränderten. *Saint Simon* (1760–1825) vertrat die Auffassung, daß erst durch die politische und industrielle Revolu-

¹⁸² So in seiner 1801 publizierten Arbeit über „Die Folgen der Säkularisationen“, zit. in: Die Säkularisation 1803. Eingel. u. zusammengestellt v. *Rudolfine Freiin von Oer*, Göttingen 1970, 29.

¹⁸³ [Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg] Die Deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung u. Einrichtung, Zürich 1815, 43. Freundlicher Hinweis von Herrn Univ.-Prof. Dr. R. Reinhardt, Tübingen.

¹⁸⁴ Ebd. – Nur vereinzelt meldeten sich hohe Kirchenmänner zu Wort, die dafür hielten, daß die Säkularisation auch manchen Nutzen für die Kirche gezeitigt habe. Der mit den deutschen Verhältnissen gut vertraute Kölner Nuntius, Kardinal Bartholomäus Pacca, wertete es jedenfalls als eine Verbesserung des seitherigen Zustandes, daß „bei Ernennung der Domherren und Besetzung von Capitelwürden mehr auf das Verdienst als auf den Glanz der Geburt gesehen“ werde. Auch „ereigne es sich gegenwärtig wohl nicht mehr, wie es sonst geschah, daß Unberufene lediglich um der irdischen Vortheile willen“ in den geistlichen Stand eintreten. Zit. nach *Heinrich Brück*, Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 1, Mainz 1902, 129 f.

¹⁸⁵ Zit. nach v. Oer, Säkularisation 27.

¹⁸⁶ *Annette Kuhn*, Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus 1803–1848, München u. Salzburg 1965, 139.

¹⁸⁷ *Johannes Baptist Metz*, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München 1970, 68.

tion Voraussetzungen geschaffen worden seien, welche die Verwirklichung einer brüderlichen Sozialordnung im Sinne Jesu ermöglichen.¹⁸⁸ „Aufgeklärte Begriffe, menschliche Denkungsart und Moralität, zerstörten die falschen Grundsätze von den ausschließenden Vorrechten des Adels in den Domstiften.“¹⁸⁹ Der liberale Verfassungsstaat begründete Ordnungsformen, welche den Adel seiner kirchlichen und politischen Herrschaftsfunktionen entkleideten.

Konservative Staats- und Gesellschaftstheoretiker plädierten zwar nach wie vor für den Fortbestand der alten Ständegesellschaft, weil „Gott der Herr . . . die Ungleichheit und die Abhängigkeit als eine Grundbedingung aller menschlichen Entwicklung gesetzt“ habe.¹⁹⁰ Sie wollten deshalb auch die „göttliche Institution des Adels“¹⁹¹ vor widernatürlicher Gleichmacherei bewahren. Anhänger des Liberalismus hingegen wandten sich entschieden gegen die „hyperaristokratischen und mystisch religiösen Adelstheorien“,¹⁹² mit denen Verfechter einer restaurativen Adelsideologie die adligen Standesprivilegien zu begründen pflegten. In ihrer Polemik gegen feudale Vorrechte griffen sie allerdings nicht auf den Paulustext zurück. Um ihre Forderungen nach politischer Freiheit und rechtlicher Gleichheit zu legitimieren, argumentierten sie im Namen des Vernunftrechtes, „der Gleichheit der Menschen vor Gott“ oder „der gleichen brüderlichen Abstammung von dem Einen, gemeinschaftlichen irdischen Stammvater“ sowie „der gleichen göttlichen Kindschaft“.¹⁹³

„Übereinstimmend mit dem Sittengesetz und der Christusehre“, schrieb 1831 *Johann Ludwig Klüber*, „verbietet es [das öffentliche Recht], daß an die Geburt eines Menschen ein Vorrecht geknüpft wird. Es will, daß unter Menschen, daß unter Staatsbürgern als solchen, kein anderer Unterschied

¹⁸⁸ *Henri Saint-Simon*, *Du système industriel*, Paris 1821, 286 ff. Vgl. auch *Johann Baptist Müller*, *Bedürfnis u. Gesellschaft*, Stuttgart 1971 (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte u. Politik 6), 99 f.

¹⁸⁹ *Joseph v. Sartori*, *Darstellung der unrechtmäßigen Ausschließung augsburgischer Patricier u. Bürgersöhne von dem dortigen hohen Domstifte*. Frankfurt u. Leipzig 1789, 86.

¹⁹⁰ *Wilhelm Heinrich Riehl*, *Die Familie*, Stuttgart u. Augsburg 1855 (Die Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik 3) 3. Vgl. auch ebd. 5: „Ein tiefsinniges, oft sehr gedankenlos gebrauchtes Wort des Volksmundes sagt: ‚Vor Gott sind alle Menschen gleich‘. Allerdings vor Gott, und nur vor Gott, und eben darum nicht vor den Menschen“.

¹⁹¹ So Adam Heinrich Müller (1808/09), vgl. *Werner Conze*, *Adel*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Hg. v. *Otto Brunner*, *Werner Conze*, *Reinhart Kosellek*, Bd. 1, Stuttgart 1972, 33.

¹⁹² *Carl Welcker*, *Adel*, in: *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, hg. v. *Carl von Rotteck* u. *Carl Welcker*, Bd. 1, Altona 1834, 259. Vgl. ebd. 260 *Welckers* Polemik gegen die „politische Dreieinigkeits-theorie“ konservativer Staatstheoretiker: „Hier wird für den Staat der König als Gott Vater (la cause) dargestellt, das bürgerliche Volk als die gemeine Creatur (les effets), der Adel aber – als der Heiland, als der vermittelnde Sohn Gottes (le médiateur)“.

¹⁹³ Ebd. 260.

statt finde, als der, welcher Tugend, Fähigkeit und Bildung begründen“.¹⁹⁴ Auch die religiösen Sozialisten hielten sich nicht an Paulus, sondern an den „revolutionären Zimmermann“.¹⁹⁵ Jesus, der „die Gesellschaft der Armen und der Liederlichen, Verachteten und Verworfenen aufsuchte“,¹⁹⁶ um ihnen „die Wohltaten des neuen Reiches“¹⁹⁷ – „die Religion der Freiheit“,¹⁹⁸ „die Abschaffung des Eigenthums“,¹⁹⁹ „das Prinzip der Gemeinschaft“²⁰⁰ zu verkünden.

Sören Kierkegaard machte 1. Kor. 1, 27 f. zum Kernstück kritischer Reflexionen, die zum Bewußtsein bringen sollten, daß das „Christentum der ‚Christenheit‘“ nicht mehr über weltverändernde Energien verfügt, sondern im Laufe seiner Geschichte zu einer salzlosen Weltanschauung erstarrt ist. „In der prächtigen Domkirche“, schrieb er am 23. August 1855, „tritt der hochwohlgeborene, hochwürdige geheime General-Oberhofprediger auf, der auserwählte Günstling der vornehmen Welt, er tritt auf vor einem Kreis von Auserwählten, und predigt gerührt über den von ihm selbst ausgewählten Text: ‚Gott hat auserwählt das Geringe vor der Welt und das Verachtete‘ – und da ist niemand, der lacht“.²⁰¹ Kierkegaard kritisierte die

¹⁹⁴ Johann Ludwig Klüber, Öffentliches Recht des Deutschen Bundes u. der Bundesstaaten, 3. Aufl., Frankfurt 1831, 348.

¹⁹⁵ Wilhelm Weitling, Das Evangelium eines armen Sünders, Bern 1845, 123. Vgl. ebd.: Jesus „war nicht so dumm und einfältig, dem ohnehin schon armen Volke Demuth, Entbehrung und Entsagung zu predigen, wie es heute die meisten seiner Ausleger machen, und an eine Belohnung im Jenseits für solche feige Entbehrungen zu glauben; er war nicht der Heuchler, der die Armen eines vorgespiegelten überirdischen Glücks wegen mit seiner Lehre um das zeitliche Glück betrügen wollte“.

¹⁹⁶ Ebd. 108.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd. 17.

¹⁹⁹ Ebd. 61.

²⁰⁰ Ebd. 72. Deshalb „war auch Jesus ein Kommunist“ (ebd.). – Auch Rudolf Todt nimmt in seinem Buch „Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft. Versuch einer Darstellung des socialen Gehaltes des Christentums und der sozialen Aufgabe der christlichen Gesellschaft auf Grund einer Untersuchung des Neuen Testaments, Wittenberg 1878“ gleichfalls nicht unmittelbaren Bezug auf 1. Kor. 1, 26 ff.

²⁰¹ Sören Kierkegaard, Der Augenblick. Aufsätze des letzten Streits, Düsseldorf-Köln 1959 (Gesammelte Werke 34. Abt.) 201. – Hegel hatte in seiner 1795/96 verfaßten Schrift über ‚Die Positivität der christlichen Religion‘ ähnlich argumentiert. „In Ansehung der Gleichheit unter den ersten Christen“, schrieb er, „da der Sklave Bruder seines Herrn wurde“, sei die Theorie, „die Menschen nicht nach Ehren und Würden, nicht nach Talenten und anderen glänzenden Eigenschaften, sondern nach der Stärke ihres Glaubens zu schätzen“, „allerdings in ihrem ganzen Umfange beibehalten worden, aber klüglich wird beigelegt, daß es so in den Augen des Himmels sei, und es wird daher in diesem Erdenleben weiter keine Notiz davon genommen; und der Einfältige, der diese Grundsätze der Demut und der Verabscheuung alles Stolzes und aller Eitelkeit mit rührender Beredsamkeit von seinem Bischöfe oder Superintendenten vortragen hört und die Miene der Erbauung mitansieht, womit die vornehmen Herren und Damen dies in der Gemeinde mitanhören, der Einfältige, der jetzt nach der Predigt seinen Prälaten samt den vornehmen Herren und Damen vertraulich anginge und in ihnen demütige Brüder und Freunde zu finden hoffe, würde in ihrer lächelnden oder verächtlichen Miene bald lesen

Anpassungswilligkeit einer selbstzufriedenen Kirche, die bereit war, alles Bestehende mit der Aura christlicher Gerechtigkeit zu umgeben. Von einem Lehrer des Christentums, argumentierte Kierkegaard, sei ursprünglich verlangt worden, „daß sein Leben Gewähr gebe für das, was er lehrte“.²⁰² Authentische Christlichkeit habe auch „die Titel und Orden und alle Narrentei der Ehrsucht verachten“ gelehrt.²⁰³ Nunmehr trage selbst das Zeremoniell der aristokratischen Gesellschaft den Nimbus des Christlichen. Das brauche nicht zu verwundern, da die Christen entschlossen seien, alles zu belassen, „wie es war“.²⁰⁴

Karl Kautsky (1854–1938) zitiert in seinem 1908 erschienenen „Ursprung des Christentums“ 1 Kor. 1, 26 ff. als Beleg dafür, „daß die christliche Gemeinde ursprünglich fast ausschließlich proletarische Elemente umfaßte und eine proletarische Organisation war“.²⁰⁵ „Es war ein energischer“, schreibt er, „aber vager Kommunismus, der sie [die christliche Gemeinde] in ihren Anfängen durchdrang, eine Ablehnung alles Privateigentums, ein Drang nach einer neuen, besseren Gesellschaftsordnung, in der alle Klassenunterschiede durch Teilung des Besitzes ausgeglichen sein sollten“.²⁰⁶ Unter Konstantin seien jedoch die ursprünglichen Zielsetzungen Jesu, des Apostels Paulus und der ersten Christen in ihr Gegenteil verkehrt worden. Die „Organisation eines proletarischen, rebellischen Kommunismus“, als welche sich die ersten Anhänger Jesu verstanden, verwandelte sich nämlich in „die festeste Stütze des Despotismus, neuer Ausbeutung. Die siegreiche christliche Gemeinde war in allen Punkten das gerade Gegenteil jener Gemeinde, die von armen Fischern und Bauern Galiläas und Proletariern Jerusalems drei Jahrhunderte vorher begründet worden war. Der gekreuzigte Messias wurde die festeste Stütze jener verkommenen, infamen Gesellschaft, deren völlige Zertrümmerung die Messiasgemeinde von ihm erwartet hatte.“²⁰⁷

In der offiziellen Schulexegese des 19. Jhs. sucht man allerdings vergeblich nach Autoren, die das Pauluswort zum Ausgangspunkt sozialkritischer Erwägungen machten. Im Vergleich mit exegetischen Positionen der vorrevolutionären Epoche lassen sich allenfalls Akzentverlagerungen feststellen. Die Wertewelt der aristokratisch geprägten Ständegesellschaft Alteuropas konnte es als ratsam erscheinen lassen, mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß Gott „doch etliche gelehrt, etliche mächtige, etliche edelgebohrne“ berufen hat.²⁰⁸

können, daß dies nicht so dem Worte [nach] zu nehmen sei, daß davon erst im Himmel eigentlich die Anwendung werde zu finden sein“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke 1, Frühe Schriften, Frankfurt a. M. 1973, 127).

²⁰² Kierkegaard, Aufsätze, 190.

²⁰³ Ebd. 191.

²⁰⁴ Ebd. 182.

²⁰⁵ Karl Kautsky, Der Ursprung des Christentums. Eingeleitet v. Karl Kupisch, Hannover 1968, 338.

²⁰⁶ Ebd. 433.

²⁰⁷ Ebd. 346.

²⁰⁸ Christoph August Heumann, Erklärung des Neuen Testaments, Zehnter Teil, in welchem die erste Epistel Pauli an die Christen zu Corinth erläutert wird. Hannover 1759, 70.

Mit sichtlicher Genugtuung wurde denn auch gemeinhin angemerkt, „daß unter diesen etlichen der Proconsul Sergius, Apost. Gesch. XIII, 12 der Areopagita zu Athen, Dionysius, und der Römische Hauptmann Cornelius gewesen, und daß in den folgenden Zeiten viel große Herren, auch Philosophi, die Christliche Religion angenommen haben“.²⁰⁹ Die Erwählung der Weisen, Mächtigen und Edlen sei ein untrüglicher Beweis für die „Kraft des Wortes Gottes, welches solcher Gestalt wirkete, daß schon unter den ersten Christen sich etliche befanden, die von vornehmen Stande und gelehrt waren“.²¹⁰ Die Einsicht, wonach Gott, wie der Apostel 1. Kor. 1, 26 ff. ausführt, „durch arme, unangesehene und unbedeutende Leute seine Absicht erreichen kann, und des Vermögens und Ansehens der Mächtigen und viel Geltenden nicht bedarf“,²¹¹ dürfte dann eher dem „demokratischen“ Weltbild der nachrevolutionären Epoche entsprochen haben.

Der Gedanke, daß Gott vornehmlich die Armen zu Werkzeugen seines Handelns machte, ist in der exegetischen Handbuchliteratur des 19. Jhs. immer wieder zur Geltung gebracht worden. Gott habe sich mit Bedacht, so wurde im Anschluß an 1. Kor. 1, 26 ff. argumentiert, „das unwissende, ununterrichtete, unbekannte, niedergedrückte, für nichts geachtete Volk“ erwählt, „um die stolzen Weisen und Großen der Welt zu Schanden zu machen, ihnen den bisherigen Beifall zu nehmen und ihrer fernern Wirksamkeit ein Ende zu machen“.²¹² Angesichts dessen wäre es „Thorheit, wenn die Corinther die durch Weisheit und Macht Hervorragenden sich zu Häuptern erwählen wollten“.²¹³

Die „alten Christen“, schrieb der Königsberger Exeget *Hermann Olshausen* (1796–1839), „waren der Mehrzahl nach Sklaven und Idioten, die ganze Verbreitungsgeschichte der Kirche ist im Grunde ein fortgehender Sieg der Unwissenden über die Gelehrten, der Niedrigen über die Hohen, bis der Kaiser selbst seine Krone vor dem Kreuze Christi niederlegte“.²¹⁴ Gerade bei den niedrigsten Bürgerklassen, betont der württembergische Theologe *J. E. Osiander* in seinem 1847 erschienenen Korintherbrief-Kommentar, „bei denen der Druck und Mangel der äußern Freiheit das Bedürfnis für die wahre innere Erlösung besonders wecken konnte, hat das Christentum als Prinzip der wahren Emanzipation auch besondern Eingang gefunden“.²¹⁵

Über die gesellschaftskritischen Implikationen und Wirkungen solcher Sätze lassen sich schwerlich exakte Angaben machen. Angesichts der engen

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Ebd. 71.

²¹¹ Exegetisches Handbuch des Neuen Testaments, Bd. 7, Leipzig 1796, 10.

²¹² *Karl Schrader*, Der Apostel Paulus, Teil 4 (Briefe des Apostels Paulus an die Corinther und an die Römer), Leipzig 1835, 45.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ *Hermann Olshausen*, Erklärung des ersten Briefes [des Apostels Paulus] an die Korinther, Königsberg 1835, 497. – Vgl. auch L. J. Rückert, Der erste Brief Pauli an die Korinther, Leipzig 1836, 59 ff.

²¹⁵ *J. E. Osiander*, Commentar über den ersten Brief Pauli an die Korinther, Stuttgart 1847, 97.

Verklammerung von „Sozialbewußtsein und Glaubensform“ (*Schelsky*) besteht jedenfalls die Möglichkeit, daß die Paulus-Exegese des 19. Jhs. dazu beitrug, Ideologien zu entkräften, welche die bestehenden Herrschaftsverhältnisse nicht auf menschliche Konvention zurückführten, sondern als gottgewollte Ordnung betrachteten. Es bedeutete einen Unterschied, ob man alle Adelspersonen „hoehern/ mitlers vnd nidern Standes“ im Anschluß an Ps. 82, 6 mit den Ehrentiteln „Goetter“ und „Kinder des Hoechsten“ zierte oder ihnen in der Ordnung des Heiles eine zweitrangige Stelle zuwies.²¹⁶

Hält man sich an die religionssoziologischen Analysen *Max Webers*, so müßte der Paulus-Text (1. Kor. 1, 26 ff.) als Ausdrucksform einer spezifischen „Handwerkerreligiosität“²¹⁷ verstanden werden, welche dem Christentum von Anfang an eigen war: „Sein Heiland, ein landstädtischer Handwerker, seine Missionare, wandernde Handwerksburschen, der größte von ihnen ein wandernder Zeltmachergeselle“, „endlich die Gemeinde“, die sich vornehmlich aus freien und unfreien Handwerkern rekrutierte.²¹⁸ Die paulinischen Episteln „sind in ihrer Argumentation höchste Typen der Dialektik des kleinbürgerlichen Intellektualismus“.²¹⁹ Paulus habe aus der Mentalität einfacher Handwerker eine heilsrelevante Denkform gemacht, während er den intellektuellen Hochmut der hellenisierten Vornehmen und Reichen bekämpfte.

Neuere Kommentatoren sind der Auffassung, daß Paulus nicht für ein „Paupertätsideal“²²⁰ eintrete, welches die Reichen als solche vom Erwerb des Heiles ausschließe. Der Apostel, so wurde gesagt, „singt nicht das Lob der Torheit. Was er vorträgt ist strenge Interpretation des Heilsgeschehens . . . Paulus lehrt nicht, daß ‚die‘ Niedrigen erhöht werden, sondern daß der Glaube das Heil ohne Rücksicht auf den weltlichen Stand empfängt. Er lehrt nicht Ressentiments, sondern die Freiheit“.²²¹

In zeitgenössischen Entwürfen zu einer „Theologie der Revolution“ wird nachdrücklich auf die politische und soziale Virulenz von 1. Kor. 1, 26 ff. abgehoben. Der Paulustext widerstreite einem sozial indifferenten kirchlichen Integralismus; er zeige vielmehr, daß die Christen „im gegenwärtigen Kampf um Freiheit und Gerechtigkeit Partei für die Menschlichkeit der Unterdrückten ergreifen“ müssen.²²² Nach den Aussagen des Apostels habe „die Gemeinde der Kleinen und Niedrigen die Wirkung des Gerichtes über die Großen und Hohen in der Welt“.²²³ Das besage konkret: „Die Liebe

²¹⁶ *Spangenberg*, Adels-Spiegel I, f. 359^r

²¹⁷ *Wirtschaft u. Gesellschaft*, 293.

²¹⁸ Ebd.

²¹⁹ Ebd. 310.

²²⁰ Der erste Brief an die Korinther, übers. u. erkl. v. *Hans Conzelmann*, Göttingen 1969, 66.

²²¹ Ebd. 67.

²²² *Jürgen Moltmann*, Gott in der Revolution, in: Diskussion zur ‚Theologie der Revolution‘, hg. v. Ernst Feil u. Rudolf Werth, München-Mainz, 1969, 75.

²²³ Ebd. 76.

Gottes und die Humanität Christi sind parteilich für die Mühseligen und Beladenen, für die Erniedrigten und Beleidigten“.²²⁴

Auslegungsdifferenzen lassen sich nicht allein auf unterschiedliche Techniken der Texterschließung zurückführen; sie zeigen überdies, „daß jede Interpretation von einem bestimmten Interesse geleitet ist“.²²⁵ Historische Erkenntnis spielt sich nicht in einem „sozialen Vakuum“ ab,²²⁶ sondern geht von einem Vorverständnis aus, das gesellschaftlich vermittelt ist. Wenn neuerdings gesagt wurde, daß „Bibelinterpretation, die von der Wirkungsgeschichte ihrer Texte absieht“, Ideologien schafft und „um so tiefer in bestehende gesellschaftliche Zwänge“ verstrickt,²²⁷ so bliebe zu bedenken, daß sich im Falle von 1. Kor. 1, 26 ff. Voraussetzungen und Wirkungen biblischer Auslegung schwerlich voneinander trennen lassen. Der Wille zur individuellen und kollektiven Interessenwahrung war zumeist stärker als die Bereitschaft, einem biblischen Anspruch Genüge zu tun.

²²⁴ Ebd. 76 f.

²²⁵ Rudolf Bultmann, *Geschichte u. Eschatologie*, Tübingen 1958, 126.

²²⁶ Axel Görlitz, *Politikwissenschaftliche Propädeutik*, Hamburg 1972, 67.

²²⁷ Hubertus Halbfas, *Gegen die Erziehung zum Gehorsam: Vorgänge* 3, 1973, 55.

Edelmann und das „öffentliche Schweigen“ des Reimarus und Lessing

Toleranz und Politik des Geistes

Von Walter Grossmann

I

Beschäftigt man sich mit dem eigenwilligen und zu seiner Zeit verketzerten Johann Christian Edelmann, so kann man sich einiger Fragen nicht erwehren, Fragen, die das Verschweigen der Leistung Edelmanns, das selbst auferlegte Schweigen des Hermann Samuel Reimarus, und was Lukács als das „öffentliche Schweigen Lessings über seinen Spinozismus“ bezeichnete, sonderbar miteinander verketten. Es geht hier jedoch nicht um Prioritätsansprüche, die im Grunde immer anfechtbar sind. Der Versuch, Antworten auf diesen Fragenkomplex zu finden, soll zur genaueren Erkenntnis der geistespolitischen Situation zwischen 1740, dem Jahr, in dem Edelmann seinen *Moses* veröffentlichte, dem Jahr des Regierungsantritts Friedrichs II., und dem der Bekanntmachung der Lessing-Mendelssohn Gespräche 1785, ein Jahr vor dem Tode des preußischen Königs, beitragen. Es wird notwendig sein, auf die Bibelkritik von Edelmann und Reimarus einzugehen, während wir uns mit knappen Hinweisen begnügen müssen, die das Spinoza- und mit diesem verbundene Materialismusproblem charakterisieren.

Es sind zweihundert Jahre, daß Lessing Fragmente aus dem Manuskript der *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* von Hermann Samuel Reimarus veröffentlichte. Die Kinder des Reimarus überließen das Manuskript Lessing zur Herausgabe unter der Bedingung, daß er den Namen des Autors verheimliche. Die von Lessing bekanntgemachten *Fragmente* wurden später mehrfach nachgedruckt und in die Ausgaben der Werke Lessings aufgenommen. Lessings Schwierigkeiten bei der Herausgabe der *Fragmente* sind bekannt. Er wurde schließlich von den Braunschweiger Behörden gezwungen, die Veröffentlichung der *Fragmente* einzustellen und das Manuskript am 20. Juli 1778 abzuliefern; diese Abschrift der *Schutzschrift* ist seither verschollen.

Johann Albert Heinrich Reimarus übergab vor seinem Tode 1814 der Hamburger Stadtbibliothek das Manuskript seines Vaters. In den Jahrgängen 1850, 1851 und 1852 der *Zeitschrift für historische Theologie* veröffentlichte Karl Rudolph Wilhelm Klose die ersten drei Bücher der *Schutzschrift* bis zum vierten Kapitel. Heute erst liegt mit der von Gerhard Alexander im Insel Verlag in Frankfurt (1972) herausgegebenen Ausgabe der vollständige Text vor.

Albert Schweitzer gab der ersten Auflage (1906) seiner berühmten Darstellung der Leben-Jesu-Forschung den programmatischen Titel: *Von Reimarus zu Wrede* und urteilte: „Sein (Reimarus') Werk ist vielleicht die großartigste Leistung in der Leben-Jesu-Forschung überhaupt.“¹ Paul Tillich setzt die Anfänge des historischen Bibel-Kritizismus um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts und verbindet dieses Datum mit einem direkten Hinweis auf Lessings Veröffentlichung der Fragmente eines Ungenannten.²

II

In Edelmanns Schriften, die zwischen 1735 und 1749 erschienen sind, finden sich Anschauungen über die Bibel, Moses, Jesu, die Apostel, die denen des Reimarus gleichen. Hier muß die Frage gestellt werden, warum Edelmänn übergegangen wurde und das ausschließliche Verdienst einer neuen radikalen Bibelkritik Reimarus zugeschrieben wurde. Die Lebensdaten Edelmanns 1698–1767 und Reimarus' 1694–1768 decken sich beinahe. David Friedrich Strauß, der große Verehrer des Reimarus, mußte bekennen: „Reimarus ist gegen seine Mitwelt nicht offen gewesen; er hat vorgezogen, seine Überzeugungen nur handschriftlich der Nachwelt zu hinterlassen.“³ In Deutschland hatten sicherlich schon Edelmänn und, wenn nicht früher, Johann Christian Dippel, die beide in der Nachfolge Spinozas und der Engländer des siebzehnten und frühen achtzehnten Jahrhunderts standen und sich zu dieser offen bekannten, Gedanken von nicht minder Radikalität geäußert als die, die Reimarus vor der Welt verborgen halten wollte.

Gegensätze und Übereinstimmungen bei Edelmänn und bei Reimarus sollen knapp herausgestellt werden. Die Bibel als Werk Gottes, die Lehre vom verbal-inspirierten Text ad absurdum zu führen, kurz, die Zerstörung des Bibel-Götzen ist das programmatische Anliegen des *Moses*. Das Fehlen von Originaltexten, Widersprüche im Text, die Absurdität, Übersetzungen als Wort Gottes auszugeben, sind die geläufigen Argumente, die Edelmänn anführt. Das ausschlaggebende und überzeugendste Urteil ist aber in der moralischen Fragestellung enthalten. Edelmänn führt Moses Befehl an, „sieben ganze Nationen, mit samt ihren vermeinten Göttern und Gottesdienstlichkeiten auszurotten (5. Moses 7, 1/2)“: Und Moses (nach dem Sieg über die Midianiter) ward zornig über die Hauptleute des Heers . . . und sprach zu ihnen: „Warum habt ihr alle Weiber leben lassen“ (4. Moses 31, 14/15); schließlich das Verbot Moses, Ammoniter und Moabiter „in die Gemeinde des Herren kommen“ zu lassen „auch nach dem zehnten Glied; sondern sie sollen nimmer mehr hinkommen“ (5. Moses 23, 4). Diese Stellen kommentiert Edelmänn mit der Frage: „Kannst du dir, mein Blindling, hier wohl einbilden, daß dieses gar zu barbarische Gesetz eben der Gott gegeben haben

¹ A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

² P. Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des Christlichen Denkens*, (Stuttgart 1971) II, 56.

³ D. F. Strauß, *Gesammelte Schriften* (Bonn 1877), V, 233.

sollte, von dem Moses selber rühmte, wie Er die Leute so lieb habe? . . . (5. Moses 33, 3). Eben den Gott, der in Christo auch die Feinde zu segnen befohlen?“⁴ Reimarus wählt eine andere Stelle: „Es ist nicht göttlich zu gebieten, daß die Israeliten den Egyptern goldene und silberne Gefäße abborgen sollten, um sie hernach Leuten, die ihnen nicht das geringste zu leyde gethan, sondern ihren Vorfahren alle Liebe und gütige Aufnahme erzeiget hatten, ihr Land mit Gewalt wegnehmen, ja sie insgesamt mit Weibern und Kindern erwürgen sollten. Wenn man den Zusatz wegläßt, daß es Gott in einer Erscheinung befohlen habe, und die Handlung an sich betrachtet: so sind es doch der That nach keine andere, als die wir Betrügereyen, Diebs-Streiche, Straßenräubereyen und barbarische Grausamkeiten nennen.“⁵ Der Angriff auf die Bibel ist nicht antisemitische Polemik gegen alttestamentliche Moral. Altes Testament ist genau wie Neues Testament Angelegenheit der christlichen Orthodoxie. Aufklärerisches moralisches Empfinden nimmt tiefen Anstoß an „barbarischen Grausamkeiten“, und aufklärerisches Denken verwirft den gesamten biblischen Heilsplan, von Sündenfall zur Erlösung, von Adam bis Christus.

Edelmann stellt in seinem Glaubens-Bekenntnis von 1746 fest: „Denn wenn man gleich sprechen will, der Herr Jesus hätte den Menschen deswegen die Vergebung oder Hinwegnehmung ihrer Sünden angekündigt, weil Er selber bald ein Versöhn-Opffer vor dieselben werden wollen, so macht man doch den theuren Mann erstlich offenbar damit zum Lügner, weil vor aller Welt Augen klar ist, daß durch den Tod des Herrn Jesu die Sünde der Menschen weder aufgehoben noch Gott versöhnet worden. Au Contraire, wir haben nie mehr arme Sünder, und nie einen erzürnerten Gott gehabt (wenn wir den Pfaffen glauben), als seit dem sie uns das Evangelium von Christo verkündigt, und das sogenannte Amt der Versöhnung geprediget. Denn zuvor wusten die Menschen nicht allein noch nicht das geringste von der verzweifelten Erb-Sünde, die ihnen lange nach der vorgegebenen Erlösung von den Pfaffen erst angehänget wurde.“⁶

Glaube an solche Heilsordnung setzt orthodoxe Forderung voraus, „die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangenzunehmen.“⁷ Auch Reimarus' Argumentation kommt zu ähnlichem Schluß: „Ja, spricht man weiter, wir sind jetzt nach dem kläglichen Sünd-Falle, als natürliche Menschen, blind in geistlichen Dingen, und unsere Vernunft ist verdorben. Daher scheint uns die Heils-Ordnung Gottes ungereimt und thörig zu seyn. Freylich muß man uns erst blind machen, und überreden, daß wir keine gesunde Vernunft mehr haben, ehe wir dergleichen widersprechende Dinge blindlings glauben können.“⁸ Eine Lehre, die mit Vernunft unvereinbar ist,

⁴ J. C. Edelmann, *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. W. Grossmann (Stuttgart-Bad Cannstatt 1972) VII, I, 108.

⁵ H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, hrsg. v. G. Alexander (Frankfurt am Main 1972) I, 285/86.

⁶ J. C. Edelmann, *Sämtliche Schriften*, IX, 250.

⁷ *Ibid.*, 293.

⁸ H. S. Reimarus, *Apologie*, II, 468.

könnte sich immer noch moralisch rechtfertigen. Aber auch von diesem Standpunkt fällt das Urteil über die Heils-Ordnung sehr jämmerlich aus: „Wenn wir auf die gegenwärtige Wirkung und den moralischen Nutzen dieser Religion zur Besserung des menschlichen Hertzens sehen: so läßt sich aus der Geschichte dieser 1700 Jahre, und aus heutiger allgemeiner Erfahrung im geringsten nicht erkennen, daß das Christentum die Menschen frömmere, gerechter, liebereicher und mäßiger gemacht hat.“ Es ist dieselbe rhetorische Frage, die Edelmann mit Verwendung ähnlicher Ausdrücke im *Glaubens-Bekentniss* stellte: „Denn was können die Christen wohl vor eine vernünftige Ursache angeben, warum Gott dem Herrn Jesu, nachdem Er Sünde, Tod, Teuffel und Hölle würcklich überwunden haben soll, noch über 1700 Jahr nach seiner Überwindung, die gantze Welt noch beherrschen, und den Überwinder das Nachsehen lassen.“¹⁰

Verwerfen Edelmann und Reimarus die orthodoxe Heilsökonomie, so führen sie damit zu einer Umwertung der Rolle Jesu in der Geschichte des Menschengeschlechts. Edelmann war vielleicht der erste deutsche Theologe, der sich nicht scheute, Spinoza anzuerkennen. In seiner Selbstbiographie stellte Edelmann fest, daß es seine Lebensform als unabhängiger Intellektueller war, die es ihm ermöglichte, was andere mit sozialen und ökonomischen Rücksichten nicht konnten, den Spinoza ohne Furcht zu öffnen „und mit großer Aufmerksamkeit zu lesen.“¹¹ Er war sich bewußt, daß sich seine Auffassung der Materie von der des Spinoza unterschied; aber jeder Spinozaverketzerung setzte er die stolze Erklärung entgegen: „lieber mit Spinoza ein Atheist, als mit dem ‚Herrn Stockfinster‘ – Sammelname für den Klerus – ein Orthodox.“¹² Edelmann erklärt mit Spinoza, daß Jesu „ein wahrer Mensch wie wir gewesen, und in allen Stücken, keins ausgenommen unsre Natur und Eigenschaft gehabt habe und daß er vor andern seinesgleichen, mit ausnehmenden Gaben und Tugenden von Gott begabt.“¹³ Aus dieser rein menschlichen Auffassung Jesu erwächst Edelmann ein neues Bild von Jesu Sendung und seiner Bedeutung für uns: „Denn alles, was der Herr Jesus . . . zeigen will, (ist,) daß Gott allemahl durch Menschen gegen Menschen und zwar auf der nehmlichen Erde, worauf wir gegenwärtig alle wohnen, seine Gerichte ausüben lasse, und ihren Zustand dergestalt zu verändern wisse, daß Er aus einem Bettler einen König und aus einem König einen Bettler machen könne. Dadurch hat Er die gegenseitige Liebe und Barmherzigkeit unter den Menschen gründen, alle Grausamkeit und Unmenschlichkeit aufheben, und mit einem Worte, uns alle so wohl vors gegenwärtige, als aufs zukünftige glücklich machen wollen.“¹⁴

Edelmann sieht Jesus als Verkündiger des Liebesevangeliums. Aber nicht nur als Verkündiger, sondern auch als den wahren Weisen, der die Wahr-

⁹ *Ibid.*, 481.

¹⁰ J. C. Edelmann, *Sämtliche Schriften*, IX, 206.

¹¹ J. C. Edelmann, *Selbstbiographie*, hrsg. v. C. R. W. Klose (Berlin 1849), 350.

¹² J. C. Edelmann, *Sämtliche Schriften*, VII, I, 139.

¹³ *Ibid.*, IX, 93.

¹⁴ *Ibid.*, 255/56.

heit „nicht allein mit Worten lehre, sondern sie auch seinen Schülern vor zu thun Anstalt mache.“ Das Liebesevangelium Jesu stellt Forderungen, die ein novum in der moralischen Entwicklung der Menschheit bilden. So fragt Edelmann schon im *Moses*: „Hast Du noch einen gehört, der das gelehret hätte, wann dir einer den Rock nähme, daß du ihm auch den Mantel lassen soltest; wann dir einer einen Streich auf den einen Backen gäbe, daß du ihm den andern auch darbietest und daß keiner sein Leben finden könne, der es nicht um der Wahrheit willen verleihe.“¹⁵

Der von Spinoza formulierten menschlichen Jesus-Auffassung gegenüber einer übermenschlichen entspricht auch die des Reimarus. In einer Anmerkung im sechsten Buch der *Apologie* nimmt Reimarus auf Spinozas *Traktat* Bezug, aber es bedarf nicht erst solcher Evidenz, um Reimarus' Kenntnis Spinozas zu zeigen. Auch Reimarus sieht in Jesus den Verkünder einer neuen Moral. Jesus sucht „alle Gebote der Gesetz-Taffeln, welche die Pflichten gegen den Nächsten betreffen zu erweitern, und die Tücke des menschlichen Hertzens gleichsam mit der Wurtzel auszurotten . . . Und da ist ihm die Regel nicht genug: Was du nicht wilt, daß dir gescheh, das must du auch einem andern nicht thun. Das heist nur niemand vorsetzlich beleydigen, sondern er spricht: Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut auch ihr ihnen. Das heißt auch Dienstfertigkeit, Wolthätigkeit, Mitleyd, Freygebigkeit, Gastfreyheit usw. einschärfen. Und dergleichen Liebesdienst will er nicht allein gegen Freunde, sondern auch gegen Feinde ausgeübt wissen.“¹⁶

Bisher wurden die entscheidenden Übereinstimmungen zwischen dem, was Edelmann öffentlich aussprach und was Reimarus in der Schublade verborgen hielt, gezeigt, jetzt soll den Unterschieden nachgegangen werden.

Albert Schweitzer, der schon eingangs zitiert wurde, urteilte über das von Lessing veröffentlichte Fragment *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*: „Von der Großartigkeit der Darstellung . . . kann man nicht genug sagen. Diese Schrift ist nicht nur eines der größten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur.“¹⁷ Diese Qualitäten erkannte Lessing. Die ruhige, souveräne Weise, in der Reimarus seine Materie meisterte, sein klarer manchmal von leichter Ironie erhellter Stil, mußte für Lessing eine besondere Anziehung haben. Reimarus Schrift war die systematische Untersuchung und Kritik des Alten und Neuen Testaments aus der Sicht der Aufklärung. Als Lessing diesen Text kennenlernte, konnte er nicht anders, als ihn der Welt mitteilen. Keines der Werke Edelmanns kann den Rang beanspruchen, den man der *Apologie* des Reimarus zuerkennt. Es war niemals des Edelmanns Absicht, seinen Lesern eine systematische Bibelkritik zu bieten. Sein Stil entwickelte sich langsam aus barocker Fülle zu nüchterner und klarer Ausdrucksweise. Es gelangen ihm glückliche Formulierungen, und er gab oft kräftigen Ausdruck dem, was zu sagen

¹⁵ *Ibid.*, VII, III, 102.

¹⁶ H. S. Reimarus, *Apologie*, II, 35.

¹⁷ A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 15.

ihm am Herzen lag; er verstand seine Gedanken zum überzeugenden Argument zu verbinden. Sein Stil entsprach seinem Anliegen: seine Leser zu belehren und von dem, was er als wahr erkannte, zu überzeugen; er wollte ihre Vorurteile bekämpfen und sie für eine Lehre, die das Primat der Vernunft und der Freiheit kündigt, vorbereiten. Sein Enthusiasmus bestimmte oft seine Wortwahl, was ihm nicht als Schwäche ausgelegt werden soll. Selbst Lessing wurde bei der Vision einer wahren aufgeklärten Weltgemeinschaft zu schwärmerischem Ausdruck hingerissen. Edelman wollte von allen, die willig waren zu lernen und zu hören, verstanden werden. Sein Publikum sollte sich nicht auf eine ökonomisch definierbare Klasse beschränken, aber was er vortrug, ging nicht nur den Gelehrten, sondern auch den Ungebildeten oder besser Selbstgebildeten an. Die radikale Botschaft wurde dankbar und erwartungsvoll aufgegriffen.

Reimarus schrieb ohne die Erwartung, das, was er schrieb, zu seinen Lebzeiten oder in absehbarer Zukunft bekannt zu machen. Er sah sich nicht als „publisher of truth“ wie die englischen Radikalen des siebzehnten Jahrhunderts: „Die Schrift mag im Verborgenen, zum Gebrauch verständiger Freunde liegenbleiben“; heißt es im Vorbericht, und weiter: „mit meinem Willen soll sie nicht durch den Druck gemein gemacht werden, bevor sich die Zeiten mehr aufklären.“¹⁸ Strauß bemerkte dazu: „Dippel und Edelman waren zugleich Schwärmer bei ihrer Freigeisterei: so fiel ihnen das abenteuerliche Wanderleben, zu dem sie sich in Folge ihrer Offenherzigkeit genöthigt sahen, weniger schwer.“¹⁹ Bedenkt man, daß Dippel Gefangenschaft durchzustehen hatte und Edelman nach der Veröffentlichung des *Moses* immer wieder von dem örtlichen Klerus verketzert zu Flucht und Quartierwechsel gezwungen wurde, dann erscheinen Strauß' Worte zu leicht hingesagt; wobei Strauß nicht vorzuwerfen ist, daß er nicht wußte, was es heißt, um seiner Gesinnung willen zu leiden. Trotz diesem Vorbehalt hat Strauß aber doch den Finger auf den neuralgischen Punkt gelegt. Edelman war stolz auf seine Unabhängigkeit als Intellektueller, der in niemanden Diensten stand. Furchtlos konnte er den Spinoza öffnen, und selbstcharakterisierend entwarf er das Idealbild des freien Lehrers: „Denn sein Stand ist ein freyer Stand und bestehet mehr im Thun als im Schwätzen, er liebet die Wahrheit an einem jeden, trägt die Irrthümer an andern mit Geduld, ob er sie schon freymüthig und ungescheut entdeckt . . . hasset alle Gewaltthätigkeit und Verfolgung und beweiset, daß er ein ächter Liebhaber des unpartheyischen und freymüthigen Jesu sey.“²⁰ Reimarus' „Stand“ war nicht frei, er hielt ein angesehenes Amt als Professor der orientalischen Sprachen am Hamburgischen Akademischen Gymnasium. Professor, Familienvater, entsprach sein Lebensstil dem des kommerziellen Bürgertums der Hansestadt. Die Werte dieser Umwelt werden in vielen Stellen der Apologie sichtbar. Ein Beispiel muß genügen: „Jesus ist sehr für die Almosen und

¹⁸ H. S. Reimarus, *Apologie*, I, 41.

¹⁹ D. F. Strauß, *Gesammelte Schriften*, V, 249.

²⁰ J. C. Edelman, *Sämtliche Schriften*, IX, 12.

Werke der Liebe an die Elenden und Dürftigen. Aber nirgend hat er es zur allgemeinen Pflicht der Christen gemacht, alle seine Güter auf einmal wegzuschenken. Dergleichen Freygebigkeit vertrocknet in ihrer Quelle. Wer von dem Entbehrlichen giebt, der hat lange zu geben. Wer aber alles rein weg-schenkt, der macht sich selbst zum Bettler bey andern, wird gegen sein Weib und Kinder lieblos, und macht sich der menschlichen Gesellschaft zur Last. Ich will noch mehr sagen: eine Gemeinschaft der Güter, eine Heilands-Casse, die in Privat-Händen ist, beraubt den Staat der Steuern von vermögenden Unterthanen, errichtet Statum in Statu, und ist eine gefährliche Sache, die durchaus nirgend zu dulden wäre.“²¹ Litten Dippel und Edelmann als Verkünder der Wahrheit, so zahlte auch Reimarus für das selbstaufgelegte Schweigen. Man liest nicht ohne ergriffen zu werden eine Stelle, in der *Apologie* in der Reimarus seinen verborgenen Gefühlen Ausdruck gab: „Die Herrn Prediger mögen gewiß glauben, daß ein ehrlicher Mann seinem Gemüthe keine geringe Qual anthun muß, wenn er sich sein gantzes Leben hindurch stellen und verstellen muß. Was soll er aber anfangen, da die meisten Menschen, worunter er lebt, mit Hass und Boßheit gegen den Unglauben von der Priesterschaft erfüllt sind? Man würde ihm Freundschaft, Vertraulichkeit, Umgang, Handel und Wandel, ja alle Liebesdienste versagen, und ihn als einen ruchlosen und abscheulichen Missethäter vermeiden. Welcher guter Bürger würde seine Tochter wissentlich einem Unchristen zur Ehe geben? und wie würde die, so in seinen Armen schläft, wenn sie dereinst ihres Mannes wahre Meynung von dem Christenthum erführe, nach ihrer Schwachheit, ängstlich thun, und den Herrn Beichtvater anflehen, daß er doch ihren auf solche verdammliche Wege gerahtenen Mann bekehren mögte? Was für eine herrliche Parentation würden ihm die Herrn Prediger noch nach seinem Tode halten? würden sie auch seinem Körper noch eine Ruhe in ehrlichen Begräbnissen zustehen? Was ist also an der Heucheley so vieler bedruckten vernünftigen Menschen anders schuld, als der mit so manchem zeitlichen Unglück verknüpfte Glaubens-Zwang, welchen die Herrn Theologi und Prediger, vermöge ihrer Schmähungen und Verfolgungen, den Bekennern einer vernünftigen Religion bis an ihren Tod anlegen.“²² Solches Schicksal wollte Reimarus nicht auf sich nehmen. In tausend Seiten befreite er sich von der inneren Bürde; es war der Ausweg, der ihm sein emotionales Gleichgewicht bewahrte.

Vor der Welt hielt er das Manuskript verborgen. Selbst vor seiner Frau. Fünf seiner vertrautesten Freunde, zu denen der Dichter Berthold Heinrich Brockes gehörte, war es bekannt, und später weihte er seine in seinem Geiste erzogenen Kinder, Johann Albert Heinrich und Elise, in das Geheimnis ein.

III

Die Verfolgungen, die Reimarus befürchtete, blieben Lessing erspart. Doch wie angedeutet, verstrickte ihn die Veröffentlichung der Fragmente in

²¹ H. S. Reimarus, *Apologie*, II, 365.

²² *Ibid.*, I, 129/30.

Schwierigkeiten. Lessing war schließlich gezwungen, unter Androhung, die Zensurfreiheit für seine Zeitschrift *Zur Geschichte und Literatur* zu verlieren, die Veröffentlichung weiterer *Fragmente* einzustellen. Den Vertretern der rationalistischen Bibelkritik wurde das Leben 1774 noch immer nicht leicht gemacht.

Die Frage, warum übergang Lessing Edelmann, dessen Werk er kannte, könnte einfach dahin beantwortet werden, daß eben die Behandlung theologischer Probleme wie sie Reimarus darbot, seinem Geschmack entsprach. Es ist diese Antwort wahrscheinlich die treffendste, dennoch enthält auch sie einen ungelösten Restbestand, über den zu mutmaßen sich lohnt. Spinozismus, Atheismus und Materialismus bildeten eine Trinität des Unglaubens. Wer des Spinozismus bezichtigt wurde, war auch der beiden andern schuldig. Selbst der milde Johann Franz Buddeus (1667–1729) brandmarkte Spinoza als den „vornehmsten Atheisten unsrer Zeit.“²³ Das war 1723, als Edelmann bei ihm in Jena studierte. Noch 1778 glaubte Kant seiner *Kritik der reinen Vernunft* damit zu nützen, daß er ihr und ihr allein die Fähigkeit zumaß, „dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei, . . . die Wurzeln“ abzuschneiden.²⁴

In Edelmann sahen seine Zeitgenossen einen der ärgsten Propagandisten des Spinozismus. An zweihundert Schriften und Pamphlete zeugen von dem Eifer seiner Gegner, der in der öffentlichen Verbrennung der Werke Edelmanns am 9. Mai 1750 in Frankfurt triumphierte. Dieses Datum bezeichnet Höhepunkt und auch schon Ausklang des leidenschaftlichen Streits um Edelmann. Der neuen Generation ist Edelmann eine legendäre Figur, deren Abenteurergestalt der Ketzermantel wild von den Schultern hängt. Noch im Bericht von Moses Mendelssohn an Lessing über eine Begegnung mit Edelmann im Winter 1755 klingt diese Vorstellung, gerade weil sie sich nicht erfüllt hat, nach: „Es kann aber leicht seyn, daß ihn Verfolgung, Unglück und Beschwerlichkeit so sehr niederschlagen, und alle seine Lebensgeister unterdrückt haben.“²⁵ Der einundzwanzigjährige Lessing berichtet an seinen Vater aus Berlin: „La Mettrie . . . ist hier Leibmedicus des Königs. Seine Schrift *L'homme machine* hat viel Aufsehen gemacht. Edelmann ist ein Heiliger gegen ihn. Ich habe eine Schrift von ihm gelesen, welche *Anti-Sénèque ou le souverain bien* heißet, und die nicht mehr als zwölfmal ist gedruckt worden. Sie mögen aber von der Abscheulichkeit derselben daraus urteilen, daß der König selbst zehn Exemplare davon ins Feuer geworfen hat.“²⁶ Wird Edelmann auch zum Heiligen im Vergleich mit La Mettrie, so ist es doch eben der Name Edelmann, der dem Vater Lessing am besten eine Idee davon geben kann, welch Ketzer gar erst La Mettrie sein muß. Der preußische König wußte es übrigens besser, er hatte das Genie La

²³ J. F. Buddeus, *Lehr-Sätze von der Atheisterey und dem Aberglauben* (Jena 1723), 144.

²⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Th. Valentiner (Leipzig 1913), 39.

²⁵ M. Mendelssohn, *Gesammelte Schriften* (Berlin 1932), XI, 21.

²⁶ G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. P. Rilla (Berlin 1957), IX, 28.

Mettrie erkannt und den Verfolgten bei sich aufgenommen. Eine plötzliche türkische Krankheit tötete La Mettrie, erst 43 Jahre alt, im November 1751. Der König beklagte den Verlust des Arztes, Philosophen und Freundes: „Le malade fut obligé d'avoir recours à la science de ses collègues, et il n'y trouva pas la ressource qu'il avait si souvent, et pour lui et pour le public, trouvée dans la sienne propre.“ Friedrich II. schloß die Eloge „Tous ceux aux quels les pieuses injures des théologiens n'en imposent pas, regrettent en M. La Mettrie un honnête homme et un savant médecin.“²⁷ Diese Diktion des Königs ist nicht unähnlich der, die man in den späteren Schriften Lessings finden kann. Dabei ist festzuhalten, daß im Staate des aufgeklärten Königs der Toleranz ihre Grenzen gesetzt waren. Die berühmte Stelle in Lessings Brief vom 25. August 1769 an Friedrich Nicolai soll hier angeführt werden. „Sonst sagen Sie mir von Ihrer Berlinischen Freiheit zu denken und zu schreiben ja nichts. Sie reduziert sich einzig und allein auf die Freiheit, gegen die Religion so viel Sottisen zu Markte zu bringen, als man will. Und dieser Freiheit muß sich der rechtliche Mann nun bald zu bedienen schämen. Lassen Sie es aber doch einmal einen in Berlin versuchen, über andere Dinge so frei zu schreiben, als Sonnenfels in Wien geschrieben hat; lassen Sie es ihn versuchen, den vornehmen Hofpöbel so die Wahrheit zu sagen, als dieser sie ihm gesagt hat; lassen Sie einen in Berlin auftreten, der für die Rechte der Untertanen, der gegen Aussaugung und Despotismus seine Stimme erheben wollte, wie es itzt sogar in Frankreich und Dänemark geschieht: und Sie werden bald die Erfahrung haben, welches Land bis auf den heutigen Tag das sklavisches Land von Europa ist.“²⁸ Friedrichs eigene Aussage steht mit dem Briefzitat Lessings nicht im Widerspruch: „Von meinen Unthertanen fordere Ich weiter nichts als bürgerliche Treue. So lange sie hierunter ihre Pflicht beobachten, erachte Ich Mich hinwiederum verbunden, ihnen gleiche Gunst, Schutz und Gerechtigkeit angedeihen zu lassen, von was vor speculativen Meinungen in Religions-Sachen sie auch sonst eingenommen sein möchten.“²⁹ Eine Stelle, die noch ergänzt werden soll durch Friedrichs ungeschminktes Urteil „Le vulgaire ne mérite pas d'être éclairé.“³⁰ Wenn hier von Friedrich II. gesprochen wurde, so ist dies nicht peripher zum Problem „öffentliches Schweigen“. Die Einstellung zu Materialismus und Toleranz muß charakterisiert werden, wenn die geistespolitische Situation zur Diskussion steht. Auch Edelmann erschien im Radius des großen Königs, und Lektüre seiner Werke wurde dem „vulgaire“, in der Gestalt eines Hofschneiders peinlich verwiesen.³¹

²⁷ *Oeuvres de Frédéric le Grand* (Berlin 1847), VI, 27.

²⁸ G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, IX, 327.

²⁹ M. Lehmann, *Preußen und die katholische Kirche seit 1690. Zweiter Teil von 1740 bis 1742*. Publicationen aus den K. Preussischen Archiven (Leipzig 1881), X, 585.

³⁰ *Oeuvres de Frédéric le Grand* (Berlin 1853), XIII, 115.

³¹ Vgl. *Briefwechsel zwischen Gleim und Ramler*, hrsg. v. E. Schüddekopf, Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 242 (Tübingen 1906), I, 97/98.

IV

1785 berichtete Heinrich Jacobi von Gesprächen mit seinem Freunde Lessing, die auf Anfang Juli 1780 zurückgingen, acht Monate vor dessen Tod. Lessing, dem Jacobi Goethes Gedicht *Prometheus* zeigte, soll nach der Lektüre geäußert haben: „Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Hen Kai Pan. Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dies Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr.“ Worauf Jacobi bemerkt: „Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden“ und Lessing bestätigte: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern.“ Am nächsten Morgen nahm Lessing das Thema wieder auf, da er Jacobis Erstaunen bemerkt hatte und versicherte erneut: „Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza.“³² Dieses apokryphe Gespräch, in dem Lessing sich zum Spinozismus erklärt, nahm Moses Mendelssohn nicht einfach hin. Was Jacobi als Aussage berichtet, wird Mendelssohn zur Anschuldigung des toten Freundes. Er stellt die Frage „Ist Lessing Spinozist gewesen? Hat Jacobi dieses von ihm selbst gehört? Wie und in welcher Laune waren sie beide, als diese Vertraulichkeit zwischen ihnen vorging? Diese Fragen konnten dahingestellt bleiben, bis wir mit unserm Leser uns über die Sache selbst, über das, was Spinozismus eigentlich sei, oder nicht sei, verstanden hatten . . . Über alle Bedenklichkeiten hinweg wirft er den Zankapfel in das Publikum, und klagt unsern Freund, Gotthold Ephraim Lessing, den Herausgeber der *Fragmente*, den Verfasser des Nathan, den großen bewunderten Verteidiger des Theismus und der Vernunftreligion bei der Nachwelt als Spinozisten, Atheisten und Gotteslästerer an.“ Mendelssohn wollte in seiner Replik anders vorgehen: „Ich wollte vorher die Sache selbst ins Reine bringen . . . zuvörderst meine Begriffe von Spinozismus, vom Schädlichen und Unschädlichen dieses Systems an den Tag legen, und hernach untersuchen, ob diese oder jene Person dem System anhängen, und in welchem Verstande sie das System genommen habe.“³³ In der Identifizierung Lessings mit dem Spinozismus, wie sie aus Jacobis Gesprächsbericht hervorgeht, sah Mendelssohn eine Entstellung des Andenkens an Lessing. Er witterte auch nicht zu Unrecht, daß dieses offene Bekenntnis Lessings zum Spinozismus die Frage herausfordert, warum Lessing ein solches nicht vor der Welt zu seinen Lebzeiten abgelegt hat. So versucht er am Leser die Verbindung „Lessing und Heuchler der Urheber Nathans und Gotteslästerer“ und führt sie zugleich ad absurdum „Wer dieses zusammen denken kann, der allein vermag das Unmögliche, der kann ebenso leicht Lessing und Dummkopf zusammendenken.“³⁴ Das Vermeiden eines Bekenntnis soll aber nicht mit Heuchelei gleichgesetzt werden. Das Beispiel Reimarus hat die

³² *Jacobis Spinoza Büchlein nebst Replik und Duplik* hrsg. v. R. Mauthner (München 1912), 65/66.

³³ *Ibid.*, 201.

³⁴ *Ibid.* Eine eingehende Untersuchung des Lessing-Spinozismus Problem bietet A. Altmann, *Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus*. Lessing Year Book III, (München 1971), 25–70.

prekäre Situation des Gelehrten verdeutlicht. Lessings bittere Worte über die Berlinische Freiheit, seine eigenen Braunschweiger Erfahrungen sind bedröckende Zeugen, auch Lessing war ein gebranntes Kind. Georg Lukács charakterisiert die Strategie derjenigen, die gezwungen waren neue Wahrheiten zu unterdrücken, und schreibt direkt auf Lessing zielend: „Man denke an die Anfänge der modernen Philosophie, an das Schicksal von Bruno, Vanini, Galilei. Diese Lage hat zweifellos einen großen Einfluß ausgeübt, sie zeigt sich in vielen auffallenden Zweideutigkeiten, kommt in der philosophischen ‚Diplomatie‘ bei Gassendi, Bayle, Leibniz usw. deutlich zum Ausdruck; das öffentliche Schweigen Lessings über seinen Spinozismus hängt ebenfalls damit zusammen. Und auch die philosophische Bedeutung einer solchen ‚Diplomatie‘ soll nicht unterschätzt werden. Zwar erhält bei Gassendi oder Bayle die Nachwelt doch ein klares Bild über ihren wirklichen Standpunkt, aber schon bei Leibniz ist diese Frage viel schwerer zu entwirren, und Lessings Schweigen über Spinoza wurde zur Grundlage einer völlig verfälschten Auffassung seiner Weltanschauung gemacht.“³⁵ Die Richtigkeit der Schlußfolge Lukács’ ist für uns nicht das Entscheidende. Es ist Tatsache, daß wer sich zum Spinozismus öffentlich bekannte, dadurch des Materialismus und Atheismus verdächtigt wurde. Am Beispiel Edelmann, Reimarus und Lessing wurde die gefährdete Existenz radikaler Bibelkritiker und Spinozisten aufgezeigt. Wer solche Betrachtungen anstellt, kann sich schwer dem eher bedrückenden Gefühl entziehen, daß das Maß der Toleranz zwischen 1740 und 1780 nicht wesentlich zugenommen hatte.

³⁵ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke IX, (Neuwied 1962), 89/90.

Ordnungsbegriff und Gottesgedanke bei Thomas Müntzer

Ein Beitrag zur Frage „Müntzer und die Mystik“

Meinen Eltern in Dankbarkeit

Von Wolfgang Rochler

Bernhard Lohse stellte im Anschluß an Zschäbitz, der das Fehlen einer Monographie über Müntzers Gottesbegriff mit Bedauern vermerkt,¹ zu Recht fest: „Aber erst wenn hier genauere Ergebnisse vorliegen, kann über Müntzers Abhängigkeit von der spätmittelalterlichen Mystik, über seine Stellung in dieser Frage zu Luther und auch über seine Eigenständigkeit Näheres gesagt werden.“² In der Tat wird man erst durch die detaillierte Herausarbeitung der müntzerschen Gottesanschauung die Frage nach seiner Stellung zur Mystik befriedigend beantworten können. Nur auf diese Weise kann Müntzers Verhältnis zur mystischen Tradition differenziert erfaßt und die Überbetonung seiner „Kreuzesmystik“, die man immer wieder in der Forschung feststellen kann,³ vermieden werden. Wir gehen davon aus, daß bei Müntzer die Frage nach der Begründung seiner Anschauung vom Kreuz in der Gottesfrage mit gestellt ist und dadurch ihre charakteristische Prägung erhält. Dieser Zusammenhang führt bei Müntzer zu einem neuen Verständnis von Theologie, die, wie wir zeigen wollen, in starkem Maße von seinem Ordnungsbegriff bestimmt wird.

Bei einer Betrachtung der müntzerschen Theologie unter diesen Gesichtspunkten kann die bedeutsame Dissertation von Hans-Jürgen Goertz auf keinen Fall übergangen werden.⁴ Diese Arbeit geht von dem Fragenkomplex

¹ Gerhard Zschäbitz: Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg. Berlin: Rütten & Loening 1958. 179 S., 38. = Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter B/1.

² Bernhard Lohse: Thomas Müntzer in marxistischer Sicht. Luther 43 (1972), 71 f.

³ Vgl. etwa Eric W. Gritsch: Reformer without a church. The life and thought of Thomas Müntzer 1488(?)–1525. Philadelphia: Fortress 1967, 14 f.; Martin Schmidt: Das Selbstbewußtsein Thomas Müntzers und sein Verhältnis zu Luther. Ein Beitrag zu der Frage: War Thomas Müntzer Mystiker? Theologia viatorum 6 (1954/58), 27, Anm. 7. 34; Thomas Nipperdey: Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer. ARG 54 (1963), 160; Gottfried Maron: Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts. Das „Urteil“ – ein Schlüsselbegriff seines Denkens. ZKG 83 (1972), 205. Ein differenzierteres Verständnis deutet sich bei Lohse an, der unterstrich, daß Müntzer „seine besondere Auffassung von Kreuz und Leiden vertreten hat“. Bernhard Lohse: Auf dem Wege zu einem neuen Müntzer-Bild. Luther 41 (1970), 129.

⁴ Hans-Jürgen Goertz: Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers. Göttingen 1964. 187 S., Anh. (MS). – Göttingen, theol. Diss. 1964.

„Theologie und Revolution“ aus und führt hier zu einer neuen Sicht der Dinge. Nach Goertz' Ansicht konnte die bisherige Müntzerforschung nicht die mystischen und revolutionären Elemente zu einer Einheit verbinden. „Es war ihr nicht möglich, eine bruchlose Fusion von der die Kreuzesmystik einschließenden *vita contemplativa* mit der angeblich aus taboritisch-chiliasmischen Quellen gespeisten *vita activa* zu denken“.⁵ Goertz betrachtet nun die cooperatio von Gott und Mensch als Hauptgedanken Müntzers, die in der Form der Kreuzesmystik „ganz in der inneren Ordnung gegründet ist“.⁶ Es geht ihm dabei vor allem um die Priorität der inneren Ordnung vor der äußeren, auf die die Kreuzesmystik einwirkt und ihr dadurch „revolutionären Charakter“ verleiht.⁷ Auf diese Weise kommt es auch zu einer neuen Bewertung der Apokalyptik: „Es ist also nicht die Apokalyptik, sondern die Mystik, die seiner (= Müntzers) revolutionären Theologie die stärksten Impulse zuschickt“.⁸

Aufgrund dieser Betrachtung ist es nicht erstaunlich, daß Goertz Müntzer ausschließlich in der Tradition der deutschen Mystik sieht.⁹ Er nimmt Artur Rühls Hinweis auf die „mystische Denkform auf und stellt fest, sie erweise sich als „constitutivum der Theologie Müntzers überhaupt“.¹⁰ Die mystische Denkform selbst wird von der *unio mystica* her interpretiert.¹¹ Auch den für unsere Untersuchung entscheidenden Ordnungsbegriff versteht Goertz als Ausdruck der mystischen Denkform, wobei er besonders die Übereinstimmung mit Meister Eckhart unterstreicht.¹² Der Zusammenhang der „ordnungk gots in alle creaturn gesatz“, wie Müntzer formuliert, mit der Denkform der Mystik geht nach Goertz so weit, daß sie „eben dasselbe“ beinhalten, nämlich die Einheit von Gott und Mensch als eine in der

⁵ A.a.O., 181.

⁶ Ebd., 182.

⁷ Ebd., 182.

⁸ Ebd., 184.

⁹ Ebd., 60: „Die Theologie Müntzers reiht sich im Prinzipiellen ungebrochen der Tradition der mittelalterlichen Mystik ein . . .“

¹⁰ Ebd., 48 f.

¹¹ Ebd., 70: „Die mystische Denkform ist gedanklich-struktureller Ausdruck der von Gott in der *unio mystica* gewirkten Einheit des Menschen mit Gott“.

¹² Ebd., 50. Ich kann in dieser Form keine Übereinstimmung zwischen Meister Eckhart und Müntzer feststellen. Eckhart spricht in den „Reden der Unterscheidung“ von der Forderung der Wachsamkeit, zu der „ein wissendes warnemen unsers herren in allen dingen“ gehört. Meister Eckhart: Reden der Unterscheidung. Hrsg. von Ernst Diederichs. Anstat. Neudruck der 1. Aufl. von 1913. Bonn: A. Marcus und E. Weber's Verlag 1925, 13, 13 f. = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 117. Es geht hier um die Gleichheit der geistlichen Haltung, um das „Gotthaben“ in sowohl geistigen als auch weltlichen Dingen, was für die Ordnung der Werke entscheidend ist. Vgl. a.a.O., 13, 18–22. 33–35; 7, 16–18. Diese Gedanken finden sich auch in der 42. Predigt von Tauler. Er führt aus, daß der Unfrieden auf der Unordnung in den Werken beruht. Johannes Tauler: Predigten. Bd. 1. Übertragen und eingel. von Walter Lehmann. Jena: Diederichs 1913, 188, 10–12. Ebenso wie Meister Eckhart sieht Tauler die Überwindung der Unordnung in den Werken in der Tugendübung, zu der gleichermaßen im weltlichen und geistlichen Bereich aufgerufen wird. A.a.O. 1, 189.

mystischen Erfahrung erschlossene Erkenntnis.¹³ Er wendet sich zu Recht gegen G. Born, G. Rupp und W. Klaasen, die die „Ordnung“ voluntaristisch und damit pantheistisch bzw. im Sinne einer angeborenen natürlichen Vernunftserkenntnis interpretierten. Gegenüber G. Born wird betont: „Den Begriff der Ordnung, ‚die in Gott und Kreaturen gesetzt ist‘, auf die Erkenntnis Gottes in oder durch die Natur zu beziehen, ist einfach ein Irrtum“.¹⁴

In Ablehnung dieser Interpretation arbeitet nun Goertz detailliert in drei Kapiteln über die Wortlehre, die Geistschauung und die Kreuzesmystik die Priorität der „inneren Ordnung“ heraus.

Mit diesem Neuansatz konnte anhand des Ordnungsbegriffs gezeigt werden, daß Theologie und Politik bei Müntzer untrennbar zusammengehören.¹⁵ Fraglich ist aber, ob der Nachweis des beobachteten Sachverhalts mit der absoluten Einordnung der müntzerschen Theologie in die Tradition der Mystik geführt werden kann. Es zeigt sich hier das Problem einer traditionsgeschichtlichen Verifizierung der Grundthese von Goertz im Kontext der Mystik, wobei vor allem unter Konzentration auf den Begriff der „ordnung gots in alle creaturn gesetzt“¹⁶ zu untersuchen wäre, ob die Behauptung der Priorität der „inneren Ordnung“ und der durch sie bedingten Verbindung von Theologie und Politik im Rahmen der Mystik in dieser

¹³ Goertz: A.a.O., 53.

¹⁴ Ebd., 51, Anm. 23. Außer der schöpfungstheologischen Interpretation des Ordnungsbegriffs, die ich wie Goertz nicht übernehmen kann, bietet sich als eine weitere Deutungsmöglichkeit der spätmittelalterliche Bundesgedanke an, worauf besonders Martin Greschat in seiner Probevorlesung verwiesen hat. Vgl. ders.: Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters. ZKG 81 (1970), 44–63. 53 f. Er unterstreicht, daß die mystische Bundestheologie nachhaltig auf das Denken Müntzers eingewirkt habe (a.a.O., 52 f.). Als die entscheidende Differenz zwischen Müntzer und der mystischen Tradition merkt Greschat die Extrovertierung des in der Mystik rein innerlich verstandenen Bündnisses zwischen Gott und Mensch an. In meinem Aufsatz versuche ich in teilweiser Anlehnung an Gottfried Maron weitere Aspekte des Unterschieds zwischen Müntzer und der Mystik zu beleuchten, wobei ich den Ordnungsbegriff mehr von seiner offenbarungstheologischen Seite her sehe, die deutlich auf eine Theologie des Gerichtswortes hinzielt.

¹⁵ Vgl. Siegfried Bräuer: Die erste Gesamtausgabe von Thomas Müntzers Schriften und Briefe. Ein erfülltes Desiderat der Reformationsforschung. Luther-Jahrbuch 38 (1971), 125.

¹⁶ Müntzers Anschlag zu Prag in der kürzeren deutschen Fassung (Prager Manifest = PrMa). In: Thomas Müntzers Briefwechsel. Auf Grund der Handschriften und ältesten Vorlagen hrsg. von Heinrich Böhmer und Paul Kirn. Leipzig, Berlin: Teubner 1931, 140, 8. Dieser Begriff erscheint in einer anderen Form in Müntzers Brief an Jeori. Vgl. Thomas Müntzers Briefwechsel . . . (= BK) 79, 34: „dye ordenung yn sich (= in Gott) und yn alle creaturn gesetzt“. In der Abhandlung „Von dem gedichteten Glauben“ formuliert Müntzer ähnlich. Siehe Thomas Müntzer: Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe. Unter Mitarbeit von Paul Kirn hrsg. von Günther Franz. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1968, 219, 25 f. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33. (= MS).

Außerdem sind folgende Stellen zu beachten: BK 57, 72, 13–16 (Brief an Zeiß vom 22. Juli 1524); MS 519, These 10 (Predigtentwurf); Hochverursachte Schutzrede (1524). In: Thomas Müntzer: Politische Schriften. Mit Kommentar hrsg. von Carl Hinrichs. Halle/Saale: Niemeyer 1950, 74, 55–75, 58. = Hallische Monographien 17. (= PS).

Weise feststellbar ist, so daß sie Müntzer nur einfach zu übernehmen brauchte. Gerade das wird aber verneint werden müssen. Es ist vielmehr die Aufgabe, den Ordnungsbegriff in der Form, die uns in Müntzers Schriften expressis verbis entgegentritt, mit der mystischen Vorstellung von „Ordnung“ zu vergleichen, um ihn so in seiner Eigenart zu erfassen. Dabei wird sich zeigen, wie Müntzer trotz mancher Anklänge an die mystische Tradition eigenständige Gedanken entwickelt, die nicht in den Kategorien der Mystik beschrieben werden können, sondern eine andere Intention verfolgen. Offensichtlich wird das durch die Betrachtung der Gottesvorstellung, die dem Ordnungsbegriff zugrunde liegt und auch die Kreuzestheologie Müntzers charakteristisch prägt. Im Folgenden stellen wir den Begriff der Ordnung nach Müntzers Formulierung in seinem Kontext dar, geben einen Überblick über die Vorstellung der Ordnung in der Mystik unter besonderer Berücksichtigung Seuses, Taulers und der *Theologia deutsch* und schließen mit einem Vergleich ab.

Der Begriff der Ordnung begegnet uns zuerst im Prager Anschlag in der kürzeren deutschen Fassung.¹⁷ Müntzer gibt hier Rechenschaft über seinen Glauben, der auf eigener Erfahrung beruht. Er unterstreicht ausdrücklich, daß er weder von den Mönchen noch von den Pfaffen eine rechte Aufklärung über den Glauben und die Anfechtung, „dye den glauben vorclereth ym geyst der forcht gots“, bekommen konnte.¹⁸ Ebenso wenig erfuhr Müntzer von ihnen etwas über die „ordnungk gots in alle creaturn gesatz“, sondern lediglich die „blosse scryfft“, die sie aus der Bibel wie „Mörder und Diebe“ gestohlen haben. Er hält ihnen 2. Kor. 3 entgegen, wo nach Paulus Gott in die Herzen aller Menschen mit seinem Finger seinen Willen und die ewige Weisheit einschreibt. Die Pfaffen haben aber unverantwortlich am Wort gehandelt, indem sie nicht den rechten Geist der Furcht Gottes erklärten, von dem sie wissen, daß sie Kinder Gottes sind. Müntzer bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Jeremia und Ezechiel, nach deren Zeugnis Gott „seyne gsetz“ am dritten Tage der Besprengung in die Menschenherzen einschreibt. Dadurch erlangen die Gläubigen eine klare Erkenntnis, die durch den Geist die Gewißheit der Gotteskindschaft ermöglicht.

Letzten Endes geht es Müntzer in diesen Ausführungen um ein leidenschaftliches Bekenntnis zu dem erfahrbaren Gott, der durch das „rechte lebendige wort“ zu den Menschen spricht und sich nicht an das äußere Wort gebunden hat.¹⁹ Das Wort ist aber in Gefahr und muß deshalb verteidigt werden.²⁰

Nach diesem kurzen Einblick können wir schon sagen, daß die Ordnung Gottes die Mitteilung des lebendigmachenden Wortes meint, wovon nur die Auserwählten ein sicheres Wissen haben. Auch die Pfaffen und Mönche haben die Erkenntnis der Ordnung, denn sie ist in alle Kreaturen „gesatz“, aber sie schlossen das lebendige Wort in das äußere Schriftwort ein, weshalb sie von der eigentlichen Bestimmung des Menschen zur Gotteskindschaft nichts

¹⁷ Vgl. Anm. 16.

¹⁸ PrM a: 140, 5 f.

¹⁹ Ebd., 141, 18.

²⁰ Ebd., 142, 22 f.

mehr wissen. Mit „vorstocktem herzen“ leugnen sie die Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesbegegnung im Geist der Furcht Gottes, womit sie beweisen, daß sie „luter teufel“ sind.²¹ Sie sind im mystischen Sinne ohne „Grund“, kennen keine Anfechtung, die allein zur inneren Gelassenheit führen kann. In ihrer Verstockung, die immer mehr zunimmt, haben sie vergessen, daß „goth redt alleine in die leidligkeyt der creaturen“ und scheuen aus diesem Grunde die Christuskonformität.²² Letztlich wollen sie nicht hören, „was got sey“²³ und entfliehen dem Zorn Gottes.²⁴ Folglich bestreiten sie auch die Fähigkeit des rechten Urteils, des Gerichts und schulden so Gott die Rechenschaft über den Glauben.²⁵ Die Zeit der Ernte ist aber da, in der der Weizen vom Unkraut abgesondert werden muß. Müntzer spricht in diesem Zusammenhang vom bewaffneten Kampf gegen die Ungläubigen, der aber nicht zum ausschließlichen Thema wird. Er erwartet von den Böhmen vielmehr das eifrige Studium des lebendigen Gotteswortes, durch das sie begreifen sollen, wie die Welt durch die Pfaffen verführt worden ist.²⁶

Wir konnten bis jetzt im Kontext der Ordnungsvorstellung eine Polarisierung in Müntzers Denken beobachten, die sich zwischen der Evidenz der Gotteserfahrung, die alle im Wort haben können, und der Verstockung der Pfaffen, die sich der verpflichtenden Offenbarung entziehen, bewegt. Der Ordnungsbegriff erhält dabei seine Spannung durch zwei Aspekte: die Erkenntnismöglichkeit, insofern Gott allen Menschen nach seiner Ordnung das lebendige Wort „einschreibt“, das synonym für Gesetz, Willen und Weisheit gebraucht wird, und die Erkenntnisgewißheit, womit Müntzer die Erkenntnis der Ordnung als Annahme des Gerichtswortes im Geiste der Furcht Gottes meint.

Die Untersuchung des Gedankens der „Furcht Gottes“ vermag uns nun weiteren Aufschluß über Müntzers Gottesanschauung im Rahmen des Ordnungsbegriffs zu geben. Im Hinblick auf die Geistlichen bemerkt er: sie sind nicht besprengt mit dem Geist der Furcht Gottes, wie können sie dann am siebten Tage geläutert werden?²⁷ Er zitiert hier Numeri 19, auf das auch in der Fürstenpredigt zurückgegriffen wird. Dieses Kapitel berichtet von der siebenfachen Besprengung der Stiftshütte mit Opferblut. Nach der Besprengung soll die Asche einer als Sündopfer geschlachteten Kuh in ein Sprengwasser getan werden, mit dem der Gereinigte den Unreinen am dritten und siebten Tage besprengt und ihn dadurch entschündigt. Carl Hinrichs weist zu Recht darauf hin, daß für Müntzer der Vers 20 aus Num. 19 von „beson-

²¹ PrM b (= erweiterte deutsche Fassung): 145, 8. 11 f.

²² Ebd., 146, 11.

²³ Ebd., 148, 6.

²⁴ Vgl. auch ebd., 144, 16–19.

²⁵ Siehe ebd., 149, 8–12.

²⁶ Ebd., 150, 11–14.

²⁷ Ebd., 146, 22–24. Der Gedanke der Läuterung hat bei Müntzer eine zentrale Bedeutung. Zschäbitz bemerkt dazu: „Sein Augenmerk galt in erster Linie der Läuterung des Menschen, der seit der Zeit der Apostelschüler vom Willen Gottes und von seiner Furcht abgefallen war“ (a.a.O., 39).

derer Bedeutung“ war, in dem es heißt: „Wer aber unrein sein wird und sich nicht entschuldigen will, dessen Seele soll ausgerottet werden aus der Gemeinde . . .“²⁸ In der Fürstenpredigt spricht Müntzer im Hinblick auf Num. 19 davon, wie das lebendige Wort Gottes „in eyner hohen verwunderung“ ins Herz des Gläubigen kommt und unterstreicht, daß zu dieser Verwunderung, „ob es gotis wort sey oder nit“, bereits ein Kind von sechs oder sieben Jahren fähig ist.²⁹ An dieser Stelle wird ganz deutlich, wie eng die Auffassung der „Ordnung“ als evidente Gottesoffenbarung im Wort mit der Frage der Erkenntnisgewißheit zusammenhängt. Grundsätzlich kann hier bemerkt werden, daß im Kontext des Ordnungsbegriffs den Pharisäern und überhaupt den Ungläubigen eigentlich die Erkenntnisfähigkeit nicht bestritten wird. Der Tenor dieser Ausführungen liegt vielmehr in der Aufdeckung und dem Offenbarwerden ihrer Schuld, die darin besteht, daß sie aufgrund ihrer Verstockung das Wort nicht im Geist der Furcht Gottes annehmen wollen, was doch schon den Kindern möglich ist. In der Ablehnung der Ordnung manifestiert sich letztlich ihre Sünde und in dieser Gesinnung hindern sie den „Gang“ des Wortes.³⁰

Diese Gedanken entwickelt Müntzer in einem spezifisch gerichts-theologischen Sinne weiter. Um das zu verdeutlichen, müssen wir noch einmal an die oben gemachten Ausführungen anknüpfen. Es muß zunächst unterstrichen werden, daß Müntzer in der ersten Besprechung mit dem Geist der Furcht Gottes den Beginn des Heilsweges sieht. In der „Ausgedrückten Entblößung“ versteht er darunter, ebenfalls von Num. 19 ausgehend, die anfängliche Bewegung des Geistes, der der Lehrmeister der Furcht Gottes ist.³¹ In diesem Zusammenhang wird unterstrichen, wie „Gottes Werk“ zunächst durch die Besprechung mit dem Geist der Gottesfurcht „erfunden wirt“.³² Damit ist gemeint, daß Gott die „grossen Hansen“ bis zur Gegenwart verachtet.³³ Das Werk des gerechten und strafenden Gottes soll in einem Läuterungsprozeß, an dessen Ende der Mensch zu einem Freund der Gerechtigkeit wird, zur Vollendung geführt werden.³⁴ Der Prozeß beginnt mit dem Entsetzen vor „Gottes Namen“ und muß letztlich dem rechten Glauben zum Sieg verhelfen.³⁵ Dieser Glaube, der identisch mit der „kunst Gotes“, d. h. der Gotteserkenntnis ist, kann nicht von den Schriftgelehrten, sondern nur in der Erfüllung mit dem lebendigen Wort empfangen werden.³⁶

Der Prozeß der Läuterung ist aber in der Gegenwart unmöglich geworden, wodurch die Gerechtigkeit Gottes nicht bis zu ihrer Vollendung offenbar werden kann. Das führt Müntzer vor allem auf die Schuld der Fürsten zurück. Nach seiner Auffassung soll man die Fürsten absetzen, wenn sie die Kunst Gottes nicht beachten. Ja sie werden vernichtet werden, weil sie kein rechtes „Urteil“ in der Ankunft des Glaubens haben und trotzdem verurtei-

²⁸ PS: 15, Anm. 247.

²⁹ Ebd., 15, 246–16, 248.

³⁰ Ebd., 15, 241 f.

³¹ Ebd., 13, 203.

³² PS: 47, 548.

³³ Ebd., 46, 520–523.

³⁴ Vgl. ebd., 47, 571–576.

³⁵ Ebd., 48, 577.

³⁶ Ebd., 46, 506–510.

len und gefürchtet werden wollen.³⁷ An anderer Stelle bezeichnet Müntzer die Fürsten als Henker, da sie den Kreaturen mehr Ehrfurcht als Gott entgegengebracht haben.³⁸ Das ist nun das ganze Gegenteil von dem Geist der Furcht Gottes, denn nur denen, die ihn allein fürchten, ist Gott gnädig³⁹ und diese Furcht führt zum rechten Urteil über die Ungläubigen.⁴⁰ Als Vorbilder dieser Haltung werden Zacharias⁴¹ und Abraham⁴² genannt, die Gott ohne Menschenfurcht gedient und dadurch die Fähigkeit der Unterscheidung hatten.

Immer wieder betont Müntzer, daß die Welt durch den Abfall von Gott, der aufgrund seiner Gerechtigkeit allein gefürchtet werden muß, daß durch ihre Verdorbenheit, für die besonders die Pharisäer und Fürsten verantwortlich zu machen sind, eigentlich niemand mehr zum rechten Geist der Furcht Gottes kommen kann. Auf diese Weise ist die „Heimsuchung“ Gottes verleugnet und die Durchsetzung der göttlichen Gerechtigkeit verhindert worden.⁴³ In dieser bedrohlichen Situation nehmen allein die Auserwählten die „Sorge um den Gang des Wortes“ wahr. Sie wollen, wie es in der „Hochverursachten Schutzrede“ heißt, im Streben nach der Reinheit des Gesetzes den Geist der Furcht Gottes ganz erfüllen und in dieser Gesinnung Gottes Urteil in der Strafe des Gesetzes recht geben.⁴⁴ Die Strenge des Gesetzes erscheint dabei letztlich als Ausdruck der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit, weil sie zum gekreuzigten Gottessohn hinführt.⁴⁵ Die Auserwählten werden mit Christus zum Erfüller des Gesetzes⁴⁶ und verschaffen damit der Gerechtigkeit Gottes in der Christuskonformität Genugtuung.

Die Manifestation des Liebeswillens des gerechten Gottes im Gesetz ist ein wesentlicher Bestandteil der „Ordnung“.^{46a} Das bringt Müntzer besonders nachdrücklich dort zum Ausdruck, wo er bemerkt, die Bibel verkündige nichts anderes als den Gekreuzigten, „wie auch alle creaturen außweysen“.⁴⁷ Hier erscheint der Ordnungsbegriff wie in den bisher angeführten Stellen unter dem Gesichtspunkt der Evidenz des göttlichen Willens und Wortes, wobei allerdings jetzt mehr der Heilsaspekt unterstrichen wird. Wir können

³⁷ Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens (1524). B. Handschrift. In: PS, 61, 185–191. (= AE b).

³⁸ Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens (1524). A. Druck. In: PS, 39, 290–292. (= AE a).

³⁹ AE b: 61, 206–208.

⁴⁰ AE a: 40.

⁴¹ Ebd., 43, 405–410.

⁴² AE b: 62, 223–228.

⁴³ AEa: 48, 608.

⁴⁴ PS: 78, 123–125. Müntzer wendet sich hier scharf gegen Luther.

⁴⁵ Vgl. ebd., 82, 204 f.: „Christus hat imm Euangelio durch seine gütigkeyt / des vaters ernst erklet.“

⁴⁶ Ebd., 78, 133 f.

^{46a} Nach Müntzer verachtet der das Gesetz, der sich der „Einbildung“ des „freundlichen Ernstes des Gesetzes“ durch den „finger Christi“ (2. Kor. 3) entzieht. Ebd., 83, 229–233. Diese Betonung der Erkenntnis der Liebe Gottes e contrario richtet sich wiederum gegen Luther.

⁴⁷ Hochverursachte Schutzrede. In: PS, 74, 55 f.

also feststellen, daß im Kontext der Ordnungsvorstellung für Müntzers Gottesanschauung der Gedanke des Herrseins, zu dem wesentlich die Gerechtigkeit als Zeichen der göttlichen Liebe gehört, bezeichnend ist.

Abschließend müssen noch einige Bemerkungen zur *Theologia crucis* Müntzers gemacht werden. Wir haben gesehen, daß seine Kreuzesanschauung auf die Vorstellung der Furcht Gottes bezogen worden ist, in der die Offenbarung des göttlichen Willens und Wortes empfangen wird. Dazu gehört untrennbar die Absage an den eigenen Willen und ein fester Glaube an den sich zu erkennen gebenden Gott, „auffenbart durch dye ordnung yn sich und yn alle creatures gesetzt“.⁴⁸ Im Zusammenhang damit steht die Aussage, daß die Gottessohnschaft die Voraussetzung der Erkenntnis der Ordnung ist. Der Gesichtspunkt der Gotteserkenntnis im Leiden ist hier dominant geworden.

Ähnliche Ausführungen hat Müntzer in seiner Abhandlung „Vom gedichteten Glauben“ gemacht. Er argumentiert an einer Stelle folgendermaßen: wenn schon die ganze Welt die Ordnung zu erkennen vermag, kann das doch den „Armgeistigen“ nicht zufriedenstellen, „er befinde es dann nach dem betrübny“.⁴⁹ Man kann deutlich sehen, wie Müntzer hier den Ordnungsbegriff im Sinne der universalen Erkennbarkeit des göttlichen Willens mit der Leidenserfahrung in Verbindung gebracht hat. Trotzdem kann nicht generell gesagt werden, die Kreuzeskonformität sei die unabdingbare Voraussetzung der Erkenntnis der Ordnung. Es läßt sich vielmehr beobachten, daß Müntzer aufgrund ihres Mißbrauchs und ihrer beständigen Ablehnung die Notwendigkeit der Leidensvorbereitung als Zeichen der Auserwählten unterstreicht, wobei die Frage der Erkenntnisgewißheit und die mit ihr verbundene Forderung des rechten Urteils zentral geworden ist. Das „Urteil“ ist ohne die Offenbarung des lebendigen Wortes nicht zu erlangen,⁵⁰ das die Auserwählten in der Konformität mit dem Gekreuzigten annehmen und dadurch Gewißheit erhalten. „An dieser Stelle drückt sich Müntzer mit Vorliebe in der Sprache der deutschen Mystik aus, er steht hier offenbar ganz in der Nachfolge Taulers und seiner Anfechtungs- und Leidensmystik“.⁵¹

Diese Beobachtung Gottfried Marons ist völlig richtig, insofern sie Aufschluß gibt über den Sitz im Leben von Müntzers Kreuzesanschauung. Hinsichtlich der Abhängigkeit Müntzers von der taulerschen „Leidensmystik“ aber ist damit noch nicht das letzte Wort gesprochen. Ein Vergleich erfordert die Einbeziehung des Ordnungsbegriffs mit seiner impliziten Gottesvorstellung sowie die Berücksichtigung des Kontexts der Kreuzestheologie.

Es versteht sich von selbst, daß in dem Abschnitt über den Ordnungsbegriff der deutschen Mystik nur auf einige Grundgedanken eingegangen werden kann. Das Schwergewicht der Betrachtung wird dabei dem Zusammenhang von Gottesvorstellung und Ordnungsbegriff gelten müssen. Wir

⁴⁸ BK 61, 79, 34.

⁴⁹ MS 219, 27 f.

⁵⁰ PrMa: 141, 18 f.: „Wan wyr abber das rechte lebendyge wort gots lernen werden, so mugen wyr den ungleubygen überwinden unde richten sichtlich . . .“

⁵¹ Gottfried Maron: A.a.O., 205.

hoffen, auf diese Weise grundsätzliche Vergleichspunkte zwischen Müntzer und der Mystik geben zu können, ohne nur auf die zweifellos bestehende Abhängigkeit von der „Leidensmystik“ zu achten.⁵²

Es erweist sich als sinnvoll, bei der Zentralfrage der mystischen Denkform einzusetzen. Ihre genaue Bestimmung ist nicht so einfach, wie es nach den Ausführungen von Goertz scheinen mag, der sie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Einung von Gott und Mensch interpretiert, womit er sich deutlich von Artur Rühl, auf den er sich weithin stützt, unterscheidet. Rühl trennte nämlich den Gedanken der *unio mystica* von der begrifflichen Explikation des mystischen Zentralerlebnisses in der mystischen Denkform bzw. Theologie und schloß sich damit eng an Erich Seebergs Mystikdefinition an. Ich halte es für richtiger, die Trennung von mystischer Erfahrungstheologie und gedanklich-struktureller Entfaltung in der Tradition der Mystik zu vermeiden. Beide Momente müssen in ihren Wechselbeziehungen und ihrer gegenseitigen Durchdringung gesehen werden, da in der Mystik Denkvorang und „Lebenslehre“ eine Einheit bilden. Diese Einheit findet ihren Ausdruck in der Form des Gedankenkreises⁵³ und kommt in der deutschen Mystik im areopagitisch-neuplatonischen *exitus-reditus*-Schema zur Durchführung. Die in diesem Schema angewandten Strukturelemente werden für seinen Aufbau in Anspruch genommen und werden so intentional mystisch.

Die hier vorgelegte Sicht der Dinge führt bei einem Vergleich einzelner Theologen mit der Mystik über ein bloßes Konstatieren mystischer Anschauungsformen hinaus und erstrebt eine Differenzierung, insofern vorrangig nach dem Kontextschema und der mystischen Intention gefragt wird. So kann zwischen formal mystischen Strukturelementen, die aus dem von uns erwähnten Kontext entlehnt worden sind, und intentional mystischen Anschauungen, die zur funktionalen Bestimmung und Erfüllung innerhalb dieses Kontexts kommen, unterschieden werden.

Ganz offensichtlich liegt nun der mystischen Denkform ein bestimmter Gottesbegriff zugrunde, den wir unter Berücksichtigung Seuses, Taulers und der Theologia deutsch kurz charakterisieren wollen.

Die deutsche Mystik nimmt den augustinisch-areopagitischen Gottesbegriff auf, der seinen formelhaften Ausdruck in dem philosophisch-theologischen Axiom ‚*bonum est diffusivum sui*‘ (das Wesen des Guten ist Selbstergießung) gefunden hat.⁵⁴ Gott ergießt sich mit seinem Willen in die Geschaffenheit der Kreaturen.⁵⁵ Das Gute wird demnach als eine „bewegende

⁵² Eine Aufzählung von Belegstellen, die sich besonders aus Seuse und Tauler anführen lassen, würde in diesem Rahmen zu weit gehen. Wir müssen uns auf den Ordnungsbegriff beschränken und die Frage der Kreuzestheologie in diesem Kontext behandeln.

⁵³ Hans Leisegang: *Denkformen*. Berlin, Leipzig: de Gruyter 1928, 60–135.

⁵⁴ Vgl. Tauler: A.a.O. 1, 2, 12–20; Seuses Leben. In: Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*. Im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hrsg. von Karl Bihlmeyer. Stuttgart: Kohlhammer 1907, 178, 21–24; 179, 5–12 (= DS).

⁵⁵ Seuse: A.a.O., 180, 11–15. Seuse nimmt hier einen Gedanken des Dionysius Areopagita auf.

Lebensmacht, die in alle Einzelbereiche der Schöpfungswelt einströmt“ aufgefaßt und sein Wesen wird als Gnade beschrieben.⁵⁶ Nach Meister Eckhart gehört das unaufhörliche Wirken zum Wesen Gottes im Unterschied zur weislosen Gottheit.⁵⁷ Die damit gemeinte Emanation des göttlichen Willens ist ein Zeichen der Liebe Gottes, die in den Kreaturen zur Erfüllung kommen muß und nur mit ihnen zur Erfüllung kommen kann. Die seligen Menschen haben deshalb immer Gottes Ehre im Sinn, damit allein sein „wohlgefälliger Wille“ geschehe in allen Dingen.⁵⁸ So wird auch das Gotteslob mit dem Bekenntnis der göttlichen Gegenwart in allen Dingen eng verbunden.⁵⁹

Mit diesem Gottesbegriff, der durch das Axiom ‚bonum est diffusivum sui‘ bezeichnet wird, entwickelt die deutsche Mystik eine explizite Schöpfungstheologie, die die Gutheit des geschaffenen Seins nachhaltig unterstreicht.⁶⁰ In der Konsequenz der Hochschätzung des geschöpflichen Seins liegen der Gedanke einer Teleologie der kreatürlichen Gutheit⁶¹ und der physiko-theologische Gottesbeweis, womit zum Lob des Schöpfergottes angeleitet werden soll.⁶² Bei alledem geht es in anthropologischer Hinsicht vor allem um die Erkenntnis des Liebeswillens Gottes in den Kreaturen⁶³ und die Annahme der schöpfungsmäßigen Beschaffenheit des Menschen durch den Menschen. In dem Zusammenhang hat nun der Gedanke der „Ordnung“ Gottes seinen Sitz im Leben, was in der *Theologia deutsch* am pointiertesten ausgeführt wird. Nach ihr will Gott Ordnung und Regel in den Kreaturen haben, da, wie wir oben schon andeuteten, die Erfüllung seines Liebeswillens in der Geschaffenheit zu seinem Gottsein wesentlich dazugehört.⁶⁴ Die *Theologia deutsch* kann noch zugespitzter formulieren: wenn es nicht die von Gott geschaffene Kreatur gäbe, dann könnte er seine „Eigenschaften“ nicht erlangen, die aber zur Vollkommenheit notwendig sind.⁶⁵

⁵⁶ Alfred Adam: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1972, 225. Ebd., 226 bringt Adam Belege zur Herkunft des Axioms ‚bonum est diffusivum sui‘. Es ist vor allem im areopagitischen System bedeutsam geworden, aus dem die mittelalterliche Mystik reich geschöpft hat.

⁵⁷ Vgl. das Buch der göttlichen Tröstung. In: Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und Von dem edlen Menschen. Hrsg. von Philipp Strauch. Neudruck. Berlin: de Gruyter 1933, 28, 34–36. = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 55. Siehe auch Seuse: Büchlein der Wahrheit. In: DS 330, 25–28.

⁵⁸ Tauler: A.a.O. 1, 27, 18–20.

⁵⁹ Seuse: Büchlein der ewigen Weisheit. In: DS 309, 17–19.

⁶⁰ Tauler: A.a.O. 1, 29, 16 f.; *Theologia deutsch*. Zit. nach: Der Frankfurter: Eine deutsche Theologie. Übertragen und eingel. von Joseph Bernhart. Leipzig: Insel 1922, 151, 3–13. = Der Dom. Bücher deutscher Mystik. (= Th. dt.).

⁶¹ Th. dt.: 192, 5–21.

⁶² Seuses Leben. In: DS 171, 12–16.

⁶³ Tauler: A.a.O. 1, 168, 35–169, 1–9. An dieser Stelle beschreibt Tauler den ersten Grad eines tugendhaften Lebens, der in die „höchste Nähe Gottes“ leitet. Er führt zur Erkenntnis der Güte Gottes in der Natur und zum Begreifen des göttlichen Liebeswillens.

⁶⁴ Th. dt.: 155–157.

⁶⁵ Th. dt.: 182, 10–14.

Innerhalb dieser entfalteten Schöpfungstheologie erscheint nun die Sünde als Störung der Ordnung. Die Natur ist infolge der Erbsünde „ungeordnet“⁶⁶ und der Mensch, der sich vom Schöpfer abkehrt, bleibt willentlich in dieser Unordnung.⁶⁷ Die Gläubigen und überhaupt alle Menschen stehen aber unter der göttlichen Bestimmung, den Weg der Vollkommenheit zu gehen, wozu die drei übernatürlichen Tugenden notwendig sind. Sie werden von Gott verliehen und bringen seine Natur in die rechte Ordnung,⁶⁸ die freilich der Mensch aufgrund seiner Kreaturliebe immer wieder stört und somit vom Schöpfer abfällt. Der Heilsprozeß ist nur dann gewährleistet, wenn durch die Aufgabe des Eigenwillens die natürlichen Tugenden in die göttliche Ordnung gesetzt werden.⁶⁹ Die Wiederherstellung der Schöpfungsordnung gehört letzten Endes untrennbar mit dem Sündenbekenntnis zusammen.⁷⁰

Nach der Ansicht der deutschen Mystik kann die durch den Eigenwillen gestörte Ordnung nur durch den Rückfluß der Kreaturen in ihren Ursprung wiederhergestellt werden.⁷¹ Hinter dieser Vorstellung steht der Gedanke, daß der Mensch alles vom Schöpfer empfangen hat und es deshalb „zurückbringen“ muß mit Lob und Dank.⁷² An der Stelle erhält die Kreuzestheologie der Mystik ihre eigentliche Bedeutung. Sie ist insofern intentional mystisch, als sie die Menschheit Christi als den schnellsten Weg des Rückflusses versteht.⁷³ Trotz vieler Bemerkungen Müntzers, die an die *Theologia crucis* der Mystik erinnern, unterscheidet sie sich weiterhin in der starken Betonung der *satisfactio Christi* von ihm.⁷⁴ Außerdem wird in der deutschen Mystik nachhaltig unterstrichen, daß die Wiederherstellung der Ordnung zur Überwindung des Leidens führt, wobei auch nicht das Fehlen einer Erkenntnisfunktion des Leidens übersehen werden darf.

Die mystische Kreuzestheologie wird letzten Endes in charakteristischer Weise dem Kreationsgedanken untergeordnet, der seine systematische Geschlossenheit durch eine Urstandstheologie erhält. Tauler und Seuse führen

⁶⁶ Seuses Leben: A.a.O., 165, 29.

⁶⁷ Th. dt.: 117, 28–33. Das Wesen der Sünde wird in diesem Zusammenhang im Ungehorsam gesehen. Obwohl kein Mensch den Gehorsam so vollkommen wie Christus leisten kann, ist es ihm doch möglich, „dem so nahe zu kommen, daß er göttlich und vergottet heißt und ist“. Ebd., 118, 28 f. Vgl. auch ebd., 118, 23–26: „Kurz, ob der Mensch gut, besser oder der allerbeste sei, ob böse, böser oder am allerbösen, ob er sündig sei oder selig vor Gott, das liegt alles an diesem Gehorsam und Ungehorsam“.

⁶⁸ Tauler: A.a.O. 2, 128 f.

⁶⁹ Tauler: A.a.O. 1, 98, 21–24.

⁷⁰ Tauler: Ebd., 209.

⁷¹ Tauler: A.a.O. 2, 138, 14–17; Th. dt.: 117, 30–32; Seuse: *Büchlein der Wahrheit*. In: DS 332, 21–23.

⁷² Tauler: A.a.O. 1, 143, 35–38.

⁷³ Seuse: *Büchlein der ewigen Weisheit*. In: DS 203, 4–10. Vgl. auch Tauler: A.a.O. 1, 66, 7–14.

⁷⁴ Seuse: *Büchlein der ewigen Weisheit*: A.a.O., 272 f. Hier wird nachhaltig unterstrichen, daß Christus durch sein Leiden die Welt erlöst hat. Vgl. weiterhin ebd., 260, 25–27.

aus, daß alle Kreaturen ewig in Gott, ihrem Ursprung sind und nach seiner Ordnung wieder in ihren schöpfungsmäßigen Urstand zurückkehren müssen.⁷⁵ Das ist das immer wiederkehrende Thema der deutschen Mystik und in diesem Sinne ist sie „Lebenslehre“. Sie will Weisung für ein vollkommenes Leben geben, das grundsätzlich in der irdischen Zeit möglich ist. Die Sünde, die in der fehlenden Bereitschaft zur Rückkehr in den Ursprung, d. h. in den Seelengrund besteht, kann in der Selbstvernichtung und der Ausrichtung aller Werke zu Gottes Ehre überwunden werden.⁷⁶ Somit wird der Zustand des schöpfungsmäßigen Urstandes auf dem individuellen Weg der Vollkommenheit erreichbar, was zur Beseitigung der Unordnung führt. Sie ist im Rahmen der Tradition der deutschen Mystik eine innergeschichtliche Möglichkeit. Die Gläubigen erfahren in diesem Bestreben die Unterstützung des Geistes, der – auch hier zeigt sich die Abhängigkeit der deutschen Mystik von Augustin – in ein geordnetes Leben „lockt“.⁷⁷ Und wer diesen Geist empfangen hat, steht nicht mehr unter dem Gesetz.⁷⁸

Abschließend kann festgestellt werden: der für die deutsche Mystik entscheidende Begriff der Ordnung impliziert im Rahmen des exitus-reditus-Schemas eine entfaltete Schöpfungs- und Urstandstheologie, die auf den individuellen Heilsweg konzentriert ist, während bei Müntzer der Ordnungsgedanke eine Theologie des Gerichtswortes zur Voraussetzung hat, die unter den Aspekten der Erkenntnismöglichkeit und -gewißheit die Gerechtigkeit Gottes zum Thema macht. Auf dem Hintergrund des Gedankens einer cooperatio von Gott und Mensch läßt sich ein paralleles Anliegen feststellen, die Verwirklichung Gottes in der Geschichte. Deutlich werden aber die Unterschiede durch einen Vergleich des Ordnungsbegriffs und der ihm zugrundeliegenden Gottesvorstellung. Nach Auffassung der deutschen Mystik will Gott Ordnung und Regel in den Kreaturen haben, weil anders sein

⁷⁵ Tauler: A.a.O. 2, 66, 32–37. Seuse ist bei der Entfaltung dieses Gedankens von der scholastischen Ideenlehre abhängig. Siehe Seuse: *Büchlein der Wahrheit*. In: DS 331, 16–332, 29. Im Apparat auf S. 331 bringt Bihlmeyer weitere Belege aus der mystischen und scholastischen Tradition. Am Ende des dritten Kapitels des *Büchleins der Wahrheit* legt Seuse noch einmal seine Anschauungen deutlich dar: in dem Ausfluß haben alle Kreaturen „iren got gewonnen“. Wenn sie sich danach noch als Kreatur „finden“, sind sie von ihrem Gott und Schöpfer abgefallen (a.a.O., 332, 9–12). Der „vernünftige Mensch dagegen soll ein „entsinkendes widerinjeihen“ haben in das „Eine“ (ebd., 26 f.). Damit ist in der unio mystica die Ordnung des schöpfungsmäßigen Urzustandes wiederhergestellt worden.

⁷⁶ Tauler bezeichnet das als den kürzesten Weg zum Ursprung. Siehe Tauler: A.a.O. 1, 48, 1–7. Auf diesem Wege sollen alle Dinge zu Gott „hinaufgetragen“ werden, „damit da ein ganz unmittelbarer Ausfluß und Rückfluß stattfinde“ (ebd., 6 f.).

⁷⁷ Tauler: Ebd., 193, 10–14.

⁷⁸ Th. dt.: 134, 16 f.: „Denn die da vollkommen sind, die sind unter keinem Gesetze“. Ordnung, Gesetze und Gebote sind nur für die Schwachen im Glauben, „die nichts Besseres verstehen“, nötig (ebd., 17–21). An der Verwendung des Begriffs „Ordnung“ in diesem Zusammenhang wird noch einmal das vorwiegend seelsorgliche Anliegen der deutschen Mystik deutlich, die immer wieder zu dem tugendhaften Weg der Vollkommenheit anleiten will. Vgl. auch Seuse: *Büchlein der ewigen Weisheit*: A.a.O., 357 f.

Gottsein nicht verwirklicht werden kann. Im Rahmen einer engen Zusammenschau von Schöpfung und Soteriologie wird so der Gedanke der Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsordnung zentral. Nach Müntzer will Gott durch die Ordnung in seiner Gerechtigkeit im Wort erkannt werden, was zur Priorität der Frage der Erkenntnisgewißheit führt, die im Spannungsfeld von Annahme und Ablehnung des Wortes behandelt wird. Müntzer versteht unter „Ordnung“, um es noch einmal zu unterstreichen, die Evidenz des Wortes, das gleichbedeutend mit Wille, Gesetz und Weisheit gebraucht wird. Dieses Wort ist als Mitteilung des Anspruchs des gerechten Gottes für alle erkennbar in die Geschichte gegeben und muß hier zur Vollendung kommen, was aber aufgrund der Verdorbenheit und Verstockung der Welt, die ihren sichtbarsten Ausdruck im Tun der Pharisäer und Fürsten gefunden hat, unmöglich geworden ist. Man kann weiterhin sagen: was die Mystik mit dem Gedanken der Verwirklichung Gottes in der Natur meint, zeigt sich bei Müntzer in der Forderung nach dem ungehinderten Gang des Gerichtswortes, seiner Annahme und Durchsetzung. Das Wort wird aufgrund der Ablehnung der Ordnung nur noch von den Auserwählten angenommen und in rechter Weise erkannt und diese Erkenntnis führt unter Mitwirkung der Auserwählten zum Offenbarwerden des gerechten und strafenden Gottes im Gericht an den Ungläubigen. Somit hat Müntzer seine Theologie des Gerichtswortes folgerichtig zu einer Theologie des Gerichtes weiterentwickelt⁷⁹ und der Ordnungsbegriff tendierte in Anbetracht der Verdorbenheit der Welt zum Gerichtsgedanken.⁸⁰ Damit ist die Ordnungsvorstellung im starken Maße hinsichtlich ihrer geschichtlichen Konsequenzen weiterentwickelt worden, während die Mystik im Unterschied dazu regressiv denkt und die Wiederherstellung, nicht die Konsequenzen einer Ablehnung der Ordnung zum zentralen Thema macht. Die Mystik lebt in den Kategorien einer ontologischen Ordnung, die ihre Spannung durch den Gegensatz von „nichts“ und „Sein“ erhält.

Diese Differenzen führen zu einem unterschiedlichen Geschichtsverständnis. An der Stelle wird evident, daß die deutsche Mystik aufgrund ihrer spezifischen Denkform, die eine bestimmte Gottesvorstellung und eine Anthropologie, die zwischen den inneren und äußeren Menschen unterscheidet,⁸¹ hervorgebracht hat, auf die individuelle Erfüllung in der Vollkommenheit zu jedem Zeitpunkt der Geschichte hinzielt. Müntzer konnte sich aus dar-

⁷⁹ Mit dieser Unterscheidung will ich stärker als Maron das eigentliche theologische Anliegen der müntzerschen Gerichtsanschauung zur Geltung bringen.

⁸⁰ Gerade das Letzte ist charakteristisch für Müntzer und sein eigenständiges Denken. Ein Vergleich etwa mit Hans Denck, der eine Schrift „Ordnung Gottes und der Kreaturen Werk“ verfaßt hat, könnte das besonders verdeutlichen. Zu Denck vgl. Georg Baring: Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524. ARG 50 (1959), 161. 163.

⁸¹ Ich muß Smirin Recht geben, der bemerkte, daß Müntzer über Tauler „bedeutend“ hinausgegangen sei. Er unterstreicht: „Entscheidend war, daß Müntzer . . . die Teilung des Menschen in einen inneren und einen äußeren im Taulerschen Sinne gänzlich ablehnte“. M. M. Smirin: Die Volksreformation des Thomas Münzer und der große Bauernkrieg. Berlin: Dietz 1952, 242.

gelegten Gründen dieser Denkform und ihrem impliziten Geschichtsverständnis nicht anschließen. Er überwand die geschichtliche Indifferenz der Mystik mit einer „unmystischen“ Gottesanschauung und konnte sich auf diese Weise chiliastisch-apokalyptischen Vorstellungen öffnen. Von daher kann ich bei Müntzer keine lückenlose Verbindung von Apokalyptik und Mystik, insofern man dabei die konkrete historische Erscheinungsform der deutschen Mystik im Auge hat, feststellen.⁸² Trotz vieler Anklänge an die Mystik hat sich Müntzer mit seiner Theologie des Gerichtswortes und den in ihrer Konsequenz liegenden apokalyptischen Vorstellungen unübersehbar von ihr entfernt.

Für weitere Untersuchungen zu dem Thema „Müntzer und die Mystik“ halte ich es nicht für sinnvoll, das Schwergewicht auf die Frage zu legen, ob Müntzer Mystiker gewesen ist oder nicht. Das Hauptinteresse muß vielmehr der Herausarbeitung seiner originalen Rezeption mystischer Strukturelemente und Anschauungsformen gelten müssen, was nur durch einen sorgfältigen Vergleich mit den Hauptgedanken der spätmittelalterlichen mystischen Tradition und der Beachtung ihres Kontextschemas möglich ist.⁸²

⁸² Neuerdings hat Heiko A. Oberman die Eigenart von Müntzers mystischem Denken unterstrichen. Er beobachtet bei ihm mit Recht eine Form der Mystik, „die binnen de kerk niet zo vaak voorkomt“ (a.a.O., 213). Weiterhin wird ausgeführt, daß der mystische Gedanke einer Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen in der Konsequenz Müntzer sowohl in Gegensatz zum Katholizismus als auch zu Luther bringt. Vgl. ders.: Thomas Müntzer: van verontrusting tot verzet. Kerk en theologie 24 (Wageningen 1973), 213.

KRITISCHE MISCELLEN

Matthäus Aurogallus (ca. 1490-1543)

Von Hans Hermann Holfelder

Die folgende biographische Skizze entstand im Zusammenhang mit Untersuchungen über Bugenhagens Psalmenauslegung und über die Quellen seiner Hebräischkenntnisse. Es stellte sich heraus, daß das spärliche Material über Aurogallus,¹ den Wittenberger Hebraisten und Mitarbeiter Luthers bei der Übersetzung des Alten Testaments,² einer Zusammenfassung und Ergänzung wert ist, die hier in aller Kürze gegeben werden soll.

1490 (95) wurde Matthäus Aurogallus in Komotau in Böhmen geboren. Diese Stadt, am südöstlichen Fuße des Erzgebirges gelegen, war damals durch den Kreis um Bohuslav von Lobkowitz und Hassenstein (1462–1510) zu einem humanistischen Zentrum Böhmens geworden. Matthäus besuchte die dortige Lateinschule, eine Gründung Hassensteins, die auch Hassensteins engster Freund Johann Sturnus leitete. Schon bald wird man die Sprachbegabung des jungen Aurogallus erkannt haben und er selbst seine Vorliebe für das Hebräische. Seine frühen hebräischen Studien jedenfalls wurden von

¹ Wichtig durch die Verwertung böhmischen Archivmaterials ist der leider nur kurze und in tschechischer Sprache verfaßte Artikel in: *Enchiridion renatae poesis Latinae in Bohemia et Moravia cultae, opus ab Antonio Truhlar et Carolo Hrdina inchoatum Josef Hejnic et Jan Martinek continuaverunt* (lat. Übersetzung des tschechischen Originaltitels), I (Prag 1966), S. 116–117. Abgekürzt: *Enchiridion*. (Herrn Dr. Boretzky, slavisches Seminar Tübingen, danke ich für Übersetzungshilfen); wichtig ist ebenso: *Jan Martinek, De M. Aurogalli origine, Eunomia* 4 (1960), S. 56–69. Biographische Details, die ich nicht quellenmäßig belege, sind diesen Darstellungen entnommen. – Einen kurzen Überblick bietet *H. Wendorf, NDB* I (1953), S. 457 s. v. Auri(o)gallus. Unentbehrlich für die geistesgeschichtliche Bedeutung insgesamt, aber auch für biographische Details, ist die ältere böhmische Literatur. Zu nennen sind *Bohuslav Balbinus, Bohemia docta, Pars I–III. Pragae* 1776. 1778. 1780. *Wenzel Wladiwoj Tomek, Geschichte der Prager Universität. Prag* 1849. *Rudolf Wolkan, Geschichte der Deutschen Literatur in Böhmen bis zum Ausgange des 16. Jahrhunderts, Prag* 1894.

² Vgl. WA 30 II, 636, 18–20; WA DB 10 II, XIX (Mitarbeit an Luthers Übersetzung des AT seit 1523); WA DB 3, 62, 12–63, 4; 89, 21; 98, 22–101, 10; 103, 3–23; 105, 4–14; 113, 19–114, 9 (Voten des Aurogallus zur Revision des deutschen Psalters von 1531); vgl. das Revisionsprotokoll 1539–1541, WA DB 3, 330, 15–17 und *H. Volz, Melanchthons Anteil an der Lutherbibel, ARG* 45 (1954), S. 210 Anm. 73 sowie S. 220; auch unten Anm. 12.

der Komotauschen Herrschaft, dem Freiherrn von Weitmühl,³ begünstigt und gefördert. Zu dieser Zeit entwickelt sich die enge Verbindung zum Hassensteinkreis. Nach Hassensteins Tod 1510 wird dem Zwanzigjährigen die Mitverantwortung für die Veräußerung der Hassensteinschen Bibliothek anvertraut. Wie Hassenstein huldigte schon der junge Aurogallus der humanistischen Leidenschaft, Bücher und Handschriften zu sammeln. So erstand er denn auch für sich selbst einige wertvolle Stücke aus der zu veräußernden Bibliothek.⁴

Zwei Jahre später entschließt sich Aurogallus zum Studium in Leipzig.⁵ Er immatrikuliert sich im Sommersemester 1512 und schließt sein Studium in der Artistenfakultät mit dem Bakkalaureat ab. Offensichtlich hatte Aurogallus keine weiteren Studienpläne,⁶ vielmehr scheint er den Gedanken ge-

³ Enchiridion, S. 116; vgl. C. Blazek, Der abgestorbene Adel der preußischen Provinz Schlesien I, in: J. Siebmachers großes und allgemeines Wappenbuch VI 8, Nürnberg 1887, S. 119 u. Taf. 86 (Wappen der Freiherren von Weitmühl).

⁴ Nach Zedler, Universallexikon 18, Sp. 37 ist die Hassensteinsche Bibliothek 1570, soweit sie nicht verkauft war, in Komotau im Schloß, wo sie untergebracht war, durch Brand vernichtet worden. Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, Tom I, 1702,² p. 433 berichtet, daß Aurogallus' Kollege in Wittenberg, Johannes Hainpol aus Zwickau (1500–1558), den Hebraisten mahnte, Hassensteinsche Handschriften für Publikationen zur Verfügung zu stellen.

1532 erschien in Basel bei Froben eine Quartausgabe der Kallimachoshymnen mit Scholien und einer Gnomensammlung, betreut von Sigismund Gelenius (1497–1554), einem Landsmann von Aurogallus: Callimachi Cyrenae hymni, cum scholiis nunc primum editis. Sententiae ex diversis poetis oratoribusque ac philosophis collectae, non ante excusae. Gelenius schreibt in seiner Vorrede (p. 4): „Earum (sc. sententiarum) una cum Scholiis in Callimachum, quum nuper popularis meus, vir doctissimus Mattheus Aurogallus trium linguarum professor, pro suo candore officinae Frobenianae copiam fecisset . . .“ Die Kallimachosausgabe ist keine kritische Edition, sondern ein Druck auf der Basis einer einzigen Handschrift. Diese hat Aurogallus zur Verfügung gestellt und entsprach damit der Bitte des Johannes Hainpol. – Die ältere böhmische Literatur zählt irrtümlicherweise diese Kallimachosausgabe unter die Publikationen des Aurogallus, so Balbinus II, (s. o. Anm. 1) S. 79. Ihm folgt Wolkan, (s. o. Anm. 1) S. 52 f. Nach Aurogallus' Tod kaufte die kurfürstliche Bibliothek aus dem Büchernachlaß Hassensteinsche Bestände auf, vgl. den Briefwechsel zwischen dem Kurfürsten und seinem Bibliothekar Lukas Edenberger (13./28. 11. 1543) in W. Friedensburg, Urkundenbuch der Universität Wittenberg Bd. I (1926), Nr. 243 u. 245.

⁵ Über eine Schulzeit und spätere Lehrtätigkeit von Aurogallus in Annaberg-Sachsen noch vor seiner Leipziger Studienzeit 1512–1515 fehlen quellenmäßige Belege, so Enchiridion, S. 116 gegen H.-J. Zobel, Die Hebraisten an der Universität zu Wittenberg 1502–1817, Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität, Halle-Wittenberg, Gesellsch.- und Sprachwiss. Reihe 7 (1958), S. 1175 (im Anschluß an die ältere Literatur); vgl. J. Martinek, (s. o. Anm. 1) S. 64 Anm. 46.

⁶ Aurogallus immatrikulierte sich zum Wintersemester 1512 (Oktober–April) als „Matheus Golthan Cometaviensis“; G. Erler (Hrsg.), Die Matrikel der Universität Leipzig Bd. I (Immatrikulationen 1409–1559), in: Codex Diplomaticus Saxoniae Regiae (O. Passe/H. Ermisch, edd.) II, 16, Leipzig 1895, S. 521 Nr. 5. – Aurogallus' Bakkalaureatsexamen ist auf den 30. Mai 1515 datiert, G. Erler, Bd. II (Promotionen 1409–1559), a.a.O. II, 17 Leipzig 1897, S. 502, Nr. 3 („Matheus Aurigallus Comotaviensis“).

faßt zu haben, seine Hebräischkenntnisse, die er in Leipzig vervollkommen hatte, nun beruflich zu verwerten. Sein Sinn stand wohl nach einer Hebräischlektur an der heimatlichen Universität. Seine Bemühungen um eine Stelle an der Prager Universität fallen in die Zeit zwischen 1515 und 1519, doch ist ihnen kein Erfolg beschieden.⁷

Als Aurogallus 1519 nach Wittenberg geht, immatrikuliert er sich nicht, jedenfalls findet sich sein Name nicht in den erhaltenen Wittenberger Matrikeln, vgl. *Album Academiae Vitebergensis 1502–1660*, hrsg. von C. E. Foerstemann, Bd. I, Leipzig/Magdeburg 1841; die Matrikel des Dorotheus Chrysalectryon (= Goldhahn) Bohemus vom Sommersemester 1524 (vgl. WA Br. 2, 267 Anm. 12) hat nichts mit Matthäus Aurogallus zu tun. Dieser war zu derselben Zeit bereits seit drei Jahren ordentliches Mitglied des Wittenberger Dozentenkollegiums (s. unten Anm. 10).

Daß Aurogallus sich nicht darum bemühte, in Wittenberg in die Liste der Baccalaurei aufgenommen zu werden – sein Name erscheint nicht unter den baccalaurei recepti, vgl. J. Köstlin, *Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger Philosophischen Fakultät 1503–1560*, Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg 1887–1891 – zeigt, daß er nicht die Absicht hatte, das artistische Studium mit dem Magister abzuschließen, d. h. in Wittenberg das Universitätsstudium fortzusetzen.

⁷ Hinsichtlich der Datierung des Prager Aufenthaltes herrscht in der neueren Literatur, wenn nicht gar Schweigen (vgl. H. Wendorf [s. oben Anm. 1]), so mindestens Unsicherheit (vgl. Endhiridion, S. 116). Doch ist die Datierung durch eine Notiz des Dekans der Prager artistischen Fakultät vom Wintersemester 1564 gesichert. Der Dekan schreibt: „Narravit mihi praeceptor meus, mag. Matthaeus Collinus Choterinus, qui amplius quam viginti annis in academia docuit, tale quiddam ante annos circiter quinquaginta evenisse. Reversi erant in patriam docti viri, cupientes publice docere: Mag. Wenceslaus Arpinus, Latine, Sigismundus Gelenius, Graece, et Matthaeus Aurogallus, Hebraice. Et licet exhibuerint testimonia doctissimorum in Italia et Germania virorum: tamen, Deo certe nobis, qui aetatem illam secuti sumus, irato, non sunt recepti. Sed alibi cum laude suam professionem fuisse prosecutos, in lingua Graeca quidem et latina Sigismundum, in Hebraea vero Aurogallum monumenta ipsorum indicant“ (*Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis*, Tom I (Pragae 1832, p. 382).

Rechnen wir die rund fünfzig Jahre vom Datum der Dekaneintragung (WS 1564) zurück, so kommen wir auf das Jahr 1514/1515. Zieht man in Erwägung, daß Aurogallus Referenzen aus Deutschland (testimonia doctissimorum in Germania virorum) nur auf Grund seines Leipziger Baccalaureats vorweisen konnte, so müssen seine Prager Bemühungen unmittelbar nach seinem Leipziger Studium, also noch in die zweite Hälfte des Jahres 1515 datiert werden. Auf die Dekaneintragung vom Wintersemester 1564 bezieht sich wohl auch W. W. Tomek in seiner Universitätsgeschichte (s. oben Anm. 1), wenn er sich auch chronologisch völlig desorientiert zeigt: „Viele ausgezeichnete Gelehrte, welche der Akademie hätten zur Zierde gereichen können, starben im Auslande, welches ihre Dienste besser zu belohnen vermochte; darunter . . . Matthäus Aurogallus, welcher in der Universität Wittenberg, deren Rektor er auch längere Zeit war, bis an seinen Tod (1608) das Hebräische vortrug, und wohl noch manche andere“ (a.a.O. S. 197).

Eine Lehrtätigkeit an der Prager Universität ist also für Aurogallus ganz auszuschließen. Es muß sich um eine irrtümliche Identifikation handeln, wenn J. Sedláková, *Bibliistik und verwandte Gebiete in der Tschechoslowakei*, *Bibliotheca Orientalis* 14 (1957), S. 195, eine Lehrtätigkeit des „Matyás Aurogallus“ an der Prager Universität im Jahre 1515 (ohne Quellenangabe) erwähnt. Es bleibt nur als Tatsache festzuhalten, daß Aurogallus' diesbezüglichen Pläne, wie die seines Landmannes und späteren Basler Gräzisten und Latinisten Sigismund Gelenius und anderer, damals gescheitert sind und er sich ein Fortkommen außerhalb Böhmens suchen mußte.

Für 1519 ist ein erneuter Aufenthalt in Leipzig bezeugt, wiewohl Hoffnungen auf eine Anstellung in Leipzig nicht bestanden. Mit Johannes *Celarius* (1496–1551), den die Leipziger, zum Ärger der Wittenberger, für sich gewinnen und verpflichten konnten, war der Lehrstuhl für die hebräische Sprache dort in festen Händen.⁸ Es mag nun sein, daß Aurogallus von den Besetzungsschwierigkeiten in Wittenberg gehört hatte und so auf eine Anstellung hoffte. Jedenfalls finden wir ihn noch im selben Jahre dort und Verbindung mit Melanchthon aufnehmen.⁹ Unklar bleibt, warum man erst 1521, nach kostspieligen und ärgerlichen Fehlbesetzungen seit 1518, sich des böhmischen Hebraisten erinnerte, der schon zwei Jahre in Wittenberg zur Verfügung stand. Wie dem auch sei, Matthäus Aurogallus erfüllte alle Hoffnungen, die seine Berufung im Juni/Juli 1521 begleiteten.¹⁰

Bei allem beruflichen Erfolg als Universitätslehrer und anerkannter Gelehrter seines Faches, in dem er sich durch zwei beachtete Publikationen wissenschaftlich auswies, blieb ihm jedoch ein auch im persönlichen Bereich erfülltes Leben durch eine wenig glückliche Ehe und, so ist anzunehmen, durch ein schmerzhaftes Leiden im ganzen versagt.¹¹ Am 10. November 1543, zirka fünfzig Jahre alt, ist Aurogallus einer schweren Krankheit erlegen.

Daß die persönlichen Umstände den Mann nicht verbitterten noch iso-

⁸ Vgl. W. *Friedensburg*, Geschichte der Universität Wittenberg, 1917. S. 123.

⁹ Zur Geschichte der hebräischen Lektur in Wittenberg 1518–1521 vgl. S. *Raeder*, Die Benutzung des masoretischen Textes bei Luther, BHTh 38, 1967, S. 5 f.; H.-J. *Zobel*, Die Hebraisten an der Universität Wittenberg 1502–1817 (s. o. Anm. 5), S. 1173–1174; O. *Eissfeldt*, Ein Lehrbuch der hebräischen Grammatik aus den Anfängen der Universität Wittenberg, Deutsches Pfarrerblatt 53 (1934), S. 485 (Stellenbesetzungen vor Aurogallus' Lektur). – Daß Aurogallus 1519 nach Wittenberg gekommen ist, geht aus Melanchthons Brief an Spalatin vom 21. März 1521 (CR I, S. 362) hervor. Melanchthon läßt Aurogallus als Nachfolger des ausgeschiedenen Matthäus Adrianus dem Kurfürsten empfehlen und weist u. a. darauf hin, daß Aurogallus seit circa zwei Jahren sich schon in Wittenberg aufhält und ihm wohl bekannt sei. Vgl. auch Luthers Empfehlung vom 19. März 1521, auf die sich Melanchthon bezieht, WA Br. 2, 289, 22–24.

¹⁰ Vgl. W. *Friedensburg*, Urkundenbuch der Universität Wittenberg, Bd. 1, 1926, Nr. 105 (24. 6. 1521: Spalatins Notizen über Melanchthons und Luthers Empfehlungen, s. o. Anm. 9). Nr. 106 (24. 6. 1521, Kurfürstlicher Bescheid an die Universität, daß die Empfehlung angenommen ist); Nr. 107 (Juli 1521, Stellungnahme der Universität: Aurogallus bittet um eine jährliche Besoldung von 50 Gulden); Nr. 108 (24. Juni (?) 1521, Kurfürstliche Besoldungsliste: 50 Gulden für Aurogallus); Nr. 145 (13. 10. 1525, Besoldungsliste: 60 Gulden für Aurogallus).

¹¹ Aurogallus heiratete am 26. 5. 1522. Am 20. 5. 1522 wendet sich Luther an Spalatin mit der Bitte, beim Kurfürsten um etwas Wildbret für die Hochzeitstafel nachzukommen, WA Br. 2, 537, 2–5. Luther spricht dann in den späteren Jahren bei Tisch von den Problemen dieser Ehe in der Offenheit, die auch in diesen Dingen sein Jahrhundert kennzeichnet. Luther erwähnt auch ein Nierenleiden des Wittenberger Hebraisten.

Aurogallus litt unter den Freizügigkeiten seiner Frau, denen er augenscheinlich nicht gewachsen war und die auch den Tadel Luthers fanden. Luther hat offenbar eine Trennung für sinnvoll gehalten, allein Aurogallus konnte sich nicht von seiner Frau lösen, vgl. vor allem WA TR 2, 513, 14–20 (März 1532) und auch WA TR 1, 466, 21–26.

lierten, bezeugt die Zuneigung, mit der Luther in seinen Tischreden und auch sonst von seinem Hebraisten spricht,¹² aber auch Bugenhagens „noster Aurogallus“¹³ sowie das Vertrauen der Universität, die ihm das Rektorat¹⁴ antrug, und auch die Achtung, mit der man des Verstorbenen gedachte.¹⁵

Für das böhmische Nationalbewußtsein war Matthäus Aurogallus eine der hervorragenden Gestalten des heimatlichen Humanismus. Spätere Generationen haben es als schmerzlichen Verlust angesehen, daß dieser Mann, obgleich er selbst gern seiner Heimat treu geblieben wäre,¹⁶ Böhmen als Lehrer verloren ging.¹⁷

Was Aurogallus' Schrifttum betrifft, so ist einmal auf eine böhmische Chronik aus seiner Hand zu verweisen, die freilich nie publiziert wurde und deren Handschrift verschollen ist.¹⁸ Auf seinen Anteil an der Basler Kallimachosedition von 1532 ist schon verwiesen worden.¹⁹ Aus seiner Lektur in Wittenberg erwachsen seine wichtigsten Veröffentlichungen: das *compendium hebraeae grammatices*, Wittenberg 1523, das 1525 um einen aramä-

¹² Bekannt ist die Schilderung Luthers im Sendbrief vom Dolmetschen 1530: „Im Hiob arbeiten wir also, M. Philips / Aurogallus und ich, das wir yn vier tagen zu weilen kaum drey zeilen kundten fertigen“ (WA 30 II, 636, 19). Zu verweisen ist auch auf eine abendliche Plauderstunde im Sommer 1530 in Luthers Garten mit Aurogallus und Johannes Forster (1496–1556), WA TR 3, 243, 35–244, 30.

¹³ Mit der vertraulichen Formel „Aurogallus noster“ verweist Bugenhagen in seinem Psalmenkommentar von 1524 fünfmal auf den Wittenberger Hebraisten. Zu Bugenhagens exegetischem „Erstlingswerk“ nach seinem Wechsel an die Universität Luthers vgl. meine Arbeit „Tentatio et consolatio. Studien zu Bugenhagens INTERPRETATIO IN LIBRUM PSALMORUM (1524)“, (AKG 45) 1974, s. dort S. 104 f.

¹⁴ Album Academiae Vitebergensis (1502–1660) I (Leipzig 1841), ed. E. Foerstemann, S. 195 (Mai–Oktober 1542).

¹⁵ Scripta publice proposita a professoribus in academia Witebergensis ab anno 1540 usque ad annum 1553. Tom I, Witebergae, excusus ab haeredibus Georgii Rhaw, anno 1560, p. 73 (Aufruf des Rektors Melchior Fend am 10. 11. 1543): „Mattheus Aurogallus, qui in hac Academia multorum studia in lingua Ebraica foeliciter provexit et adiuvit, et singulari modestia morum eruditionem ornavit, decessit, extinctus morbo pulmonis diuturno, ad quem at alii morbi accesserant. Fiet autem ei funus hodie hora quarta. Quare hortamur scholasticos, ut ante aedes eius convenient, ut funeris ceremoniae pie servantur, ac ibi sese singuli de iudicio Dei futuro commonefaciant, et Deum precentur, ne sinat prorsus extingui salutaria doctrinarum studia. Certe bene meretur de Ecclesia, quisquis Ebraicae linguae fontes studiosis aperit. Plurimum enim lucis universae doctrinae Ecclesiae adfert eius linguae cognitio, et ad gravissimas controversias dijudicandas conducit. Die S. Martini. 1543.“ Zum Todesdatum vgl. WA Br. 10, 490 Anm. 2.

¹⁶ Anlässlich der Wittenberger Unruhen 1522 spielte Aurogallus mit dem Gedanken, nach Prag zu gehen, ist aber dann doch in Wittenberg geblieben, vgl. den Brief des Felix Ulscenius an Capito vom 24. 1. 1522: „... Aurogallus, hebraeorum pralector ad Pragam profecturus est“ (Th. Kolde, ZKG 5 (1882), 331).

¹⁷ S. oben Anm. 7 (Stellungnahme eines Prager Dekans der Artistenfakultät Prag von 1564 und W. W. Tomeks Urteil in seiner Universitätsgeschichte von 1849). *Bobuslav Balbinus*, *Bohemia docta* II (Pragae 1778), p. 79 zählt Aurogallus unter die „patrii historici“.

¹⁸ Vgl. Enchiridion, S. 117; J. Martinek, *De Aurigalli chronicae fragmentis*, *Eunomia* 2 (1958), S. 28–31. 78–83.

¹⁹ S. oben Anm. 4.

ischen Teil erweitert und 1531, 1539 und 1543 wieder aufgelegt wurde,²⁰ sowie der *liber de hebraeis urbium, regionum etc. nominibus*, Wittenberg 1526 (1539² und 1543³).²¹ Eine Psalterübertragung von Aurogallus ist nicht nachweisbar,²² ebensowenig eine hebräische Obadjaausgabe, die 1521 in Wittenberg erschienen sein soll.²³

²⁰ O. Eissfeldt, Des Matthäus Aurogallus Hebräische Grammatik von 1523, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftl. Reihe* 7 (1957/58), S. 885–889.

²¹ O. Eissfeldt, Ein Lexikon der altpalästinensischen und altorientalischen Geographie aus den Anfängen der Universität Wittenberg. 450 Jahre Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg I (1952), S. 239–253.

²² Vgl. H. Volz, Hebräischer Handpsalter Luthers, WA DB 10, II, Anhang IV, S. 317 Anm. 107.

²³ WA Br. 2, S. 267 Anm. 12.

Hans Reichart, der angebliche Allstedter Drucker Müntzers

Von Siegfried Bräuer

Die ältere Lokaltradition weiß zu berichten, daß Müntzers Allstedter Drucker Matthäus Dachs hieß und durch Herzog Johann von Sachsen aus Allstedt verjagt worden sei. Diese Nachricht findet sich zuerst 1712 in der Reimchronik des Allstedter Superintendenten Ernst Stockmann:

„ . . . Er hielte noch darzu hier seinen eignen Drucker /
In der sogenannten Herren Schöfferey.
Schrieb in die Welt hienein gantz frisch und ins gelack.
Was in dem Cerebell / und tollen Kopffe stack.
Den Drucker jagte stracks / Meister Mattheus Dachsen
Mit seinen Schrifften aus / Johān Hertzog zu Sachsen
Seckendorff in Lutheran. 1. I. p. 303, & seqq.“¹

Von Stockmann übernahm diese Nachricht beispielsweise Johann Albert Biering in sein Pfarrer-, Lehrer- und Kantorenverzeichnis der Grafschaft Mansfeld.² Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat der Allstedter Rektor Ludwig Däumler die lokale Überlieferung über Müntzers Allstedter Drucker nach Stockmann noch einmal erneuert.³ Der Müntzerforschung und der Forschung über die Drucker der Reformationszeit blieb sie jedoch in der Regel unbekannt. Sie wurde verdrängt durch eine neue Überlieferung, die mit der Aktenveröffentlichung aus dem Weimarer Archiv durch Carl Eduard Förstemann in Umlauf gebracht wurde. Förstemann machte erstmalig zwei Münt-

¹ *Ernst Stockmann, Alstädtische kleine Chronica* / In Alexandrinischen reinen Versen. Stolberg 1712 B 2^v. Zu Stockmann und seiner Reimchronik vgl. Max Steinmetz, *Das Müntzerbild von Martin Luther bis Friedrich Engels*. Berlin 1971, 304–307. Der Verweis auf Seckendorf gilt nur für das Allstedter Wirken Müntzers insgesamt, nicht für die Angaben über Müntzers Drucker. Vgl. Veit Ludwig von Seckendorf, *Commentarius historicus et apologeticus des Lutheranismi*. 2. Aufl. Frankfurt und Leipzig 1692. Bd. 1, 303–305. „ins gelack“ = „mit wenig Bedacht“ (vgl. *Hermann Paul*, *Deutsches Wörterbuch*. 5. Aufl. Bearbeitet von Alfred Schirmer. Halle 1956, 227). Cerebell = Kleinhirn, das Innere des Gehirns.

² *Johann Albert Biering, Clerus Mansfeldicus*. O. O. 1742, 238. Vgl. auch *Reinicke*, Allstedt. In: *Thüringen und der Harz mit ihren Merkwürdigkeiten, Volksagen und Legenden*. Bd. 1. Sondershausen 1839, 186–202, bes. 189.

³ *Ludwig Däumler*, *Beiträge zur Chronik der ehemaligen Pfalz Allstedt in der güldenen Aue*. Allstedt 1883, 50. Neuausgabe: Weimar 1896, 189. Von Bierung und Däumler hat Nebe die Nachricht übernommen, vgl. *August Nebe*, *Geschichte des Schlosses und der Stadt Allstedt*. Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde 20 (1887), 18–95, bes. 65 Anm. 2.

zerbriefe zugänglich, in denen Müntzer berichtet: „Gleych do ich myt den fluchtigen gehandelt habe, ist myr Hans wychart auss der druckerey entgegen gangen.“⁴ Förstemann stellte nur die materiale Basis der neuen Überlieferung zur Verfügung. Die Folgerung, Müntzer habe an dieser Stelle selbst den Namen seines Druckers genannt, zogen andere. Besonders die Arbeiten von Georg Wolfram und Otto Merx beeinflussten die künftige Müntzerforschung.⁵ Die Editoren der kritischen Müntzerbriefausgabe, Heinrich Böhmer und Paul Kirn, stellten gegenüber Förstemann in den beiden erwähnten Müntzerbriefen nur einen Lesefehler richtig (Hans Reychart statt Hans Weychart) und enthielten sich einer Berufsangabe.⁶ Diese Zurückhaltung in der Frage nach der Person des Allstedter Druckers war in der Forschung während mehr als 30 Jahren fast singulär. Sowohl Carl Hinrichs,⁷ als auch Josef Benzing,⁸ Eric W. Gritsch⁹ und Günther Franz¹⁰ sahen nach der allgemeinen Auffassung in Hans Reichart den Allstedter Drucker Müntzers.

Erst Manfred Bensing stellte in seiner Arbeit über Müntzers Bündnis einige Quellenzeugnisse über Hans Reichart zusammen und äußerte Zweifel an der Identität des Allstedter Druckers mit Hans Reichart. Doch auch er läßt letztlich die Druckerfrage offen: „Entweder existierten in Allstedt zwei Personen des gleichen Namens, und ‚aus der Druckerei‘ ist eine nähere Personenbestimmung, oder der Bundmeister, Drucker und Verräter Müntzers

⁴ Carl Eduard Förstemann, *Zur Geschichte des Bauernkriegs im Thüringischen und Mansfeldischen*. Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen 12 (1869), 150–244, bes. 171 Nr. 20 (Müntzer an den Schösser Hans Zeiß, Allstedt 22. Juli 1524). Desgleichen in einem weiteren Brief vom gleichen Tage: „Do ist myr balde darauff hans wychard begegnet aus der druckerey“ (ebd. 175).

⁵ Georg Wolfram, *Thomas Müntzer in Allstedt*. Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde NF 5 (1887), 269–295, bes. 286. Otto Merx, *Thomas Münzer und Heinrich Pfeiffer 1523–1525*. Göttingen 1889, 37. Die Auffassung, daß „Hans Wychart“ Müntzers Drucker war, findet sich z. B. auch bei Joachim Zimmermann, *Thomas Münzer*. Berlin (1925), 111, 118; desgleichen bei Kurt Knobloch, *Die Bedeutung der Allstedter Epoche im Leben Thomas Müntzers*. In: *Thomas-Münzer-Festspiele*. Allstedt 1954 (unpaginiert).

⁶ Thomas Müntzers Briefwechsel. Hrsg. von Heinrich Böhmer und Paul Kirn. Leipzig 1931, 70. 73 Nr. 57 f. Register.

⁷ *Thomas Müntzer, Politische Schriften*. Mit Kommentar hrsg. von Carl Hinrichs. Halle 1950, 4. Carl Hinrichs, *Luther und Müntzer*. Berlin 1952, 66. 9.

⁸ Josef Benzing, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*. Wiesbaden 1963, 2.

⁹ Eric W. Gritsch, *Reformer without a Church. The Life and Thought of Thomas Muentzer 1488 (?)–1525*. Philadelphia 1967, 89. 109.

¹⁰ Franz' Stellungnahme ist ambivalent. Zunächst nahm er an, daß Nikolaus Widemar ab Sommer 1524 als Müntzers Drucker nach Allstedt gekommen ist, vgl. *Bibliographie der Schriften Thomas Müntzers*. Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte NF 34 (1940), 161–173, bes. 162. 170. In der kritischen Müntzerausgabe schloß er sich der allgemeinen Auffassung über Hans Reichart als Drucker an, vgl. *Thomas Müntzer: Schriften und Briefe*. Gütersloh 1968, 241. 589 (Register). Er verweist aber auch auf Manfred Bensing's Aufsatz über Müntzers Bündnis (ebd., 416 Anm. 2 a).

sind identisch.“¹¹ Die jüngste Äußerung zur Sache referiert nur Bensing's Bedenken.¹²

Die Nachrichten über Hans Reicharts Stellung in Müntzers Allstedter Bewegung sind nicht sehr zahlreich. Klar geht aus ihnen hervor, daß Reichart unter den Anhängern Müntzers besonderes Vertrauen genoß. Als sich der Kreis um Müntzer zum ersten Mal in Allstedt fester zu einem Bund formierte mit dem Ziel, „Bei dem evangelio zu stehen, monchen und nonnen kein zins mehr zu geben und dieselben helfen zu vorstoren und vortreiben“, war Reichart führend daran beteiligt. Er sprach die Bundesformel den zur Mittagszeit im Stadtgraben Versammelten zum Schwur vor und schrieb 30 Mitglieder in das Bundesverzeichnis ein. Er galt seitdem als einer der Bundesmeister. Die Aussage wurde nach dem Sieg über die Bauern 1525 von einem gefangenen Bundesmitglied gemacht.¹³ Sie enthält leider kein Datum für die Gründung des ersten Allstedter Bundes. Die Forschung verlegt diese Bundesgründung allgemein in das Frühjahr 1524, vor die Aktion gegen die Mallerbacher Wallfahrtskapelle am 24. März.¹⁴ Im Juni, als sich das Verhältnis der Allstedter zu ihrer altgläubigen Umgebung zuspitzte und es im Ratskeller zu einer weiterreichenden zweiten Bundesgründung kam, war wieder Hans Reichart eine der maßgeblichen Personen. Wieder sprach er die Schwurformel und schrieb, diesmal gemeinsam mit Peter Behr, die 500 Bundesmitglieder ins Verzeichnis.¹⁵ Als Mitte Juli 1524 die Erregung in Allstedt zunahm, fällt erneut Licht auf die besondere Position Hans Reicharts. Unmittelbar nachdem Herzog Johann mit seinem Sohn und seinen Räten persönlich in Allstedt gewesen und Müntzers Predigt über Dan. 2 gehört hatte, gingen die altgläubigen Machthaber in Sangerhausen und Schönewerda mit Gewalt gegen die Müntzeranhänger in ihrem Gebiet vor. Die Verfolgten suchten in Allstedt Schutz. Dort gerieten sie am 22. Juli 1524 erneut in Unruhe. Hans Reichart war auf dem Schloß beim Schösser Hans Zeiß gewesen und hatte die Instruktion empfangen, die Flüchtlinge zu warnen. Falls der Sangerhäuser Amtmann Sittich von Berlepsch oder andere Vertreter der Obrigkeit aus dem albertinischen Sachsen nach Allstedt kommen und die Auslieferung ihrer Untertanen verlangen sollten, sei man nach dem gelten-

¹¹ *Manfred Bensing*, Idee und Praxis des „Christlichen Verbündnisses“ bei Thomas Müntzer. Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesch.- und sprachwiss. Reihe 14 (1965), 459–471, bes. 461 Anm. 32. Vgl. auch Thomas Müntzer: Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524/25. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von *Manfred Bensing* und *Bernd Rüdiger*. Leipzig 1970, 23: „Auch die Person des Druckers ist umstritten.“

¹² *Helmut Claus*, Untersuchungen zur Geschichte des Leipziger Buchdrucks von Luthers Thesenanschlag bis zur Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen (1517–1539). Berlin (Humboldt-Univ.), phil. Diss. 1973, 104.

¹³ Jorg Senfs Verhörsausage am 10. Juni 1525 bei *Walther Peter Fuchs* (Hrsg.), Akten zur Geschichte des Bauernkriegs in Mitteldeutschland. Bd. 2. Jena 1942, 470 Nr. 1654. Bestätigung durch die Aussage des gefangenen Bundesmitgliedes Claus Rautenzweig, 7.–9. Juni 1525 (ebd., 452 Nr. 1645).

¹⁴ Vgl. Hinrichs, Luther und Müntzer, 12. Bensing, Idee und Praxis . . ., 461.

¹⁵ Fuchs, A.a.O., 470 Nr. 1654. Hinrichs, A.a.O., 18 f.

den Recht verpflichtet, die Forderung zu erfüllen. Müntzer war offensichtlich nicht sofort von dem neuen Stand der Dinge unterrichtet worden. Die erregten Flüchtlinge suchten ihn sogleich auf und belegten ihn mit harten Vorwürfen. Sie fragten ihn, was das für ein Evangelium sei, wenn die Allstedter Menschen, die um ihres Glaubens willen verfolgt werden, „also ganz gemmerlich auf dye fleischbank opfern.“¹⁶ Müntzer versprach, der Sache sofort nachzugehen. Er berichtet darüber am gleichen Tage noch dem Schösser: „Gleych do ich myt den fluchtigen gehandelt habe, ist myr Hans Reychart aus der druckerey entkegen gangen. Do hab ich gesagt: Was wyl das vor eyn spyl werden? Wolt yr dye leuthe also trosten, dye umbs evangelion vortriben werden? Kunth yr nicht weyter drauf synnen, was vor eyn spyl wyl draus werden? Do hat ehr gesagt, ir habts yhm befallen also.“ Müntzer hat dann nach eigener Angabe geäußert, daß man die Regenten, die gegen den christlichen Glauben und das natürliche Recht handeln, erwürgen müsse wie die Hunde.¹⁷ Offenbar hat Müntzers ausführlicher Bericht, vielleicht auch eine Mitteilung Reicharts, einige Rückfragen des Schössers ausgelöst. Müntzer sah sich jedenfalls genötigt, am gleichen Tag den Gang der Dinge in einem weiteren Schreiben dem Schösser noch einmal zu schildern und dabei seine Worte über die Regenten auf die unchristlichen Tyrannen einzuschränken.¹⁸ Für Müntzer hatte sich damit die Angelegenheit noch nicht erledigt. Er nahm in der Predigt am 24. Juli dazu Stellung. Tags darauf richtete er ein Lehrschreiben über die Vermeidung von künftigem Aufruhr an den Schösser, in dem er sich noch einmal beschwerdeführend zur Bereitschaft äußert, die Flüchtlinge auszuliefern.¹⁹ Für Müntzer stand mit der Frage nach der Verpflichtung, Glaubensflüchtlingen Asyl zu gewähren, seine Stellung zur Obrigkeit überhaupt zur Debatte.²⁰ Bereits aus diesen Quellenzeugnissen geht hervor, daß Hans Reichart nicht nur zu den führenden Persönlichkeiten in Müntzers Anhang gehörte, sondern daß er auch eine verantwortliche Stellung in der städtischen Behörde bekleidet hat. Für die rechtliche Seite der Fragen von Asylgewährung und Auslieferung fremder Untertanen auf Anforderung war die städtische Behörde zuständig. Der kurfürstliche Schösser wird sich mit seiner Stellungnahme zum Exulantenproblem demnach an einen Vertreter des Allstedter Rates gewandt haben. Und als solcher ist Hans Reichart anzusehen. Die Erregung der Flüchtlinge und Müntzers, nachdem Reichart seinen Auftrag ausgeführt hatte, beweist die Bedeutung dieser Angelegenheit. Für Müntzer ergab sich der Tatbestand, daß die Verantwortlichen der Stadt nicht zur Verteidigung seiner reformatorischen Bewegung bereit waren. Zugleich werden hier erste Risse im Bunde Müntzers sichtbar. Die Auffassungen Müntzers und führender Mitglieder seines Bundes gehen in wesentlichen Fragen auseinander. Als Ursache für den Gesinnungswandel

¹⁶ Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 416.

¹⁷ Ebd., 417.

¹⁸ Ebd., 419 f.

¹⁹ Ebd., 422.

²⁰ Vgl. zum ganzen Zusammenhang Hinrichs, Luther und Müntzer, 65–75.

bei Allstedter Ratsvertretern sind die Einwirkungen der herzoglichen und kurfürstlichen Behörde in Weimar und Lochau zu erkennen.

Zum Bruch zwischen Müntzer und dem Allstedter Rat kam es reichlich eine Woche später durch das Verhör, das mit dem Schösser, Schultheiß und zwei Ratsmitgliedern am 31. Juli 1524 in Weimar angestellt worden ist. Die Allstedter gaben auf Befragen zu: „Es were war, das der prediger das volck offentlich mit vilen vnstumigen (?) Worten vermant, es solt sich wider die gotlosen verpunden.“²¹ Sie gestanden auch den zweiten Bundesschluß im Ratskeller ein, bei dem sich der Rat, die Gemeinde und ca. 300 Fremde zur Verteidigung des Evangeliums gegen Überfälle von katholischer Seite vereinigt hatten. Als ihnen daraufhin von herzoglicher Seite Vorhaltungen gemacht wurden, verteidigten sie sich mit dem Hinweis: „Sie weren arme vnuerstendige leute, was sie theten oder getan, darzu hett sie der prediger beredt . . .“²² Die Vertreter Allstedts erhielten eine Reihe von Auflagen mit auf den Weg, die Müntzer bei seinem Verhör am Tage danach offenbar teilweise nicht bekannt gegeben wurden. Müntzer hat seine Empörung darüber in einem Schreiben, das vermutlich noch in Allstedt verfaßt worden und das an den Rat gerichtet ist, zum Ausdruck gebracht: „Und ich werde es nach der ganzen christenheyt auffinbar machen, wye mich der Erzzudas Ischariothis Nicel Rugkert, Hans Bosse und Hans Reychart vorraten hat und dem fursten zun heyligen geschworn, mich umb den hals zu brengen, und sich des selbygen nit geschempt auffm schlösz vor meinem angesicht zu bekennen.“²³ Wir erfahren hier von Müntzer selbst, daß Reichart neben Hans Bosse einer der beiden „geschickten des raths“ war.²⁴ Nikolaus Rucker ist als Allstedter Schultheiß in den Quellen gut bezeugt.²⁵ Die Vorladung auf das Allstedter Schloß vor den Schösser „in kegenwart des Raths vnd etlicher gemein“ hat am 3. August 1524 stattgefunden, wie ein noch am gleichen Tage abgefaßter Bericht von Schösser, Schultheiß und Rat an den Kurfürsten ausweist.²⁶ Zeiß und die Vertreter des Allstedter Magistrats teilten Müntzer die in Weimar erhaltenen Auflagen mit, die Auflösung des Bundes, das Verbot, aufrührerisch oder über die Notwendigkeit von Bündnissen zu predigen, die an der Zerstörung der Mallerbacher Kapelle Beteiligten endlich zu bestrafen und den Drucker zu entlassen. Nach dem Bericht der Allstedter Behörde hat sich Müntzers Widerstand besonders auf die geforderte Schließung seiner Druckerei konzentriert, da er sich verpflichtet sah, auf Luthers Be-

²¹ Förstemann, A.a.O., 184.

²² Ebd., 185. Vgl. Hinrichs, A.a.O., 78–81.

²³ Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 433.

²⁴ Bericht über das Weimarer Verhör bei Förstemann, A.a.O., 186 Nr. 24. Auch Herzog Johann bestätigt, daß die nach Weimar vorgeladene Allstedter Delegation aus „schosser, schultheis, zwene des rats“ bestand (ebd., 188 Nr. 26).

²⁵ Zu Nikolaus Rucker und die Allstedter Namensträger Bosse vgl. Siegfried Bräuer, Die zeitgenössischen Dichtungen über Thomas Müntzer und den Thüringer Bauernaufstand. Untersuchungen zum Müntzerbild der Zeitgenossen in Spottgedichten und Liedern, im Dialog und im neulateinischen Epos von 1521–1525. Leipzig, theol. Diss., 233, 489–492.

²⁶ Förstemann, A.a.O., 186–188 Nr. 25, bes. 187.

schuldigungen im gerade erschienenen „Brief an die Fürsten zu Sachsen“ zu antworten. Als sich die Magistratsvertreter außerstande sahen, den Befehl des Kurfürsten zu umgehen, entglitten in der Erregung Müntzers Mund drohende Worte gegen die sächsischen Fürsten. Er versuchte sie vergeblich sofort wieder abzumildern, als ihm bedeutet wurde, daß die Zeugen sich verpflichtet sähen, diese Äußerungen dem Kurfürsten mitzuteilen. Es gelang ihnen schließlich, von Müntzer die Zusagen zu erhalten, Allstedt nicht zu verlassen, seine Äußerungen zu verantworten, den Bund aufzulösen und dem „drugker ein gutlichen abschied“ zu geben. Am Schluß setzten sich die Allstedter doch wieder beim Kurfürsten dafür ein, daß es Müntzer erlaubt werden möchte, Luther schriftlich zu antworten. Sie baten außerdem erneut um eine Disputation für Müntzer, um Aufruhr zu verhüten.²⁷ Hinrichs sieht hinter diesem Vermittlungsversuch besonders den Schösser Zeiß am Werke, da Müntzer ihn vom Vorwurf des Verrats ausnimmt.²⁸ Müntzer hat noch am gleichen Tag beim Kurfürsten in der gleichen Sache schriftlich interveniert.²⁹ Ungeachtet dieses Vermittlungsversuchs hat Müntzer den Allstedtern bald darauf vorgeworfen, die Eide und Pflichten gegenüber Herzog Johann, „dem armen menschen“, hätten ihnen mehr gegolten als Gottes Bund.³⁰ In der „Hochverursachten Schutzrede“ hat Müntzer seine Drohung wahr gemacht, die Allstedter Verräter vor der ganzen Christenheit anzuprangern: „Do ich heymkam von der verhörung zu Weynmar, meynte ich zû predigen das ernste wort Gottes. Do kamen meine ratsherren und wolten mich den höchsten feynden des evangelii uberantworten. Do ich das vernam, war meines bleybens nymmer . . . dann ich sach mit meinen sichtigen augen, das sy vil mer ire ayde und pflichte dann Gotes wort achteten. Sy namen für, zweyen herrn gegen einander zû dienen . . .“³¹ Unter dieses Verdikt fällt auch der Ratsherr und Bundmeister Hans Reichart.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß der Ratsherr und Bundmeister Hans Reichart unmöglich zugleich Müntzers Allstedter Drucker gewesen sein kann. Dagegen steht nicht einfach die Zugehörigkeit zum Stadtreiment.³² Doch andere Gründe sprechen eindeutig gegen eine Identifizierung der beiden Personen. Von der mehrdeutigen Briefäußerung Müntzers abgesehen, gibt es keinen Quellenbeleg, in dem der Allstedter Ratsherr und Bundmeister mit der Person des Druckers in Verbindung gebracht wird. Die erste Nachricht, daß Müntzer beabsichtigte, „ain aigne druckerey doselbst zu Alstet anzu-richten“, verdanken wir einer Mitteilung des Kurfürsten an Herzog Johann

²⁷ Ebd., 187.

²⁸ Hinrichs, A.a.O., 92 f. Evtl. bezieht sich Müntzers spätere hoffnungsvolle Äußerung an Christoph Meinhard auf Hans Zeiß (Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 450 Nr. 71).

²⁹ Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 430–432. Vgl. dazu Hinrichs, A.a.O., 93–100.

³⁰ Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 433.

³¹ Ebd., 342.

³² Vgl. z. B. den Wittenberger Goldschmied, Drucker, Gasthausbesitzer und Ratsherrn Christian Döring (*Nikolaus Müller*, Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. 2. Aufl. Leipzig 1911, 126 Anm. 4).

vom 7. Juli 1524.³³ Sie ist mit der Aufforderung verbunden, dafür zu sorgen, daß Müntzer nichts druckt, ohne es den ernestinischen Fürsten vorgelegt zu haben. In gleicher Weise wurde der Allstedter Schösser instruiert. Eine knappe Woche später, als Herzog Johann mit seinem Gefolge in Allstedt weilte, um die Fürstenpredigt anzuhören, nahmen der Kanzler Brück und der Rat Hans von Grefendorf Müntzer mündlich das Versprechen ab, nichts ohne Zensur zu drucken.³⁴ Am selben Tage gab Müntzer über den Kanzler sein Versprechen noch einmal schriftlich an Herzog Johann.³⁵ Von der Möglichkeit, die Druckerei zu schließen, war bereits in der ersten Mitteilung des Kurfürsten vom 7. Juli die Rede gewesen. Die Ernestiner befürchteten, daß sie durch das vom Nürnberger Reichstag erneuerte Wormser Edikt in Schwierigkeiten kommen könnten, zumal Herzog Georg wiederholt mit Selbsthilfe gegen Allstedt auf Grund des kaiserlichen Mandats gedroht hatte.³⁶ Inzwischen war die Fürstenpredigt Müntzers im Druck erschienen und mußte die Ernestiner in den Augen der Reformationsgegner kompromittieren. Die Verhältnisse in Allstedt hatten sich nun auch in der Sicht der Weimarer Behörde in bedenklicher Weise entwickelt. Herzog Johann befürchtete, daß es Müntzer doch nicht unterlassen würde, weitere Schriften zu drucken. Seine Auslegung von Luk. 1, die Frühgestalt der „Ausgedruckten Entblößung“, hatte Müntzer bereits bei der Weimarer Zensurbehörde eingereicht. Herzog Johann schrieb seinem Bruder am 6. August 1524: „nun were es vnsers achtens besser, wan er (sc. Müntzer) nit lassen wolt (sc. seine Schriften drucken zu lassen), das ers ausserhalb dan in E. l. vnd vnsers landen thete.“³⁷ Vermutlich ist hier bereits die Landesverweisung Müntzers mit erwogen worden. Die Schließung der Druckerei und die Entlassung des Druckers war, wie bereits erwähnt, den Allstedter Gesandten schon beim Verhör in Weimar am 31. Juli abverlangt worden. Im behördlichen Protokoll über dieses Verhör ist ausdrücklich die Rede davon, „den buchdrucker . . . hinweg zethun“.³⁸ Es ist nicht denkbar, daß die Frage des Allstedter Druckers in Weimar so objektiv behandelt worden wäre, wenn er selbst zu den Allstedter Gesandten gehört hätte. Außerdem hat nach dem erwähnten Zeugnis Müntzers Hans Reichart bei der Vorladung Müntzers auf das Allstedter Schloß am 3. August, bei der die Entlassung des Druckers perfekt wurde, auf der Gegenseite gestanden. Es kann demnach als erwiesen gelten, daß Müntzers Bemerkung, Reichart sei ihm aus der Druckerei entgegen gekommen, nicht als genauere Kennzeichnung von Reicharts Beruf zu verste-

³³ Nicht 9. Juli, wie Förstemann irrtümlich angibt (Förstemann: A.a.O., 170) und Bensing (Thomas Müntzer, Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524/25, 23) und Claus (Claus, A.a.O., 104) von ihm übernehmen.

³⁴ Förstemann, A.a.O., 188 Nr. 26 (Herzog Johann an Kurfürst Friedrich, 6 August 1524). Fuchs, A.a.O., 941 Nr. 1125 b (Hans Zeiß an Georg Spalatin, 20. Juli 1524).

³⁵ Förstemann, A.a.O., 189. Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 407 Nr. 52.

³⁶ Förstemann, A.a.O., 170. Felician Geß (Hrsg.): Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Bd. 1. Leipzig 1905, 719 Nr. 708.

³⁷ Förstemann, A.a.O., 189.

³⁸ Ebd., 185.

hen ist. Das Interesse eines Allstedter Ratsmitgliedes an Müntzers Druckerei läßt sich auch anders erklären. Als sich die Allstedter Gesandten während des Weimarer Verhörs bereit erklärten, Müntzers Drucker zu entlassen, verbanden sie damit eine Bitte: „Allein haben die geschickten des raths gesagt, das auf anhalten des magisters dem drucker hundert gulden furgestrackt, wo er nit solt die amptbucher vollendt verfertigen vnd ausdrucken, so wusten sie Iren schaden nit nachzukomen.“³⁹ Da der Allstedter Rat am Druck von Müntzers „Deutsch-Evangelischer Messe“ geschäftlich beteiligt war,⁴⁰ hatte Reichart Grund genug, sich über den Stand der Arbeit zu informieren. Ein weiteres Quellenzeugnis erhärtet, daß Müntzers Drucker und Hans Reichart zwei verschiedene Personen gewesen sind. Walther Peter Fuchs hat auf ein Schreiben des Allstedter Rates vom 28. Oktober 1525 hingewiesen, aus dem hervorgeht, daß Herzogin Margarete von Braunschweig und Lüneburg bei Kurfürst Johann von Sachsen für die beiden flüchtigen Allstedter Bürger Hans Reichart und Andres Keyler die Genehmigung erwirkte, ihre Güter zu verkaufen und sich außerhalb des Kurfürstentums niederzulassen.⁴¹ Hans Reichart war also als Bürger bis zum Herbst 1525 in Allstedt ansässig. Weshalb es ihm nicht wie Nikolaus Rucker gelang, sich mit den herrschenden Mächten in Allstedt und Sachsen wieder zu arrangieren und ob ihn gar eine erneute Verbindung zu Müntzer und der revolutionären Bewegung 1525 zur Flucht nötigte, ist aus den erhaltenen Quellen nicht zu ersehen. Konsequenterweise fehlt sein Name im Allstedter Erbbuch von 1527, aber andere Namensträger werden als Allstedter Bürger aufgeführt: Andres Reichart, Peter Reicharts Frau Margret und Simon Reichart.⁴² Damit wird auch die Vermutung Josef Benzings hinfällig, Hans Reichart könne mit dem 1515 in Erfurt immatrikulierten Johann Reychart aus Möckmühl identisch sein.⁴³

Die Frage nach Müntzers Allstedter Drucker ist erneut offen. Fest steht nur, daß die beiden Schriften, die in Allstedt gedruckt worden sind, die Fürstenpredigt und die „Deutsch-Evangelische Messe“, mit den typographischen Materialien des Eilenburger Druckers Nikolaus Albricht, genannt

³⁹ Ebd., 186.

⁴⁰ Es muß sich um Müntzers Messe und nicht um sein Deutsches Kirchenamt (so Bensing, Thomas Müntzer, Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524/25, 23) gehandelt haben. Die Vorrede zur „Deutsch-Evangelischen Messe“ nimmt bereits auf die Edition des Kirchenamtes Bezug. An gleicher Stelle gebraucht Müntzer auch den Terminus „ampt“ als Oberbegriff für „messen, metten oder vesper“ (Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 163). Zur typographischen Begründung, daß in der Niederschrift vom Weimarer Verhör nur Müntzers „Deutsch-Evangelische Messe“ gemeint sein kann, vgl. Claus, A.a.O., 105–107.

⁴¹ Fuchs, A.a.O., 470 Anm. 2. *Staatsarchiv Weimar*. Reg. N 836, fol. 103 (Abschrift). Auch Andres Keyler ist Bundmeister in Müntzers Allstedter Bund gewesen (Fuchs, A.a.O., 470 Nr. 1654). Siehe dazu auch Nachtrag auf S. 398.

⁴² Armin Tille, Das Wappen- und Erbbuch des Amtes Allstedt von 1527. Familiengeschichtliche Blätter 14 (1916), 321–327, bes. 325 f. Möglicherweise ist der von Tille genannte Reichart Dieter ebenfalls ein Glied der Familie Reichart (ebd., 326).

⁴³ Benzing, A.a.O., 2.

Widemar, hergestellt worden sind.⁴⁴ Widemars Verhältnis zu Müntzer ist erst ungenügend erforscht. Richard Gerstlauer, der die vorhandenen Quellenzeugnisse über Widemar zusammengetragen hat, meint, es sei nicht mehr zu ermitteln, ob eine direkte Verbindung zu Müntzer und seinem Anhang bestanden habe. „Die reformationsfreundliche oder besser kirchenfeindliche Richtung der Eilenburger Druckerei . . . beruhte wohl zum größten Teil auf kaufmännischer Spekulation.“⁴⁵ Helmut Claus schließt aus der Beobachtung, daß Widemars Offizin 1524 zum Erliegen kam, frühestens April 1524 sei mit Widemars Materialien die Allstedter Druckerei eingerichtet worden, um den Repressalien Herzog Georgs und des Leipziger Rates auszuweichen.⁴⁶ Als Drucker nimmt er, wie bereits erwähnt, Hans Reichart an. Die Vermutung von Christian Schöttgen, die Eilenburger Druckerei sei durch die Obrigkeit im Zusammenhang mit dem Einschreiten gegen Müntzer geschlossen worden, geht sicher zu weit.⁴⁷ Widemar erwarb immerhin im September 1524 das Eilenburger Bürgerrecht.⁴⁸ In der Folgezeit wird er zwar noch als Drucker bezeichnet, scheint sich jedoch anderen Tätigkeiten zugewandt zu haben.⁴⁹

Die Frage, ob sich in der Allstedter Lokaltradition über den Drucker ein Wahrheitsmoment erhalten hat, harrt noch der Überprüfung.⁵⁰ Müntzers Verbindung zu Druckern nach seinem Allstedter Wirken ist ebenfalls noch ungenügend erhellt worden. Mit den Nürnberger Druckern seiner letzten beiden Schriften hat sich die Forschung befaßt.⁵¹ Unbemerkt geblieben ist dagegen Müntzers Bemerkung in seinem bekanntesten Sendschreiben, im Brief an die Allstedter Bundesmitglieder von Ende April 1525: „Lasset diesen brief den bergkgesellen werden. Mein drucker wirt kommen in kur-

⁴⁴ Claus, A.a.O., 98. 105–107. Für die Allstedter Druckerei ist die Verwendung des Typenmaterials von mindestens zwei Schriften Widemars und kleinerer Lombarden nachgewiesen (ebd., 105). Claus vermutet, daß die Allstedter Druckerei auch noch Kleindrucke, Aufrufe u. ä., hergestellt hat. Erhalten ist davon nichts (ebd., 107). Vielleicht gehörte der verloren gegangene „sendebrief an die perckgesellen“ auch zu den Allstedter Druckerzeugnissen (vgl. Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 328).

⁴⁵ Richard Gerstlauer, Der Buchdrucker Wolfgang Stöckel in seiner Leipziger Zeit (1495–1525). Leipzig, phil. Diss. 1924, 58 f.

⁴⁶ Claus, A.a.O., 107.

⁴⁷ Christian Schöttgen, Der löblichen Buchdrucker-Gesellschaft zu Dresden Jubelgeschichte 1740. Dresden 1540, 11.

⁴⁸ Gerstlauer, A.a.O., 56.

⁴⁹ 1528 erhielt er vom Eilenburger Rat einen Buchbinderauftrag (Gerstlauer, A.a.O., 19. 56). 1541 wird ein Nicolaus Widemar als Amtsschösser zu Eilenburg berufen, vgl. Wilhelm Büchting, Wie Eilenburg evangelisch wurde. Eilenburg (1917), 26.

⁵⁰ Ein Matthäus Dachs wird in Benzings Werk über die Buchdrucker des 16. Jahrhunderts nicht erwähnt (Benzing, A.a.O.).

⁵¹ Vgl. u. a. Hinrichs, A.a.O., 135 f. 187; Georg Baring, Hans Denck und Thomas Müntzer in Nürnberg 1524. Archiv für Reformationsgeschichte 50 (1959), 145–181, bes. 152–155; Gottfried Seebaß, Das reformatorische Werk des Andreas Osiander. Nürnberg 1967, 111 f.; Thomas Müntzer, Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524/25, 25–30.

zen tagen, ich habe dye bothschaft kriegen. Ich kann es itzund nit anders machen, sonst wolt ich den bruedern underricht gnug geben . . .“⁵² Der Drucker ist tatsächlich noch nach Mühlhausen gekommen. Die Mühlhäuser Bürgerin Greta Koch bekannte auf die Verhörsfrage, was für Gerät sie aus dem Pfarrhaus in ihr Haus habe tragen lassen: Sie habe dem „buchtrucker, der in der pfar doheim“ gewesen sei, „etlich gerete geherberget“. Sie wisse aber nicht, was es gewesen sei. Sie habe das „aus barmherzigkait getan und nach wol mehr. Sie hab auch der frauen eine meze kligen (sc. Kleie) und 2 brotte den kindern gegeben und hab nicht anderst gewost, ehs wern arme leut.“⁵³ Ob dieser Drucker derselbe wie in Allstedt war (evtl. ein Mitarbeiter Widemars?) und ob er in den wenigen Tagen bis zur Kapitulation der Reichsstadt vor dem vereinigten Fürstenheer dazu kam, mit dem Druck einer Müntzerschrift zu beginnen, ist unbekannt.

Nachtrag zu Anmerkung 41:

Von dem bei Fuchs erwähnten Schriftstück, das während der Abfassung der Arbeit nicht zugänglich war, ließ sich während der Drucklegung noch feststellen: Es handelt sich um die Reversabschrift über die Verhandlung vor dem Allstedter Rat. Hans Reichart war mit seinen Bürgen Peter Reichart und Christoph Schobeys (Schobis), Andres Keyler mit Nicolaus Rucker und Michel Kochern erschienen, um die Entscheidung des Kurfürsten entgegenzunehmen: Güterverkauf unter der Bedingung, das Kurfürstentum zu meiden. Letzteres mußten die beiden Flüchtlinge geloben. Sie waren in kurfürstliche Ungnade gefallen, „der weile sie des Muntzerischen auffrurs halben fluchtig wurden“ (Staatsarchiv Weimar, Reg. N 836, Bl. 103^r). Nach der Allstedter Amtsrechnung von 1523 bestanden zwischen Keyler und Rucker auch geschäftliche Beziehungen. Peter Reichart wird gleichfalls in der Amtsrechnung erwähnt (Staatsarchiv Weimar, Reg. Bb 261, Bl. 3^r).

⁵² Th. Müntzer, Schriften und Briefe, 455 Nr. 75.

⁵³ Fuchs, A.a.O., 758 Nr. 1969.

QUELLEN

Eine unbekannte Biographie des Ja'qōb von Serūg

Von Arthur Vööbus

Die Beschäftigung mit Ja'qōb von Serūg bedarf keiner Erklärung, ragt er doch in vielerlei Hinsicht aus der alten Christenheit an Euphrat und Tigris hervor. Ja'qōb wird zunächst mit dem Eintritt des Jōhannān bar Qūrsōs ins Bischofsamt in Verbindung gebracht. Sollte diese Annahme stimmen, so wäre ihm damit Entscheidendes gelungen, denn Jōhannān rettete in einem äußerst kritischen Augenblick durch selbstverleugnenden Einsatz die syrische Kirche.

Weiterhin gibt es in der Literatur der alten syrischen Christenheit keine Parallele zu Ja'qōb von Serūgs literarischem Werk. Unter den Mēmṛā-Dichtern des syrischen Ostens gilt er als der Größte. Die Fülle und die Qualität seines dichterischen Schaffens sowie die Tiefe seiner Inspirationen deuten auf einen ganz außerordentlichen Geist. In der Hitze der konfessionellen Polemik, in den Verwicklungen der dogmatischen Kämpfe hat er stets die innere Ruhe bewahrt. Seine schöpferische Kraft konzentrierte sich ganz auf die Pflege der Geistigkeit.¹ Seine Mēmṛē sind frei von Streitfragen und Polemik. Sie sind von großer geistiger Feinfühligkeit und außerordentlicher Tiefe.

Auch in einer anderen Hinsicht kommt Ja'qōb eine unübertroffene Stellung zu. Sein ohnehin wichtiges literarisches Werk gewinnt noch an Bedeutung, wenn man bedenkt, welche Stellung es sich in Leben und Liturgie der westsyrischen Kirche erworben hat. Auch hier hat Ja'qōb von Serūg das Erbe seiner Vorgänger weit hinter sich gelassen.

Bei der Bedeutung dieses Mannes ist es zu bedauern, daß alles, was seither über sein Leben und sein Werk zur Verfügung stand, so dürftig ist. Bislang sind äußerst wenig Schriften über seine Lebensgeschichte bekannt geworden. Die biographische Skizze,² seit 1721 zugänglich,³ ist kaum mehr als eine

¹ Vgl. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East* 3, CSCO Subsidia (in Vorbereitung).

² Diese Urkunde ist erhalten in Hs. Vat. syr. 37, Fol. 16a. Vgl. S. E. Assemani - J. S. Assemani, *Bibliotheca Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus* II (Romae 1758), S. 248. Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922), S. 148.

³ Herausgegeben von J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis* II (Romae 1721), S. 286 ff. Ebenso von J. B. Wenig, *Schola syriaca* (Oeniponti 1866), S. 43 f.

Notiz. Eine zweite Skizze⁴ bietet auch kaum mehr. Ein Panegyrikus,⁵ leider unvollendet,⁶ ist vor einem Jahrhundert⁷ bekannt geworden. Diese Schrift, die Assemani fälschlicherweise⁸ auf Ja'qōbs Schüler zurückführte,⁹ ist im Tenor der Heiligenviten geschrieben; der historische Ertrag ist recht gering. Das gleiche ist bei einem ausführlichen Panegyrikus der Fall,¹⁰ der, obwohl seit langem bekannt, erst neulich veröffentlicht wurde.¹¹ Die typische Weitschweifigkeit der hagiographischen Bearbeitung fügt den schon bestehenden weitere Unklarheiten hinzu, so daß das Bild noch mehr verzerrt wird.

Dieser schlechte Überlieferungszustand und die Unmöglichkeit einer kritischen Überprüfung der Texte späterer Herkunft auf ihre historische Zuverlässigkeit machte erneute systematische und gründliche Forschungen unumgänglich. Und in der Tat war deren Ertrag überaus reich: Eine Fülle von Urkunden kamen ans Licht, welche die handschriftliche Überlieferung auf eine solide Basis stellen.¹² Dies betrifft sowohl die biographische Skizze,¹³ als auch den kurzen¹⁴ und den langen Panegyrikus.¹⁵

Wie zu erwarten, zeigte sich, daß die schon bekannten und verwendeten Texte das in sie gesetzte Vertrauen nicht rechtfertigen. Welche irrigen, ja gefährlichen Schlüsse aus den Texten gezogen wurden, soll an anderer Stelle die Auseinandersetzung mit einigen Behauptungen¹⁶ und Hypothesen¹⁷ zeigen.

⁴ Hs. Br. Mus. Add. 12, 174, Fol. 285a. Vgl. W. Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts III (London 1892), S. 1131.

Herausgegeben von J. B. Abbeloos, *De vita et scriptis Jacobi Batnarum Sarugi in Mesopotamia* (Lovanii 1867), S. 311 f.

⁵ Hs. Vat. syr. 117, Fol. 110a–114b; vgl. Assemani, Catalogus III, S. 91.

⁶ Erhalten auch in Hs. Paris syr. 177, Fol. 136b–145a. Vgl. H. Zotenberg, Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale (Paris 1874), S. 124. Auch diese Schrift hat kein Ende. Dieser Text ist erhalten auch in Hs. *Jerusalem Markuskgl.* 156, Fol. 67b–69b.

⁷ Herausgegeben von Abbeloos, *De vita et scriptis Jacobi*, S. 24 ff. Der Text wurde teilweise abgedruckt in G. Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica Syrorum* (Romae 1875).

⁸ Siehe Anmerkung 16.

⁹ *Bibliotheca orientalis* I, S. 340.

¹⁰ Hs. Paris syr. 177, Fol. 146b–162b. Vgl. Zotenberg, Catalogues des manuscrits syriaques, S. 124. Diese Urkunde ist erhalten auch in Hs. *Jerusalem Markuskgl.* 156, Fol. 69b–73b.

¹¹ P. Krüger, Ein zweiter anonymes memra über Jakob von Serugh, *Oriens Christianus* 56 (1972), S. 112 ff.

¹² Siehe A. Vööbus, Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg, 1 Sammlungen, CSCO Subsidia 39 (Louvain 1972), S. 1 ff.

¹³ Hs. *Damaskus Patr.* 12/18 (12. Jh.); Hs. *Mosul Orth.* 361 (17. Jh.); Hs. *Damaskus Patr.* 9/8 (vom Jahre 1726/7); Hs. *Mardin Orth.* 229 (1919); Hs. *Mardin. Orth.* 275 (moderne Hand).

¹⁴ Hs. *Mardin Orth.* 130 (12. oder 13. Jh.); Hs. *Mardin Orth.* 132 (13. oder 14. Jh.); Hs. *Mardin Orth.* 144 (1916).

¹⁵ Hs. *Jerusalem Markuskgl.* 156 (12. Jh.); Hs. *Chicago Oriental Inst.* A 12, 008 (12. oder 13. Jh.); Hs. *Mardin Orth.* 162 (eine späte Abschrift); Hs. *Mār Mattai* 243 (eine späte Abschrift); Hs. *Mard. Orth.* 144 (1916); Hs. *Damaskus Patr.* 3/20.

¹⁶ Seit Assemani hat man angenommen, daß der Verfasser des kurzen Panegyrikus ein Schüler Ja'qōbs gewesen ist, denn in seiner Ausgabe der Urkunde las er: „Höre,

Die systematischen Forschungen haben zu einer weiteren, noch größeren Überraschung geführt, nämlich zur Entdeckung einer völlig unbekannten Urkunde. Die Bedeutung dieses Fundes ist um so größer, da das Dokument unter allen biographischen Texten als einziges den Anspruch erheben kann, der Versuch einer Biographie zu sein.

Die Urkunde befand sich bei den Handschriften des berühmten Mār Hanānjā- oder Za'farān-Klosters, in dem viele sonst nicht mehr erhaltene literarische Schätze aufbewahrt werden.¹⁸ Die Handschrift Mardin Orth. 256¹⁹ besteht aus mehr als 250 Folioblättern. Sie enthält Biographien, Heiligen-geschichten, Martyrerakten und weiteres, ähnliches Material. Man findet hier sonst sehr seltene Texte und auch völlig unbekannte Dokumente. Die Handschrift ist datiert. Nach dem Kolophon²⁰ wurde sie im Monat 'Adar 1776 A. Gr., d. h. im März 1665 vollendet. Der letzte Teil wurde von einer jüngeren Hand geschrieben. Ganz zu Beginn findet sich die Biographie des Ja'qōb von Sērūg.²¹ Sie trägt den Titel: „Über Mār Ja'qōb, den Lehrer, den Bischof von Batnān von Serūg“.

Der Text beginnt nach einem Proömium mit den bekannten Geschichten von Ja'qōbs Geburt und Kindheit. Die erste beschreibt, wie die Unfruchtbarkeit seiner Mutter²² mit Hilfe eines wundertätigen Mönches überwunden wurde, die zweite ist eine ätiologische Legende über den Ursprung der Geistesgaben des Ja'qōb.²³ Sein Weg zum Ruhm ist nur sehr kurz skizziert, abgesehen von einer Episode, die von der Prüfung seiner Lehre und seiner Geistesgaben durch ein Kollegium von Bischöfen handelt,²⁴ welche ihn ermutigen, sich einem bewußt geplanten schriftstellerischen Unternehmen zur Erbauung der Kirche zu widmen. Sein poetisches Schaffen nimmt von da an unerhörte Dimensionen an, einem plötzlich zum Ausbruch kommenden brausenden Strom vergleichbar. Ein ganzer Stab von Schreibern steht ihm für die Niederschrift seiner Dichtungen zur Verfügung.

ich will dir wahrheitsgemäss erzählen wie ich gehört habe aus der Geschichte, die über ihn verfasst ist, und von dem Lehrer“. Vgl. *Assemani*, Bibliotheca orientalis I, S. 286 f. Siehe auch *Abbeloos*, De vita et scriptis Jacobi, S. 38. Die alten Handschriften, die in unseren Besitz gekommen sind, kennen eine solche Lesung überhaupt nicht. Was sie an dieser Stelle lesen ist: „und demgemäss teile ich es mit“.

¹⁷ Nämlich ist P. Krüger mit der These herausgekommen, daß Ja'qōb am Ende seines Lebens abgefallen ist. Vgl. Die kirchliche Zugehörigkeit Jakob von Serugh im Lichte der handschriftlichen Überlieferung seiner Vita unter besonderer Berücksichtigung der Pariser Handschrift 177, Ostkirchliche Studien 13 (1964), S. 15 ff. Diese These baut er auf die Lesung: „Er (Jakob) fiel in eine böse Häresie“ in *Hs. Paris syr. 177*. Die alten Urkunden kennen keine solche Lesung.

¹⁸ Siehe A. Vööbus, New Important Manuscript Discoveries for the History of Syriac Literature (Stockholm 1975).

¹⁹ Vgl. A. Vööbus, Syriac Manuscripts from the Treasury of the Monastery of Mār Hanānyā or Deir Za'farān (im Druck).

²⁰ Fol. 155a.

²¹ Fol. 1b–5a.

²² Vgl. Abbeloos, De vita et scriptis Jacobi, S. 311 f.

²³ Nämlich wie er als ein Kind in der Kirche mit der Gabe der Inspiration beschenkt wurde. A.a.O., S. 311 f.

²⁴ Vgl. Assemani, Bibliotheca orientalis I, S. 289.

Über sein literarisches Schaffen²⁵ berichtet die Urkunde folgendes: Ja'qōb soll insgesamt 763 Mēmṛē verfaßt haben, außerdem Kommentare zur Heiligen Schrift, Briefe sowie *madrāšē* und *sūgātā*.²⁶ Der Mēmṛā über Maria und Golgatha²⁷ sei sein letzter gewesen; er ist leider unvollendet.

Daß Ja'qōb auch Periodeut im Sprengel von Haurā von Serūg, wo er aufgewachsen ist, war, ist nur kurz erwähnt, dagegen wird die letzte Phase seiner kirchlichen Tätigkeit betont, die in eine Periode fällt, welche der monophysitischen Kirche verhängnisvolle Prüfungen gebracht hat. Hervorgehoben sind hier Ja'qōbs Beziehungen zu Severos, dem Patriarchen von Antiochien; sie werden durch einen Bericht über seine Reise nach Antiochien und seine Unterredung mit dem Patriarchen sowie durch die Wiedergabe seiner Botschaft anlässlich der Wahl zum Bischof veranschaulicht.

Damit gelangt die Darstellung zu jener Periode, die durch den von Justin I., der nach dem Tod des Anastasius im Jahre 518 den Thron bestieg, herbeigeführten Wendepunkt in der Kirchenpolitik charakterisiert wird. Der neue Kurs bedeutete Verfolgung aller, die zum monophysitischen Bekenntnis standen. Eine Welle von Gewalttaten rollte über die syrische Kirche. Severos wurde 518 vom Thron in Antiochien verjagt und konnte nur durch die Flucht nach Ägypten²⁸ das Leben retten. Bischöfe, die dem Monophysitismus treu blieben, wurden von der Verfolgung schwer getroffen.²⁹ Sie wurden von ihren Bischofsitzen vertrieben;³⁰ die vakanten Stühle wurden mit Klerikern der Gegenpartei besetzt.³¹

Bevor die Urkunde Ja'qōbs Leben während dieser Zeit zu beschreiben beginnt, schenkt sie uns einen Einblick in seine Einstellung zu den inner-monophysitischen Auseinandersetzungen. Eine dafür sehr lehrreiche Episode bezieht sich auf die Forderung von Mönchen eines Klosters bei Antiochien, die, in ihrem dogmatischen Eifer mit Ja'qōbs Haltung unzufrieden, von ihm eine öffentliche Anathematisierung der Anhänger des Chalcedonense erwarteten. Diese Forderung zeigt, daß Ja'qōb durch seine Einstellung in eine mißliche Lage geraten war. In seiner Antwort betont er, daß er während des Studiums in Edessa (470) dogmatische Kämpfe erlebt habe; die Kontro-

²⁵ Fol. 2b.

²⁶ Dieselben Angaben erscheinen auch bei Bar 'Ebrājā, *Chronicon ecclesiasticum*, ed. J. B. Abbeloos-T. J. Lamy I (Parisiis-Lovanii 1872), Sp. 191.

²⁷ Deux homélies inédites de Jacques de Saroug, éd. P. Monterde, *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 26 (1944-46), S. 23 ff.

²⁸ Über einen neuentdeckten Brief von Severos, der seine Flucht beschreibt, siehe A. Vööbus, Une lettre de Sévère d'Antioche à un moine en Antioche, *Revue des études byzantines* 31.

²⁹ *Chronicon anonymum ad annum 846 pertinens*, ed. E. W. Brooks, CSCO 5/ syr. 5 (Louvain 1904), S. 171; *Incerti auctoris chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, ed. J. B. Chabot, CSCO 104/syr. 53 (Parisiis-Lovanii 1949), S. 17; Mika'el, *Chronique IV*, éd. J. B. Chabot (Paris 1910), S. 266 f.

³⁰ Einen Bericht über diese Geschehnisse von Jōhannān von Ephesus hat Mika'el aufgenommen; a.a.O. IV, S. 170 ff.

³¹ Dies geschah im Jahre 519.

versen³² hatten schon damals die Atmosphäre der Schule vergiftet.³³ Er sei aber von seinem ersten Zusammenstoß mit der nestorianischen Richtung bis zu dem Tag, an dem er diesen Brief abfaßte, stets dem Monophysitismus treu geblieben.³⁴

Im Anschluß an diese Episode geht die Urkunde auf Ja'qōbs Persönlichkeit ein. Durch die Wiedergabe der stereotypen Beschreibung mönchischer Askese wird ausgedrückt, daß ihn tiefe Geistigkeit und Heiligkeit kennzeichneten: trockenes Brot und Wasser waren seine Nahrung; lange Perioden verbrachte er mit Weinen und Weheklagen, in Gebet und Nachtwachen zur Nachahmung des evangelischen Lebens.

Über seine Erhebung ins Episkopat meldet das Dokument folgendes: Gegen Ende des Lebens sei ihm dieses Amt gegen seinen Willen aufgezwungen worden. Mit Gewalt wurde er von der Gemeinde, den Priestern und Bischöfen als Bischof von Baṭnān eingesetzt. Den Zeitpunkt seiner Bischofsweihe legt die Urkunde nach einer von den anderen abweichenden Überlieferung fest. Nach ihr ist Ja'qōb am 29. November 520 gestorben und nur ein Jahr und elf Monate Bischof gewesen. Die Weihe müßte also Ende Dezember 518 stattgefunden haben.³⁵

Das Dokument bezieht sich auch auf die Rolle, die Ja'qōb bei der Erhebung des Jōhannān bar Qūrsōs ins Episkopat gespielt hat, einem Ereignis, das für die weitere Geschichte der monophysitischen Kirche sehr bedeutsam geworden ist. In einer Zeit, in der die Anhänger des Monophysitismus scharf verfolgt wurden, mußte der vakante Bischofsstuhl von Tellā Mauzelat besetzt werden. Es war für die Synode sehr schwierig, einen Kandidaten zu finden.³⁶ Der Mönch Jōhannān bar Qūrsōs, an den eine Einladung ergangen war, konnte für den Plan nicht gewonnen werden. Als die Synode ihn nicht freigab, nutzte er die Nacht zur Flucht. Diese Situation, in der die Bischöfe nicht mehr wußten, was zu tun sei, rettete Ja'qōb: er suchte Jōhannān auf und überredete ihn, den Bischofsstuhl doch zu übernehmen.³⁷ Die Urkunde

³² Vgl. *Histoire nestorienne*, éd. A. Scher, *Patrologia orientalis* 7 (Paris 1909), S. 116 f.

³³ Siehe A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, CSCO, Subsidia 26 (Louvain 1965), S. 65 ff.

³⁴ *Jacobi Sarugensis epistulae*, ed. G. Olinder, CSCO 3/syr. 57 (Lovanii 1937), S. 62.

³⁵ Gewöhnlich hat man 519 als das Jahr seiner Weihe angenommen.

³⁶ Über diese Episode siehe *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, ed. E. W. Brooks, CSCO 7/syr. 7 (Parisiis 1907), S. 50 ff.

³⁷ Es ist gesagt hier, daß Ja'qōb selber die Weihe durchführte. Rechnet der Verfasser der Urkunde damit, daß die Weihe auf eine Periode fiel, in der der Erzbischof nicht in Edessa war? Laut der Chronik von Edessa erschien am 4. November 519 der griechische General Patricius in Edessa, um von dem Erzbischof, Paulos von Edessa, eine Entscheidung zu erzwingen. Paulos verweigerte das Chalcedonense anzunehmen und ebenso seinen Sitz zu verlassen. Er wurde nach Seleukia gebracht, wo er 44 Tage festgehalten wurde. *Chronica minora*, ed. I. Guidi, CSCO 1/syr. 1 (Parisiis 1903), S. 10; vgl. *Chronicon anonymum ad A. D. 819 pertinens*, ed. A. Barsaüm, CSCO 81/syr. 36 (Parisiis 1920), S. 8. Es scheint, daß der Verfasser mit dieser Periode rechnet.

hat die Bedeutung dieses Geschehnisses richtig erkannt.³⁸ Die selbstlosen, tatkräftigen Anstrengungen Jōhannāns haben in dieser kritischen Lage viel zum Weiterleben der leidenden Kirche beigetragen.³⁹

Noch eine andere Episode über die monophysitischen Spannungen hat die Urkunde aufgenommen. Sie erörtert Ja'qōbs Beziehungen zu Paulos, dem Erzbischof von Edessa.⁴⁰ Eine Frage, die historisch noch undurchsichtig ist.⁴¹ Nach dem hier vorliegenden Bericht soll Ja'qōb von Paulos eingeladen worden sein. Wegen der schwankenden Haltung des Erzbischofs dem Monophysitismus gegenüber soll er aber Bedenken gehabt und deshalb den Wunsch geäußert haben, ihn nicht sehen zu müssen. Als er auf seiner Reise die Grenze Edessas erreichte, soll ihm eine göttliche Offenbarung die Wahrheit mitgeteilt und so die Konfrontation mit Paulos erspart haben.⁴² Von der Reise zurückgekehrt, habe Ja'qōb das Zeitliche gesegnet. Sein Todestag ist hier als Tešrī hrājā 29, 832 A. Gr., d. h. als 29. November 520 angegeben. Dieses Datum weicht von anderen biographischen Quellen ab.⁴³

Als Ja'qōb starb, war er 72 Jahre alt.⁴⁴ So durfte er nur ein Jahr und elf Monate als Bischof wirken. Auch hier hat die Urkunde eine abweichende Überlieferung übernommen.⁴⁵

Mit einem Hinweis auf den Kult um ihn⁴⁶ und die Bedeutung seiner in

³⁸ Die Urkunde schließt auch Angaben über Jōhannāns Tätigkeit und sein Martyrium ein.

³⁹ Siehe A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde, I Westsyrische Originalurkunden*, CSCO Subsidia 35 (Louvain 1970), S. 161 ff.

⁴⁰ Paulos, Erzbischof von Edessa, scheint eine zurückhaltende Richtung vertreten zu haben. Es ist gewiß vielbedeutend, daß sein Name unter den Prälaten, die von der Weihe des Severos teilgenommen und die Proklamation unterschrieben haben, nicht erscheint. Vgl. M. A. Kugener, *Sévère patriarche d'Antioche 512-518: notices relatives à Sévère*, *Patrologia orientalis* 2 (Paris 1904), S. 319 ff.

⁴¹ Historisch ist, daß die Mönche des Klosters der Orientalen und ein Teil der Monophysiten in Edessa und Amīd Beschuldigungen gegen den Erzbischof hervorgebracht haben, daß er den monophysitischen Glauben zugunsten dem Chalcedonense aufgegeben habe, um seine Position zu retten. *Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* 2, S. 24. Ob auch Ja'qōb von Serūg denselben Verdacht hatte, ist eine andere Frage.

⁴² A.a.O., S. 26.

⁴³ *Hs. Vat. syr.* 37 hat Tešrī hrājā 833 A. Gr., d. h. November 521; vgl. Assemani, *Bibliotheca orientalis* I, S. 286 f.

⁴⁴ Das Jahr 832 A. Gr. erscheint in *Chronicon anonymum ad ann. 819 pertinens*, S. 8. Elijā bar Šinājā bringt in seiner Chronik zuerst das Jahr 832 A. Gr. und dann zugleich auch das Jahr 833 A. Gr. *Opus chronologicum* I, ed. E. W. Brooks-J. B. Chabot, CSCO 62/syr. 21 (Paris 1910), S. 118.

⁴⁵ Die Chronik vom Jahre 819 berichtet, daß seine Amtszeit zweieinhalb Jahre dauerte, a.a.O., S. 8. Dasselbe Datum erscheint auch in Elijā bar Šinājā und *Hs. Vat. syr.* 37.

⁴⁶ Sein Gedächtnistag wurde am 29. November gefeiert. Siehe *Martyrologes et ménologies orientaux*, éd. F. Nau, *Patrologia orientalis* 10, 1 (Paris 1912), S. 48, 56, 67, 98, 102, 108, 115, 128. Über die neuerschlossenen Urkunden der unbekannten Martyrologien und Menologien, siehe A. Vööbus, *Entdeckung wichtiger Quellen für die westsyrischen Martyrologien und Menologien*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (in Vorbereitung). Vereinzelt wurde sein Gedächtnis auch im Juni oder Juli gefeiert.

der Hauptkirche von Baṭnān aufbewahrten Reliquien für die Religiosität der Gläubigen, endet das Dokument.

Der geschilderte Fund bedeutet einen großen Schritt vorwärts. Mehrere Generationen hindurch war man nämlich bei dem seit Assemani Bekannten stehengeblieben. Das Dokument, das wir entdeckten, kann unter allen Texten allein den Anspruch erheben, der Versuch in Richtung einer Biographie zu sein.

Literarische Berichte und Anzeigen

Alte Kirche

Gregor von Nyssa: Die große katechetische Rede, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Joseph Barbel (Bibliothek der Griechischen Literatur 1). Stuttgart (Anton Hiersemann) 1971. 231 S., geb. DM 58,-.

Mit dieser vorbildlichen Übersetzung und Kommentierung eines Standardwerkes der griechisch-patristischen Dogmengeschichte stellt sich der erste Band einer neuen Reihe vor, die sich als „Bibliothek der Griechischen Literatur“ die Aufgabe setzt, den Zugang zu bedeutsamen Werken der griechischen Literatur von deren Anfängen bis zum Untergang des byzantinischen Reiches offenzuhalten. Herausgeber der patristischen Abteilung ist Wilhelm Gessel (München). Die Reihe wird mit Sicherheit im deutschsprachigen Raum auf breites Interesse stoßen, weil gerade hier seit dem Ende der Kemptener Ausgabe der BKV eine größere Übersetzungsreihe fehlt. Die Abgriffenheit alter Übersetzungen in Seminarbibliotheken spricht buchstäblich Bände, und es ist heute mit Grund nicht ehrenrührig, wenn ein erstes, gewiß vorläufiges Vertrautwerden mit einem Kirchenvater mittels Lektüre einer Übersetzung eingeleitet wird.

Joseph Barbel, der nun durch seinen frühen Tod im Jahr 1972 den Erfolg nicht wahrnehmen wird, gab der Reihe einen guten Start. Die Übersetzung dieser noch in byzantinischer Zeit wohlbekannten Schrift (S. 29) hat die „gregorianischen Satzungeheuer“ in gutes Deutsch aufgelöst, und die Tatsache, daß den 63 Seiten Text ein Kommentar von 116 Seiten angefügt ist, gibt dem Werk auch für die Gregorforschung wissenschaftliches Gewicht. Man könnte einwenden, warum die Herausgeber keine zweisprachige Ausgabe wagten. Aber es kann nicht übersehen werden, daß sich dann solche Ausgaben mehr oder weniger auf einen *textus receptus* stützen müssen, der die philologischen Bemühungen der Editoren nicht wenig mißachtet und so auch, in ein Migne-Zeitalter zurückfallend, einem textunkritischen Studium Raum gibt. Die Gefahr wird vermieden, wenn dem Leser der Rückgriff auf textkritische Editionen zugemutet wird – hier auf die ordentliche Ausgabe Srawleys mit 16 HSS. So ist auch Platz für den Kommentar gewonnen, dessen besonderer Wert demjenigen einleuchten muß, der bei der Fülle von Spezialuntersuchungen gerade im Falle Gregors von Nyssa nicht die Orientierung verlieren möchte. Vorliegende Übersetzung mit Kommentar ist auch mit der einleitenden Vita Gregors (S. 1–17, abschließend mit einer gelungenen Charakterstudie) und mit einer Überschau über das Gesamtwerk (S. 18–23; dazu Werkeverzeichnis mit Angaben über Chronologie, Ausgaben und Übersetzungen S. 218–225) eine schöne Einführung in das Wesen des so eigentümlichen griechischen Theologisierens und ist zugleich auch eine Einführung in die voraugustinische Dogmengeschichte überhaupt, deren Freiheit von biblischen *dicta probantia* und enger orthodoxer Schulterminologie immer wieder verblüfft:

„Deshalb verhüllte sich die Gottheit mit dem Schleier unserer Natur in dem Bestreben, dem, der uns gegen eine kostbare Sache einzutauschen suchte, die Sache leichter zu machen: Mit dem Köder des Fleisches sollte er, wie gierige Fische es tun, zugleich den Angelhaken der Gottheit hinunterschlucken“ (XXIV, 4; S. 67). Barbel äußert sittliche Bedenken gegen einen so listenreichen Trug Gottes bei seinem Erlösungswerk (A. 192 u. 218). Hin und wieder könnte der Eindruck einer Überlegenheit der nachaugustinischen Ekklesiologie entstehen. So wird eine Mitwirkung der priesterlich verfaßten Kirche beim Taufsakrament im Kommentar ausdrücklich unterstellt (A. 271, S. 178), obwohl das Entscheidende mir gerade der negative Befund zu sein scheint, daß dieses didaktische Lehrbuch für Katecheten ausgerechnet über

die Kirche „sozusagen nichts“ enthält (Einl. S. 28). Gregor wagt am Schluß seiner Anweisung die Behauptung, „so verwegen sie auch sein mag: In diesen Fällen ist das Wasser nur Wasser“, – nämlich, wenn das sittliche Leben des Getauften noch mit dem des Ungetauften übereinstimmt (91 f.). Taufe der Erwachsenen ist die Regel. Gregor ist also eine durchreflektierte Erbsündenlehre fremd (A. 226). – Barbel kennt seinen Gregor. Die aus dem Kommentar sprechende Vertrautheit mit spätantiken philosophischen Traditionen und den altkirchlichen Quellen zeugt von einer Gelehrsamkeit, die seinem Autor schon längst, vor allem durch die Studie „Christos Angelos“, in der Forschung einen Namen gemacht hat.

Korrekturen. S. 14: „Nach 394“ verschwindet jede Spur von Gregor; S. 15⁵¹: Messalianer; S. 29: die *Oratio catechetica* ist als Band III, 2 der Ausgabe W. Jaegers im Druck; A. 93 fehlt ein Hinweis auf G. J. M. Bartelinks Studien zum Begriff *παρονοια*, wie offensichtlich neuere Literatur nicht immer eingearbeitet werden konnte: die von M. Harl herausgegebenen „Actes du colloque de Chevetogne (1969)“ mit einem wichtigen Aufsatz G. Mays zur Chronologie des Lebens und der Werke Gregors fehlen; der Kommentar zitiert „In bapt.“ oder „De bapt.“ statt richtig „In diem luminum“ (S. 220 „In die luminum“); S. 224 erscheint die Rede auf Gregor den Wundertäter unter den Spuria vel Dubia, doch Barbel selbst hatte sie m. E. zu Recht in seiner „Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur“, 1969, 191 für echt gehalten, ebenso wie (a.a.O.) die im Werkeverzeichnis zu vermissende ep. 38 aus der Basiliussammlung, die jetzt wieder R. Hübner in der Daniélou-Festschrift als echtes Werk des Nysseners erwiesen hat.

Heidelberg

Reinhart Staats

Eckard König: Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins (= Studia et Testimonia Antiqua, Bd. XI). München (W. Fink) 1970. 168 S., geb. DM 32.–.

Diese von Wilhelm Kamlah angeregte philosophische Dissertation (Erlangen) beschäftigt sich mit dem Problem, welches von Harnack und Boissier aufgeworfen wurde: Ist der junge Augustin Christ oder Philosoph? Sie geht aus von der jetzt herrschenden Ansicht, welche vor allem durch die Arbeiten von P. Courcelle durchgesetzt wurde, daß Augustin in Mailand bereits eine Synthese von (neuplatonischer) Philosophie und christlichem Glauben vorfand und eine grundsätzliche Einheit des christlichen Glaubens und des philosophischen Denkens annahm. Die Arbeit kommt zu dem Ergebnis, daß die Identität von Philosophie und Christentum beim jungen Augustin auf einer philosophischen Umdeutung des Christentums beruhe. Der junge Augustin ist Philosoph.

Als Gegenstand seiner Interpretationen wählt der Vf. die Gotteslehre des jungen Augustin, in der das Nebeneinander biblisch-christlicher Rede vom persönlichen Gott und der philosophischen Auffassung Gottes als des höchsten, unwandelbaren Seins nach Klärung verlangt.

Der Aufstieg zu Gott ist philosophisch. Er vollzieht sich mit Hilfe der Dialektik, welche auf ein höchstes, wahres Sein hinführt, und im Rahmen einer Stufenontologie, die von den Körpern über die Seele zu Gott leitet. Augustin wählt zwar nicht das platinische Vier-Stufen-System von Körper, Seele, Nus, Eines. Aber der Vf. zeigt, daß es im älteren und mittleren Platonismus auch ein Dreistufensystem gibt. Die Versuche, Augustins Stufenontologie als spezifisch christlich von philosophischen Lehren abzuheben, erwiesen sich damit als erfolglos. Andererseits aber sagt der Vf., daß Augustins Entscheidung für das Dreistufensystem auf Grund seines christlichen Glaubens gefällt sei. Die Dreistufenontologie sei für Augustin nicht nur philosophisch, sondern gleichzeitig auch christlich.

Die ethische Seite des Aufstiegs mit Hilfe der Tugenden trägt ebenso philosophisches Gepräge. Daß Augustin in *De mor. eccl. cath.* 1, 16, 27 die philosophischen Kardinaltugenden als Arten der christlichen Liebe versteht, veranlaßt den Vf. nicht etwa zu der Beobachtung, daß Augustin hier die Philosophie von der christlichen Lehre her auslegt. Er bemerkt vielmehr (S. 54), es komme Augustin darauf an,

die Übereinstimmung seiner philosophischen Behauptungen mit der christlichen Lehre zu erweisen. In den asketischen Tendenzen des jungen Augustin sieht der Vf. lediglich den Zusammenhang mit dem Satz des Porphyrios „penitus esse ista sensibilia fugienda“. Diese Art, Einzelfälle und -forderungen aus einem allgemeinen Satz abzuleiten, sei der Bibel fremd. Abgesehen davon, daß das Neue Testament kein verbindliches System der Logik propagiert, wird die Hinfälligkeit solcher Argumentation sofort deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Augustin seine Askese nicht nur aus einem philosophischen Satz nimmt, sondern daß sie ebenso mit dem Mönchtum zusammenhängt und unter dem Eindruck von Rm 13, 13 zum Durchbruch kam (Conf. 8, 12, 29). Es entgeht dem Vf., daß die Einheit von Philosophie und Christentum beim frühen Augustin durchaus dialektisch ist. Wenn Augustin das biblische Doppelgebot der Liebe im Zusammenhang der Reinigung und des Aufstiegs zu Gott behandelt, so wird damit nicht nur das christliche Liebesgebot in das „philosophische System eingefügt“ (S. 62), sondern zugleich auch die Veränderung und die Sprengung dieses Systems vorbereitet.

Der Gott, zu dem der philosophische Aufstieg führt, wird von Augustin sowohl biblisch als persönlicher Gott wie auch philosophisch als Ursprung alles Seienden aufgefaßt. Dem Vf. ist darin vollkommen beizustimmen, daß man angeben müsse, was „persönlich“ oder „personal“ im Zusammenhang mit dem Worte „Gott“ bedeuten soll. Das ist von theologischer Seite und gerade in Erlangen auch durchaus geschehen. Fr. H. R. Frank bezeichnet z. B. als „Persönlichkeit“, die von Gott ausgesagt wird, das Bewußtsein des Denkens von sich selbst und die Selbstbestimmung, also das Ich-Sein. „Es gehört nicht bloß zu dem, was man die Anthropomorphismen der hl. Schrift nennt, daß Gott nach der Weise eines menschlichen Ich percipiere und afficiert werde und auf das solcher Weise in sein Ichbewußtsein Eingehende reagiere, sondern es gibt gar kein religiöses, geschweige christliches Bewußtsein, für welches nicht die Persönlichkeit Gottes ganz wesentlich eben in dieser Wechselwirkung sich bekundete“ (Fr. H. R. Frank, System der christlichen Wahrheit I, Erlangen 1878, S. 131 f.). König dagegen identifiziert die Rede vom persönlichen Gott schlechthin mit mythischem Anthropomorphismus. Er wirft alle biblischen Aussagen in einen anthropomorphistischen Topf: Gott zürnt, er läßt seine Stimme erschallen, er ist treu, wahrhaft und gerecht, er ist der Vater Jesu und der Jünger (S. 88). Daß hier das NT lediglich vom Standpunkt eines modernen Primitivismus betrachtet wird, erhellt aus einem Vergleich mit der Analyse der neutestamentlichen Aussagen über das Personsein Gottes, welche in dem Artikel *θεός* des Kittelschen Theol. Wörterbuchs zum NT (Bd. III, S. 110–113) gegeben wird. König kommt infolge seiner Gleichsetzung von „persönlich“ mit mythischem Anthropomorphismus zu der Behauptung, Augustin sei durch die Philosophie von der Unhaltbarkeit einer Rede vom „persönlichen und anthropomorphen“ Gott überzeugt worden und durch Ambrosius davon, daß das Christentum keinen anthropomorphen (und das muß dann heißen: keinen persönlichen) Gott hat (S. 97). Daß Augustin trotzdem zu diesem Gott bete, habe eine Parallele bei Philosophen, welche die mythische Rede von einem persönlichen Gott für nicht vertretbar halten, ohne das Gebet abzulehnen. Der Leser muß daraus den Schluß ziehen, daß das Beten des jungen Augustin im Grunde eine Inkonsistenz ist, von der Augustin selbst leider nichts gemerkt hat.

Auch die Annahme der creatio ex nihilo bezeichne keinen Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Philosophie. Augustin habe zwar die creatio ex nihilo aus christlichen Traditionen übernommen. Aber das wird dann wieder entwertet mit der Feststellung, daß dies kein spezifisch christlicher Glaubenssatz sei. Die Hervorbringung der Materie aus dem Nichts komme auch bei antiken Autoren vor (S. 111 f.), Augustins Schöpfungslehre sei eine philosophische Theorie. Hier fällt nicht nur die Undeutlichkeit und Indirektheit der Parallelen auf, sondern auch die Verwaschenheit der Argumentation, welche die Besprechung des ganzen Buches so schwierig macht. Einerseits wird anerkannt, daß für einen Platoniker der Satz ex nihilo nihil fit auch für die Kosmologie uneingeschränkt gilt. Andererseits darf dies doch nicht der Fall sein, denn Augustin, der die creatio ex nihilo vertritt, ist Philosoph. Schließlich

ist aber dann doch die Tatsache, daß Augustin die Schöpfung aus dem Nichts und nicht die Formung aus ungewordener Materie annimmt, in seinem christlichen Glauben begründet (S. 114). Augustin könne dem christlichen Schöpfungsmythos deshalb zustimmen, weil für ihn der biblische Satz „Gott schuf alles Seiende“ und der philosophische Satz „Gott ist der Ursprung alles Seienden“ sachverhaltsgleich sind. Der biblische Monotheismus werde bei Augustin zum philosophischen Monismus (S. 114 f.). Der entscheidende Punkt wird dabei unterschlagen: in welcher Weise Gott der Ursprung alles Seienden ist, nämlich ob durch seinen Willensakt und sein Schöpfungswort oder als physikalisches Prinzip.

In gleicher Weise findet der Vf. in der Trinitäts- und Inkarnationslehre des jungen Augustin philosophische Elemente, zum Teil zu Recht, wie in der (längst zur christlichen Tradition gehörenden) Identifizierung des Sohnes Gottes mit veritas und sapientia, zum Teil auf anfechtbare Weise, wie in der Inkarnationslehre. Augustin interpretiere die mythische Rede von der Menschwerdung philosophisch. König begründet das mit Conf. 7, 19, 25, wo Augustin berichtet, er habe in Mailand nach der Lektüre der libri Platoniorum Christus für einen weisen Menschen gehalten. Das gelte auch noch für die Zeit in Cassiciacum. Die von P. Courcelle (*Recherches sur les Confessions* de s. Augustin, Paris 1968, S. 173 A. 4) beigebrachten Belege für Augustins Annahme der orthodoxen Inkarnationslehre schon in Cassiciacum schiebt der Vf. beiseite und erklärt: „Die Behauptung, der historische Mensch Jesus sei identisch mit Gott, erscheint ihm (Augustin) als philosophisch unhaltbar“ (S. 129 f.). Der Vf. schweigt sich nur leider darüber aus, daß der aufgeklärte Philosoph Augustin schon vor dem Aufbruch nach Cassiciacum die Jungfrauengeburt annahm (Conf. 7, 19, 25).

Im Schlußkapitel, das einem Gesamtüberblick über die augustininische Einheit von christlichem Glauben und philosophischem Denken gewidmet ist, stellt der Vf. eingangs fest, daß Augustins Frühschriften eindeutig christlich seien. Augustin versichert, er wolle niemals von der auctoritas Christi abweichen (C. Acad. 3, 20, 43). Aber sofort schränkt unser Autor das wieder ein. Augustin setze nicht bestimmte christliche Dogmen unkritisch voraus, sondern er versucht, die biblischen und kirchlichen Aussagen in philosophischer Begründung als wahr zu erkennen. Die biblische Autorität zwingt den jungen Augustin nicht zu Aussagen, die er philosophisch ablehnen muß (S. 137). Hier kann man die Frage nicht unterdrücken, wie es mit der Auferstehung Christi und mit der Auferstehung der Toten steht, zu der sich der Philosoph Augustin bei seiner Taufe bekennt. Hat er sich unter dem Vorbehalt der philosophischen Beweisbarkeit dieser Sätze taufen lassen?

Für den jungen Augustin ist das Christentum also wahre Philosophie und zugleich wahre Religion. Als wahre Religion bediene es sich der mythischen Rede, als wahre Philosophie interpretiert es die Rede vom persönlichen Gott und wandelt sie in eine Stufenontologie um. Die docti brauchen keine philosophisch unhaltbaren Mythen zu glauben. In dieser Sicht muß freilich eine Kluft zwischen dem jungen und dem alten Augustin, über die keine Brücke führt, in Kauf genommen werden: der spätere Augustin bediene sich vorwiegend der mythischen Rede, weil er immer mehr in die orthodoxe Sprachtradition hineinwachse.

Aus den philosophisch-christlichen Wechselbädern, denen sich der Leser solange unterziehen mußte, wird er mit einem philosophischen Kaltwasserguß entlassen: der junge Augustin habe erkannt, daß die biblische Rede vom persönlichen Gott einem kritischen Denken nicht standhalte, solange man sie wörtlich versteht. Die philosophische Interpretation dieser Rede, welche nach den Prinzipien Königs vorgenommen würde, zielt freilich deutlich auf eine Beseitigung des persönlichen Gottes, der nach wie vor der zentrale Glaubensinhalt des Christentums ist.

Die Erkenntnis, daß der junge Augustin christliche Wahrheiten und biblische Begriffe weithin von der Philosophie seiner Zeit her deutet, ist nicht neu und dem Vf. gerne zuzugeben. Kritik ist jedoch zu üben an dem von den Theologen übernommenen Glaubenssatz von dem Abgrund zwischen „biblischem“ und „griechischem“ Denken (worauf ich hier nicht eingehen kann; im Hintergrund geistern die

einfachen Fischer von Galiläa) sowie am Philosophieverständnis, welches er Augustin unterstellt, und an einer Reihe von Einzelinterpretationen.

Philosophie ist für den Autor nicht nur der Versuch, Sätze ohne Rückgriff auf irgendwelche Autoritäten zu beweisen (S. 76). Sondern Aussagen, welche über das Innerweltliche hinausgehen, erscheinen ihm sinnlos (S. 81). Man hat den Eindruck, daß hier vom Absolutheitsanspruch eines Positivismus Wiener Prägung her gedacht wird, der wiederum in einen vorkantianischen dogmatischen Schlummer versunken ist. Für einen Absolutheitsanspruch der menschlichen Vernunft läßt sich der junge Augustin nun keinesfalls in Beschlag nehmen. Die Vernunft ist ihm stets von Gott abhängig und der göttlichen Erleuchtung bedürftig. Da Augustin sich dem Philosophieverständnis des Vf.s nicht fügt, muß er sich gelegentlich den Vorwurf gefallen lassen, den Bereich vernünftigen Redens zu verlassen: dort, wo er von der Wahrheit von Aussagen (z. B. $7 + 3 = 10$) auf die Ewigkeit der Wahrheit schließt (S. 81). Es ist nicht so, wie der Vf. meint, daß wir heute besser als Augustin erkennen (S. 138), daß hier eine Äquivokation zwischen Wahrheit der Aussagen und Wahrheit der Gegenstände vorliegt (S. 37). Es ist vielmehr zu fragen, wie die Wahrheit von Aussagen bei Augustin zustande kommt: nämlich durch das Sich-Zeigen der Wahrheit der Gegenstände durch die göttliche Erleuchtung. Und die Wahrheit der „Gegenstände“, auch der mathematischen Wahrheiten, ist für Augustin ein *esse*, nämlich ein *a deo esse*. Jedes Wahre ist und ist wahr durch die Wahrheit, welche Gott ist. Von daher gehört auch die Wahrheit der Aussagen in die Ontologie. Der angebliche Denkfehler Augustins, der ihm vorgeworfen wird, zeigt lediglich, daß Augustins Denken von völlig anderen Prämissen ausgeht, als der rationalistische Positivismus des Verfassers. Augustin fordert zur Philosophie auf mit den Worten: *constanter Deo crede, eique te totum committe quantum potes. Noli esse velle quasi proprius et in tua potestate, sed ejus clementissimi domini te servum esse profitere* (Sol. 1, 15, 30) und: *rationis vias pietate fretus ingredere* (De lib. arb. 1, 6, 14).

Von den Einzelinterpretationen greife ich nur wenige heraus. Die Kritik des Vf.s (S. 36 f.) an Augustins Erörterung über „wahr“ und „falsch“ (Sol. 2, 4, 5 ff.), welche „hoffnungslos“ scheitert, ist ihrerseits belastet durch das Mißverständnis von Sol. 2, 5, 8: *nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est*. Hier wird nicht das *nihil* dem *falsum* gleichgesetzt, wie König behauptet, sondern *nihil* ist lediglich Verneinungspartikel: „(wenn das soeben Gesagte stimmt) dann wird nichts mehr als falsch zu gelten haben, denn alles was ist, ist ja (nach der vorangegangenen Äußerung) wahr“.

Das Gebet am Anfang der „Selbstgespräche“ enthält gewiß viel Philosophie. Aber es stimmt nicht, daß die Bitte um Sündenvergebung fehle (S. 105). Denn Augustin identifiziert sich mit dem verlorenen Sohn, der den Vater um Vergebung bittet: *deus qui arguis saeculum de peccato, de justitia et de judicio . . . Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine clementissime pater . . . Accipe me ab istis fugientem famulum tuum*. Der Vf. sagt sodann (S. 107), die Anrede „Du“ an Gott in diesem Gebet könne nicht so verstanden werden, als sei Augustin noch im Mythos vom persönlichen Gott befangen. Das „Du“ deute vielmehr die Hingabe des philosophischen Eros an. Es genügt, hierzu Augustin selbst zu hören (Sol. 1, 1, 6): *omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti*.

Nicht in Zusammenhang mit der Grundthese des Buches steht der Hinweis auf eine Diärese platonischer Art (Unterscheidung unbelebter Einzeldinge und der verschiedenen Arten von Lebewesen) in De civ. Dei 11, 16, 1 ff. (S. 71). Der Vf. führt hierzu Maximos von Tyros an *Τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα* (Hobein S. 138, 6 ff.). Für Augustin läge es näher, auf die ihm bekannte Eisagoge des Porphyrios 1b; 3b Z. 15 (Busse) hinzuweisen.

Das Buch Königs hat durchaus wissenschaftliches Niveau. Es ist bedauerlich, daß das Wahre, welches es enthält, in den Dienst einer These gestellt wird, welche die Diskussion wieder auf ihren Ausgangspunkt vor reichlich zwei Menschenaltern zurückwirft.

Mainz

R. Lorenz

Mittelalter

Stephan Kuttner (Hrsg.): *Proceedings of the Third International Congress of Medieval Canon Law*. Strasbourg, 3-6 September 1968 (= *Monumenta Iuris Canonici Series: Subsidia*, vol. 4). Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1971. XXIV, 271 S., kart. Lit. 6.000.

Die Vorträge, die anlässlich des gen. Kongresses gehalten worden sind, liegen nun mit Indices, dem Kongreßprogramm und Diskussionsbeiträgen versehen vor. Sie standen unter keinem übergreifenden Thema. Sie lassen sich aber – cum grano salis versteht sich – vier großen Themenkreisen – wie kirchlichen Rechtsquellen, Kanonisten, Kirchenrecht und weltlichen Rechten und kanonischem Recht im Sinne bestimmter Rechtssätze und -institutionen – zuweisen.

In die erste Gruppe reihen sich die Beiträge von Jean Gaudemet, *La législation des conciles gaulois du IV^e siècle*; Hubert Mordek, *Die „Collectio Verus Gallica“*: Die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien; Charles Munier, *A propos des textes patristiques du Décret de Gratien*; Adam Vetulani, *Les sommaires-rubriques dans le Décret de Gratien* und von Rudolf Weigand, *Kanonistische Ehekontrakte aus dem 12. Jahrhundert* ein.

Gaudemet behandelt als gallische Konzilien gemäß den Vorarbeiten von Ch. Munier, *Concilia Galliae*, diejenigen von Arles (314 u. 353), Béziers (356), Valence (374), Nîmes (396), Turin (398), Paris (360-361), Bordeaux (385) und Trier (386), die im Zeichen der Auseinandersetzung um die rechte Auffassung von der theologischen Lehre und Zucht gestanden haben, und charakterisiert deren legislativen Beitrag im Vergleich mit dem, was der Osten und die westgotische Kirche zur gleichen Zeit geleistet haben, als sehr bescheiden. Mordeks Ausführungen über die *Collectio Verus Gallica*, bisher nach Friedrich Maassen und dem französischen Jesuiten Jacques Sirmond „nach dem ganz zufälligen Aufbewahrungsort einer ihrer zahlreichen Handschriften benannt“ (S. 16), grenzen den Zeitraum ihrer Entstehung auf 585-626/7 (S. 20) ein. Aufgrund der Stoffauswahl, die eine deutliche Tendenz zur Wahrung der Metropolitanrechte gegenüber den Suffraganbischöfen beinhalten, sieht Mordek Lyon als den Entstehungsort und den Lyoner Metropolitan Etherius als den möglichen „Verfasser oder Initiator“ (S. 24 f.) der *Vetus Gallica* an.

Munier bemüht sich um eine Klärung der patristischen „Quellen“ im *Decretum Gratiani*; denn von den 3700 Kapiteln, die es zählt, stammt ein gutes Drittel aus den Schriften der Kirchenväter, ohne daß man allerdings genau die Vorlage der gratianischen Zitate ermitteln könnte. Vetulani hält gegen Madame Rambaud u. a. daran fest, daß die *Summaria*, zusammenfassende Überschriften der *causa* und *distinctiones*, im Dekret ein Werk der nachgratianischen Zeit sind (S. 52). Kanonistische Ehekontrakte sind neben den *ordines iudicarii* früh und häufig monographisch behandelt worden. Nicht nur deshalb verdienen sie nach Paul Weigand Beachtung, sondern auch und gerade weil sich in ihnen seit Gratians Zeit die Judifizierung, d. h. die Enttheologisierung des Kirchenrechts gut ablesen läßt.

Zum 2. Themenkreis – Kanonisten – haben José A. Martín Avedillo (*Estado actual de la investigación sobre el canonista Ambrosius*), Domenico Maffei (*La bibliotheca di Gimignano Inghirami e la „Lectura Clementinarum“*) und E. F. Jacob (*Panormitanus and the Council of Basel*) Interessantes für den Kenner der mittelalterlichen Kirchenrechtswissenschaft zu bieten.

Den Forschungsneigungen der Rezensentin kommen die Aufsätze, die das kanonische Recht in vielfältiger Berührung, freundliche wie feindliche Auseinandersetzung umfassend, mit dem weltlichen Recht bzw. dessen Vertretern darstellen, sehr entgegen. Maurice Sheehy, *Influence of the ancient Irish law of the Collectio canonum Hibernensis*, weist unter verschiedenen Aspekten nach, wie sich die christliche Kirche dem völlig anders gearteten Rechtsdenken einer heidnischen Stammesgesellschaft keltischer Prägung angepaßt hat – z. B. (S. 39): „Often the authors of Irish canons in the *Hibernensis* appear to be looking to justify native law. To do

this, events or texts from the Old Testament, which often are entirely unconnected with the Irish legal provisions but which have a Latin verbal similarity to the statement of the native law, are quoted in justification."

„Bracton as jurist and theologian on kingship“ von Gaines Post untersucht die Stellung des englischen Königs gegenüber Recht und Gesetz. Dabei steht das Paradoxon im Mittelpunkt, daß der rex einerseits als „legibus solutus“ (Dig. 1. 3. 31), andererseits „sub deo et sub lege, quia lex facit regem“ (S. 114 A. 4) charakterisiert wird. Die Durchdringung des mittelalterlichen Rechts-, ja Verfassungsdenkens, dem die Etymologie rex a recte regendo Norm war, mit spätantiken, absolutistisch anmutenden Rechtssätzen – und umgekehrt – wird hiermit berührt. Wenn auch der Herrscher nach Bracton nicht dem Menschen, will sagen dem menschlichen Gericht untersteht, so ist er doch in seiner Eigenschaft als vicarius dei der Gerechtigkeit verpflichtet; aus Bractons Apostrophierung spricht Johann von Salisburys Vergleich des Königs mit Christus. Nicht nur Christus unterwarf sich daher den leges, sondern auch die Jungfrau Maria, die dank eines einzigartigen Privilegs supra legem war. Post glaubt, daß Bractons Bezug auf Maria und den König in diesem Zusammenhang aus dem römischen Recht (Ulpian Dig. 1. 3. 31: Princeps legibus solutus est: Augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent; auch Cod. 1. 4. 4 Digna vox) und dem Marienkult in England seit St. Anselms Zeiten herrührt. Jedoch pflichtet er nicht Mrs. Ewart Lewis bei, „that the privilegium singulare in Bracton's text meant the Immaculate conception“ (S. 124).

Richard J. Schoeck zeigt in „Common Law and Canon Law in the Writings of Thomas More: The Affair of Richard Hunne“, wie aus dem zunächst begrenzten Streit um ein Mortuarium zwischen einem Weltlichen, eben zwischen Hunne, und dessen Pfarrer ein grundsätzlicher zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt um die Gerichtsbarkeit, um das Forum, erwuchs. Jiří Kejř (Das Hussitentum und das kanonische Recht) weist mit Nachdruck darauf hin, daß das Hussitentum keine Negation des Rechts darstellt (S. 204), obwohl wir in der hussitischen Literatur rein juristische Schriften nur sehr selten antreffen, öfters hingegen Berufungen auf Rechtsquellen in Schriften theologischen und philosophischen Inhalts und in Manifesten oder Programmklärungen (S. 193, 198). Letzteres deutet an, daß Kejř Schlaglichter auf das fesselnde Problem wirft, ob sich die Rechtsordnung bei großen historischen Umwälzungen zum „Recht“ des Umsturzes“ (S. 192) verflacht.

„Ad nostram praesentiam evocamus“: Boniface VIII and the Roman Convocation of 1302“ von Richard Kay bietet sich als Verbindungsglied zwischen dem eben erörterten dritten und vierten Themenkreis an. Innozenz III., Honorius III. und Gregor IX. hatten schon vor Bonifaz VIII. die Gläubigen „ad nostram praesentiam“ geladen. Bemerkenswert an dem Sprachgebrauch des zuletzt genannten Papstes ist, daß er im Unterschied zu den Vorherbezeichneten niemals ad nostrum concilium bzw. synodum rief; weiterhin, daß Bonifaz VIII. 1302 den französischen König nicht peremptorisch nach Rom zu kommen aufforderte – mandamus –. Der Papst ging gegen den König ratione peccati vor. Aufgrund dieser Gerichtsbarkeit, die allen einsichtig war, wollte er die königlichen Ratgeber zur Beratung über die Sündhaftigkeit des Königs wie von selbst nach Rom ziehen. Dies erschien Pierre Flote als Anmaßung der königlichen Prärogative; insofern dieser Aufsatz unser Wissen über die „Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII. et Philippes le Bel roy de France“ bereichert, ist er noch dem dritten Themenkreis zugehörig.

Peter Landau ist in „Zum Ursprung des ius ad rem in der Kanonistik“ um Begriff und Funktion des gen. Rechts im Denken der Rechtsgelehrten im frühen 13. Jahrhundert (S. 83) bemüht. Das ius ad rem ist von Bonifaz VIII. als Terminus für ein bloßes Anwartschaftsrecht auf eine Pfründe verwandt worden (S. 81). Diese Bedeutung erhellt schon aus dem im Apparat „Animal est substantia“ der französischen Kanonistenschule vorkommenden ius ad rem petendam, das Landau hier übrigens zum ersten Mal im Kirchenrecht festgestellt hat. Als Quellenbeleg dient dabei die Dekretale „Pastoralis“ (S. 98). Zur oft bedachten Frage, „ob die Kanoni-

sten in der Verwendung des Begriffes „ius ad rem“ den Feudisten (Brünneck, Feine) bzw. den Legisten (Meijers) folgten“ (S. 99), nimmt Landau weder für die einen noch die anderen Stellung, sondern behauptet die Priorität und Eigenständigkeit der Kanonisten (S. 101 f.) – wie Gross und Gillmann übrigens.

Pier Giovanni Caron („Aequitas et interpretatio“ dans la doctrine canonique aux XIII^e et XIV^e siècles) spannt zur Erläuterung der aequitas als iustitia und misericordia, die mildernd vor das strenge Recht tritt, bei dem bedeutenden Kanonisten Heinrich von Susa (Hostiensis, vor 1200–1270) einen weiten Bogen von Aristoteles (epikeia – comme un mouvement de la raison, qui doit guider le juge à rémunérer les bons et à châtier les mauvais, S. 134), über das römische klassische Recht (aequitas = iustitia), Thomas von Aquin (in Anlehnung an Aristoteles: aequitas = directio legis, ubi deficit propter universale, S. 137) und die Glossatoren (rigor scriptus und aequitas scripta, S. 140) und geht damit auf die Rezeption aristotelischen Gedankenguts bei den Kanonisten ein.

Jane E. Sayers' Referat über „Proctors representing British interests at the papal court, 1198–1415“ hat sich die Klärung folgender Fragen – institutionengeschichtlicher wie auch diplomatischer Art – zum Ziel gesetzt (S. 144): „how many of the proctors were standing proctors; what proportion of them were English and what proportion Italian; what sort of documents were endorsed; and finally why proctors' name appear on some documents and not on others.“ Die Zahl der ständigen Prokuratoren aus bestimmten Ländern wuchs infolge der Provisionen des avignonesischen Papsttums nicht unwesentlich. Dies wiederum blieb nicht ohne Folge bei der Ausbildung des Nationalbewußtseins. Dieses Ergebnis verdient Beachtung.

Die angezeigten Referate – daß mache davon ausführlicher, andere hingegen weniger ausführlich vorgestellt werden konnten, liegt an der Natur eines solchen Sammelbandes und an dem Verständnis der Rezensentin – dokumentieren die Vielzahl der historischen Probleme nicht nur des mittelalterlichen Kirchenrechts, sondern des mittelalterlichen Rechts in allgemein wichtigen Fragestellungen, deshalb sollen sie auch dem Interesse des Mediävisten, nicht nur des Rechtshistorikers, empfohlen sein!

Schleswig

Dagmar Unverhau

Adalbero Kunzelmann OSA: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten (= Cassiciacum Bd. XXVI). 3. Teil: Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. 4. Teil: Die kölnische Provinz bis zum Ende des Mittelalters. Würzburg (Augustinus-Verlag) 1972. XI, 377 S. bzw. XII, 298 S., kart.

Kunzelmanns Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten geht zügig weiter. Seit der letzten Besprechung wurden weitere zwei Teile vorgelegt. Die verschiedenen Provinzen des Ordens in Deutschland wußten nicht viel voneinander; sie entwickelten sich auch recht verschieden. Darin sieht der Verf. ein Argument für die getrennte Behandlung der Geschichte der einzelnen Provinzen.

Der Band, der die bayerische Provinz beschreibt, behandelt zunächst deren allgemeine Geschichte an Hand der einzelnen Konventsschicksale, unterteilt in die Zeit vor dem Hussitismus, im Kampf gegen die Hussiten und die weitere Zeit. Dann werden die sechs bedeutendsten Konvente einzeln dargestellt. Zum Schluß kommen Kurzbiographien von acht Seelsorgern und Wissenschaftlern und 10 Bischöfen aus der Provinz.

Überraschend ist die räumliche Ausdehnung der Provinz nach Osten, die bis nach Schlesien, Polen und Dalmatien reichte. Während in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters in Bayern nur Kulmbach und das mit München verbundene Ramsau und in Schwaben Uttenweiler – dessen Geschichte ähnlich wie die von Schönthal mit Recht bis zur Aufhebung in der Säkularisation behandelt wird – neugegründet wurden, entstehen in Österreich und den Nachbarländern nicht weniger als 28, in den übrigen Ostländern weitere 13 Klöster. 16 Konvente wurden von den hussitischen Wirren betroffen. In der geistigen Auseinandersetzung hatten sich schon

in Oxford, aber auch in Prag gelehrte Augustiner hervorgeraten. Genannt sei der aus Mindelheim stammende Prager Theologieprofessor Hermann Schwab, der freilich als Weihbischof den Hussiten eine Anzahl Priester weihte, von ihnen später aber ertränkt wurde. Außer den materiellen Schäden, den niedergebrannten Klöstern, spürte der Orden auch die moralischen, die die Hussitenzeit mit sich brachte. Von großer Bedeutung sind die Nachrichten über schlesische Klöster, die wenig bezeugt sind und bisher auch keine Untersuchungen von lokalen Historikern erfahren haben; überaus reichlich die Angaben zu Hunderten von mehr oder weniger bedeutenden Ordensangehörigen, sehr interessant auch die geschilderten Auseinandersetzungen um die Reform, die freilich unter den Nachrichten aus den einzelnen Provinzialaten zu suchen sind. Dies läßt den Wunsch aufkommen, der allerdings durch die ganze Anlage des Werkes nicht mehr zu erfüllen ist, in eigenen Kapiteln Zusammenfassendes über die inneren Zustände im Orden, etwa über die Armutsfrage, die (Un)Sitte des Sondereigentums, die Reformversuche oder auch nur über die Priorienwahl oder die rechtliche Einrichtung der Convocationen erfahren zu können. Dafür entschädigt die umfassende Quellenbenützung, die das Werk oft fast wie ein Urkundenbuch lesen läßt. Die Menge der herangezogenen unedierten Quellen aus Münchener, Wiener, Brüsseler und römischen Archiven und Bibliotheken ist erstaunlich groß. Natürlich könnte da und dort die Wiedergabe gekürzt und vor allem die Zitate aus dem Schrifttum auf Wesentliches beschränkt werden. Doch sind das wirklich Kleinigkeiten wie auch die folgenden Punkte, die mir bei der Lektüre aufgefallen sind: S. 6 A. 11: Bedeutet das *committit* in der Papsturkunde ein „persönliches“ Eintreten des Papstes? S. 7: Für die Entstehung von Falkenstein ist das „vielleicht“ im 13. Jahrhundert zu streichen. S. 9: Gegen ein Kloster in Klosterneuburg spricht entschieden die Nähe Wiens und die Schwierigkeit, einen entsprechenden Terminbezirk zu finden. S. 10: Zu Stainreuter sei auf A. Lhotsky, *Quellenkunde* 321/19 verwiesen, ebenso für S. 24 A. 80 (*Flores temp.*) auf die Ausgabe von J. Riedmann, in: *Sitzungsberichte der Österr. Akad. d. Wissenschaften* 266, 4 (1970). S. 57 A. 187: Kennt Eubel den Bischof Tileman? S. 58 A. 195: Die Angabe *Supplicat*, vol. 404 ist ungenügend und ungewöhnlich. S. 118: Ulrich v. Helfenstein und nicht Telfenstein. Es gibt heute keine Besitzungen der Familie von Teck, die längst ausgestorben ist, mehr. Weitere Nachrichten über Georg v. Teck s. bei I. Gründer, *Studien zur Geschichte der Herrschaft Teck*, Stuttgart 1963, 193 f. Darnach ist Georg 1387 noch nichts rechtsfähig, wohl aber 1390. 1391 ist er außer Landes und vor dem 24. Juli 1422 gestorben, da er damals in eine Jahrtagsstiftung eingeschlossen wurde. Für 1403 ist er nicht „urkundlich“, sondern durch eine Chronik bezeugt. S. 328: Nach einer Inkunabel in Brunn heißt der Prior Sigmund Eiwanczicz. Zwischen S. 342 und A. 1312 besteht ein Widerspruch über das Todesjahr Golders. Hier hätten die Matrikel von J. Kist herangezogen werden sollen.

Der vierte Teil des Werkes, der die kölnische Provinz behandelt, hat die gleichen Vorzüge wie der eben besprochene Band: die reiche Information, die allseitige zuverlässige Quellengrundlage, das kritische und auch bei den Schwächen von Mitgliedern und Ordensstrukturen immer objektive Urteil und ein gut ausgebautes doppeltes Register.

Die Kölner Provinz wird darin bis etwa 1505 behandelt, nicht mehr also der Übertritt des Kölner Konvents zur Sächsischen Reformkongregation, als dessen Folge die Provinz fortan *provincia belgica* genannt wurde. Trotz der numerischen Überzahl der niederländischen Konvente blieb die rheinische Bischofsstadt doch immer der geistige Mittelpunkt der Provinz. Die überragende Bedeutung Kölns zeigte sich in der Erhebung zu einem der vier *studia generalia* des Ordens wie auch in der engen Verbindung mit der Universität der Stadt, an deren Gründung mehrere Augustiner nicht geringen Anteil hatten. Der Besuch der Universität durch die Augustiner, die bedeutenden Lehrer, die sie für die Hohe Schule stellten, dies gibt auch der Schilderung der Geschichte des Kölner Konvents die besondere Note. Ein Provinzial wie im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts der ausgezeichnete Wissenschaftler Giso von Köln mußte seinem Konvent und seiner Provinz eine entscheidende geistige Formung geben.

Was weiter in der Geschichte der Kölner Provinz auffällt, ist die große Energie, die im Kampf um die Observanz und Reform und in der Abwehr der Eingliederungsversuche durch die Sächsische Reformkongregation aufgewandt wurde. Daß dieser Einsatz nötig war, wird klar, wenn man die laxe Armutsauffassung im frühen 15. Jahrhundert in den Quellen vorfindet, wo vom Verkaufen und Verpfänden des eigenen Zimmers im Kloster die Rede ist und teilweise sogar vom Ordensgeneral solche Praktiken als Privilegien für verdiente Ordensleute bestätigt werden. Der Verf. macht die Leichtlebigkeit der Rheinländer für manche Schwächen verantwortlich.

Die Neugründungen in der Provinz erfolgen eigenartigerweise im 14. Jahrhundert nur im rheinischen, im 15. dagegen nur im niederländischen Raum. Ob man hier nicht eine Auswirkung des herrschenden religiösen Geistes sehen darf (die ausgehende rheinische Mystik bzw. die *Devotio Moderna* in den Niederlanden). Aus der ausführlichen Beschreibung der einzelnen Provinzialate ist das eigentümliche Conprovinzialat von 1459/62 erwähnenswert. Als Druckfehler notiere ich S. 6 A. 23 *inunditiis* statt *imunditiis*. S. 13: Einen Diözesanbischof von Charan in Armenien gibt es 1400 nicht mehr. Es handelt sich um einen *episcopus in partibus infidelium*, also um einen von vorneherein zum Weihbischof bestimmten Prälaten.

Mit großer Erwartung sieht man der in Aussicht gestellten Geschichte der sächsisch-thüringischen Provinz entgegen, die in der Umwälzung der Reformation ihren Untergang fand. Die bisher geschilderten Provinzen, auch die Kölner, vermochten die Reformation mit mehr oder weniger schweren Verlusten zu überstehen.

Gröbenzell

Hermann Tüchle

Peter von Moos: Hildebert von Lavardin, 1056–1133. *Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters* (= Pariser Historische Studien III), Stuttgart (Hiersemann) 1965. XV, 412 S.

In dieser, von Wolfram von den Steinen angeregten Dissertation bemüht sich der Verfasser um eine „Persönlichkeitsdarstellung“ (S. 2) Hildeberts: aus den mannigfachen Äußerungen und Handlungen des Bischofs von Le Mans soll zwar kein System abgeleitet werden, wohl aber der „Mittelpunkt“, auf den sie insgesamt tendieren. Die einführende biographische Skizze beschreibt Hildeberts Vermittlungsposition in den Kämpfen um Le Mans zwischen Wilhelm Rufus und Fulco von Anjou; im Lavieren zwischen den Parteien beweise Hildebert seine „Kunst diplomatischen Nachgebens“ (S. 8). Zu den kirchlichen Reformkreisen unterhielt er wenig Beziehungen (S. 15), eng und ununterbrochen waren seine Verbindungen zum englischen Hof (S. 17 f.). Die biographische Einführung schließt mit der Problemstellung: die „Paradoxie im Wesen des Dichter-Bischofs“ oder „Wie sich in seiner Seele das Zusammenspiel dieser beiden Tätigkeiten betrachten läßt“ (S. 21). Überhaupt werden Seele und Seelisches öfters invoziert, als es die Einführung erwarten ließe, in der es hieß, mit „Gesamtschau seiner Persönlichkeit“ seien keine psychologisierenden Betrachtungen gemeint (vgl. dagegen auch S. 251).

Die verschiedenen „Aspekte“, die schließlich im „christlichen Humanismus“ konvergieren, werden in den Kapiteln II–VII traktiert: Bildungs- und Kunstideal (*natura* als Normbegriff), Stilprinzipien (Angemessenheit des Stiles an den Gegenstand), Ethik (*caritas ordinata*), ständische Pflichtenlehre, höfische Momente; die gewonnenen Anschauungen finden ihren Gipfel und Vermittlung in einem neuen Verhältnis zur Antike und zu wesentlichen Elementen des Christentums (Kap. VIII). Am Beispiel des Romgedichts Hildebert wird der Inhalt dieses Humanismus nochmals expliziert: er besteht weder in der Aktualisierung noch in der Uminterpretation antiker Vorstellungen, er strebt nicht nach einer vermittelnden Synthese, sondern „beide werden in ihrer spezifischen Vollkommenheit gesehen“ (S. 250). Wenn der Vf. daneben betont, beide werden als „nur graduell“ unterschieden gesehen, unterwandert er seine eigene These. „Das Altertum als Altertum“ wird gelten gelassen, ohne heilsgeschichtliche Bezüge (S. 257), was wiederum (im Kontrast) zur „Transzendentalisierung des Christentums“ (S. 294) beiträgt; andererseits sollen für

Hilbert ratio, natura (= Kultur, doch wird diese Interpretation S. 295 widerrufen) zur „natürlichen Begründung der Ethik“ dienen (S. 280), auch ist ihm das Christentum nur eine bessere Begründung der Menschenwürde. So bleibt in der gesamten Analyse unklar, ob Hilbert die Antike als Vorläufer, als praeparatio evangelica, betrachtete oder als einen gänzlich anderen, fremden Kontext für manche ähnliche Haltungen: Der Widerspruch wird gelegentlich Hilbert zugeschrieben. In der Tat versucht der Vf. nicht immer, Hilbert am Leitfaden einer Grundhaltung zu sehen, sondern konzidiert einmal: „Merkwürdig reflexionslos vertrugen sich in seinem Empfinden beide Möglichkeiten“ (S. 245). Es ließe sich auch argumentieren, daß beide Haltungen nur komplementäre Aspekte jedes Rezeptionsprozesses sind; nicht anders verhielt sich die Schulphilosophie zu Aristoteles, oder gar der spätere Humanismus zur Antike, wie uns Kristeller zeigte.

Die rhetorischen und literarkritischen Untersuchungen sind lehrreich, wenn auch gelegentlich langatmig und überspitzt. „Human“, „rein menschliches“, „natürlich-menschlich“ (S. 251, 257, u. ö.) fungieren oft als Asyl des Interpreten. Hinweise auf theologische oder philosophische Zusammenhänge sind häufig vage oder irrig; Abälard wird zum „Nominalisten“ gestempelt (er habe nominalistische Thesen verfochten, S. 103); „Platonisch“ ist die Betonung der Vernunft als gottverwandt (S. 130: „Trotz der Leibfreudigkeit fehlt Platonisches keineswegs“). „Der Hauptgedanke, daß Gott in und über alles wirke“ – sei ein theologisches Schema, „das eine von Deismus und Pantheismus (!) gleich entfernte Mitte festlegt“ und „tönt schon recht ‚scholastisch‘“ (S. 270): als wäre die Vermittlung zwischen der Immanenz Gottes und seine Transzendenz nicht Grundthema der Religionsphilosophie seit Philo. Die Analyse der eherechtlichen Positionen Hilberts, seiner erneuten Betonung des consensus liber, ist eines der gelungensten Interpretationsstücke des Buches; ein Vergleich mit der Intentionsethik Abälards wäre nützlich. Überhaupt wird Hilbert recht isoliert behandelt.

Sehr nützlich sind die Anhänge, insbes. Anhang IV (Überlieferung der Hilbert-Briefe, S. 326 ff.), V (Verfasserschaft einiger Briefe, S. 336 ff.) und die Bibliographie.

Los Angeles

Amos Funkenstein

F. Broomfield (Hrsg.): Thomae de Chobham – Summa Confessorum (= Analecta Mediaevalia Namurcensia, Bd. 25). Louvain/Paris (Ed. Nauwelaerts) 1968. LXXXVIII, 722 S., kart. bfr. 2.160.–.

Eine so gut wie nicht ausgeschöpfte Quelle für die Kenntnis des Mittelalters stellen die Pönentialsommen (PS) dar. Das ist um so bemerkenswerter, als eine Unzahl von Handschriften zur Verfügung steht. Sicherlich erschwert die kasuistische Darstellungsweise eine systematische Durchdringung. Der Aufweis der „Ehelehre der Pönentialsommen von 1200 bis 1350“ durch J. G. Ziegler, Regensburg 1956, blieb bisher die einzige monographische Bearbeitung. Wer indes den verstreuten Angaben nachgeht, entdeckt in ihnen eine Fundgrube wohl für jede Disziplin. Darum sei hier nachdrücklich auf diese nahezu unbearbeitete Literatur aufmerksam gemacht.

Im Unterschied zur Praxis der öffentlichen Kirchenbuße im Osten hat sich bei der Christianisierung im Westen unter irisch-angelsächsischem Einfluß die *Privatbeichte* durchgesetzt. Der Vollzug der anfänglich starr gehandhabten Tarifbußen wurde infolge der Übernahme des Wergeldes (Redemtionen) und der Möglichkeit stellvertretender Bußableistungen mehr und mehr ausgehöhlt. Einem legalistischen Denken hat überdies die Erfolgshaftung, die sich auf die feststellbare Tat abstützte und die Absicht außeracht ließ, Vorschub geleistet (vgl. M. Müller, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moralthologie. Regensburg 1932). Es waren die Grundeinstellungen germanischer Rechtsanschauungen und -gebräuche, die in den angedeuteten Formen der „Verrechtlichung“ der Privatbuße ihren Niederschlag fanden.

Gegen die Veräußerlichung von Reue und Genugtuung wandten sich energisch die Cluniazensische und Gregorianische Reform. Auf ihr Drängen hin wurde die Binde- und Lösegewalt endgültig dem Priester reserviert. Zugleich wurde diesem eine eigentliche „*potestas iudicaria*“ zuerkannt. Die bisherigen festen Bußtaxen, nach denen sich schematisch die Bußauflage zu richten hatte, wurden in den Rang von Orientierungsmodellen zurückgestuft. An ihnen konnte der Beichtvater die variable Festsetzung der nunmehrigen „*poenitentiae arbitrarie*“ messen. Die Höhe der Buße und Wiedergutmachung hing nicht nur von dem äußerlich feststellbaren Verhalten ab. Als letztlich entscheidender Faktor sollte vielmehr das jeweils individuell zu bestimmende Ausmaß der inneren Schuld in Ansatz gebracht werden. Beibehalten wurde aufgrund der soziologischen Struktur die Verquickung von Rechtsvorschriften und Sittlichkeitsnormen, von Jus und Moral. Um den neuen Anforderungen gerecht zu werden, hatte der Beichtvater neben theologischen auch kanonistische und subsidiär zivilrechtliche Kenntnisse zu besitzen. Letztere wurden nicht mehr den Volksrechten, sondern dem römischen Recht entnommen.

Der lange währende *Übergang* ist sehr verschlungen. Er läßt sich an der allmählichen Ablösung der Bußbücher durch die PS verifizieren. Um 1250 verschwindet der Titel „*Liber poenentialis*“. Die „*Summae confessorum*“ haben sich durchgesetzt. Neuere Untersuchungen u. a. von L. Hödl, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt I. Münster 1960, oder die verdienstvolle Herausgabe von Petrus Cantor, *Summa de sacramentis et animae consiliis*. Louvain/Paris 1954/57/63/67 durch J. A. Dugauquier vermelden neben P. Anciaux, La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle. Louvain 1960, aufschlußreiche Daten zur Erhellung der theologischen und pastoralen Entwicklung beizusteuern.

Wegen der eben angesprochenen Verknüpfung von *forum internum* und *forum externum* haben *Rechtshistoriker* seit einem Jahrhundert Pionierarbeit in der Edition von Quellentexten der sogenannten „Beichtstuhljurisprudenz“ geleistet. Erinnert sei an F. W. H. Wasserschleben, R. Stintzing, J. Fr. v. Schulte, H. J. Schmitz, P. W. Finsterwalder. Neuerdings wendet sich das Interesse der Frührezeption des römischen Rechtes vermittels der Bußliteratur zu. C. Fr. v. Savigny, Geschichte des Römischen Rechtes im Mittelalter (1815–31), hatte bereits vor über einem Jahrhundert nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht. Erwähnt seien R. Stanka, Die Summe des Berthold von Freiburg. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. Wien 1937, und W. Trusen, Anfänge des gelehrten Rechtes in Deutschland. Wiesbaden 1962. Die Übernahme des römischen Rechtes formte das Rechtsbewußtsein nachhaltig.

Einen entscheidenden Anstoß markiert 1215 Cap. 21 „*Omnis utriusque sexus*“ des 4. Laterankonzils. Danach hat jeder zum Vernunftgebrauch gekommene Christ wenigstens einmal im Jahre beim zuständigen Pfarrer seine Sünden zu beichten. W. Trusen, Forum internum und gelehrtes Recht im Spätmittelalter. *Summae confessorum* und Traktate als Wegbereiter der Rezeption: ZRG kan. Abt. 88 (1971) 91, stellt fest, „daß das 4. Laterankonzil ein neues Zeitalter der Seelsorge einleitet, in dem Predigt und Bußsakrament im Mittelpunkt stehen“. Die zahlreichen, oft überraschenden Fakten, die P. Browe vor einem Menschenalter in seinen Monographien u. a. über die Pflichtbeichte, die Pflichtkommunion und die Sexualethik im Mittelalter zusammengestellt hat, weisen in die gleiche Richtung. Vgl. neuerdings P. Michaud-Quantin, *Les méthodes de la pastorale du XIII^e au XV^e siècle*; A. Zimmermann (Hrsg.): *Methoden in Wissenschaften und Kunst des Mittelalters* (= *Miscellanea Mediaevalia* Bd. 7) Berlin 1970, 76–91.

Es war „die Wirkung des erwachenden Persönlichkeitsgefühls“ (Ziegler, a.a.O. 274–284), die sich einen ihr gemäßen Ausdruck schuf. Sie läßt sich auf allen Gebieten, wie der Kunst, Literatur, Politik, ablesen. Theologie und Kirche konnten sich dieser Bewegung nicht entziehen. Man denke nur an das Aufkommen mystischer Strömungen, Laienbewegungen, Armutsbewegungen seit dem 12. Jahrhundert. Die veränderte Erwartungshaltung des Gläubigen suchte die Kirche durch entsprechende Konzilsbeschlüsse aufzufangen. Damit eröffnete sie einen gangbaren Weg in die Zukunft.

Von weitreichender Bedeutung war, daß die zu gleicher Zeit entstehenden großen *Bettelorden* der Dominikaner und Minoriten sich als Vollzieher des Konzils von 1215 und der neuen spirituellen Bewegungen verstanden. Die Päpste bestätigten diese Aufgabenstellung. Honorius III. erteilte gegen den Widerstand des Weltklerus 1221 den Predigerbrüdern, Gregor IX. seit 1237 den Söhnen des Franziskus eine generelle Predigt- und Beichtvollmacht. Diese war bis dahin zugleich mit der bei der Beichte üblichen Abgabe allein dem Pfarrer vorbehalten. Die Auflagen des Lateranense, can. 21, daß der Beichtvater „discretus et cautus“ sein müsse, um Recht sprechen und Rat erteilen zu können, wurde jeweils eingeschränkt (Trusen, *Forum internum* 92. 106).

Eine personorientierte Seelsorge, die sich bei der Beichte neben dem „iudicium“ um ein „consilium“, einen individuellen Zuspruch zu bemühen hatte (Ziegler, a.a.O. 4–8), setzte ein Minimum an diesbezüglicher Vorbereitung des Seelsorgers voraus. Als *Leitfaden* dafür wurden die PS in Auftrag gegeben. Es nimmt nicht Wunder, daß ihre Verfasser seit dem Standardwerk der Summa des Raymund v. Pennaforte (Erstausgabe vor 1225) durchweg Mitglieder der beiden großen Bettelorden waren. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confessions au moyen âge* (XII^e–XVI^e siècles). Louvain 1962, hat den derzeitigen Kenntnisstand übersichtlich zusammengefaßt.

Nunmehr liegt auch die erste kritische Ausgabe einer längeren PS vor, die Edition der Summa confessorum des Thomas von Chobham durch F. Broomfield.

Eine *Einführung* (XI–LXXXVIII) bringt die Vorgeschichte und klärt die Verfasserfrage, den Zeitpunkt und den Ort der Abfassung der Summe. Eine Zusammenstellung der angeführten Quellen und des Einflusses der Summe leitet über zur Angabe der vom Herausgeber kollationierten Handschriften und der benützten Sigel.

Der Hauptteil, die *Textedition* (1–572), wird ergänzt durch das eigens aufgeführte Sondergut einiger MS (573–582), die Angabe weiterer MS der Summe (583–594) und anderer, Thomas von Chobham zugeschriebener Werke (595–598). Eine Aufstellung der herangezogenen Konzile und Bischöflichen Statuten (599–602) führt jeweils deren literarische Fundstelle bzw. Edition an.

An die Bibliographie (606–635) schließen sich nicht weniger als 10 *Indizes* (637–719) an. Zunächst werden die Quellen der Summe aufgeführt. Nach den Schriftstellen- und Personenregister, getrennt in die Zitate der Kirchenväter und frühmittelalterlichen Autoren, vermittelt eine Zusammenstellung der benützten Rechtsquellen bereits einen Eindruck. Wie die Indizes zeigen, werden Konzilerlasse und Bischöfliche Statuten weit weniger angeführt als das Dekret Gratians und die *Compilationes antiquae*. Im Namens- und Ortsregister läßt sich schon quantitativ die Autorität des hl. Augustinus und des Petrus Cantor ablesen. Nach dem *Index rerum principalium* wird zu guter Letzt die Disposition der Summe nach Artikeln, Distinktionen und Quaestionen begedruckt. Ein Namensregister der zitierten modernen Autoren ist nicht zusammengestellt.

Schon die Übersicht zeigt, daß es sich um eine penible Edition handelt, die als Muster für weitere kritische Ausgaben von PS figurieren kann. Eingearbeitet wurden 19 Handschriften, die in drei Familien zusammengefaßt wurden (LXXXIII). Die Edition reiht sich würdig in die anerkannte Reihe der „*Analecta mediaevalia Namurcensia*“ ein.

Broomfield unterstreicht mit der Monographie über Thomas von Chobham die literarische *Tätigkeit englischer Autoren* in der Früh- und Hochscholastik. Mit sichtlicher Befriedigung darf er feststellen: „Der englische Beitrag zur Bußliteratur war sehr umfangreich. Er ist ein typisches Produkt der Konzentration auf die Praxis, wie sie für die englischen Graduierten, die in ihre Heimat zurückkehrten, charakteristisch ist. Ihre großen Fähigkeiten lagen nicht in der Spekulation, sondern in der Anwendung der Lehre ihres Meisters auf das Leben in der Welt. Kein anderes Land hat eine so reiche Literatur über die Anwendung der Theologie und des Rechtes auf das tägliche Leben. Von dieser Literatur ist das Schrifttum über die Buße ein wichtiger Teil“ (XX).

Die Sympathien der englischen Theologiestudierenden galten sichtlich der praktisch eingestellten Richtung der *Pariser Theologen-Schule*. Diese erreichte unter dem langen Episkopat des pastoral eingestellten Maurice de Sully (1160–1196) in Petrus Cantor († 1197) und dessen Schülers Robert Courson († 1219) einen Höhepunkt (XIV). Ihre Besonderheit bestand darin, daß in ihr dogmatische und biblische Aussagen als die Hauptkriterien für eine christliche Lebensweise herangezogen wurden. Auf die Aufstellungen der Kanonisten und Legisten wurde nur insoweit eingegangen, als sie für einen Gewissensentscheid bedeutsam werden konnten. Die Bezeichnung des Petrus Cantor als „one of the founding fathers of what is now known as moral theology“ (XV) müßte allerdings erst genauer abgeklärt werden. Doch gewinnt die Behauptung große Wahrscheinlichkeit, daß der Anstoß zur Abfassung der neuartigen PS von den Theologen und nicht von den Kanonisten ausging (XX).

Es ist schwierig, die *Literaturgattung der PS* näher zu umschreiben. Zutreffend erscheint die Bemerkung: „Jede Summe, die die Buße unter einem oder mehreren Aspekten (sc. der Theologie, Pastoral, Kanonistik) in den Blick nimmt und sich an eine nichtakademische Leserschaft wendet, hat das Recht, *summa confessorum* genannt zu werden“ (XVII f.). Sie wurden die „meist alphabetisch geordneten, moral-theologisch-kanonistischen Pastoralhandbücher des ma. Klerus, dem sie als theol. Sekundärliteratur den jeweiligen Stand der Primärliteratur vermittelten (Ziegler, LThK ²VIII, 608 s. v. PS).

Thomas von Chobhams Summe zählt zu den theologisch ausgerichteten *Werken der Anfangszeit*, die von den Weltpriestern verfaßt worden sind (XXII). Sie wurden allerdings seit dem vierten Lateranense von den anfänglich mehr kanonistisch orientierten PS aus dem Umkreis der Bettelorden verdrängt. Man kann das Werk des Thomas von Chobham wohl am besten als „manual of the pastoral care in general“ ansprechen (XXIV). Dazu berechtigt auch der übersichtlich gegliederte, didaktische Stil, der sowohl einen wissenschaftlichen Apparat wie eine allzu diffizile und trockene Darlegung vermeidet. Im Prooemium (3) heißt es: „De penitentia igitur dicturi subtilitates et inquisitiones theoricas pretermitemus et operationes et considerationes practicas que ad audiendas confessiones et ad iniungendas penitentias sacerdotibus necessarie sunt diligentius prosequemur“.

Das *scholastische Schema* wird bei der Einführung neuer Fragen, jedoch nicht sklavisch, beibehalten (Est sciendum – Quidam tamen dixerunt – Sed oportet). Daran schließen sich Einzelfragen an (Item notandum). Die Darlegungen sind sichtlich auf rasche Informierung abgestellt. Aus diesem Grunde wurde die Summe „a medieaval' best seller“ (XXV). Wenn man von der Häufigkeit der Handschriften ausgeht, trifft diese Feststellung auf die meisten PS zu.

Thomas von Chobham, über zwanzig Jahre Subdekan in Salisbury, hat, nachdem er um 1190 von seinen Studien in Paris zurückgekehrt war, in London oder Salisbury die „Summa de penitentia“ (Inzipit: „Cum miserationes“) verfaßt. Abgeschlossen wurde sie 1215, veröffentlicht 1216. Die Verfasserschaft konnte geklärt werden. Adressaten waren die Leutpriester der englischen Kirche, denen ein Leitfaden für die Verwaltung des Bußsakramentes bereitgestellt werden sollte. Eine Beeinflussung durch das 4. Laterankonzil läßt sich nicht nachweisen.

Typisch ist die oft ungenaue *Zitationsweise* z. B. des Decretum Gratians, der Compilationes, des Liber penitentialis des Bartholomäus v. Exeter und der Summa decretorum des Rufinus. Belegstellen werden, bis auf eine Ausnahme, nicht angeführt. Ob daraus geschlossen werden darf, daß eine Bearbeitung der Quellen benutzt werden sei (LXIV X.), muß wohl offenbleiben. Es kann sich auch um eine modifizierende Meinung oder um eine bloße Gedächtnislücke handeln. Als einziger zeitgenössischer Gewährsmann wird Petrus Cantor, der verehrte Lehrer, nominatim angeführt. Besonders in Fragen des Besitzrechtes werden Festlegungen des römischen Rechtes gebracht.

Nach Broomfield scheint es sich um einen im theologischen Schrifttum um die Wende des 13. Jahrhunderts „einzigartigen“ Vorgang zu handeln, wenn Thomas von Chobham bei der Behandlung der *Zirkumstanzenlehre* Ciceros „De inventione rhe-

torica“ und deren „Explanatio“ durch Victorinus zugrunde legt (LXVIII). J. Gründel, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Bd. XXXIX Heft 5). Münster 1963, 196. 205. 211 f. kann feststellen: „Im Zusammenhang mit den Darlegungen über das Bußsakrament und das Bekenntnis der Sünde kommt Petrus Cantor in einer eigenen quaestio ausführlicher auf die Umstände zu sprechen“. Radulfus Ardens, dessen „Speculum universale“ (1193–1199) von dem „Verbum abbreviatum“ des Petrus Cantor abhängt, ist nach diesem „der zweite Theologe des 12. Jahrhunderts, der bereits in eigenständigen Quästionen über die circumstantiae handelt . . . Bei den vielfachen Aufgliederungen des Umstandes der Person hat er offensichtlich die Topoi der rhetorischen Schulschrift ‚De inventione‘ von Cicero vor Augen, ohne jedoch dieselben sklavisch zu übernehmen“. Thomas von Chobham wird demnach nicht nur durch die Lehre der Rhetorik, die er in der Artisten-Fakultät hörte, sondern auch und vorwiegend durch seine theologischen Lehrer dazu angeregt worden sein, bei der Bemessung von Schuld und Buße ausführlich auf die Lehre von den Umständen einzugehen und sich dabei auf antike Schriftsteller zu stützen.

Der angebliche Auszug aus Augustins „De poenitentia“ (45) stammt aus dem einflußreichen *pseudo-augustinischen Buß-Traktat* „De vera poenitentia“ (PL 40, 1113–1130). Dieser wurde in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts abgefaßt. Für seinen weitreichenden Einfluß spricht die Tatsache, daß sowohl im Dekret Gratians wie im Sentenzenwerk des Lombarden auf ihn Bezug genommen wird. Der von Thomas von Chobham angeführte Text (45 f.) findet sich wörtlich bei Pseudo-Augustin und mit Anklängen bei Radulfus Ardens (vgl. Textauszüge bei Gründel a.a.O. 122 f. 207). Auf die anschließende These „Quedam enim circumstantie augent peccata, quedam diminunt peccata“ (47) folgen die Exzerpte aus Victorinus. Eine Verbindung zu Radulfus Ardens legt sich nahe. Dessen „Speculum universale“ ist die erste uns bekannte theologische Schrift, die in einem eigenen Kapitel ausdrücklich über erleichternde und ‚erlaubende‘ Umstände handelt (Gründel, a.a.O. 212).

Die Summa war in England und Mitteleuropa weit verbreitet. Abgesehen von englischen Autoren fand sie keine Bearbeitung oder auch nur Erwähnung in den späteren PS. Daran mag ihre Beschränkung auf englische Verhältnisse und der Verzicht auf Autoritäten Schuld sein. In Raymunds Werk wird lediglich der von dem Welpriester Robert von Flamesbury verfaßten PS die Ehre der Zitation zuteil. Alle späteren PS sind mehr oder weniger ausführliche Bearbeitungen der Raymundiana.

Broomfield gebührt das Verdienst, für die Entstehung der PS einen instruktiven Beitrag geleistet zu haben. Die Feststellung und weitgehende Verifizierung der als solche zwar gekennzeichneten aber nicht nachgewiesenen Zitate nötigt Achtung ab. Daran ändern auch nichts die Fußnoten „non inveni“. Um auf die *reichhaltige Ergiebigkeit* aufmerksam zu machen, seien einige Einzelheiten herausgegriffen.

Da der Umkreis des täglichen Lebens behandelt wird, finden sich zahlreiche Angaben aus dem zwischenmenschlichen Bereich, u. a. über Krieg, Sexualität, Besitz, Aberglauben, Lüge (330–557). Interessante zeitgeschichtliche Einblicke gewähren die Ausführungen über einzelne Berufe wie über Schauspieler, Zöllner, Dirnen, Bettler, Lehrer, Kaufleute, Richter (290–309). Priester dürfen täglich, Ordensleute wöchentlich, Laien jährlich kommunizieren (106).

Die PS haben einen eminenten Beitrag zur Humanisierung des Einzelnen wie der Gesellschaft geleistet. Sie haben durch die Akzentuierung der Gewissensbildung dazu verholfen, daß die Gesinnungsreform als Vehikel einer Zuständereform in das Bewußtsein trat.

Indem die PS die ausschlaggebende Funktion der inneren Haltung und der Absicht sowie der Umstände, z. B. bei der Tötung eines Menschen (56 f. 442–466), herausstellten, haben sie von der bloßen Tathaftung weggeführt. Dieser langwierige und lang währende Erziehungsprozeß hat erreicht, daß im modernen Zivilrecht zwischen Mord, Totschlag und fahrlässiger Tötung unterschieden wird (Müller, a.a.O.

246). Die Tatsache, daß alle Pönitenten nicht einem ständisch gegliederten Recht, sondern für alle gültigen Verhaltensregeln unterworfen wurden, sollte für die Bewußtseinsbildung nicht gering veranschlagt werden. Dadurch wurde die christliche Aussage über die Gleichheit aller Menschen vor Gott in einer faßbaren Ausprägung unterstrichen. Weil „Hoch“ und „Niedrig“ sich dem Beichtvater sowohl als dem Prozeßleiter wie als dem Richter zu stellen hatten, wurde die Rechtsfindung durch Standesgerichte im Ansatz in Frage gestellt.

Nicht selten wird derzeit die *ma. Sexualethik* verdächtigt. Das geschieht um so unbekümmerter, je mehr die Veröffentlichungen wie die von G. R. Taylor, *Wandlungen der Sexualität*. Düsseldorf 1957, die sich auf die Entwicklung in England beschränkt, aus zweiter oder dritter Hand schöpfen. Die Ausführungen Taylors über „Das sexuelle Ideal im Mittelalter“ (51–68) wimmelt von Schiefheiten und Unterstellungen.

Es ist auch ihm entgangen, daß die Theologen als Kinder ihrer Zeit die gängigen Ansichten über die Zeugungsphysiologie der (galenischen) Medizin, die Sinninterpretation der (stoischen) Philosophie, die Dämonisierung des Geschlechtlichen in der Volksanschauung weitgehend teilten (Ziegler, *Ehelehre*, passim). Unter diesem damals „modernen“ Vorverständnis wurden die Aussagen der Bibel gelesen. Erst auf diesem zeitgenössischen Hintergrund kann man ermessen, was es bedeutet, daß durch die von der Kirche vertretene Ablehnung des Gwalthaberkonsenses beim Eheabschluß (145 f.) die Einsicht in die Gleichwertigkeit von Mann und Frau angebahnt wurde. Sie führte um die Mitte des 13. Jahrhunderts zur Einführung des doppelten Ringwechsels (Ziegler, a.a.O. 96). Ebenso wurde das Recht auf Ehe durchgesetzt. Wurde ein Sklave verkauft, hatte dessen Frau die Ortsveränderung des Mannes mitzuvollziehen. Der Herr wurde notfalls durch kirchliche Strafen gezwungen, die Erlaubnis dazu geben (368 ff.). Wurde einem Sklaven die Heirat versagt, „tunc bene poterit sacerdos coniungere eos dominis reclamantibus, quia domini non possunt cogere servos et ancillas suas ut contineant velint nolint“ (177 f.). Ein Eherecht, das vom Mittelmeer bis zur Ostsee gültig war, war eine der Voraussetzungen, unter denen eine gemeinsame europäische Kultur entstehen konnte.

Die sittliche Diffamierung natürlicher geschlechtlicher Vorgänge wie Geburt, Menstruation, Pollution wird in den PS abgebaut. Die traditionelle Vorschrift, daß Eheleute nach einem vorausgegangenen Ehevollzug vor dem Eintritt in die Kirche sich zu waschen hätten, wird zurückgedrängt. „Credimus autem hoc esse consilium“ (365). Bei der Sündhaftigkeit der fornicatio wird mit ausschließlich theologischen Gründen argumentiert: In der Frau werde der Tempel des Heiligen Geistes verletzt, der von Gott geschaffen, durch die Taufe geheiligt und durch Christi Blut erlöst worden sei (342 f.). Zuhälterei wird mit den größten Strafen belegt. „Gravissimum peccatum est propriam uxorem vendere vel adulterio exponere“ (340). Die Modelle, welche für die Heilung eines verliebten Klerikers vorgeführt werden, entbehren nicht einer gewissen großzügigen Erfahrung (389 f.). Dasselbe gilt von den Ausführungen über den gegenseitigen Erziehungsauftrag der Gatten. Hier wird der Frau ein entscheidender Einfluß zugewiesen. „Inter medios amplexus“ habe sie ihren Mann durch gutes Zureden von eventuellen Vergehen abzubringen. „Mulieres debent esse predicatorum virorum suorum“ (375).

Dem *Aberglauben* und der *Wahrsagerei* wird eines der längsten Kapitel gewidmet (466–487). Eine Frau, die sich selber der Hexerei bezichtigt, muß aus der Pfarrei ausgewiesen werden (473). Der Kampf gegen den Hexenwahn nimmt in den nachfolgenden PS an Schärfe zu. „Das ist um so beachtlicher, als unter dem Eindruck des Dualismus der Katharerbewegung im Laufe des 13. Jahrhunderts die Teufelsfurcht immer weitere Kreise erfaßte und das angebliche Teufelsbündnis der Frau Gegenstand der Inquisition wurde. Wie stark der Druck der Volksmeinung war, beweist die Hereinnahme des Hexenglaubens in die zur gleichen Zeit entstandenen Volksrechte des Sachsen- und Schwabenspiegels. Ersterer gebot die Hexenverbrennung, wie sie schon die sächsischen Altvorderen geübt hatten“ (Ziegler, a.a.O. 263).

Erst im Verlauf des 15. Jahrhunderts fand der Hexenwahn innerhalb der Kirche Resonanz.

Die Erschließung des weitverstreuten Stoffes setzt ein *ausführliches Sachregister* voraus. Aus diesem Grunde hätte man sich den *Index rerum principalium* ausführlicher gewünscht (693–706). Es fehlen Stichworte wie *copula*, *menstruatio*, *lepra*, *puerperium* (365 f.), *divinatio* (469 f.). Doch das Bessere ist der Feind des Guten. Alle, die sich mit mittelalterlicher Geschichte befassen, sind dem Herausgeber zu Dank verpflichtet. Sie können diesen Spiegel des mittelalterlichen Lebens nicht übersehen.

Broomfield hat mit seiner Edition einer PS das Eis gebrochen. Es ist zu hoffen, daß dadurch weitere Editionen von PS angeregt werden. Die von Dominikanern initiierte Ausgabe der „*Opera omnia S. Raymundi de Penyafort*“ sollte wegen der Schlüsselstellung der Raymundiana innerhalb der PS fortgeführt werden. Bisher erschienen Vol. I: *Summa iuris*. Barcelona 1945.

Mainz

Josef Georg Ziegler

Skobel/Piekorz: Das Jungfräuliche Klosterstift zur Heiligen Maria Magdalena von der Buße zu Lauban in Schlesien von 1320–1821. Stuttgart (Theiss) 1970. XX, 416 S., 1 Farbtaf., 54 Abb., geb. DM 35.–.

Der Orden der „Magdalenerinnen von der Buße“, Anfang des 13. Jahrhunderts gestiftet, ursprünglich bestimmt für gefährdete oder gefallene Mädchen und Frauen, sehr bald eine weitverbreitete Gemeinschaft von Religiösen, ist mit einem einzigen und letzten Priorat bis 1945 im schlesischen Raum bestehen geblieben; zwei andere schlesische Priorate wurden 1810 säkularisiert. Das Magdalenerinnenstift in Lauban, einer bis 1815 zu Sachsen und kirchlich bis 1821 zum Bistum Meißen gehörenden niederschlesischen Kreisstadt, wurde nach Verwüstung und Brand in den letzten Kriegsmonaten 1945 in Seyboldsdorf (Niederbayern) erneut errichtet und zählt gegenwärtig etwa 50 Chor- und Laienschwestern. Es setzt damit im Bistum Regensburg eine Tradition von 750 Jahren fort und kann als eine Art ehrwürdiges „Relikt des Mittelalters“ bezeichnet werden.

Die wechselvolle Geschichte des Laubaner Magdalenenklosters durch sechs Jahrhunderte seines Bestehens beschrieb *Paul Skobel*, ein verdienstvoller Geistlicher und NS-Verfolger des Erzbistums Breslau. Als Pfarrer von Kamenz Kr. Frankenstein war ihm seit 1916 die Kirche der 1810 aufgehobenen Zisterzienserabtei anvertraut; mit Kunstsinn, Geschick und handwerklichen Fähigkeiten erneuerte er das Innere des Gotteshauses und schrieb seine Geschichte. Damals galt er, weithin bekannt, als Maler, Kunstschnitzer, Restaurator, Musiker, Komponist und Historiker. Sein Herz hing an Kamenz, als er 1933 von den NS-Behörden vertrieben wurde, und es hing an Lauban, als er 1938 seine Stiftsgeschichte begann und unter vielen zeitbedingten Schwierigkeiten und Enttäuschungen nach Kriegsschluß vollendete. Die Drucklegung seiner Geschichte des Klosterstiftes Lauban hat der Verf., † 1952, nicht mehr erlebt.

Auf gründlichen archivatischen Studien beruhend, führt die Darstellung in chronologischer Abfolge der 41 Priorinnen des Stiftes ein wechselvolles, bisweilen bedrückendes Bild der Entstehung und Entwicklung des Laubaner Stiftes vor, reich an zeitgeschichtlichen, kulturhistorischen, monastischen Einzelheiten und Begegnissen. Im 16. Jahrhundert hielt der Konvent im „Nonnenchor“ der Stifts- und Pfarrkirche, die inzwischen protestantisiert worden war, unbelästigt seine Gottesdienste mit stiftungsgemäß vorgeschriebenem gesungenem Chorgebet, während in Kirchenschiff und Altarraum evangelischer Gottesdienst mit Predigt und Gesang stattfand und die Prädikanten nach streng eingehaltener Vereinbarung ständig Tischgäste des katholisch gebliebenen Stiftes waren, wohl ein Zeugnis erzwungener ökumenischer Toleranz, wenngleich damals nicht so empfunden. Gute und weniger geeignete Leiterinnen des Priorates mit ausgedehntem Güterbesitz, zu dem die weltliche Oberherrschaft gehörte, und dem Patronatsrecht über die Stifts- und Pfarrkirche werden vorgeführt, ebenso Auf- und Niedergang des monastischen Lebens mit den Gefah-

ren drohender Verweltlichung dargelegt, z. B. wenn Priorinnen und Stiftsjungfrauen im 18. Jahrhundert als streng klausurierte Ordensfrauen es für nützlich und anregend empfanden, mit der Stiftskutsche zu mehrwöchigem Kuraufenthalt in das Bad Warmbrunn am Fuße des Riesengebirges zu reisen. Die rechtzeitige Umstellung jedoch auf dringend geforderte Armen- und Krankenpflege bewahrte das Stift 1810 vor der Aufhebung und sicherte ihm den Fortbestand auch für die Zukunft.

Die „Chronik“ eines immer angesehenen Frauenstiftes, von innen und von außen her beleuchtet, so könnte dieses Werk genannt werden, das, mit Verzeichnissen, Übersichten und Illustrationen reich versehen, dem fast verschollenen Orden der „Magdalenerinnen von der Buße“ in der grundlegenden Geschichte eines, des letzten seiner Priorate ein angemessenes Gedenken sichert. Dem Herausgeber, Stiftspropst in Lauban und in Seyboldsdorf, und den Freunden und Förderern dieses Buches sei für die vorzügliche Ausstattung mit ausführlichen Anmerkungen, einem reichen archivarischen Anhang und zureichendem Register gedankt.

Bochum

Alfred Sabisch

Gregorios Palamas: *Syngrammata*. Bd. 3: *Antirrhetikoi* gg. *Akindynos*. Einl.: P.K. Chrestou. Hrsg.: L. Kontojannes, B. Phanurgakis. Thessalonike 1970. 533 S.

In gleicher Aufmachung wie die vorhergehenden (vgl. Rezension zu Bd. I u. II: ZKG 81 (1970) 410 f.) beschränkt sich dieser Band auf die erstmalige Edition eines weiteren palamitischen Hauptwerkes, der siebenteiligen Widerlegung der gleichlangen Kampfschrift seines vom Freund zum erbitterten Gegner gewandelten Zeitgenossen Gregorios Akindynos. Noch Meyendorff war der Ansicht (Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, 356), daß die auslösende Polemik des Akindynos wegen mangelnder Übereinstimmung der Zitate nicht in seinen Antirrhetikoi (Cod. Monac. gr. 223, ff. 16v–363v), sondern eher in einem verlorenen, in Cod. Marc. gr. 155 nur in der Überschrift erhaltenen Werke zu suchen sei. Prof. Chrestou lehnt diese Annahme ab (18 f.), möchte stattdessen dem im Gefängnis schreibenden Palamas (Abfassungszeit 1343/44) eher eine von Schülern verfaßte Epitome als Ausgangspunkt zuweisen. Im übrigen hält sich seine Einleitung eng an die palamasfreundliche Skizze bei Meyendorff (a.a.O. 125 f. etc.).

Der Inhalt des veröffentlichten Werkes konzentriert sich auf die Zurückweisung des ditheistischen Vorwurfs in der Unterscheidung von Gottes Wesen und Energien und behandelt darum nochmals die bekannte Thematik von Thaborlicht und Vergöttlichung. Der theologische Gewinn gegenüber dem bisher Veröffentlichten, besonders in den antibarlaamitischen Triaden in Band I, ist nicht gerade groß zu nennen; das spekulative Kernproblem des Verhältnisses von göttlichem Wesen und göttlichen Energien wird weiterhin in antinomischen Wendungen umschrieben (z. B. Antirrhetikoi 3, 10, 31 – S. 186). Es wäre sehr zu wünschen, wenn das bisher ungelöste Hauptproblem der Palamasforschung, inwieweit nämlich der Zahl und dem Umfang der patristischen Zitate bei Palamas auch deren inneres Verständnis und authentische Interpretation entsprechen, in naher Zukunft behandelt werden könnte. Immer noch unzureichend sind einige der Register, wie schon in früheren Rezensionen bemerkt. So vermißt man im Sachregister wichtige Begriffe wie *ὑπερκειμενον* und *ὑπερλειμενον* (sc. *θεῶν*) (z. B. S. 116, 16; 117, 14 u. a.); im Namensregister wird das Vorkommen eines Kirchenschriftstellers willkürlich nur von Fall zu Fall verzeichnet (so fehlt z. B. Eutyches, Eusebios, Eunomios: S. 238, 20–23). Einen mehr als spärlichen Gebrauch von der laufend erscheinenden, reichhaltigen Sekundärliteratur verraten sowohl die Einleitung wie die Anmerkungen zum Text (ganze 7 Titel insgesamt!). – Die Edition selbst (aus 4 Codd.) stellt keine besonderen Probleme, da die Varianten auch hier – wie bei den meisten theologischen Texten – geringfügig sind. Da die Edition nun aber einmal die grundlegende Voraussetzung für alle weitere Forschung ist, dürfen die sonstigen Mängel nicht überbewertet werden.

Frankfurt/Main

G. Podskalsky SJ

Peter Kern: *Trinität, Maria, Inkarnation. Studien zur Thematik der deutschen Dichtung des späteren Mittelalters.* (= *Philologische Studien und Quellen* 55). Berlin (Erich Schmidt-Verlag) 1971.

Schon beim ersten, flüchtigen Hinsehen staunt man über zweierlei: 1) daß ein junger Forscher seine Leidenschaft, seinen Ernst und seine Geduld an die geistliche Dichtung des ausgehenden Mittelalters wendet und innerhalb dieser etwas spröden, ästhetisch unergiebigen Literatur einen recht engen dogmengeschichtlichen Themenkreis auswählt; 2) daß er den Nachweis seiner wissenschaftlichen Qualität nicht auf dem modischen Weg der Strukturanalyse, der Gestaltinterpretation erbringt, sondern sich um „thematische Zusammenhänge“ (S. 10) bemüht und so bewußt geisteswissenschaftlich arbeitet.

Die Aspekte, mit denen er von der Germanistik aus die Kirchengeschichte bereichert, sind beachtlich.

Es handelt sich um kirchliche Texte aller Art, Mariendichtung zumeist, auch Liturgie- und Spruchliteratur, in denen vom späten 13. bis zum 15. Jh. das Motivbündel Trinität – Fleischwerdung des Gottessohnes zur Sprache kommt. Die „Dreifaltigkeit“ als Thema volkstümlicher Glaubensaussage ist in jener Zeit durchaus nichts Neues; neu ist vielmehr der Versuch, das Ereignis der Christgeburt trinitarisch, mariologisch und christologisch zugleich zu deuten und das Irrational-Mysteriöse im logischen Zugriff annehmbar, wenn nicht einsehbar zu machen. Daß die Spekulationen des ausgehenden MA zum Inkarnationsproblem, namentlich zu der Paradoxie des *vere deus – vere homo* bisweilen in platte rationalistische Theoreme und bisweilen in spitzfindige Symbolspielereien auswuchern, geht aus dem reichhaltigen Belegmaterial eindeutig hervor. Der Einfluß der lateinischen geistlichen Dichtung (Sequenzen, Hymnen) wird allenthalben spürbar. Motive, Bilder und eine kennzeichnende Gefühlstemperatur hat die Mystik geliefert. Die Menschwerdung wird als innertrinitarischer Akt gesehen; Christus bleibt mit der Dreieinigkeit identisch, die Trinität ist unteilbar und untrennbar (169, 189); Maria wird zur relevanten Figur, sie erscheint als menschlicher Gegenpol des Erlösungswerkes und zugleich als präexistent erwählt zur Partnerschaft des Göttlichen. (Folz S. 236 u. ö.). Unvermeidbar, daß die Marientitel selbst trinitarisch getönt sind: tochter (des Vaters), muoter (des Sohnes) brüt (des Geistes) (89). Bekannt sind die drei Laute des Mariensignums AVE (122 ff.) mit der Umkehrung EVA (Menschmutter): all dies wird in der zuverlässig orientierenden Arbeit Kerns in sinnvolle Zusammenhänge gerückt. Besonders geglückt sind die Partien, wo die Motivfelder sich im sprachlichen Ausdrucksbereich (Bild, Allegorie) darstellen (S. 164, S. 171, S. 190 ff. und oft.).

Die Dichter und Meister der späten Zeit, die auf die angedeutete Thematik hin untersucht werden, sind gewiß von sehr unterschiedlichem und durchweg nicht von höchstem Rang. Sie haben teils in versifiziertem dogmatischem Traktat, teils in der handfesten Predigtform, teils im exegetischen Kommentar der Hauptfundstellen (natürlich vor allem Luc. 1 u. 2 und Joh. 1), teils in der hymnischen Form des Marienpreises dem Thema offenbar selbst lebhaftes Interesse abgewonnen und ihr Publikum erreicht.

Überraschend ist, bei Lektüre dieser sorgsam Materialsammlung in Erfahrung zu bringen, daß gegen Endzeit der mhd. Epoche der Dichter seine frische Ursprünglichkeit, Naivität und die Plastik des sprachlichen Ausdrucks verliert und dafür Problembewußtsein und hohen Reflexionsstand eintauscht. Er wird zum *poeta doctus* und manchmal zum Laienprediger, der seine Legitimation aus dem spekulativen Interesse und aus der orthodoxen Grundhaltung bezieht.

Besonders hinzuweisen ist auf das aufschlußreiche Kapitel „Anhänge“ (239 ff.) in dem exkursweise auf wichtige Einzelheiten eingegangen wird; und auf die „Schlußbetrachtung“ (225 ff.), die die Ergebnisse zusammenfaßt. Hier sind die Dichter im Zusammenhang des bearbeiteten Themas gruppiert, wobei sich der Autor natürlich darüber im klaren ist, daß dadurch der einzelnen Individualität Gewalt geschieht. Andererseits gibt die systematische Anordnung des Materials auch Ausblicke frei, die auf andere Weise nicht zu gewinnen wären.

Gütersloh

S. Hajek

Charles Trinkaus: *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 Bde. London (Constable) 1970. XVII, 457; VIII, 461–985 S. £ 9.75.

Das Ziel, das sich der durch frühere Veröffentlichungen zum Weltbild des Humanismus bekannte Verf. in diesem umfangreichen Werk setzt, ist die Darstellung der Versuche der Renaissance-Denker, besonders der italienischen Humanisten, eine Definition der Natur, der Lage und Bestimmung des Menschen innerhalb des ererbten christlichen Glaubens zu finden. Er zeigt, daß das humanistische Menschenbild seine Inspiration immer wieder aus der patristischen Exegese von Gen. 1, 26 bezog: „Laßt uns den Menschen schaffen nach unserem Bild“. Dabei erkennt er durchaus an, daß die von P. O. Kristeller in seiner heute wohl kaum übertroffenen Kenntnis der gedruckten und der (weit umfangreicheren) ungedruckten humanistischen Literatur vertretene Ansicht zutrifft, wonach der Humanismus als Gesamterscheinung nur unter dem Aspekt seiner wissenschaftlichen Bemühungen um die Wiederbelebung der Antike und um die Erweiterung der Kenntnisse über die Antike zu fassen ist, und daß die Humanisten von dieser philologisch-literarischen Basis aus auf die verschiedensten Bereiche des geistigen Lebens einwirkten, dessen Gesamtheit nicht unter dem Etikett „Humanismus“ oder „Renaissance“ verstanden werden kann. Dennoch glaubt der Verf., daß diejenigen italienischen Humanisten, die sich nicht auf philologische oder literarische Studien beschränkten, sondern sich relativ eigenständig philosophischen und theologischen Disziplinen (Moralphilosophie, Naturphilosophie, Metaphysik) zuwandten, gewisse gemeinsame Züge aufweisen oder wenigstens gemeinsame Tendenzen erkennen lassen; nur mit diesen Humanisten beschäftigt sich das Buch. Damit wird also berücksichtigt, daß viele Humanisten sich mit ihrem Rüstzeug an klassischer Gelehrsamkeit der traditionellen scholastischen Philosophie verschrieben haben oder im neu erwachenden Platonismus und Neoplatonismus eine große Rolle spielten, ohne daß man deshalb berechtigt wäre, diese philosophischen Richtungen dem Humanismus zuzurechnen. – Die Darstellung zerfällt in drei locker miteinander verbundene und sich zuweilen überschneidende Teile: Teil I befaßt sich mit Petrarca, Salutati und Valla, die in der Tradition des Augustinus den Vorrang des Willens über den Intellekt betonten, Teil II handelt über das Thema der Würde des Menschen in der Gedankenwelt der italienischen Humanisten, über die Diskrepanz von Würde und Elend, ein Thema, das von Petrarca seinen Ausgang nahm und später von Facio, Manetti u. a. aufgegriffen wurde, Teil III beschäftigt sich mit den Platonikern unter den Humanisten: Ficino, Pico, Egidio da Viterbo, und mit Pietro Pompanazzi als Vertreter des Paduaner Aristotelismus, Teil IV schließlich soll den Einfluß der humanistischen Studien auf die Theologie an den Beispielen Petrarca, Salutati, Valla, Manetti, Brandolinis u. a. darstellen. – Insgesamt versucht der Verf. zu zeigen, daß den italienischen Humanisten eine führende Rolle bei der Suche nach einer neuen Auffassung vom Menschen zukommt. Dabei erkennt er durchaus den von der neuesten Forschung wieder aufgezeigten rhetorischen und parteiischen Charakter vieler humanistischer Schriften, vor allem der politischen Debatte, der Rede (und, so ist zu ergänzen, des politischen Briefs und Traktats), glaubt jedoch, daß in der kontemplativen Form des Dialogs, des Gedichts, der Geschichtsschreibung, des philosophischen Traktats und moralischen Essays mehr von der inneren Überzeugung der humanistischen Autoren zu spüren ist. Das ist insgesamt wohl zutreffend, doch ist selbst bei der Interpretation dieser Gattungen Vorsicht am Platz, sind Zweck, Umstände und Traditionen, die bei der Entstehung der betreffenden Werke eine Rolle spielten, zu berücksichtigen. Als wichtigstes Ergebnis des Buches will der Verf. festhalten, daß die Moralphilosophie der italienischen Humanisten die irrationalen und „arationalen“ („arationalist“) Elemente in der menschlichen Psyche betonten, was der starken rhetorischen Komponente der humanistischen Bewegung entspricht, und daß diese Grundhaltung zu einer „Philosophie des Willens“ führte, die der Verf. vor allem an Hand von Salutati, *De fato et fortuna* expliziert (I, 51 ff.). Die pessimistische Auffassung vom Menschen war inspiriert von den Stoikern, den Epikureern und von Augustinus; die neue, wesentlich christliche Sicht des Menschen, der mit heroischem Willen die in ihm wirksamen irrationalen Kräfte

meistert, entstand nach Ansicht des Verf. aus einer Mischung von rhetorischer Revolte gegen die scholastische Philosophie und Theologie und einer Wiedererweckung der theologischen Anthropologie der Kirchenväter. Jedoch gibt er, Kristeller gegen Garin folgend, zu, daß nicht alle „organised modes of thought“ der Renaissance als humanistisch etikettiert werden können. Dennoch tendieren auch seine Ausführungen, den italienischen Humanisten gewisse moralphilosophische und theologische Grundhaltungen zuzuschreiben, ein wenig in diese Richtung. Vielleicht kann das näher an seiner Darstellung der Auffassungen Salutatis erläutert werden (1, 51 ff.). Verf. sieht Salutatis „mittelalterliche“ und „humanistische“ Züge nicht, wie es angeblich zuletzt Ullman (*The Humanism of Coluccio Salutati*, Padua 1963) tat, isoliert. Das Problem der rhetorischen Komponente humanistischer Literatur ist der Verf. hier sehr behutsam angegangen (vgl. über Salutatis *De seculo et religione* 2, 662 ff.). Obschon er die Forschungsergebnisse des Rezensenten über die rhetorische Unverbindlichkeit von Salutatis Staatsbriefen akzeptiert, glaubt er doch, Unterschiede in der „praktischen“ und „spekulativen“ Rhetorik Salutatis zu erkennen. Im letzteren Fall vertritt er in Auseinandersetzung mit Ullman die Meinung, daß „rhetoric presents not a pattern of inconsistency, and hence of putative insincerity, in his thought, but a source of affirmation of human grandeur through will and action . . .“ Man wird dem Verf. gern zugeben, daß im Bereich der philosophischen Schriften Salutatis und anderer italienischer Humanisten die rhetorische Unverbindlichkeit nicht so stark ausgeprägt ist wie in dem der praktischen Politik zuzurechnenden Schrifttum; dennoch tut er in der Harmonisierung und Systematisierung gegensätzlicher Anschauungen hier und anderswo manchmal etwas zu viel des Guten. Im übrigen aber scheint mir die Analyse der moralphilosophischen Traktate Salutatis gut gelungen zu sein. Ich verweise auf die wichtigen Ausführungen (in Auseinandersetzung mit Obermann) über die Abgrenzung der italienischen Humanisten von den Nominalisten, weiter auf die Kritik an den Auffassungen Barons und Garins von einem „Bürgerhumanismus“, die nach Ansicht des Verf. zu eng auf einen spezifischen politischen Nexus, den „Florentiner Republikanismus“ im Gegensatz zum „Mailänder Despotismus“, bezogen sind; Verf. erkennt lediglich in einem viel weiteren Sinne das Vorhandensein eines „activist, constructivist, industrious view of man's nature within a societal rather than a political nexus“ bei den italienischen Humanisten, eine Auffassung, der man zustimmen kann, da dabei die festzustellende Diskrepanz von propagandistischer Rhetorik der Humanisten und politischer Wirklichkeit irrelevant wird (1, 282 f.). Im Falle Salutatis wird die Bedeutung des freien Willens besonders deutlich, weil er die Verantwortung des Menschen als Individuum innerhalb der menschlichen Gemeinschaft für seine Handlungen unterstreicht und sie nicht von physischen oder metaphysischen Kräften determiniert wissen will. Diese Willensfreiheit ist aber nicht willkürlich und anarchisch, sondern begrenzt durch die Verantwortung für die Gesamtheit. Verf. zeigt auch, wie andere vor ihm, daß sich das Problem der Prädestination bei Salutati durchaus im Rahmen der augustinischen Lehre und der mittelalterlichen Tradition bewegt, wenn auch humanistische Begriffe wie *fatum* und *fortuna* herangezogen werden. Sehr behutsam ist die Interpretation der einschlägigen Werke Vallas (1, 103 ff.). Nach Auffassung des Verf. liegt Valla außerhalb der Hauptströmung des italienischen Humanismus. Doch lehnt er es ab, seine Ansichten nicht ernst zu nehmen oder dahinter versteckte Positionen zu vermuten. Mit Gaeta und Radetti glaubt er, daß die antikepikureischen Elemente in Vallas Werk nicht bloße Rhetorik sind. In Übereinstimmung mit der neueren Forschung (darüber jetzt bes. S. I. Camporeale, Lorenzo Valla, *Umanesimo e teologia*, Florenz 1972, 450 ff.; K. A. Fink in: *Handbuch der Kirchengeschichte* hg. von H. Jedin, III/2, 1968, 627 f.; G. Di Napoli, Lorenzo Valla, *Filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Rom 1971) sieht der Verf. Valla jedoch nicht als Advokaten einer zügellosen Libertinage, „but he is interested in discrediting rationalistic and philosophical morality“ (1, 119); er will die Unvereinbarkeit von Verstand und Glauben, von Philosophie und Theologie beweisen. Freilich ist doch zu fragen, ob nicht Poggio das Richtige traf, der in Valla

„keinen Heiden oder Ketzer, sondern einen jungen, frechen Kritikus (sah), der sich durch Verfechten paradoxer Meinungen einen Namen machen wollte“ (E. Walser, Poggius Florentinus Leben und Werke, 1914, S. 100). Auch hier wäre also zu erwägen, ob man humanistische Übertreibungen, geboren aus Eitelkeit und Kritik-sucht, so ernst nehmen soll. Instruktiv scheint mir auch das Kapitel über die Auffassung der italienischen Humanisten über die Bibel zu sein (2, 563 ff.). Manches, wie die Auffassung der Heiligen Schrift als Dichtung, ist durchaus traditionell. Wichtig sind die Ausführungen über die ersten Versuche italienischer Humanisten, den hebräischen Text zu benutzen. Bruni lehnte ihn noch als unbedeutend ab, machte aus der Not seiner Unkenntnis des Hebräischen eine Tugend. An Hand des handschriftlichen Materials verfolgt der Verf. dann jedoch die Übersetzungstätigkeit Manettis, ohne jedoch die Übersetzungen philologisch zu untersuchen und zu würdigen. (Da Garofalos entsprechende Pläne nicht verwirklicht wurden, ist hier noch ein reiches Feld für Forschungen). Ein weiterer Abschnitt ist Brandolinis ebenfalls noch ungedrucktem Werk *In sacram Hebreorum historiam* gewidmet, einer Verbindung des Alten Testaments und der Geschichte des Josephus, die den Versuch einer historischen Popularisierung darstellt und dem Verfasser die scharfe Kritik der Fachtheologen einbrachte, der gegenüber er das Recht der nicht theologisch gebildeten Humanisten auf Beschäftigung mit dieser Materie betonte. Weitere informative Kapitel behandeln die Haltung der Humanisten gegenüber der kirchlichen Lehre von den Sakramenten, wobei das ungedruckte Werk Polentons über das Bußsakrament sowie verwandte Schriften von Bartolomeo della Fonte, Valla, Landino u. a. besprochen werden. Verf. glaubt hier ein Vordringen subjektiver und psychologischer Aspekte feststellen zu können, das von einer fast „pelagianischen“ Hervorhebung des freien Willens begleitet ist, so daß die Position der Humanisten „relates them on the one hand to the Reformers, and particularly Luther, . . . but on the other hand to the sacramental revivalism of late medieval catholicism which shared the inherent Pelagianism of the Ockhamists“ (2, 649). Ein weiteres Kapitel handelt über die Ansichten von Humanisten wie Petrarca, Salutati und Valla über das Mönchtum. Dabei scheint mir ebenfalls der Gelegenheitscharakter von Petrarcas *De otio religioso* (Dank an die Karthäuser von Montrieux) und von Salutatis *De seculo et religione* (geschrieben auf Anforderung eines Kamaldulensers, der sich in seiner Absicht, im Kloster zu bleiben, bestärkt wissen wollte) etwas zu wenig berücksichtigt zu sein. Daß bei Salutati „mittelalterliche“ und „humanistische“ Anschauungen keine Gegensätze sind, hat bereits Ullman gezeigt. Die letzten Kapitel befassen sich mit dem Verhältnis von Poesie und Theologie, vor allem mit der allegorischen Deutung antiker Dichtung durch Salutati, Caldiera und Landino. Das Schlußkapitel (2, 722 ff.) nimmt in größerem Rahmen das Problem der humanistischen Harmonisierung von christlicher, jüdischer und heidnischer Tradition auf, in etwas merkwürdig anmutender Verknüpfung mit den Bestrebungen nach der Beendigung des Schismas und der Herstellung der Kirchenunion mit den Griechen als „conciliation movements“. Derartige Bestrebungen waren nach Ansicht des Verf. nicht nur Ausdruck gelehrter, intellektueller und künstlerischer Intentionen, sondern auch eine Folge der „kosmopolitischen Haltung“ des 14. und 15. Jh. Das wird vor allem an Manettis *Contra Iudeos et gentes* und Ficinos *De religione Christiana* exemplifiziert. Abschließend (2, 761 ff.) versucht der Verf. seine lockeren und oftmals weitschweifigen Darlegungen zusammenzufassen. Er ist der Ansicht, daß die Periode des italienischen Humanismus durchaus eigenständig ist, weder mittelalterlich noch neuzeitlich, aber auch keine bloße Übergangsperiode darstellt. Trotz aller individuellen Vielfalt sieht er gemeinsame Züge bei den italienischen Humanisten: die bedeutendsten von ihnen sind in ihrer Grundhaltung religiös und christlich eingestellt, ihr Bild vom Menschen und von Gott ist untrennbar miteinander verbunden; sie versuchen mit größerer „sophistication“ als mittelalterliche Denker christliche und heidnische Traditionen miteinander zu verbinden, worin sie sich von neuzeitlichen katholischen, protestantischen, aber auch rein säkularen Denkern unterscheiden, die diese Traditionsstränge voneinander trennen. Auch die rigorose Kritik

Vallas an kirchlichen Überlieferungen und Institutionen fällt nach Ansicht des Verf. nicht aus diesem Rahmen heraus. „Er wünschte keinen Protestantismus, sondern einen historisch verantwortlichen und gleichzeitig liberalen Katholizismus unter der Führung der römischen Kurie und des Papstes“ (2, 765). Alle vom Verf. betrachteten Humanisten waren keine Reformatoren im protestantischen Sinne; hätte ihr Einfluß jedoch dominiert, so hätten sich „Ton und Art der Praktizierung der christlichen Religion“ geändert (2, 766). Auf diese Weise trugen die italienischen Humanisten zur Entstehung eines neuen Menschenbildes und einer neuen Auffassung von der Stellung des Menschen bei, auch wenn ihr unmittelbarer Einfluß auf die historischen Ereignisse und die kirchlichen Institutionen gering war. Mehr unbeabsichtigt gaben sie jene philologischen Anstöße, die ihre nördlichen Nachfolger zu einem „evangelischen Literalismus“ entwickelten, „der ahistorisch war in seinen Versuchen, sich von den Auswüchsen der Tradition zu säubern“ (2, 764 f.), so lautet das prägnante Urteil des offensichtlich keineswegs katholischen Verfassers. Als sehr wesentlich sieht er es an, daß die Humanisten im Gegensatz zum minutiösen, pedantischen und im Hinblick auf das jüngste Gericht pessimistischen Menschenbild der Spätscholastik, das dann zur scharfen Reaktion der Reformatoren führte, den Wert menschlichen Handelns betonten, den Menschen wieder zu einem „lebenden und fühlenden Subjekt“ erhoben (2, 767 f.) und das Bild des väterlichen, liebenden Gottes wiedererstehen ließen. Eng verknüpft damit sind die voluntaristischen Züge in diesem Menschenbild der Humanisten, die der Verf. bereits bei Petrarca erkennt, verbunden mit der Abneigung gegenüber einem rein dialektischen Intellektualismus und einem Vertrauen in die aus Literatur, Dichtung und Geschichte zu gewinnenden tiefen Einsichten, die besser als falsche dialektische Abstraktionen das wahre Wesen menschlichen Lebens und Fühlens erschließen (2, 769). Das sind, wenn ein existentiell-aktualisierender Absteher erlaubt ist, in der Tat für den vom gegenwärtigen dürren Dialektizismus sozialpathologischer Prägung angewiderten Zeitgenossen tröstliche Einsichten, die den Ruf nach einem neuen Humanismus laut werden lassen, der auch in der Tat schon dort laut erschallt, wo das freie Spiel der geistigen Kräfte noch nicht durch „Bildungspolitik“ manipuliert wird. – Die Ergebnisse des Verf. sind keineswegs sensationell; sie dürften weitgehend der heute vorherrschenden Beurteilung des italienischen Humanismus entsprechen, und an ihrer Richtigkeit dürfte kaum zu rütteln sein. Dahinter stehen die neueren Einsichten vom christlichen Charakter des italienischen Humanismus, auch wenn dieser etwa von Toffanin überbelichtet wurde, Vorstellungen vom Humanismus als der „dritten Kraft“ und die Widerlegung der Auffassung vom italienischen Humanismus als einer Art Neuheidentum, das von national-protestantischen Historikern mit Mißtrauen bedacht wurde (vgl. G. Ritter, Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus, HZ 127, 1923, bes. 424 f., und seine Zurücknahme der „vorschnellen Vereinfachung“ im Neudruck dieses Aufsatzes Darmstadt 1963, Nachwort), von den geistigen Vätern der „Humanistischen Union“ dagegen als Vorbild einer „emanzipierten“ Gesellschaft angesehen wurde, in beiden Fällen mangels wirklicher Einsicht. Vielleicht wäre auch die ethnisch-psychologische Dimension des italienischen Humanismus als Ausdruck der immanenten „Humanität“ des italienischen Menschen zu erwähnen gewesen. Gewisse Einwände betreffen die Breite der Darstellung, der eine Straffung und Präzisierung der Gedankengänge gut bekommen wäre. Lange Quellenzitate im Anmerkungsapparat verleihen dem Werk stellenweise den Charakter einer Anthologie. Bei ungedruckten Texten ist die Wiedergabe gelegentlich fehlerhaft, und die langen Übersetzungen im Text sind manchmal keineswegs über jede Kritik erhaben, was zu Fehlinterpretationen führt (vgl. H. M. Goldbrunner, Quellen u. Forschungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken 52, 1972, 892 ff.). Doch werden durch solche Mängel die Thesen des Verf. nur im Detail, nicht als ganzes betroffen. Zweifellos stellt das Werk wegen der Fülle des verarbeiteten Materials den wohl wichtigsten Beitrag der letzten Jahre zu dem behandelten Fragenkreis dar, und ein wichtiger Platz in der Humanismusforschung ist ihm sicher.

Alzenau/Ufr.

Peter Herde

Reformation

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 30. Band, III. Abteilung. Revisionsnachtrag. Weimar (Hermann Böhlhaus Nachfolger) 1970. 156 S., kart. DM 28.—. — Desgl. 48. Band. Revisionsnachtrag. Ebd. 1972. 157 S., kart. DM 31.—.

Der Revisionsnachtrag zu Bd. 30, III ist von der Berliner Arbeitsgruppe der Weimarer Ausgabe erarbeitet worden. Bd. 30, III enthält eine Sammlung von 28 kleineren Schriften und Texten Luthers aus den Jahren 1529–1532. Jedes dieser Dokumente steht in seinen eigenen Zusammenhängen, die der Rezensent bei weitem nicht alle übersieht. Er beschränkt sich darum auf eine exemplarische Durchsicht der Revision einiger Stücke, mit denen er selbst auch näher vertraut ist, und hofft auf diese Weise einen Beitrag zur Lutherforschung zu leisten.

Zunächst eine Ergänzung des Nachtrags: Der Band 30, III gibt als erstes Stück die Deutsche Litanei wieder. Ihre früheste Überlieferung liegt in zwei undatierten Nürnberger Drucken und in zwei Ausgaben des kleinen Katechismus von 1529 vor. Die um 1535 entstandene Brentianasammlung des Stadtarchives Schwäbisch Hall enthält in ihrem zweiten Band eine „Christenliche Leteney“. Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß es eine Abschrift des im Herbst 1529 unter dem Eindruck der Türkengefahr eingeführten Litaneiegebets ist (vgl. Johannes Brenz, Frühschriften Teil 1 hg. von M. Brecht, G. Schäfer und Fr. Wolf. Tübingen 1970, S. XXXI Nr. 15). Die mit Noten versehene Abschrift repräsentiert also eine relativ frühe Überlieferung. Bei den Noten findet sich die wichtigste Abweichung zu WA S. 34, 4, wo statt efg eeg steht. Im Text sind S. 30, 12 und 13 vertauscht; S. 31, 18 fehlt Und; S. 32, 24–26 fehlt; S. 32, 28 seyen (= ff.); S. 33, 7 statt lassen: machen; S. 33, 8 f. vertaiddingen; S. 33, 12 lestern (!!); S. 33, 25 fehlt uns.

Da von den Schwabbacher Artikeln ein „Original“ nicht überliefert ist, gibt die Revision S. 18–22 die vom sächsischen Kanzler Christian Beyer beglaubigte Heilbronner Abschrift mit den Varianten der Windsheimer Kopie wieder.

S. 35–40 druckt die Revision die beiden deutschen Berichte von Brenz über das Marburger Religionsgespräch neu ab. Irrigerweise wird als Adressat dieser Berichte wiederum Anton Lebküchner genannt (gegen Brenz, Frühschriften Teil 1 S. XXIV f.). Tatsächlich dürften auch diese deutschen Berichte indirekt für Reutlingen bestimmt gewesen sein, die Brenz dem Haller Gesandten beim Eßlinger Städtetag am 25. Nov. 1529 aufgezeichnet hat, damit er die Reutlinger informiere. Die Textwiedergabe enthält einige kleine Fehler. Leider ist der Revision auch entgangen, daß es von dem WA 30, III S. 152–156 gedruckten lateinischen Bericht von Brenz an Schradin noch zwei weitere Überlieferungen gibt, die den ganzen Brief und außerdem gewisse Varianten bieten, nämlich bei Johann Georg Beger, Umständliche Relation, wie es mit der Reformation der Stadt Reutlingen . . . hergangen . . . Reutlingen 1717, und bei Christoph Matthäus Pfaff, Acta et Scripta publica Ecclesiae Wirtembergicae, Tübingen 1720. Sämtliche Berichte von Brenz über das Marburger Religionsgespräch werden demnächst im 2. Teil der Frühschriften von Brenz nochmals veröffentlicht. Im gleichen Band wird auch die von Luther bevorwortete Brenzschrift „Wie in Ehesachen . . .“ mit einer ausführlichen Einleitung erscheinen. Zur Entstehung der Homiliae viginti duae sub incursionem Turcarum von Brenz, die gleichfalls mit einem Vorwort von Luther versehen worden sind, wird Teil 3 der Frühschriften einiges Material bieten. S. 35 Zeile 6 von oben des Nachtrags muß es J. Brenz heißen. Am Schluß des Nachtrags ist ein Register der nachgewiesenen deutschen Wörter beigegeben.

Die hier an einigen Stücken gemachten Ausstellungen wollen das Verdienst dieser Revision hinsichtlich der Verbesserung der Einleitung und der Nachweisungen keinesfalls schmälern. Sie besagen auch nichts darüber, daß für andere Texte dieses Bandes ähnliche Desideria bestehen. Das kann meistens nur noch der Spezialist beurteilen. Die Kritik will hinweisen auf die Notwendigkeit der größtmöglichen Ko-

operation mit den Fachkollegen, damit es zu der heute erreichbaren Verbesserung der kritischen Lutherausgabe tatsächlich kommt.

Der von der Göttinger Arbeitsstelle der WA unter Hans Volz erstellte Revisionsnachtrag zu Bd. 48 berücksichtigt nur die Bibel- und Bucheinzeichnungen Luthers, die den ersten Teil dieses Bandes (S. IX – 297) ausmachen. Die Anmerkungen zu fast allen Einzeichnungen sind ergänzt worden, hinsichtlich der Überlieferungsgeschichte, Worterklärungen, bibliographischen Hinweise, Personennachweisungen, Verifizierung von Zitaten und theologischen Erklärungen. Die Einleitung hat ein weiteres Kapitel erhalten: „Die Wittenberger und Nürnberger Drucke von Rörers Sammlung“ (S. 15 bis 22). Fast ist man etwas neidisch, daß bereits jetzt ein Band der WA, der gewöhnlich mehr von den Bibliophilen als den Theologen beachtet wird, eine so intensive und gediegene Überarbeitung erfahren hat. Die Mühe, die die Bearbeiter sich gemacht haben müssen, ist kaum abzuschätzen. Dies sei dankbar und respektvoll registriert.

Tübingen

Martin Brecht

Rüdiger Lorenz: *Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus*. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei G. Ebeling. Gütersloh (G. Mohn) 1973. 350 S., DM 70,-.

„Weder Luther noch Ebeling können einer Hermeneutik gerecht werden, die (wie Heidegger) aus dem Geschehen der Wahrheit . . . denkt, denn die durch den nominalistischen Gottesbegriff hervorgerufene Antithetik von Mensch und Gott . . . stellt die Situation des Menschen als hermeneutische“ (315). So begründet R. Lorenz in seiner bei W. Anz geschriebenen Dissertation sein Urteil über *Luthers und Ebelings „Desavouierung Gottes und der Theologie“* (101) und über die „unmenschliche“ reformatorische Theologie im ganzen. Der einzige und zugleich der Kronzeuge dieser Neuauflage rationalistisch-aufklärerischer Luther-Kritik ist *Blumenberg*. Seine Nominalismus-These von einem „theologischen Absolutismus“ und einer daraus resultierenden „transzendentalen Anthropologie“ steht in jeder Phase dieses Prozesses Pate. Allerdings dienen seine Aussagen meist anderen als den von ihm selbst intendierten Zwecken: Während Blumenberg die „Emanzipation der Philosophie von der Theologie“ im Spätmittelalter darstellen wollte (vgl. Legitimität der Neuzeit, S. 134 ff.), möchte Lorenz die nominalistische „Desavouierung“ der Philosophie, Theologie und Anthropologie beweisen. Und während Blumenberg die Linien gerade nicht auf die Reformation auszog (die Hinweise „Legitimität“ S. 143, 515 bleiben absichtlich vage Andeutungen), benutzt ihn Lorenz als Kronzeugen gegen die reformatorische Theologie im ganzen. – Auf diese oft falsch verstandene Zeugenautorität gestützt fühlt sich der Autor von jeglicher historischer Hinterfragung der Nominalismus-These entbunden. (Über den historischen Nominalismus enthält das 350-Seiten-Buch ganze drei Seiten, S. 61–63. Allerdings verrät Lorenz in einer Anmerkung beiläufig, daß er „die nominalistische Theologie hier nicht historisch, sondern als Typus verstanden“ wissen wolle, S. 224). Ja, er formalisiert die ohnehin spekulativen Aussagen Blumenbergs zu einem rasterhaften Schema, nach dem er Luther und Ebeling aburteilt.

Dieses *Nominalismus-Schema* argumentiert folgendermaßen: Der „despotisch-unverlässige Willkürgott“ des Nominalismus, welcher Luthers und Ebelings Theologie beherrsche, sei das „fixierte“ Produkt „eines sich seine Prinzipien selbst setzenden Denkens“ (122): Weil der Mensch seine Freiheitsbestimmung nicht habe durchhalten können, habe er als „Sicherheitsgarantie“ Gott an seine Stelle treten lassen. Sein logischer Trick: Er habe „Gott als Ursprung absoluter Kausalität“ (85) einfach „gesetzt“, „fixiert“ und „behauptet“. Erfahrung habe dabei keine Rolle gespielt. Im Gegenteil: Dieser „theologische Absolutismus“ verdanke sich einem „von der Endlichkeit des Menschen abstrahierenden Denken in Prinzipien“ (25). Die „theologische“ oder gar „onto-theologische“ (321 ff.) Konsequenz sei zum einen die gläubige „Selbstvernichtung“, zum anderen die sündige „gegengöttliche Selbstvergöttlichung des Menschen“. Die erste Konsequenz habe die „Aufhebung der menschlichen

Willensfreiheit“ bewirkt (103 ff.), die zweite den „neuzeitlichen Gedanken der Autonomie der menschlichen Vernunft“ (133 ff.) befördert. Beide „transzendental orientierte“, anthropologische Wesensbestimmungen stimmten aber trotz ihrer Gegensätzlichkeit darin überein, daß sie den Zugang des Menschen zu Gott und Wahrheit abgeschnitten und die hermeneutische Offenheit menschlicher Wahrheitserkenntnis und Wahrheitserfahrung „verstellt“ hätten. Der „theologische Absolutismus“ und die theo-logisch gefolgte „transzendente Anthropologie“ hätten jegliche Hermeneutik „desavouiert“.

An diesem Nominalismus-Schema mißt der Autor nun in *detaillierter Analyse* alle loci der Lutherschen und teilweise Ebelingschen Theologie – um sie alle ein und derselben rationalistischen Logistik zu verdächtigen: Anstelle des Gottes der Offenbarung stehe das Prinzip einer „unwandelbar(en), maximal(en) Kausalität“ (59 ff., 84), anstelle des freien, vernunftbegabten Menschen ein unfreies, willenloses und völlig kausiertes Wesen (92 ff.), anstelle der Rechtfertigung des Menschen eine „Rechtfertigung Gottes“ (124 ff.), anstelle der Heilsgewißheit eine „logische Sicherheitsgarantie“ (127 ff.), anstelle der Verkündigung eine „spiritualistische Inspiration“ (153 ff.), anstelle der Erfahrung eine „denkende Logik“ (186 ff.), anstelle der Gewissensgewißheit ein „sicherndes Vor-stellen“ (208 ff., 139 ff.) und anstelle der Schriftauslegung ein „selbstsicherndes Behaupten“ (134 ff.). Gehen wir kritisch auf einige Analysen ein.

Luthers Gottesverständnis (vgl. S. 53–92) resultiert nach Lorenz aus einer Verschärfung des ohnehin despotischen Willkürgottes des Nominalismus: Die nominalistische Unterscheidung zwischen potentia Dei absoluta und ordinata habe noch dem Zweck gedient, zugleich Gottes und des Menschen Freiheit zu garantieren. Luthers Unterscheidung zwischen Deus absconditus und revelatus beweiße aber allein die despotische Freiheit Gottes und die völlige Unfreiheit des Menschen. Sie beziehe die „omnipotente Kausalität“ des Deus absconditus auch auf den Deus revelatus. Kurz: Luther falle in den „Horizont aristotelischen Denkens“ (82) zurück und verschärfe sogar die „Selbstbezogenheit des aristotelischen Gottes“ (76 ff., 86). – Dieser rationalistische Versuch, Gott als apriori gesetztes Prinzip zu entlarven, trifft freilich weder den Nominalismus noch Luther. Die nominalistische Unterscheidung will zum einen jegliche thomistische Ontologisierung der Kausalität Gottes gerade verhindern und nicht befördern; und sie will zum anderen nicht dem Erweis menschlicher Freiheit, sondern dem Verständnis der Gnade dienen: Die potentia Dei absoluta richtet sich gegen den thomistischen Mechanismus des eingegossenen Gnadenhabitus und die potentia ordinata ermöglicht gnadenhaft die Freiheit des „facere quod in se est“ (vgl. Oberman, Spätscholastik und Reformation I, 126 ff.). – Ebenso unsinnig ist es, Luther einen verschärften Nominalismus auf aristotelischer Basis vorzuwerfen. Seine Gottesunterscheidung, die sich – wie alle Dichotomien bei ihm – zunächst der Schriftauslegung und keiner spekulativen Logik verdankt (vgl. WA 18; 682, 26 ff.), wehrt zum einen jegliche Gottesspekulation ab („Quae supra nos, nihil ad nos“, WA 18; 685, 6 f.; „noli speculari!“, WA 40 II; 253, 1 f.; vgl. Jüngels gleichnamigen Aufsatz in: Ev. Theologie 1972, 197–240, 219 ff.) und will zum anderen Gott gerade *erfahrbar* machen, denn das gepredigte verbum Dei *ist* der Deus revelatus (WA 18; 685, 3 ff.; 14; 100, 25). Luther leitet zur Gotteserfahrung und nicht zur Gottesspekulation an.

Die verzerrende Verurteilung der lutherschen *Anthropologie* (vgl. 92–123) scheint Luthers anthropologische Dichotomie und Coram-Struktur bewußt zu ignorieren. Anders lassen sich die Vorwürfe der „Instrumentalisierung“ bzw. „Mediatisierung“ des determinierten Menschen (93, 99), der „annihilatio hominis als iustificatio Dei“ (!) (117 ff.) und des Manichäismus (98) nicht verstehen. Lorenz scheint einer vereinfachten Marcuse-Interpretation zu huldigen, wenn er die luthersche homo interior-exterior-Unterscheidung als Dualismus zwischen „willenloser Unterwerfung“ und „gegengöttlicher Selbstvergöttlichung“ interpretiert. Diese Dichotomie muß keineswegs die Freiheit „verstellen“, sondern kann sie im Sinne der Unterscheidung von opus und persona vielmehr erst ermöglichen. Sie unterscheidet dann zwischen einer

Befreiung in rebus spiritualibus und einer Befreiung in rebus saecularibus (WA 18; 638, 4 ff.). (Vgl. zMühlen, Nos extra nos, S. 26 ff., 155 ff., 265 ff.).

Rechtfertigung und Heilsgewißheit (vgl. 124–144) kann es aufgrund des Lorenz-schen Denkens von einem ontischen Gottesprinzip her freilich nicht mehr auf der Basis von Erfahrung und Freiheit, sondern nur noch auf der von Logik und Zwang geben. Lorenz folgert rein deduktiv: Weil sich der Mensch aus Angst vor Freiheit die „Sicherheitsgarantie“ einer omnipotenten Gottheit erdacht habe, erweise sich seine daraus gefolgerte Rechtfertigungs- und Heilsgewißheit als „verfügbare Sicherheit“ (137 f.). Keine Rede von der unverfügbaren Externität der Rechtfertigung! Keine Rede von der Glaubenserfahrung der humilitas und certitudo salutis! Keine Rede von der Möglichkeit des Menschen, sich dieser Erfahrung zu widersetzen oder sie zu fördern!

Die Analyse über *verbum internum und externum in der Verkündigung* (vgl. 144–186) endet zunächst mit einem Plädoyer für das *verbum internum*: weil es die Sprachlichkeit des Menschen in offener hermeneutischer Situation zum Ausdruck bringe. Das *verbum externum* zerstöre aber diese Situation, weil es sich mit dem *verbum internum* nicht verbinde, sondern an seine Stelle trete, und weil es vom Menschen nicht erkannt, sondern nur passiv-affektiv empfangen würde. „Glaube als blinder Gehorsam (!) und Erkennen des Wortes Gottes als Affiziertsein entsprechen einander“ (175). Wie zu erwarten, folgt der Ketzerhut der Schwärmerei auf dem Fuße: Das *verbum externum* wirke unter Ausschaltung des Intellekts allein durch den Geist (165 ff.). An die Stelle der Erkenntnis trete „Inspiration“. – Stur verleugnet der Vf. das „simul“ von *verbum externum* und *internum* (vgl. WA 4; 541, 12 ff.; 57 III, 196, 4 f.)! Stur ignoriert er die Erfahrbarkeit des *gepredigten verbum externum*! Stur übersieht er die antischwärmerische Funktion des *verbum externum* (vgl. z. B. WA 50; 245, 1 ff.)! Und stur unterschlägt er, daß das *verbum externum* erst die Sprachlichkeit des *verbum internum* ermöglicht!

Luthers Berufung auf *allgemeine Erfahrung* (vgl. 186–207) und *Gewissenserfahrung* (208–232) entlarvt Lorenz schlicht als eine Chimäre. Scharf antithetisiert er zwischen natürlicher und theologischer (Gewissens-)Erfahrung, um zu dekretieren: „Die theologische Erfahrung liegt außerhalb des Horizontes menschlicher Erfahrbarkeit“ (197). Sie rekrutiert sich allein aus der denkerischen „Fixierung“ einer „fremden, unverständlichen Macht Gottes“ (222 ff.). Gewissenserfahrung erschließe Gott nicht, sondern bestätige nur nachträglich den zuvor gesetzten Gottesbegriff (225 f.). – Wieder verstellt sich Lorenz durch die Nominalismus-These den Blick für die fundamentaltheologische Bedeutung der Erfahrung und des Gewissens. Freilich ist Luthers „*experientia facit theologum*“ nicht im Sinne einer naiven natürlichen Theologie zu verstehen. Sein Bild vom Menschen als Reittier, das entweder von Gott oder vom Teufel beritten werde, niemals aber ohne Reiter dahertrabe, zeigt vielmehr, daß jede theologische (Gewissens-)Erfahrung von einer „theologischen Theorie“ geprägt ist. Aber keine Erfahrung ist theorieelos! Und Luthers Rede von Gott und vom Wort Gottes stellt eine „Theorie“ dar, die gerade zur Erfahrung anleiten möchte. Deshalb „verstellt“ sie nicht, sondern eröffnet die hermeneutische Situation des Menschen.

G. Ebeling hat sich gerade um diesen hermeneutischen Zirkel theologischer Erfahrung bemüht. Von verschiedensten Ansätzen her hat er versucht, das Reden (!) von Gott in der Tradition mit der täglichen Erfahrung menschlicher Grundwidersprüche zusammenzubringen, um die Rechtfertigung durch Gott im täglichen „Erfahrungshorizont“ zu erschließen. Er „fixiert“ den Menschen keinesfalls apriori auf eine existenzielle Entzweiung mit sich selbst, sondern er analysiert menschliche Grund- und Grenzsituationen (vgl. „Gott und Wort“) im Zirkel mit dem überlieferten Reden von Gott und der Anleitung, am Menschen ontologisch zwischen „Person“ und „Werk“ zu unterscheiden. Freilich wäre zu fragen, ob diese Unterscheidung auch wirklich zu einer befreienden Praxis führt. Von der „Theorie“ her jedenfalls ist es ungerechtfertigt, wenn Lorenz (vgl. 289–343) Ebeling vorwirft, der Mensch werde „von vornherein auf den Widerspruch zu Gott festgelegt“ (294,

301 f.), so daß „überhaupt nicht die Möglichkeit eines Verhaltens bzw. Verstehens des Menschen“ (302) denkbar sei und so die „Möglichkeit von Existenz . . . unmöglich“ werde (304, 320, 331). Und sein Resümee „So treibt Ebeling im Grunde Theologie nicht als Hermeneutik, sondern als Apologetik, indem er theo-logisch Vorstellungen . . . mit Hilfe vorstellenden Denkens (Onto-theo-logik) beweisen will“ (342) kann seinerseits nur als Apologetik der „fixierten“ Nominalismus-These angesehen werden.

Das systematische *Recht der Arbeit* mag in der Frage bestehen, ob Theologie ohne der Erfahrung vorausliegende Prinzipien auskommen kann. Aber diese Frage darf nur unter der Voraussetzung angegangen werden, daß Erfahrung ohne Theorie undenkbar ist. Für Hegel stellt die „Vermittlung durch Selbstnegation“ eine solche Theorie dar. Klingt dieser Gedanke nicht auch bereits in Luthers Brief an Spalatin an: „Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando“ (WABr 1; 328 f.)?

Tübingen

R. Mokersch

Neuzeit

Georg Calixt: *Ethische Schriften*, hrg. v. Inge Mager (= Georg Calixt, Werke in Auswahl, Bd. 3). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970. 253 S., geb. DM 29.80.

Inge Mager: *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen* (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, 19). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1969. 185 S., kart. DM 19.80.

Der Plan einer wissenschaftlichen Ausgabe der Werke des Helmstedter Theologen Georg Calixt (1586–1656) ist schon vor Jahren von Hans-Walter Krumwiede unterbreitet worden (Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 61, 1963, 123–134). Seit 1959 laufen die Vorbereitungen. Von den geplanten 8 Bänden, deren zügiges Erscheinen in Aussicht gestellt wird, liegt als erster der Band 3 vor, besorgt von Inge Mager. Die Editorin hat mit ihrer Göttinger Dissertation über Calixts Theologische Ethik und ihre Nachwirkungen der Textedition quasi einen Kommentar vorausgeschickt. Edition und Dissertation von Inge Mager werden deshalb zusammen rezensiert.

Die Theologen der lutherischen Orthodoxie haben dank der Rührigkeit des Neuluthertums im 19. Jahrhundert ihre Renaissance und ihre Neuauflagen erlebt. Georg Calixt, der große Ireniker des konfessionellen Zeitalters und Störenfried der lutherischen Rechtgläubigkeit, hat diese Gunst nicht erfahren. Erst das ökumenische Zeitalter der Gegenwart hat dem Unionstheologen des Altluthertums breiteres Interesse zugewandt. Es ist sehr zu begrüßen, wenn die Werke Calixts in einer textkritischen Ausgabe zugänglich gemacht werden. Sicherlich ein verlegerisches Wagnis, deshalb in verstärktem Maße der Förderung und Ermutigung durch die Kritik bedürftig.

Der Plan der Ausgabe sieht vor: Bd. 1–2 Dogmatische Schriften; Bd. 3 Ethische Schriften; Bd. 4 Schriften zur Eschatologie; Bd. 5 Schrift und Sakramente; Bd. 6 Unions- und Kontroversschriften; Bd. 7–8 Übersetzungen der Ethik, des Apparatus, weiterer kleinerer Arbeiten. (Diesen Plan muß man aus dem Klappentext der Dissertation von Inge Mager entnehmen. Im Vorwort der „Ethischen Schriften“ wird auf diesen Plan als am Ende des Bandes stehend verwiesen, man sucht ihn dort leider vergeblich). Aus dem riesigen Schrifttum Calixts wird verständlicherweise nur eine kleine Auswahl zugänglich gemacht werden. Da der Inhalt der einzelnen Bände nicht spezifiziert ist, kann ein Urteil über die Qualität der Auswahl jetzt noch nicht getroffen werden. Bedauerlich ist jedenfalls, daß ein Briefband nicht vorgesehen ist.

Hier muß man sich wohl leider weiterhin mit der alten Auswahl von Henke (1833) begnügen.

Der vorliegende Band „Ethische Schriften“ enthält die unvollendete Epitome theologiae moralis von 1634 und einige kleinere moraltheologische Schriften. Druckvorlage bilden – Calixts Manuskripte sind verschollen – die alten Drucke. Deren lateinische Orthographie ist der im Klassischen üblichen Schreibweise angeglichen, Druckfehler sind beseitigt. Die Seitenzahlen der Erstdrucke sind nicht am Rand, sondern in den Text gesetzt; beim Nachschlagen hat das Auge Mühe, sie zu entdecken. Die im Original kursiv gesetzten Zitate erscheinen in Anführungszeichen. Wer aus dem Umgang mit Drucken des 17. Jahrhunderts gewöhnt ist, schon von der Druckoptik her zu erkennen, welchen Raum in dieser zitierfreudigen Zeit die Zitate einnehmen, wird das bedauern. Stellenweise führt dieses Verfahren auch zu Ungereimtheiten, z. B. wo es sich im originalen Kursivdruck gar nicht um ein Zitat handelt (so auf S. 212 Z. 1 ff.). Im übrigen ist sorgsam gearbeitet worden. Besondere Anerkennung verdient der zweite Apparat mit seinen Zitatnachweisen und Erklärungen.

Mängel zeigen die den einzelnen Texten vorangestellten Einleitungen. Was die Bibliographie betrifft, so sind jeweils die Titelblätter buchstaben- und zeilengetreu wiedergegeben. Da aber teilweise die Bibliotheksnachweise fehlen, ist die Überprüfung schwierig. So kann der Rezensent von ihm festgestellte Abweichungen nicht als Druckfehler deklarieren (bei der *Historia Josephi* hat das Exemplar der UB Göttingen im Titel QUAM statt Quam; MVLLERVS statt MVLIERSVS). Ungenau sind die bibliographischen Beschreibungen. Bei der *Historia Josephi* wird nach dem Titel angegeben: Quartformat, 10 Seiten. Die Angabe ist irreführend, die Schrift hat 96 Seiten, die Angabe 10 Seiten bezieht sich auf den Umfang des daraus abgedruckten Textauszuges.

Wieweit die Einleitungen hinter dem Erforderlichen und Erreichbaren zurückbleiben, läßt sich am Beispiel der Epitome theologiae moralis zeigen. Diese berühmte erste theologische Ethik des Luthertums erscheint ja in einer äußerst seltsamen Form: sie ist nicht nur eh'n Torso geblieben, sie ist darüberhinaus überhaupt nicht als selbständiges Werk erschienen, sondern bildet den kleineren ersten Teil eines umfangreichen Werks, in dem Calixt auf die von dem früheren Helmstedter, dann zum römischen Katholizismus übergetretenen Theologen B. Neuhaus in seiner *Ars nova* von 1632 erhobenen Angriffe antwortet (vgl. den Titel: *Epitomes Theologiae moralis pars prima una cum Digressione de Arte Nova . . . Cuius Digressionis ergo, haec Epitomes pars seorsim nunc editur*). Schon der bibliographische Tatbestand wird unzureichend vor Augen geführt. Hinter der Wiedergabe des Titelblattes müßte die Angabe stehen: 14 S. (unpag.) Einleitung + 482 S. Es wird aber nun angegeben „Diese erste Ausgabe der Ethik Calixts . . . ist ohne die Einleitung 122 Seiten stark“. Vom Umfang des Werks, aus dem heraus die Ethik ediert worden ist, erfährt man nichts. In ihrer Einleitung (25 f.) muß die Editorin die merkwürdige „Doppelveröffentlichung“ natürlich zur Sprache bringen und zu erklären suchen. Aber wie tut sie es! Es wird ein Zitat aus der Vorrede Calixts gebracht, in dem er die Gründe für die Doppelveröffentlichung ausdrücklich dargelegt haben soll. Aber dieses Zitat ist erstens ohne die vorhergehenden, nicht mitgedruckten Sätze überhaupt nicht verständlich. Es ist zweitens von der Editorin mißverstanden worden, wenn sie Calixts „ut hunc ipsum finem ex oculis non amitterem“ auf den geplanten Schluß der Ethik bezieht (sie fährt fort: „Leider hat Calixt den ursprünglich geplanten Schluß doch aus dem Auge verloren“). Calixt meint aber mit „hunc ipsum finem“ die christliche Eintracht und den Frieden unter den Konfessionen, die er bei der Abfassung seiner Antwort an Neuhaus (nicht der Ethik!) im Blick gehabt hatte! Schließlich enthält das so oder so verstandene Zitat keine Begründung für die merkwürdige Doppelveröffentlichung. Denn nicht das muß ja erklärt werden, daß Calixt die Arbeit an der theologischen Moral unterbrach, um sich einer aufgenötigten Polemik zu stellen. Erklärt werden muß, daß er mit seiner Antwort an Neuhaus die noch unfertige Ethik verbunden hat. Das natürlichste wäre doch gewesen, Calixt hätte die Ethik liegen gelassen, um

sie nach der Auseinandersetzung mit Neuhaus zu Ende zu führen! Zusätzlich bietet die Editorin nun ihre persönlichen Meinungen an. Sie meint, Calixt hätte die Ethik „auch in ihrem unfertigen Zustand schon als einen wichtigen Beitrag zur Entschärfung der Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten“ betrachtet. „Sie sollte eine überkonfessionelle Basis des gemeinsamen Handelns und damit ein erster Schritt auf dem Wege zur Einigung der Glieder des Leibes Christi sein.“ Das sind schwerwiegende Behauptungen, die den Schlüssel zum Verständnis der Calixtschen Ethik anzubieten scheinen, darüberhinaus auch ganz neues Licht auf die Unionsbestrebungen Calixts werfen. Nur finde ich in der *Theologia moralis* selbst eigentlich keinen Anhalt, der diese Behauptungen rechtfertigen könnte. Auch in der ausführlichen Interpretation, die die Editorin der *Theologia moralis* in ihrer Dissertation widmet, ist nichts von diesen unionistischen Aspekten herausgearbeitet. Die *Theologia moralis* ist ihrer Entstehung und ursprünglichen Absicht nach „ein Lehrbuch für Theologiestudenten als Hilfe für die Predigt und Ermahnung zur *praxis pietatis*“, dazu „eine Hilfe zur besseren Durchführung der sehr im Argen liegenden Kirchenzucht“ – so das Resümee in der Dissertation der Editorin (138). Dieses gut begründete Ergebnis wird aber in der Einleitung zur Edition ignoriert, und es wird stattdessen eine ganz unbegründete subjektive Meinung vorgetragen, die den Leser in die Irre führen wird.

Warum hat Calixt seine unfertige *Theologia moralis* mit seiner Entgegnung auf die „*Ars nova*“ des Apostaten Neuhaus verbunden? Um die Antwort zu finden, muß man die „*Ars nova*“ von Neuhaus heranziehen. Dort wird neben einer Reihe leicht abzufertigender theologischer Angriffe eine Waffe gehandhabt, die Calixt gefährlich werden konnte: die politische Diffamierung. Neuhaus stellt es als ein Lutheranern und Calvinisten gemeinsames Prinzip hin, man könne aus Gewissensgründen sich der Rechtsgewalt der Obrigkeit entziehen, ja zum Widerstand gegen die Obrigkeit schreiten. Von diesem protestantischen Prinzip geht Neuhaus direkt zu Calixt und seinem Gesinnungsgefährten Horneius über und fragt, wie sie diesbezüglich in ihrer *Theologia moralis* ihre Schüler unterwiesen. Dabei läßt er beiläufig die Bemerkung einfließen, man höre, daß sie die *Theologia moralis* peculiariter lehrten, freilich privat. (*Ars nova* 1632, R 2 b: *quomodo quoad hoc negotium Theologia vestra Moralis [nam et hanc, saltem privatim, docetis peculiariter, ut ajunt] erudiat in Academia Iulia discipulos, concionibus postmodum et officii autoritate populum passim cum primoribus ejus omnem directuros . . .*). Calixt war damit öffentlich verdächtigt, in seiner theologischen Moral staatsgefährliche Gesinnungen zu verbreiten. Diese Verdächtigungen mußten ihn umso stärker treffen, als er sich verschiedene Male in öffentlichen Angelegenheiten des braunschweigischen Staates exponiert und z. B. durch eine Rede von 1621 den Sturz des Streithorstschen Regiments mitheraufgeführt hatte. Keine bessere Antwort hierauf als die Veröffentlichung der *Theologia moralis*, soweit sie fertig war! Dies ist der Grund für die merkwürdige Doppelveröffentlichung und die unfertige Gestalt. Die Editorin, die durch die Calixtbiographie von Henke sehr wohl auf diese Spur hätte kommen können (vgl. E. L. Th. Henke, *Georg Calixt und seine Zeit I*, 1853, 514 Anm. 1), hat das leider nicht bemerkt. So bleibt ihre Einleitung zur *Epitome theologiae moralis* eher ein Interpretationshindernis als eine Hilfe.

Die editorische Beschäftigung mit den Calixttexten ist der Dissertation über „Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen“ ebenso zugute gekommen, wie sie ihr deutliche Grenzen setzt. Die Arbeit ist Calixt-Exegese. Der Hauptteil (42–149) entspricht im Aufbau dem Textband „*Ethische Schriften*“. Inhaltsangabe und Interpretation der *Epitome theologiae moralis* nehmen den größten Raum ein (42–138), daneben treten ethische Einzelfragen (Zinswesen, Ehe, Toleranz, Erziehung und Bildung) nach verschiedenen kleineren Schriften (138–149). Die Darstellung der *Epitome* folgt ziemlich genau der von der dreigliedrigen analytischen Methode (*finis* - *subiectum* - *media*) bestimmten Gliederung des Werks. Dies läßt die Arbeit zu einem nützlichen Kommentar werden, führt andererseits aber auch zu dem Mißstand, daß zwei Abschnitte vom „Ziel der theologischen Ethik“

überschrieben sind: einmal, wo Calixt nach der analytischen Methode (68 ff.), dann, wo die Verf. in ihrer Zusammenfassung davon handelt (137 ff.). Daß die Verf. zu den jeweils verhandelten Fragen aus ihrer umfassenden Textkenntnis Material aus anderen Calixtschriften beibringen kann, sei als besonderes Positivum vermerkt.

Im Eingangskapitel zieht die Verf. die Linien von Calixt Ethik zurück zu Luther und Melancthon. Im Schlußkapitel verfolgt sie die Nachwirkungen bis zu Lorenz von Mosheim. Diese Kapitel bleiben etwas blaß. Den von der Verf. entdeckten „Traditionsstrom von Calixt über Gesenius bis hin zu Spener“ (165) halte ich für sehr problematisch, er ist auf der Strecke von Gesenius zu Spener doch nur ein dünnes, unergiebiges Rinnsal.

Die Arbeit ist erfreulicherweise um ein theologisches Urteil bemüht, läßt zuweilen aber die notwendige Klarheit vermissen. Das betrifft vor allem Calixts Verhältnis zur reformatorischen Theologie. Verf. widerspricht der Behauptung von Schüssler, Calixt habe Luther nicht sehr ausgiebig gelesen (17). Gegengründe bringt sie aber keine. Daß Calixt „das von Luther wieder zum Leuchten gebrachte ‚reinere Licht des Evangeliums‘ zu schätzen wußte“ (ib.), ist kein Gegengrund. Ungenau ist es, wenn unter Verweis auf *Theologia moralis* 7 f. von einem *simul iustus ac peccator* bei Calixt gesprochen wird (59 f.). Weder die Formel noch das reformatorische Verständnis der Sache findet sich an der genannten Stelle. Schwer läßt es sich zusammenreimen, daß Calixt „insbesondere in der Anthropologie die Position Luthers gänzlich verlassen“ habe (108), gleichwohl aber „dem reformatorischen Ansatz treu“ bleibe (174). Ein etwas seltsamer Toleranzbegriff ist im Spiel, wenn darin, daß Calixt für seine eigene Beweisführung Zeugnisse der heidnischen Antike und des scholastischen Mittelalters heranzieht, ein Beweis für „Toleranz im umfassenden Sinne“ gesehen wird (9; vgl. auch 158). Solche und ähnliche Unschärfen mindern den Wert der Arbeit um einiges. – An den Nerv der theologischen Ethik Calixts würde wohl erst dann gerührt werden, wenn man Calixt nicht nur auf der Linie Luther – Melancthon – Calixt – Gesenius – Spener – Mosheim orten, sondern sein Denken in das zeitgenössische Spannungsfeld lutherischer Orthodoxie, jesuitischer Beichtmoral, neutoizistischer Ethik, aristotelischer Schulphilosophie etc. hineinstellen würde. Hier bleibt für künftige Arbeiten noch viel zu tun.

Bochum

J. Wallmann

Gottfried Mälzer: *Die Werke der Württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts. Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur* (= *Bibliographie zur Geschichte des Pietismus* Bd. 1). Berlin/New York (W. de Gruyter) 1972. XVI, 415 S., Register, geb. DM 84.–

Die in den letzten Jahren erfreulich starke Erforschung des Pietismus greift nun auch die schwierige Aufgabe der Erstellung bibliographischer Hilfsmittel auf. Das Problem der territorialen, zeitlichen und geistesgeschichtlichen Ausgrenzung eines Teilbereiches des älteren Pietismus aus der Gesamtheit der Erweckungsbewegungen ist dem Bearbeiter dieses Bandes bewußt. Sollte die gesteckte Aufgabe erreicht werden, so konnte sie nur durch Begrenzung angegangen werden. Dies muß jeder voreiligen Kritik gegenüber im Auge behalten werden.

Für den Raum Württemberg werden dreißig Vertreter des Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert mit allen ihren gedruckten Werken, deren Auflagen, Teilausgaben, Übersetzungen usw. aufgeführt; das ergibt die stattliche Zahl von 3112 Nummern. Im gesteckten räumlichen und zeitlichen Rahmen wird Vollständigkeit erstrebt mit der erklärten Ausnahme, daß keine im Blick auf die Autorschaft nicht identifizierten anonymen und pseudonymen Schriften sowie keine handschriftlichen Materialien berücksichtigt wurden. Als Wunsch ist hier eine Zusammenstellung dieser anonymen und pseudonymen pietistischen Literatur in einem späteren Band der BGP anzumelden. Die Aufnahme ungedruckter Quellen ist leider in allen Räumen und Zeitspannen des Pietismus noch so unvollständig, daß eine bibliographische Erfassung als noch nicht möglich zugestanden werden muß.

Verzichtet wird hier auch auf die Angabe von Sekundärliteratur. Sollte der Band nicht uferlos werden, ist das verständlich. Es wäre aber doch anzuregen, ob nicht im Zusammenhang mit den jeweils vorangestellten biographischen Angaben auch die neueste Biographie und die ein oder andere Monographie im Kurztitel angegeben werden sollte, um jedem Benutzer eine sinnvolle Hilfestellung auf dem Weg zur interpretierenden Literatur zu gewähren.

Da die Sekundärliteratur fehlt, ist dieser Band eine Zusammenstellung der bekannten, vielfach jedoch an entlegener Stelle veröffentlichten Quellen. Er ersetzt zeitraubendes eigenes Suchen in zahlreichen alten und neuen bibliographischen Hilfsmitteln und Katalogen; daher wird man dankbar zu ihm greifen. Hilfreich ist auch der Nachweis mindestens eines Fundortes. Der Benutzer wird hier jedoch auch vor Rätseln gesetzt, denn zu häufig sind Bibliothekssigel wie etwa 2, 10, 19, 34, 35, 37, 39, 102, 138, Bet 1, Bret 2, Hb 1, Ka 81, Mi, Ne 1, Rot 2 nicht aufgelöst.

Swisttal

Heiner Faulenbach

Jean-Robert Armogathe: *Le Quiétisme* (Que sais-je? 1545). Paris (Presses Universitaires de France) 1973. 128 S., kart.

Armogathes Buch bietet eine kurze Geschichte des Quietismus, weitgehend eingebettet in die Geschichte der abendländischen Mystik allgemein. In diesem Sinne beginnt der Autor (nach einer knappen Bestimmung des Begriffs „Quietismus“) mit einer Analyse frühchristlicher Spiritualität; er fährt fort mit einem Abriss der Geschichte der Mystik vom Spätmittelalter bis zum 17. Jahrhundert, wobei er naturgemäß besonders diejenigen Elemente dieser Entwicklung herauszuarbeiten sucht, die sich später im eigentlichen „Quietismus“ als signifikant erweisen – um schließlich die zentralen quietistischen Mystiker anzuvisieren: Theologen wie *Molinos*, *Malaval* und vor allem Mme. *de Guyon* und *Fénelon*. Letzteren beiden hat der Autor den größten Raum gewidmet: Ist er sonst in Anmerkungen zur Vita der Mystiker zurückhaltend, so bringt er hier auch biographisches Detail.

Es folgt eine Übersicht über die Nachwirkungen des Quietismus nach Fénelons Verurteilung, vor allem im Blick auf den Protestantismus. Hier stehen etwa Gestalten wie der vor allem editorisch interessierte *Poiret*, für den angelsächsischen Bereich etwa *Ramsay*, für den spezifisch deutsch-pietistischen Bereich etwa *Arnold* und *Francke*, aber auch der am Quietismus als Frömmigkeitstypus nicht uninteressierte, seiner Lehre nach freilich durchaus „orthodoxe“ Tübinger *J. W. Jäger*. Selbst *Leibniz* (wenn auch durchaus „rationalistische“) Beziehung zum Quietismus wird vermerkt. Als katholische, obzwar erst ins 20. Jahrhundert gehörende Nachwirkung des Quietismus nennt Armogathe endlich die etwa durch *Brémond* und *Paquier* ausgelöste Diskussion vor allem um die Theologie Fénelons.

Der Autor beschließt seine Arbeit mit einem Kapitel über quietistische Elemente in den außerchristlichen Religionen.

Armogathes Darstellung ist im ganzen prägnant und gut lesbar. Der Verfasser vermittelt eine Fülle von Details, vermeidet jedoch alles allzu Weitführende und nur für den Spezialisten Wissenswerte. Besonders aufschlußreich sind seine Ausblicke auf die quietistischen Einflüsse im Protestantismus. Hier findet sich manche Einzelheit, die im Bewußtsein des protestantischen Historikers nicht immer sonderlich fest verankert ist.

Einiges mag allerdings gefragt werden: vor allem, ob die ausführliche Darstellung der Streitigkeiten um Mme. de Guyon und ihren Apologeten Fénelon notwendig war. An historischer Materie dürfte hier selbst dem Nicht-Franzosen mehr bekannt sein, als Armogathe vorausgesetzt hat. Zu wenig findet sich andererseits an Reflexion über das Wesen des Quietismus, über sein Selbst- und Weltverständnis, den Impetus, von welchem getrieben quietistische Mystiker sich von der „Welt“ und der „offiziellen“ Dogmatik in die mystische, bisweilen die *ecclesia visibilis* häretisch anmutende Vereinzelung zurückzogen, um von dieser Position aus auch andere in die Vereinzelung zu rufen. Hier also, wo der Historiker zum Systematiker werden müßte, klafft eine Lücke, welche der Leser anderweitig ausfüllen muß.

Von diesen Einschränkungen abgesehen, kann die Arbeit als Einführung, aber auch als präzise Fundgrube für historisch belangreiche Einzelheiten durchaus empfohlen werden.

Bonn

G. A. Krieg

Charles H. O'Brien: *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II. A study of the enlightenment among Catholics in Austria* (= Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. New series – volume 59, part 7). Philadelphia (The American Philosophical Society) 1969. 80 S., kart. \$ 2.50.

Zu den schönsten, bleibenden Früchten des Aufklärungszeitalters zählt die religiöse Toleranz, die Achtung vor der andersgearteten religiösen Überzeugung des Mitmenschen als eine Grundforderung zugleich der Menschlichkeit und der christlichen Liebe. Es ist das unbestreitbare Verdienst Kaiser Josephs II., dem Gedanken der Toleranz, wegweisend für viele katholische Reichsfürsten, staatsrechtliche Geltung verschafft zu haben.

Die vorliegende Studie setzt sich zum Ziel, das sehr komplexe Problem der Entwicklung des Toleranzgedankens in den habsburgischen Erbländen bis hin zum einschneidenden Toleranzpatent Josephs II. vom 13. Oktober 1781 in seinen Auswirkungen im geistig-religiösen und politischen Bereich zu beleuchten. Als Idee begegnet Toleranz wenigstens im Ansatz bereits bei bedeutenden Vertretern des christlichen Humanismus an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert (wie überhaupt die Erkenntnis, daß der Gewissensentscheid eines Menschen zu respektieren und folglich Gewissenszwang gleich welcher Art als unmenschlich abzulehnen ist, wirklich großen, weise gewordenen Denkern zu keiner Zeit völlig fremd gewesen ist!). Aber diese zum Beispiel bei Erasmus deutlich aufkeimende Idee wurde infolge der erbitterten Glaubenskämpfe während der Zeit der Reformation und Gegenreformation und der durch sie bedingten Verhärtung der konfessionellen Fronten wieder verschüttet, jedoch keineswegs erstickt. Im Jahrhundert nach dem Dreißigjährigen Krieg, in der Zeit der „Frühaufklärung“ (E. Winter), als die schwelende „Krise des europäischen Geistes“ (P. Hazard) nach und nach auf alle Lebensbereiche übergriff, als traditionelles Denken, durch Tradition Gewordenes und auf Grund von Tradition Beanspruchtes nicht mehr als selbstverständlich geltend hingenommen, sondern dem Urteil der Vernunft unterworfen wurde, drängte der Gedanke der Toleranz wieder ans Licht. Und in einem nie gekannten Ausmaß entzündeten und schieden sich an ihm die Geister. Verschiedenartigste Motive spielten ineinander, religiöse ebenso wie philosophische, soziologische oder ökonomische, und je nach der konfessionellen Situation eines Landes stellte sich das Problem der Toleranz verschieden scharf. Doch von welchem Ausgangspunkt immer man es zu lösen trachtete, letztlich rückte in den Mittelpunkt des geistigen Ringens um Toleranz stets der Mensch als solcher in seiner Verantwortlichkeit gegenüber seinem persönlichen Gewissen. Freilich handelte es sich um ein schwieriges Unterfangen, in einer Zeit, welcher der Grundsatz „*cuius regio, eius et religio*“ – überwiegend aus Gründen der Staatsräson, nicht mehr der religiösen Überzeugung – offiziell immer noch als Norm galt, die Idee der Toleranz in der Praxis zum Durchbruch zu bringen. Jene Kreise, die sich zu Hütern der Tradition berufen fühlten, versäumten denn auch nicht, die Vorkämpfer der Toleranz als eines Gebotes der Menschlichkeit unbesehen des religiösen Indifferentismus, wenn nicht des Unglaubens und staatsgefährdender Grundsätze anzuklagen. Von diesem Hintergrund stürmischer Auseinandersetzung her sind Kühnheit und Gewicht der Toleranzgesetzgebung Josephs II. zu bemessen, die im Bereich der österreichischen Erblände nicht nur Freiheit von religiösem Zwang gewährte, sondern auch lutherischen, reformierten und nichtunierten griechisch-orthodoxen Untertanen wenigstens das „*Exercitium religionis privatum*“ sowie eine beschränkte bürgerliche Gleichberechtigung mit den katholischen Untertanen zuerkannte und jüdischen Untertanen eine gewisse bürgerliche Rechtsstellung eröffnete. Daß das Vorandrängen der Toleranzidee in den Habsburger Landen, so sehr ihre Wurzeln in den christlichen Huma-

nismus zurückreichten, in engem ursächlichen Zusammenhang stand mit dem gespannten konfessionellen Nebeneinander im habsburgischen Vielvölkerstaat, in dem trotz massiver gegenreformatorischer Vorstöße eine gänzliche Rekatholisierung fehlgeschlagen war, hebt der Verfasser ebenso hervor wie die Tatsache, daß die anstehende konfessionelle Frage auf Dauer schon aus sozialen und ökonomischen Rücksichten einer ausgleichenden staatsrechtlichen Klärung zugeführt werden mußte. Gleichzeitig aber verdichtete sich diese Frage zu einem brennenden geistig-religiösen Problem, um dessen Lösung aus echt christlichem, biblisch begründeten Verantwortungsbewußtsein sich etwa Ludovico Muratori entscheidend bemühte. Neben staats- und kirchenpolitischen Überlegungen ließ sich Joseph II. in Übereinstimmung mit den meisten seiner Ratgeber bei seiner Toleranzgesetzgebung nicht zuletzt von den Gedanken Muratoris, also von zutiefst christlichen Überlegungen, leiten. Gewiß wollte der Kaiser, der trotz aller seiner staatskirchlichen, eigenmächtigen Reformmaßnahmen lebenslang aus Überzeugung dem katholischen Glauben treu geblieben ist, Toleranz nur als Duldung nichtkatholischer Bekenntnisse, als Anerkennung des nun einmal nicht zu ändernden konfessionellen status quo, verstanden wissen, keineswegs als deren staatsrechtliche Gleichstellung mit dem katholischen Bekenntnis, und Konversionen zu nichtkatholischen Bekenntnissen sollten nach wie vor möglichst unterbunden bleiben. Gegen Ende seiner Regierungszeit steuerte er, gewarnt durch unliebsame Erfahrungen (beispielsweise infolge der Lockerung der Pressezensur), aus Sorge um den Bestand des Staates eher wieder eine Beschränkung der gewährten religiösen Freiheit an. Dennoch hatte er durch seinen mutigen Schritt zu Beginn seiner Alleinregierung unwiderruflich den Grund gelegt zur praktischen Durchsetzung der Toleranzidee als eines Programmes der Menschlichkeit. Und mit Macht bahnte sie sich, mannigfaltigen Widerständen bis herein in die neueste Zeit trotzend, ihren Weg.

Dem Verfasser ist es in seiner Studie gelungen, das Zusammenspiel der verschiedenen Strömungen und Impulse, die der religiösen Toleranz in den habsburgischen Erbländern und in weiten Teilen des Reiches zum Sieg verholfen haben, in gedrängten Zügen aufzuzeigen. Freilich, neue Forschungsergebnisse zum Problem der Toleranz in der Sicht der katholischen Aufklärung beziehungsweise zum ganzen, immer noch nicht befriedigend geklärten Problemkreis Aufklärung wird man in der Studie nicht suchen. Denn sie basiert im wesentlichen auf Literatur unter Berücksichtigung gedruckter Quellen. Nur ganz gelegentlich ist ungedrucktes Quellenmaterial beigezogen worden. So bietet die Studie in der Hauptsache einen – zuweilen recht vereinfachenden – Überblick über den Forschungsstand am Ende der sechziger Jahre. Gleichwohl ist sie aber aufs Ganze gesehen und zumal für den interessierten amerikanischen Leser, an den sich die Schrift in erster Linie wendet, eine gute, leicht lesbare Einführung in Anliegen und Hintergründe der mittel- und osteuropäischen Aufklärung, dargestellt eben am Beispiel des Toleranzproblems.

In der ziemlich ausführlichen Bibliographie, die der Verfasser seiner Studie anschließt und die in den Anmerkungen allerdings nur teilweise ihren Niederschlag gefunden hat, fehlt unter anderem ein für das behandelte Thema so bedeutsames Werk wie Eduard Winters „Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung“ (Berlin 1966). Es hätte dem Verfasser manche vertiefenden Aufschlüsse bieten können. Ferner wurde Rudolf Reinhardts fundierter Aufsatz „Zur Kirchenreform in Österreich unter Maria Theresia“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte 77, 1966, 105–119) nicht zur Kenntnis genommen. Ihm zum Beispiel hätte der Verfasser unschwer entnehmen können, daß Kaiserin Maria Theresia keineswegs die „größte Vertreterin“ der Gegenreformation (!) in Mitteleuropa gewesen ist, so wenig sie sich mit der Toleranzidee anzufreunden vermochte. Aber sie beschränkte sich nicht darauf, durch Druck in ihren Erbländern die religiöse Einheit wiederherzustellen, vielmehr ließ sie nach den Ursachen der konfessionellen „Verirrung“ forschen und ernsthaft suchte sie nach positiven Wegen, um entdeckte Mängel zu beheben. Auch ihr war es also durchaus ein ehrliches Anliegen, eine Gewissensverletzung bei ihren Untertanen zu vermeiden. Überhaupt waren ja die Reformmaßnahmen Josephs II., wie die neuere

historische Forschung erwiesen hat, nicht etwas völlig Neues. Die wichtigsten von ihnen waren unter Maria Theresia bereits projektiert und zum Teil auch schon in Angriff genommen worden, nur daß die Kaiserin dabei Klugheit hatte walten lassen. Neu war das ungestüme Drängen Josephs II., das seinen in sich berechtigten und notwendig gewordenen Reformmaßnahmen vor allem auf kirchlich-religiösem Gebiet den Anschein einer gewissen Radikalität verlieh. Viel zu undifferenziert geurteilt ist es auch, wenn der Verfasser die Vertreter einer katholischen Aufklärung im späten 18. Jahrhundert pauschal in zwei „schools“ einteilt, nämlich in „Febronians“ und in „Jansenists“, und alle übrigen aufgeklärten Geister, etwa die Mitglieder der Loge „Zur wahren Eintracht“, der Kategorie „secular humanists“ zuordnet. Hier hätte zum Beispiel der leicht zugängliche Aufsatz von Georg Schwaiger „Die Aufklärung in katholischer Sicht“ (Concilium 3, 1967, 559–566) eine vorsichtiger Handhabung solcher termini beziehungsweise solcher Kategorisierungen nahelegen können.

München

Manfred Weillauff

Erwin Gatz: Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert. Katholische Bewegung und karitativer Aufbruch in den preußischen Provinzen Rheinland und Westfalen. München, Paderborn, Wien (Schöningh) 1971. XXVIII, 612 S., geb.

Unter den zahlreichen sozialen Aktivitäten, die in dem erstaunlichen Prozeß der Wiederbelebung nach dem schweren Schock der Säkularisation im katholischen Deutschland mit einer Fülle von Initiativen auftreten, nimmt die Sorge für die Kranken nicht den geringsten Platz ein. Im Gegensatz zu jenen neuen Äußerungen kirchlicher Mitverantwortung, die in den großen Vereinen zur Förderung der Weltmission und der Diasporagemeinden, im Borromäus-, Vinzenz-, Elisabeth- und Gesellenverein, in den Piusvereinen sich ihre Organe schuf, fehlte bei der Betreuung der Kranken (wie auch der hilfsbedürftigen Alten und Kinder) eine zentrale Kraft, der im Laufe der Zeit die Sammlung örtlicher Interessen gelungen wäre, sondern hier blieb es bis zur Gegenwart weitgehend bei unkoordiniertem Nebeneinander. Obwohl der Fall genau so lag, man nämlich bei der Erkenntnis eines Notstandes sich nicht in Kritik an den unzulänglichen Verhältnissen des Augenblicks, in Anklagen und Deklamationen erschöpfte, sondern beherzt für Abhilfe sorgte und bestrebt war, diesem Einsatz dadurch Fortdauer über die schnell abklingende Begeisterung des Tages hinaus zu sichern, daß man geeignete Institutionen ins Leben rief, ging die Entwicklung verschiedene Wege. Die Gründe für den unterschiedlichen Ablauf des Geschehens – hier zentral gesteuerter Ausbau und Einführung von oben, dort Wachstum von unten und eine Vielzahl lokaler Bemühungen, bei denen nur allmählich und bloß teilweise eine gewisse regionale Zusammenfassung zustande kommt – liegen noch gänzlich im Dunkeln. Selbst die historische Beschreibung des an sich einheitlichen Phänomens weist den gleichen Gegensatz auf: in einen Fall hat man längst Wachstum und Ausbreitung über das ganze Land hin untersucht; im anderen Fall reicht der Blick fast nie über das einzelne Institut hinaus.

Es ist die große und entscheidende Leistung der Bonner Habilitationsschrift von Erwin Gatz, für die katholische Krankenpflege zum ersten Mal eine Zusammenschau in größerem Rahmen zu versuchen und die Lösung allzu lange offen gebliebener Probleme in Angriff zu nehmen. Der Stoffreichtum hat es zwar unmöglich gemacht, das Ganze auf einmal zu bewältigen, und zu thematischer Eingrenzung gezwungen; die allein behandelten beiden westlichen Provinzen des alten Preußen weisen jedoch eine so große Anzahl einschlägiger Bestrebungen auf, daß das Ergebnis als repräsentativ angesehen werden darf; allerdings steht so (bis auf wenige Ausnahmen) ausschließlich die Lage in überwiegend katholischen Gebieten im Blickfeld. Als zweites bemerkenswertes Verdienst des Buches ist der Rückgriff auf die staatlichen und kommunalen Archive zu rühmen. Während die Geschichtsschreiber der verschiedenen Gründungen sich durchweg bloß auf die eigenen Akten stützen,

hat bereits Gertr. Wopperer 1957 wenigstens für Südwestdeutschland (Die neuen Formen sozial-caritativer Arbeit in der Oberrheinischen Kirchenprovinz 1834–1870, Freiburg i. B. 1957) die kirchlichen Archive ausgewertet. Gatz tut den nun fälligen nächsten Schritt zu den nichtkirchlichen Behörden, erschließt dort eine Menge neuen Quellengutes und bringt bisher kaum beachtete Gesichtspunkte ins Gespräch. Der Verlauf ist höchst kompliziert, die unterschiedlichsten Linien kreuzen und bündeln sich auf je neue Weise, ohne daß den Beteiligten stets die ganze Tragweite ins Bewußtsein rückt. Das (eine ekklesiologische Wende ankündigende) Engagement weitblickender Laien, die Stiftung neuer klösterlicher Gemeinschaften, das Eindringen französischer Gründungen, das Abstreifen lokaler Fesseln durch die Bildung regionaler Klosterverbände, das Ringen alter geistlicher Häuser um Anpassung an die neue Situation, das Aufkommen neuer Frömmigkeitsformen verfilzen sich zusammen mit den Forderungen nach neuen Wegen der Krankenbetreuung, wo das Krankenhaus ambulante Pflege und Ausgehssystem ablöst, sodann im Zuge des Abbaus absolutistischer Vorstellungen ebenfalls mit dem Streben kirchlicher Stellen nach größerer Bewegungsfreiheit und nach Fortfall drückender Bevormundung durch Kommunen und Staat bzw. mit der zähen Verteidigung ihrer Zuständigkeiten durch die Körperschaften der bürgerlichen Selbstverwaltung zu einem schwer entwirrbaren Knäuel. Angesicht der großen sachlichen Schwierigkeiten gebührt der Darstellung bei Gatz besonderes Lob, und man sieht ihr Doppelungen und Wiederholungen wie auch den Verzicht auf stilistische Brillanz zugunsten konkreter Detailschilderung gern nach. Wie auch immer man den Stoff gliedern will – ohne Überschneidungen wäre es nie abgegangen, und so trifft den Verfasser auch kein Tadel, wenn er die Entwicklung am Ort und bei den geistlichen Genossenschaften getrennt verfolgt.

Gatz ordnet sein Buch derart, daß nach einem recht hilfreichen Abriß der historischen und rechtlichen Voraussetzungen (6–45) zuerst die klösterlichen Träger der Krankenpflege vorgestellt werden. Je eine knappe Würdigung erfahren die bodenständigen alten Genossenschaften (46–255), danach die Gruppe der sog. Barmherzigen Schwestern (256–351), endlich die Neugründungen des Jahrhunderts (371–463). Eingeschoben ist der zeitlichen Folge entsprechend ein mehr referierendes Kapitel über die Karitatskreise, deren Wirken an Beispielen aus Koblenz, Aachen und Paderborn beleuchtet wird (351–371). Der folgende Abschnitt bringt das lokale Moment zur Geltung und bespricht das Entstehen neuer kirchlicher Krankenhäuser (464–573); als typisch sind die Vorgänge in 8 Städten (von denen 7 im Rheinland liegen) und in einem Landkreis ausgewählt. Den Schluß bilden Ausführungen über den Einschnitt, den Kulturkampf und Sozialgesetzgebung für die Neuordnung der kirchlichen Krankenpflege bedeuten (574–597), und eine Zusammenstellung der Ergebnisse (597–605). Zur Abrundung der behandelten Themen werden mehrfach Fragen berührt, deren Besprechung man nicht von vorneherein erwartet, aber mit Dank entgegennimmt: die bis ins Mittelalter zurückreichende Vorgeschichte der alten Klöster (der hier und da vielleicht ein wenig zu viel Platz gegönnt worden ist, da – ohne neue Erkenntnisse vorzulegen – lediglich der Stand der Forschung wiedergegeben wird und die Verhältnisse des 17. und 18. Jahrhunderts bisher so gut wie gar nicht untersucht worden sind), verschiedene Krankenhauspläne und -stiftungen von evangelischer (Aachen 508 ff., Bonn 522 f., Düsseldorf 526–533, Essen 554 ff., Münster 563), städtischer bzw. privater Seite, die aus dem 19. Jahrhundert äußerst selten beschriebenen Spannungen innerhalb der alten Konvente anlässlich neuer radikaler Forderungen nach Rückkehr zur ursprünglichen Strenge (Klausur, Armut, Gehorsam, einheitliche Kleidung), nach höheren Eintrittsbedingungen (Bildung), nach der Aufnahme neuer Formen der Frömmigkeit (Exerzitien) und der Organisation (überörtliche Ausbreitung), schließlich das vom Auftreten oder Fehlen führender Persönlichkeiten abhängige Gelingen bzw. Scheitern klösterlicher Reformen. Besonderer Aufmerksamkeit wert ist der für ein Gesamtbild des Kirchenfürsten noch kaum herangezogene Einfluß des nachmaligen Kölner Erzbischofs Klemens August v. Droste-Vischering auf die von ihm gegründete und lange Zeit geleitete Genossenschaft der Klemensschwestern. So bedeutet die – nicht immer leichte –

Lektüre des stattlichen Bandes Bereicherung ein gut Stück über das eigentliche Anliegen hinaus. Anerkennung verdient außerdem das Streben, das Verhalten einflußreicher Personen in konkreten Fällen aus grundsätzlichen Äußerungen in ihren Schriften herzuleiten, beispielsweise bei Ferd. Walter (520); zu wünschen wäre, daß ähnlich die Statuten der klösterlichen Gemeinden auf ihr pflegerisches Ethos abgehört würden.

Gatz, der sich auf einige eigene Vorarbeiten stützen kann (XXIII) und seither noch ergänzend auf die eine oder andere Frage zurückgekommen ist (Karitative Bemühungen im Bistum Paderborn während des 19. Jahrhunderts, in: *Paderbornensis Ecclesia*. Festschrift für Lorenz Kardinal Jäger, Paderborn 1972, 469–493; Kaplan Josef Ista und der Aachener Karitaskreis, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 36, 1972, 207–228), zeichnet minutiös und exakt das Zusammenspiel der Kräfte und die verschlungenen Wege der Entwicklung nach, und es bleibt mehr oder minder eine Frage persönlichen Empfindens, ob nicht mitunter eine etwas straffere Gedankenführung möglich gewesen wäre. Der Verfasser urteilt nüchtern und besonnen, wahrt in seiner Kritik Maß und Gerechtigkeit, verfällt nicht in den Fehler, bei unklarer Quellenlage seine Zuflucht in haltlosen Konstruktionen zu suchen und dürfte in vielen Fällen das endgültige Bild geliefert haben.

Daß es bei der großen Menge von Namen nicht überall gelungen ist, die Lebensdaten zu ermitteln oder eine anderweitige Wirksamkeit zu entdecken, wird niemand verübeln. Immerhin hätten die verschiedenen Ausgaben des Handbuchs der Erzdiözese Köln häufig nützliche Dienste leisten können. So wäre es etwa möglich gewesen, Schreibfehler in den Akten (oder Druckfehler im Buch?) zu berichtigen und z. B. hinter dem Neußer Kaplan Tangelmann (164) den späteren Unkeler Pfarrer Dr. Tangermann (1815–1897) zu erkennen, der wegen seines Übertritts zu den Altkatholiken in der Literatur der nachvatikanischen Zeit öfter erwähnt wird. Der Blick in das Handbuch wäre außerdem insofern von Vorteil gewesen, als es wenigstens in den Jahren vor dem Kulturkampf den Personalstand der Frauenklöster sowie Namen und Dienststellungen der Insassen mitteilt und dadurch unsere Kenntnis von Zusammensetzung und innerem Aufbau dieser Häuser (Oberin, Vorsteherin, Untervorsteherin, Untermutter, Prokuratorin, Diskretin, Assistentin, Novizenmeisterin, Aufseherin der Leinwand, Sakristanin, Pförtnerin, Schwester, Novizin) erweitert. Zu den Personen, deren sonstiger Bedeutung ein Hinweis gebührt hätte, gehören u. a. zwei Kölner Pfarrer, Eug. Theodor Thissen (1813–1877) (483), später Stadtpfarrer in Frankfurt und Domkapitular in Limburg, der im Schrifttum über Kardinal Geißel, Johs. Janssen und die Zentrumsführer, ferner in den Tagebüchern von F. X. Kraus und L. v. Pastor wiederholt genannt wird, und Albert Gereon Stein (1809–1881) (105, 109, 113 ff.), der als Vorkämpfer einer kirchenmusikalischen Reform und Herausgeber eines verbreiteten Gesangbuches hohes Ansehen bei den Zeitgenossen genossen hat (vgl. J. Overath, A. G. Stein, ein Wegbereiter der liturgisch-kirchenmusikalischen Erneuerung in Köln, in: *Musicae sacrae ministerium*. Festgabe für K. G. Fellerer, Köln 1962, 111–123), weiter die überragende Düsseldorf Oberin Emilie Schneider (1820–1859) (153 f.) (vgl. K. Richstätter, Em. Schneider, eine Mystikerin unserer Zeit. Ihr Leben und ihre Briefe, 8. Aufl., her. v. A. Höß, Köln 1959). Im Gegensatz zu Vorgängern und Nachfolgern ist der Aachener Regierungspräsident v. Cuny (497 f.) schlecht weggekommen; hier fehlt ein Bezug auf die Arbeit von G. Bergmann, die Gatz aus anderem Anlaß zitiert (126²⁸⁰; für Cuny Bergmann 311 f.). Für Brentanos Buch über die Barmherzigen Schwestern (274 ff.) hätte, wenn schon nicht die älteren Würdigungen bei H. Cardauns 1915 und W. Schellberg 1922, so doch die neue Würdigung durch W. Hoffmann (Clemens Brentano. Leben und Werk, Bern–München 1966, 345, 354 f., 384 f.) genannt werden können. Zu dem Franziskanerinnenkloster Marienburg in Herzogenbusch (213) vgl. Mich. Schoengen, *Monasticon Batavum* (Verhandelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde; Nieuwe Reeks 45) I, Amsterdam 1941, 111. Das Buch über die Bonner Borromäerin Amalie v. Lasaulx (283⁶⁸) ist in den ersten drei Auflagen anonym erschienen (1877–1881); auf dem Titelblatt

der 4. Auflage 1891 ist die Verfasserin genannt: Christine Frein v. Hoiningen-Huene.

Fälle, daß sich nicht der Apparat, sondern die Darstellung vervollständigen läßt, begegnen seltener. So sind z. B. bei der Erwähnung der „Armen Dienstmägde Christi“ (373) oder ihrer Düsseldorf Tätigkeit (534) die von Münzenberger bezeugten Versuche dieser Genossenschaft, dort 1859–1862 ein Provinzialhaus zu errichten (Fr. Ranft, E. F. A. Münzenberger, Stadtpfarrer von Frankfurt 1870–1890, I, Fulda 1926, 37–41), nicht berücksichtigt. Ferner ist für die Elberfelder Krankenpflege der Frühzeit (535 f.) zusätzlich zu erinnern an den Frauenverein, der sich zuerst um Verwundete, nach Kriegsschluß neben Armen auch um Kranke gekümmert hat (O. Schell, Elberfeld im 1. Vierteljahrhundert der Hohenzollernherrschaft 1815–1840, Elberfeld 1918, 207–212). Wegen des in derselben Stadt von Laien und Kaplänen zum Mißvergnügen ihres Pfarrers seit dem 1. 1. 1849 betriebenen Planes zum Bau eines katholischen Krankenhauses (544) ist zu vergleichen ein Brief von Adolf Kolping an I. v. Döllinger vom 29. November 1848, in dem der Schreiber, damals in Elberfeld tätig, seinem ehemaligen Münchener Lehrer zwar die nach seiner Information unzureichende seelsorgliche Betreuung der evangelischen Hauskranken seitens ihrer pietistischen Geistlichen schildert, die Problematik auf katholischer Seite aber und die Krankenhausfrage überhaupt nicht berührt (V. Conzemius, Ad. Kolping und J. v. Döllinger, Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein 164, 1962, 186 f.). Versehen sind dem Verfasser trotz der beträchtlichen Menge von Einzelnachrichten nur ausnahmsweise unterlaufen: 534 muß es Neumarkt statt Nordmarkt (vgl. 540) heißen; 353⁷ ist – gleichfalls bei Elberfeld – St. Josephs- statt Marienhospital zu lesen (vgl. 547). Doch mag es sich hier vielleicht um einen Druckfehler handeln, von denen leider eine größere Zahl stehen geblieben ist. Manche, etwa die fehlende Kapitelangabe (256), der Opferpfarrer (365) oder der falsche Plural Dominikanerinnen (433), hätten leicht entdeckt werden können. Leider sind die beiden Register zu kurz ausgefallen. Von den Personen sind mit allerlei Inkonssequenzen nur die wichtigeren von erkannter überörtlicher Bedeutung verzeichnet; ferner werden bei ihnen wie bei den Orten nur die Hauptstellen aufgeführt. Es ist schade, daß sich die erfreuliche und in mehrfacher Hinsicht Maßstäbe setzende Studie für ihre Auswertung selbst derart unnötig Schranken zieht. Was an Übersichtlichkeit gewonnen ist, beeinträchtigt die Brauchbarkeit.

Abgesehen von dieser Beanstandung, die ja die wissenschaftliche Leistung als solche nicht berührt, ist zu wünschen, daß das Werk von Gatz Schule macht. Andere Institutionen der Kirche des 19. Jahrhunderts, die Heime für Alte, Waisen und Behinderte, die Schulen und Kindergärten, die Vereinshäuser und Handarbeitsschulen, die verschiedenen Unterstützungskassen, die Gymnasialkonvikte sowohl der Bistümer wie der Orden, weiter die öfter kirchenpolitische oder pastorale Ziele verfolgenden Geselligkeitsvereine verdienen auf ähnlich umfassender Grundlage, kritisch und methodisch sauber nicht nur mehr oder weniger auf örtlicher Ebene (wie in der sonst beachtlichen Arbeit von Ferd. Anhell, Caritas und Sozialhilfen im Wiener Erzbistum 1802–1918, Wien 1971), sondern von übergeordneter Sicht und für größere Räume dargestellt zu werden. Die geistigen und religiösen Triebkräfte, aber auch die auf ihren sozialgeschichtlichen wie volkswirtschaftlichen Rang noch nicht geprüften Anstrengungen eines engagierten Laientums, dem ja viele dieser Unternehmungen zu danken sind, dürften dann besser als bisher ans Licht treten.

Köln/Bonn

Matthäus Bernards

Ernst Barnikol: Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß ausgewählt und zusammengestellt von Peter Reimer und Hans-Martin Sass. Herausgegeben vom Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn-Bad Godesberg und dem Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam. Assen-Niederlande (Van Gorcum & Comp.) 1972. XIV, 574 S., geb. Hfl. 98.—.

Ernst Barnikol hinterließ bei seinem Tode im Frühjahr 1968 als Frucht einer fünfzigjährigen Sammler- und Forschungstätigkeit ein ca. 2500 Manuskriptseiten und über 1000 Seiten Quellenmaterial umfassendes, dennoch unabgeschlossenes Werk über Bruno Bauer, das er im Auftrag des Internationalen Instituts für Sozialgeschichte in Amsterdam geschrieben hatte. Aus diesem umfangreichen Manuskript haben die Herausgeber und Bearbeiter 25 „Studien“ ausgewählt und 50 „Materialien“ aus der Sammlung Barnikols angefügt. Zwei Bilder sind dem Text beigegeben: Ein noch nicht veröffentlichtes Jugendbildnis B. Bauers (farbige Kreidezeichnung aus dem Familienbesitz Bauer) und ein Altersbildnis (es handelt sich um die photographische Vorlage zu der schon mehrfach reproduzierten Kohlezeichnung). In einem Anhang ist das von Barnikol vorbereitete Inhaltsverzeichnis für den darstellenden Teil seiner Bauer-Monographie abgedruckt; an ihm läßt sich ablesen, wie weit ausgehend Barnikol sein Buch ursprünglich angelegt hatte und wie viele der geplanten 170 Paragraphen nicht mehr ausgeführt werden konnten.

Es handelt sich also bei den nun vorliegenden „Studien und Materialien“ um einen Torso; dennoch ist den Herausgebern und Bearbeitern nachdrücklich dafür zu danken, daß sie das schon oft angekündigte opus magnum von Ernst Barnikol in dieser Form der Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben (das gesamte Manuskript Barnikols wird im Internationalen Institut für Sozialgeschichte in Amsterdam verwahrt). Die Hg. haben die am weitesten ausgeführten Abschnitte des Manuskripts in loser Folge aneinandergereiht; Überschneidungen und Wiederholungen konnten so vielfach nicht verhindert werden, wollte man nicht zu tief in den Textbestand eingreifen. Überflüssig erscheinen jedoch die oft seitenlangen, in Petit gesetzten Exzerpte aus B. Bauers Schriften, die von Barnikol eher als Rohmaterial für eine spätere Darstellung zusammengetragen sein dürften und nur in den seltensten Fällen (wie die Hg. annehmen) „die Aktualität der Fragestellung“ anzeigen sollten (VIII).

Wichtige neue Erkenntnisse zur Biographie B. Bauers enthalten vor allem die ersten Kapitel („Die Familie Bauer und Bauers Studium“; „Bauers Promotion, Habilitation und Vorlesungstätigkeit in Berlin“; „Die Bonner Fakultät und Bauers Vorlesungen in Bonn“; „Die Wende zur Kritik“; „Der Briefwechsel 1838–1842“). So gelingt Barnikol der Nachweis, daß B. Bauer erst nach Schleiermachers Tod in Berlin habilitiert werden konnte, und daß seine Habilitation in unmittelbarem Zusammenhang mit der Verteidigung seiner Lizentiatenthesen vom 14. März 1834 vor sich ging. Eine eigene Habilitationschrift hat B. Bauer anscheinend nicht angefertigt (22). Die Vermutung, daß B. Bauer auch einen philosophischen Doktorgrad erworben habe, wird auch von Barnikol durch keinen Hinweis bestätigt (das ist gegen W. A. Schulze, ThZ Basel 26, 1970, 227 f. hervorzuheben). Die akademische Preisarbeit über Kants Lehre vom Schönen hingegen, mit der B. Bauer schon 1829 bei Hegel reüssierte, und die bislang nur dem Titel nach aus den von Johannes Hoffmeister herausgegebenen „Berliner Schriften“ Hegels bekannt war (siehe Phil. Bibl. Bd. 240, 670), hat Barnikol wieder aufgefunden (18; 552; hier leider ohne genaue Angabe des Fundortes und mit falscher Schreibung des Namens des zweiten Gutachters E. H. Toelken [nicht: Tielken]). Auch die im zweiten Weltkrieg beim Brand der Bonner Universität verlorengegangene „Vita“ B. Bauers vom 9. Oktober 1839, in der er wichtige Angaben über seine Stellung zu Hegel und zu den Berliner Universitätstheologen macht, ist in den „Materialien“ Barnikols erhalten geblieben (allerdings nur in einer wohl von Barnikol stammenden deutschen Übersetzung, was die Hg. hätten anmerken müssen! Vgl. S. 515 ff. mit S. 7).

Die Darstellung des von Minister Eichhorn in Gang gebrachten akademischen Prozesses gegen B. Bauer verwertet zahlreiche bisher unveröffentlichte Briefe und Aktenauszüge (479 ff.). Der Ablauf der Ereignisse wird so in manchen interessanten Einzelheiten präziser erkennbar, doch wird eine Korrektur des schon mehrfach dargestellten Gesamtverlaufs dieser für B. Bauers Lebensweg so einschneidenden Vorgänge nicht nötig (136 ff.). Neu für die Bauer-Forschung sind die von Barnikol ausführlich ausgelegten „Voten“ der Räte des Ministers (u. a. von Franz Theremin, Johannes Schulze, Bischof Daniel Amadeus Neander [dieser wird im Register von

den Hg. immer mit August Wilhelm Neander verwechselt!], Wilhelm Johann Gottfried Roß, Joseph v. Eichendorff). Die bloße Tatsache, daß der Minister nach dem unentschiedenen Votum der Fakultätsgutachten noch 18 seiner Räte befragte, zeigt, wie sorgsam in dem akademischen Prozeß gegen B. Bauer darauf geachtet wurde, jegliche formaljuristische Korrektheit zu wahren; dennoch dürfte die Entscheidung über B. Bauers Schicksal schon vor der Befragung der Professoren und Ministerialbeamten „für den König, für den Minister und für die drängende kirchliche Kamarrilla mit und um Hengstenberg“ festgestanden haben (191).

B. Bauers Arbeiten als freier Schriftsteller nach 1842 werden in dem vorliegenden Band nicht vollständig erfaßt; in einem eindrucksvollen Kapitel schildert Barnikol jedoch den „Einfluß der Existenznöte auf Bruno Bauers Publikationen“ (240 ff.). Hier erfährt der Leser erstmals genaue Informationen über B. Bauers landwirtschaftliche Einsiedelei in Rixdorf vor den Toren des damaligen Berlin, über die Unterstützungen, die ihm von Marie Wilhelmine Stirner und Bettina von Arnim zugewandt wurden, und die er in kleinsten Raten über 25 Jahre hinweg zurückzahlte. B. Bauers Notlage, die ihn dazu zwang, nahezu jede ihm angebotene publizistische Tätigkeit anzunehmen, hat für die Bauer-Forschung eine wichtige Konsequenz gehabt: Umfang und Fundort der anonym erschienenen Arbeiten B. Bauers sind noch nicht annähernd bekannt. Auf diesem Felde hat Barnikol Pionierarbeit geleistet. Daß B. Bauer jahrelang an Hermann Wageners konservativem „Staats-Lexikon“ und in dessen „Berliner Revue“ mitgearbeitet hat, war bekannt. Barnikol ist es gelungen, Bauers Autorschaft für wenigstens einen Lexikon-Artikel zu beweisen („Aberdeen“), sie für andere wahrscheinlich zu machen (347 ff.). In der „Berliner Revue“, einem an die preußischen Neukonservativen gerichteten Blatt, dürften nach Barnikols Urteil zumindest etliche antijüdische Artikel von B. Bauer stammen (351 f.); Barnikols Entdeckungen zeigen, welch große und auch lohnende Forschungsaufgabe hier vorliegt.

In seinem letzten Lebensjahr widmete B. Bauer seine Arbeitskraft der „Internationalen Monatsschrift“, die im Verlag von Ernst Schmeitzner (dem Verleger von Friedrich Nietzsche, Richard Wagner, Eugen Dühring und Heinrich v. Stein!) erschien.¹ Neben dem „Vorwort“ des ersten und einzigen Jahrganges 1882 stammt „fast ein Viertel“ der Zeitschrift von B. Bauer (447), darunter ein Aufsatz „Rom und Berlin“ (über den Kulturkampf), Miszellen und Rezensionen zu E. Renan, K. Biedermann und M. Baumgarten. Als „Literarisches Testament“ B. Bauers bezeichnet Barnikol den postum erschienenen Artikel „Ein deutscher Klassiker und Welt-schmerzler“, in dem sich B. Bauer über seinen Lieblingsschriftsteller Karl Philipp Moritz (1756–1793) und dessen autobiographisches Romanfragment „Anton Reiser“ äußert (447 ff.). Aus diesem Aufsatz zitiert Barnikol das für B. Bauer merkwürdige „Bekenntnis“: „Nicht weil Werther oder Wilhelm Meister mir dazu Gelegenheit gibt, sondern weil des großen Mährenbischofs Losungswort und Speners Kühnheit mich dazu auffordert, erwähne ich noch, daß auch aus Sebastian Bachs Gespräch der Seele mit ihrem Heiland, wenn sie ihre Entzückungen, Schmerzen und Tröstungen in Tönen feiert, uns Zinzendorfs ‚Es ist mir so‘ und Penns inneres Wort samt Speners eigenen Erfahrungen entgegenklingt“ (451).

Die Bauer-Forschung wird das nachgelassene Buch von Ernst Barnikol so zu nutzen wissen, wie es die Herausgeber präsentiert haben: Als eine überreiche Materialsammlung voller Anregungen, die auf ihre Nutzung wartet. Diesem Angebot gegenüber wiegen die in dem Buch enthaltenen Weitschweifigkeiten und formalen Mängel letztlich nur wenig.

Bonn

Joachim Mehlhausen

¹ Der volle Titel dieser überaus seltenen Zeitschrift lautet: Schmeitzner's Internationale Monatsschrift. Zeitschrift für allgemeine nationale Kultur und deren Literatur. Redigiert von Paul Widemann. Jahrgang 1882. 1. Band, Chemnitz 1882. Verlegt von Ernst Schmeitzner.

Eduard Winter und Maria Winter: Domprediger Johann Emanuel Veith und Kardinal Friedrich Schwarzenberg. Der Güntherprozeß in unveröffentlichten Briefen und Akten (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 282. Bd., 2. Abhandlung). Wien (Hermann Böhlaus Nachf.) 1972. 179 S., 4 Abb., kart. öS 196,-.

Der Verfasser ist heute wohl der beste Kenner der geistig-religiösen Geschichte der österreichischen Lande seit den Jahren der Theresianischen Reformen und des Josephinismus bis zum Ersten Weltkrieg. In einem halben Jahrhundert hat er zu diesem Themenkreis eine große Zahl ausgezeichnete Untersuchungen, Editionen größerer und kleinerer Aufsätze vorgelegt. Sein umfassendes Werk „Der Josefismus und seine Geschichte (Brünn-München-Wien 1943; überarbeitete Fassung: Der Josefismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848, Berlin 1962) wird der kritische Kirchenhistoriker um so höher schätzen, wenn er so manche späteren Publikationen zum selben Thema vergleicht. Zwei überragenden geistigen Gestalten des 19. Jahrhunderts, Bernard Bolzano und Anton Günther, „diesen beiden Drehpunkten in der Geschichte des Denkens in der Donaumonarchie“, gehörte schon das Interesse des jungen Hochschullehrers. Der Emeritus ist zu diesem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Beide Persönlichkeiten, Lehrer und Schüler, vermögen auch heute noch eigentümlich zu faszinieren, wenn man den kühnen und weiten Flug ihres Geistes betrachtet und ihr tragisches Schicksal. E. Winter kam, durch seine Günther-Biographie veranlaßt, 1931 in den Besitz des umfangreichen Nachlasses des Prager Professors Johann Heinrich Löwe, der ein Vetter Johann Emanuel Veiths war und wie dieser ein treuer Güntherianer. In diesem Nachlaß befanden sich wertvolle Stücke des Veith- und sogar des Günthernachlasses. 72 besonders charakteristische Stücke werden nun ausgewählt und vorgelegt, davon 68 Briefe unter einem einheitlichen Titel der Prokuratur J. E. Veiths im Güntherprozeß; sie umfassen die Jahre 1852 bis 1860. Zwei verschiedenartigere Menschen als Kardinal Friedrich Schwarzenberg, Erstgeborener der ersten und begütertsten Adelsfamilie Böhmens, in jungen Jahren Fürsterzbischof von Salzburg und Prag, und der gefeierte Schriftsteller und Kanzelredner Veith, jüdischer Herkunft und sprühenden Geistes, lassen sich kaum denken. Und doch verband beide durch fast ein halbes Jahrhundert ein Band herzlicher Freundschaft. Der stets noble, gewissenhafte Schwarzenberg schöpfte Belehrung, wie er selbst gern gesteht, wenn er auch nur fünf Minuten mit dem zwanzig Jahre älteren Kanonikus Veith beisammen war. „Auf der einen Seite steht die fabelhafte Lebendigkeit des Geistes und die Weite des Wissens, die Veith mit einem fabelhaften Gedächtnis bis ins höchste Alter bewahrt, auf der anderen Seite die vornehme Eleganz des Auftretens und das taktvolle Herrschertalent Schwarzenbergs. So ergänzen sich beide und schätzen sich gegenseitig glücklich, Freunde zu sein; besonders natürlich Schwarzenberg, der ja der Empfangende ist. Das unansehnliche, verhutzelte Männlein Veith, mit dem abstoßenden, häßlichen affenartigen Gesicht und die majestätische, ehrfurchterweckende Herrschergestalt Schwarzenbergs sind auch rein äußerlich ein recht seltsames Freundschaftspaar in der Kirchen- und Weltgeschichte“ (S. 9). In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts, in denen sich der junge Prinz Schwarzenberg gegen den Widerstand seines Vaters für das Priestertum entscheidet, war die katholische Restauration in Österreich durch Hofbauer und Schlegel eine geistige Macht geworden, die sehr viele edelgesinnte junge Menschen in ihren Bann zog. Die Hochgemutesten unter ihnen wollten Gott und der Kirche als Priester dienen. Der Bolzanoschüler Anton Günther wurde bald eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in der katholischen Restauration Österreichs, von größtem Einfluß auf einen weiten Kreis gleichgestimmter Seelen. Durch seine eigenen Lehrer Anton Günther und Lorenz Greif wurde Schwarzenberg mit Veith bekannt, den Zeitgenossen als den bedeutendsten Kanzelredner in Österreich rühmten. Ähnlich wie Georg Hermes in Bonn versuchte Anton Günther in Wien mit Hilfe der Philosophie, und zwar auf cartesianischer Grundlage, Glauben und Wissen zu versöhnen. Vor allem durch das stärkere Vordringen der römischen Neuscholastik geriet das Lebenswerk Günthers seit 1852 in steigende Gefahr der kirchlichen Verurteilung. Kardinal

Schwarzenberg hielt stets treu zu Günther. Veith wurde beim Kardinal der treueste Prokurator für den bedrängten Theologen. Trotz immer neuer Bemühungen Schwarzenbergs, vielfach mit Unterstützung anderer Bischöfe, wurde 1857 das gesamte literarische Werk Günthers indiziert. Mit großer Mühe konnte der Kardinal in den folgenden Jahren wenigstens die Indizierung Veiths verhindern, die Kardinal Rauscher in Wien betrieb. Von Bedeutung wurde auch, daß in diesen Jahren Kardinal Schwarzenberg nicht mehr den früheren Einfluß auf den jungen Kaiser Franz Joseph besaß. Nach den turbulenten Jahren 1848/49 konnte sich der Neoabsolutismus noch einmal festigen. Josef Othmar Rauscher, der Erzieher Franz Josefs, wurde Erzbischof und Kardinal von Wien, und in Rom stand der nun mögliche Konkordatsabschluß mit Österreich im Vordergrund des Interesses.

Die vorgelegte Auswahl bietet einen tiefen, vielfach erschütternden Einblick, wie geistiges Leben in dieser Periode Österreichs und im Pontifikat Pius' IX. mißhandelt wurde. Zur oft beklagten geistigen Verödung des späteren österreichischen Katholizismus, der so gern dem „Josephinismus“ angelastet wird, hat die Verurteilung Günthers nicht wenig beigetragen. Dies wird aus dieser Dokumentation, die hervorragend eingeleitet und kommentiert wird, sehr deutlich. Kardinal Schwarzenberg richtete am 28. Juli 1860 an den Vorsitzenden der Indexkongregation, Kardinal d'Andrea, ein energisches Schreiben (Nr. 70), das wenigstens die Verurteilung Veiths verhindern konnte. Im eigenhändigen deutschen Entwurf, der sich gleichfalls im Löwe-Nachlaß fand, entwirft der Kardinal ein knappes, treffliches Lebensbild Veiths. Dort heißt es: „Von Geburt ein Jude war er als solcher schon ein gelehrter geachteter Arzt. Vor mehr als 40 Jahren, noch bevor er Christ war, schrieb er medizinische Bücher, die noch viel Geltung haben. Er stand in Wohlstand und Ansehen und bedurfte der Kirche nicht, um Vermögen und Ruhm zu erwerben. Doch trat er, Christ geworden, in die neue, damals viel angefeindete Congregation der Redemptoristen, und war fast durch ein Dezennium des Bestehens der Ruhm und die Stütze dieser Genossenschaft. Durch seinen Eintritt in die Kirche machte er keinen zeitlichen Gewinn, aber die Kirche gewann an ihm eine Zierde – darum sollte diese Zierde von der Kirche nicht selbst besudelt, mißachtet werden. Auf gesetzlichem Wege verließ er die Kongregation der Redemptoristen und suchte nicht Sinekuren, Ehren, Pfründen und Ämter, sondern freudig begnügte er sich, so lange es seine Körperkraft erlaubte, mit der ärmlichen Stelle eines Predigers an der Wiener Domkirche. Als langbewährter ausgezeichnete Homilet leistete er in dieser Stellung überwiegend mehr als Andere, aber auch überhaupt als gründlicher Theologe und ganz seltener Bibelkenner, als Botaniker, Arzt und vielseitiger Gelehrter, als Stylist und Schriftsteller, dazu mit einer bey jenen, die vom Judenthum zum Christenthum übergehen, unerhörten Einfalt, Demuth und Kindlichkeit begabt, genoß er von Priestern und Layen, von Katholiken und Nichtkatholiken . . . eine allseitige Achtung in einem Maße, wie es den Dienern der Kirche in unserer glaubenslosen Zeit nur selten zu Theil wird . . . Seine Verdienste um die Kirche sind nie mit etwas Anderem belohnt worden als mit einem Ruhegehalt von 800 Gulden, und mit dem Titel eines Ehrenkommeren von Salzburg, während die Welt, hätte er sie nicht verlassen schon als er Christ geworden, sein Talent, seine Kenntnisse und Geschicklichkeiten mit Ehren, Gütern und Geschenken reichlichst vergolten haben würde; und jetzt im Alter von mehr als 70 Jahren soll er noch von der Kirche gebrandmarkt werden. Wenn die Kirche ihre begabtesten Diener also belohnt – wenn sie die Helden ihres Feldlagers selbst tödtet, so wird es ihr an muthigen und kräftigen Kämpfern sehr mangeln.“ – Eine Geschichte der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, vornehmlich für den deutschen Sprachraum, ließe sich – in Parallele zu einem maliziösen Romantitel des gleichen Jahrhunderts – treffend überschreiben: Glanz und Elend der Theologie, Glanz und Elend der Theologen. Das Schicksal Anton Günthers, Johann Emanuel Veiths und auf seine Weise auch Kardinal Schwarzenbergs (man denke nur an das Vatikanische Konzil!) stellt dazu einen erschütternden Beitrag dar, wie Leben und Werk fast aller großen deutschen Theolo-

gen von Sailer bis Herman Schell. Und wie steht es denn in unserem 20. Jahrhundert, bis zur Gegenwart?

München

Georg Schwaiger

Iselin Gundermann/Walther Hubatsch (Hrsg.): Die evangelischen General-Kirchen- und Schulvisitationen in Ost- und Westpreussen 1853 bis 1944. (Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1970. LX, 1026 S., 1 beigelegte Landkarte, geb. DM 164,-.

Walther Hubatsch (Hrsg.): Die evangelischen General-Kirchenvisitationen in den von Ost- und Westpreussen sowie Posen 1920 abgetrennten Kirchenkreisen. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1971. 448 S., 1 Landkarte, 109 Bilder, geb.

Aus den Akten des ehemaligen preussischen EOK veröffentlichen diese beiden Bände die erhaltenen Berichte und Unterlagen der Generalkirchenvisitationen der Kirchenprovinzen Ost- und Westpreussen aus dem knappen Jahrhundert von 1853 bis 1944.

Die Wiedergabe der Texte – in Orts- und Personennamen, wie bei Amtsbezeichnungen diplomatisch getreu, sonst der heutigen Rechtschreibung angeglichen – wird durch Register ergänzt, die ältere Nachschlagewerke zu Rate zogen. Eine Einleitung von Iselin Gundermann faßt den Ertrag der Berichte in Hauptgesichtspunkten zusammen und informiert über die Generalsuperintendenten in ihrer Folge.

Mit dieser Veröffentlichung werden Quellen zugänglich, die in großer Breite Einblick in die kirchlichen Verhältnisse der östlichen Provinzen Preussens geben. Von der Predigt über die Gemeindefarbeit bis zur Lebensführung der Pastoren, vom Zustand kirchlicher Gebäude über Patronatsfragen bis zu kirchlicher Sitte und wachsender Entkirchlichung reichen die Fragen, die informativ genannt werden. Verelendung weiter Bevölkerungskreise, Nationalitätenfragen im deutsch/litauischen Grenzgebiet und das Blühen der Sekten werden angesprochen. Weitblick und Verantwortung der Generalsuperintendenten fällt dabei ebenso auf, wie eine merkwürdige Gehaltenheit des Blicks angesichts aufkommender Fragen. „Veranstaltete doch die Gemeinschaft in Heiligenbeil während der Visitationstage eine Sonderevangelisation, lud dazu in ihrem ‚Gemeinschaftsboten‘ ein und schickte dem Generalsuperintendenten ein Exemplar ein mit der Aufforderung: ‚Kommt nur, ihr Großinquisitoren!‘“ (633). „... der Gang der geschichtlichen Entwicklung bringt es mit Notwendigkeit mit sich, daß dieser Fortschritt nicht anders als durch Mitteilung deutscher Kultur erfolgen kann, zu welcher der Litauer erzogen werden muß“ (140).

Angesichts dieser Fragen werden im Fortgang der Berichte die geschichtlichen Veränderungen im Laufe eines Jahrhunderts deutlich: die markanten Einschnitte liegen während des ersten Weltkrieges und in den Jahren darauf, wie in der Veränderung der Kirchenleitung nach dem Jahre 1933. Die Visitation im Kreise Lötzen vom 30. April bis 7. Mai 1944 war die letzte in einer ostdeutschen Kirchenprovinz.

Walter Hubatschs dreibändige Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreussens wird durch diese Veröffentlichung aufs Beste ergänzt. Die Publikation der erhaltenen Visitationsberichte aus dem 16. und 17. Jahrhundert soll folgen.

Bonn

Hermann Dembowski

Horst Kater: Die Deutsche Evangelische Kirche in den Jahren 1933 und 1934. Eine rechts- und verfassungsgeschichtliche Untersuchung zu Gründung und Zerfall einer Kirche im nationalsozialistischen Staat. (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 24). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970. 226 S. kart. DM 26,-.

Die Deutsche Evangelische Kirche (in vulgo: Reichskirche) hat nur eine kurze, glücklose Geschichte gehabt. Die Baumeister dieses unter dem Windjammer der „deutschen Erhebung“ geplanten Einheitsbaues waren im Frühjahr 1933 hurtig an's Werk gegangen. Zum Genuß ihrer Früchte kamen sie jedoch nicht. Der allzu rasch

erhobene Reichsbischof kam schon nach wenigen Wochen ins Stolpern. Während sein Nachfolger mit staatlicher Hilfe zunächst in Preußen mit zum deutschen Gruß erhobenem Arm sich auf einen improvisierten Bischofsthron niederließ, hierarchische Ämter wie ein routinierter Skatspieler die Karten verteilte, legitimierte der Staat das fertiggestellte Verfassungswerk und rief das deutsche evangelische Volk zur Reichskirchenwahl auf, die den Sieg der „Glaubensbewegung Deutsche Christen“ zum manipulierten Ergebnis hatte. Die „Reichskirche“ „stand“. Aber im Inneren tobte der Aufruhr. Sie kam im Grunde nie aus der Pubertät heraus. Die 1934 entstehende „Bekennende Kirche“ beanspruchte für sich die allein rechtmäßige Deutsche Evangelische Kirche zu sein. Auf der 2. BK-Synode in Berlin-Dahlem wurde kühn verkündigt: „Die Reichskirche ist nicht mehr“. Das war, wie sich bald herausstellte etwas zu früh. Aber nicht nur die Fassade der Reichskirche zeigte Verwitterungserscheinungen. Auch im Inneren des Gebäudes rieselte es bedenklich von den Wänden. So hat es jedenfalls die bisherige Geschichtsschreibung der BK gesehen. Trotz häufigen Mannschaftswechsels schien diese Deutsche Evangelische Kirche ein vom zunehmenden Verfall bedrohtes Mietshaus zu werden, dessen Bewohner dauernd mit im Grunde nutzlosen Reparaturen beschäftigt waren.

Die vorliegende Arbeit von Kater läßt alle historische Dramatik beiseite, verzichtet auch weitgehend auf theologische Profilzeichnungen, sondern wendet sich allein der rechts- und verfassungsgeschichtlichen Seite zu. Der Vf. beginnt mit einer sehr instruktiven Darstellung der Rechtsverhältnisse in den Landeskirchen der Weimarer Zeit, um dann in eine Entfaltung kirchenjuristischer Meditationen über das Verhältnis von „Kirche“ und Kirche überzugehen. Die Kirchenrechtler jener Jahre waren fast alle von den verschiedenen theologischen Ekklesiologien berührt, wobei auch schon die im Ausgang der 20er Jahre auftauchenden Diskussionen neukonservativer Sprecher des „kommenden“ Staates, sogar des „Volkes“, eine heimliche Rolle spielten. Viele, die es nach 1945 anders wußten, waren damals entschlossen gegen jegliche Demokratie und allen Liberalismus. Mit dem Aufkommen des Nationalsozialismus, der mit seinen Phantasien über die Kirche in der Volksordnung überhaupt kein sachlich begründetes Rechtsdenken besaß, gerieten die kirchenjuristischen Konzeptionen vollends ins Schwimmen. Der Verf. ist mit eigenen Rasonnements zurückhaltend, was allerdings bei dem aufmerksamen Leser die Situation bei den Verfassungsarbeiten der DEK nur umso greller hervortreten läßt. Das Führerprinzip, das vornehmlich in der Person eines Reichsbischofs, unter ganz geringem Aufwand von Theologie, triumphiert, ist ebenso charakteristisch wie die Beschränkung der Kompetenzen der Synoden. Daß dadurch die Verantwortung der Gemeinde korruptiert wird, hat die Kritik der BK keineswegs hervorgerufen, deren Bruderräte auch ganz „von oben“ her ins Leben traten. Leider geht der Verf. nur kurz auf die Problematik des Notrechts der BK ein, was gerade für die Kritik an der DEK wichtig gewesen wäre. Die DEK bot in ihrer Verfassung soviel Einbruchsstellen, die es einer rigorosen und im Grunde verfassungsfeindlichen Staatsführung erleichterte, durch allerlei Maßnahmen den Bau dieser Kirche von innen her auszuhöhlen.

Das gezeigt zu haben, ist das Verdienst der Arbeit von Kater, die auch für den Nichttheologen eine lesbare Untersuchung ist.

Berlin

Karl Kupisch

Notizen

Seit Anzeige der ersten Lieferungen (ZKG 84, 1973, 96 f.) ist das Biographisch-bibliographische Kirchenlexikon (bearb. u. hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz, Hamm, Verlag Traugott Bautz) weiter fortgeschritten: Lieferung 6 u. 7 (Sp. 801–1120: Bülow bis Contino; 1973; brosch. je DM 19.80). Dem früher zu diesem Werk Gesagten ließe sich noch hinzufügen, daß die Berücksichtigung der Musikgeschichte dem Herausgeber offensichtlich am Herzen liegt.

Charakteristisch für seine Grenzen ist die Bemerkung am Schluß des Calvin-Artikels: „Auf die Theologie C.s näher einzugehen, ist nicht Aufgabe dieses Lexikons; es sei darum auf das ausführliche Literaturverzeichnis verwiesen“ (Sp. 874), und dieses ist dann ein Exempel für den bibliographischen Teil des Lexikons: Über 15 engbedruckte Spalten, davon anderthalb Spalten Calvin-Ausgaben vom CR bis zu erbaulichen Anthologien, der Rest Sekundärliteratur, vorweg die Biographien von Beza und Bolsec, dann über diejenige P. E. Henrys (1835 ff.) in chronologischer Ordnung bis zu zwei Erscheinungen des Jahres 1973! – Einige Ausstellungen: Burchard von Würzburg (Sp. 816): Die nur teilweise Übernahme der Chronologie Schieffers führt zu Verwirrung. Calixt I (Sp. 858): Die Beziehung der Polemik von Tertullian, *De pudic.*, auf diesen röm. Bischof und damit dessen Verwendung von Mt. 16, 18 ist nicht so selbstverständlich, wie B. voraussetzt; wohl nur ein Druckfehler ist „Pontus“ statt „Portus“. Christian III. von Dänemark (Sp. 1002 f.): Es fehlt ein Hinweis darauf, daß Chr. auch für die Durchführung der Reformation in Norwegen verantwortlich ist; in der Bibliographie, die auf dänische Titel ganz verzichtet, könnte G. Schwaiger, *Die Reformation in den nordischen Ländern* (1962) erscheinen. Vermißt habe ich einen Artikel über Caecilian von Karthago; über andere fehlende Stichworte (etwa Cassian von Imola, Caelestius) mag man streiten können.

Lohmar

K. Schäferdieck

Wilhelm Niemöllers unermüdlicher und bewährter Sammeleifer hat auch den lange erwarteten Band über die Steglitzer Synode zuwege gebracht: Wilhelm Niemöller: *Die Synode zu Steglitz. Geschichte - Dokumente - Berichte.* (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Bd. 23). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1970. 382 S. kart. DM 43.-. Diese 3. altpreußische BK-Synode im Jahre 1935 fiel in eine aufgeregte Zeit. Ein halbes Jahr zuvor hatte in Berlin-Dahlem die 2. Synode der ApU stattgefunden, neue aufregende Ereignisse alarmierten zu einer neuen Zusammenkunft. In einer knappen, fast allzu knappen geschichtlichen Einleitung gibt Niemöller hiervon Kenntnis: der Staat ging mit einer Fülle von Gesetzen gegen die Kirche vor, unter denen vor allem die Zwangsgesetze über die Finanzen und die kirchliche Vermögensverwaltung von einschneidender Natur waren. Im Juli wurde ein Reichskirchenminister ernannt, wodurch sich der Staat noch tiefer in das Gefüge der Kirche schob. Aber auch innerhalb der BK stand es nicht gerade zum Besten. Im Juni hatte die Augsburgische Reichssynode entstandene Risse nur notdürftig verkleistert. Kurz vor der Steglitzer Synode hatte die Regierung auf dem Parteitag der NSDAP die antisemitischen Rassegesetze erlassen. Alles Zeichen größter Beunruhigung. – Es ist Niemöller zu danken, daß er nicht nur die wesentlichen Gesetzestexte, sondern auch ein umfangreiches dokumentarisches Material vorlegt. Der Weg zur Synode wird dadurch verständlich gemacht. Dann folgt der protokollarische Bericht über die Tagung selbst. Freilich: auch auf Synoden geschieht manches, was nicht in den amtlichen Protokollen steht. Auch in Steglitz gab es viele, nicht von den Akten erfaßte Szenen. Aber Niemöller hatte keine Geschichte der Synode von Steglitz zu bieten. Er hatte nur die Aufgabe eines Editors, und die hat er wiederum meisterhaft erfüllt.

Berlin

Karl Kupisch

Zeitschriftenschau

Kirkehistoriske samlinger 1972.

S. 1–23: Erling Rump, *Inskriptionen på Øster Hornum fonten = Die Taufsteininschrift von Øster Hornum* (Himmerland; Inskrift von c. 1100, epigraph. Beschreibung und Einstellung in den liturgiegeschichtlichen Zusammenhang). S. 24–57: E. Ladewig Petersen, *Omrking herredagsmødet i København 1533. Studier over mål*

og midler i det danske rådsaristokratis politiske holdning = Zur Herrentagsversammlung in Kopenhagen 1533. Studien über Ziele und Mittel im Verhalten der dänischen Ratsaristokratie. S. 58–90: Jørgen Stenbæk, En kirkeretslig vurdering af Danske Lovs 6. bog-strafferetten = Kirchenrechtliche Würdigung des strafrechtlichen, sechsten Buchs des Danske Lov (cura religionis im Schnittpunkt luther-orthodoxer und absolutistisch-naturrechtlicher Theorie). S. 91–96: Karl Rønne, Et brev fra Hans Bastholm til J. P. Østrup (Brief aus dem Jahr 1827 als Illustration der Begegnung von Rationalismus und Erweckung). S. 97–156: P. G. Lindhardt, Til belysning af Grundtvigs Englands-rejse 1843 = Zur Beleuchtung der Englandreise Grundtvigs 1843 (Auseinandersetzung G.s mit der Oxford-Bewegung; Dokumente). S. 157–188: Johannes Nielsen u. Henning Skov, Psykiatrisk undersøgelse af sognepræst Sofus Holm = Psychiatrische Untersuchung des Pfarrers Sofus Holm (zu einem polit. Verfahren der Jahre 1877/8 wegen Kanzelangriffs auf König Christian IX. im Zusammenhang der demokratischen folketing-Bewegung gegen die Regierung Estrup). S. 189–210: Carl Trock, Om Det kirkelige Raads tilblivelse. II. Entstehungsgeschichte des „Kirchlichen Rats“. II. Untersuchung der Verhandlungen in den Stiftskonventen 1883 (Forts. aus Kirkehist. Saml. 1971, S. 157 ff.). S. 211–216: Leif Grane u. P. G. Lindhardt, Gutachten über eine von K. B. Christoffersen der Selskab for Danmarks Kirkehistorie eingereichte Preisschrift zum Thema „Geschichte der theol. Fakultät 1860–1900 unter besonderer Berücksichtigung der Diskussion um ihre Daseinsberechtigung“. S. 218–249: Carl Trock, 1971, en oversigt (Übersicht über das dän. kirchl. Leben 1971; von hohem zeitgeschichtl. Informationswert). 1973

S. 1–45: Gina Gertrud Smith, De danske nonneklostre indtil ca. 1250 = Die dänischen Nonnenklöster bis etwa 1250 (Bestandsaufnahme und Beschreibung). S. 46–86: K. E. Jordt Jørgensen, De antitrinitariske Kollokvier i København i februar 1661 (zwischen dem aus Polen geflüchteten Unitarier Stanislaus Lubiniecki, 1623–1675, und dem kaiserlichen Gesandtschaftsgeistlichen Hieronymus Müllmann S.J., 1606–1666, vornehmlich über die Autorität der Tradition; Abdruck des unitarisch-parteilichen Protokolls). S. 87–92: Vello Helk, Om Burchard Adam Sellius (1707 geb. in Tondern, 1745 gestorben als russ.-orth. Mönch; Ergänzungen zu Mads Østerby: A. B. Sellius, en sønderjysk historieskriver i Rusland, Kirkehist. Saml. 1969, 152–183). S. 92–115: Johannes Pedersen, Kostskoleelever i Christiansfeld fra fynske hjem 1776–1859 = Internatsschüler aus Fünen in Christiansfeld 1776–1859 (zur Illustration Herrenhuter Ausstrahlung nach Fünen). S. 116–150: H. Hejselbjerg Paulsen, Hans Nielsen Hauge og Agidius. Et manglende kapitel i A. Aarflots bog om Hauges Kristendomsforståelse = Hans Nielsen Hauge und Agidius. Ein in A. Aarflots Darstellung von Hauges Verständnis des Christentums fehlendes Kapitel (zu A. Aarflot, Tro og Lydighed, Oslo 1969; Verf. macht aufmerksam auf den darin übersehenen Einfluß des Gesangbuchs des nordschleswigschen Kirchenliederübersetzers und -dichters Agidius, 1673–1773, auf Hauge). S. 151–185: Henry Petersen, 35 års præsteindberetninger fra Viborg Stift (1854–1889) = 35 Jahre pfarramtliche Berichte aus dem Stift Viborg (Dokumentation der kirchl. Auseinandersetzung mit der Sektenbewegung). S. 186–233: Emil Larsen, Lægprædikant Niels Johansens omtumlede tilværelse = Das bewegte Leben des Laienpredigers Niels Johansen (1815–1899; Lebensbild im Wirkungsfeld von finnischer Erweckung, Grundtvig, Kierkegaard und Sozialismus, dessen Orientierungslosigkeit beispielhaft sein dürfte für eine der Erweckungsfrömmigkeit anlastende fundamentale Kritikunfähigkeit). S. 234–266: Steffen Kjeldgaard-Pedersen, Otto Möllers lære om genløsningen med særligt henblik på spørgsmålet om den menneskelige viljes trælbandethed og frihed = Otto Möllers Erlösungslehre unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Willens (systematische Analyse). S. 267–299: Carl Trock, 1972, en oversigt (Übersicht über das dänische kirchl. Leben 1972; von hohem zeitgeschichtl. Informationswert).

Lohmar

K. Schäferdiek

Bei der Redaktion eingegangene Erscheinungen

(Besprechungen vorbehalten)

- Basler Afrika Bibliographien: Mitteilungen der Basler Afrika Bibliographien Heft 9: Archivbeiträge. (= Basler Afrika Bibliographien). Basel (Basler Afrika Bibliographien) 1973. 86 S., kart. DM 18.-.
- Ernst Bammel: Die Reichsgründung und der deutsche Protestantismus. (= Erlanger Forschungen A 22). Erlangen (Universitätsbund Erlangen-Nürnberg e. V.) 1973. 86 S., kart.
- Wolf-Dieter Hauschild: Basilius von Caesarea: Briefe (2. Teil). Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild. (= Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 3). Stuttgart (Verlag Hiersemann) 1973. IX, 192 S., geb.
- Pierre Blet, Robert A. Graham, Angelo Martini, Burkhard Schneider (Hrsg.): Le Saint Siège et les victimes de la guerre Janvier 1941 - Décembre 1942. (= Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale). Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1974. XVIII, 807 S., kart.
- Heinr. Bullinger: Werke. 2. Abteilung: Briefwechsel. 1. Band: Briefe der Jahre 1524-1531. Bearbeitet von Ulrich Gäbler und Endre Zsindely. Zürich (Theol. Verlag) 1973. 268 S., geb. DM 49.50.
- Walter Delins, Hans-Udo Rosenbaum (Hrsg.): Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche. Zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage. (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Nr. 178). Berlin (Verlag de Gruyter) 1973. 46 S., kart. DM 12.80.
- Joachim Ehlers: Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts. (= Frankfurter Historische Abhandlungen 7). Wiesbaden (Steiner) 1973. IX, 246 S., kart. DM 40.-.
- Michael Erbe: Pfarrkirche und Dorf. Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Niederkirchenwesens in Nordwest- und Mitteldeutschland vom 8. bis zum 16. Jahrhundert. (= Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 19). Gütersloh (Gerd Mohn) 1973. 90 S., kart. DM 24.-.
- Gunther Franz: Huberinus-Rhegius-Holbein. Bibliographische und druckgeschichtliche Untersuchung der verbreitetsten Trost- und Erbauungsschriften des 12. Jahrhunderts. (= Bibliotheca Humanistica & Reformatrica, Vol. VII). Nieuwkoop (B. de Graaf) 1973. VIII, 313 S., 39 Abb., Hfl. 95.-.
- Gunther Gottlieb: Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian. (= Hypomnemata, H. 40). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1973. 91 S., kart. DM 18.-.
- Joseph Gottschalk (Hrsg.): Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 31. Hildesheim (August Lax) 1973. VII, 278 S., kart.
- Paul Egon Hübinger: Die letzten Worte Papst Gregors VII. (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge, Heft G 185). Opladen (Westdeutscher Verlag) 1973. 112 S., kart. DM 16.80.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:

Direktor Dr. Siegfried Bräuer, 9201 Krummenhennersdorf; Prof. Dr. Walter Grossmann, University of Massachusetts-Boston, Boston, Mass. 02125; Dr. Hans Hermann Holfelder, 2 Hamburg 56, Wittenbergener Weg 54; Dr. Wolfgang Rohler, 707 Leipzig, Karl-Marx-Universität, Sektion Theologie; Prof. Dr. Klaus Schreiner, 7406 Mössingen, Buchbachstraße 40; Prof. Dr. Arthur Vööbus, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Ill. 60302 USA.

19. Jan. 1976

18. MRZ 1976

12. April 1976

12. MAI 1976

28. FEB. 1977

1. MRZ. 1978

11. JULI 1978

09. NOV. 1979

26. NOV. 1979

27. 12. 79

4. AUG. 1980

11. DEZ. 1980

30. JAN. 1981

7. 5. 81

26. OKT. 1981

16. NOV. 1981

8. 03. 82

16. MRZ. 1982

8. 07. 82

19. JULI 1982

14. OKT. 1982

