Zeitschrift für Kirchengeschichte

89. Band 1978
Heft 1/2

Verlag W. Kohlhammer

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISBN 0044-2925

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

89. Band (Vierte Folge XXVII) Heft 1/2

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1978 kostet im Abonnement DM 99,– zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 42,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6 % MWSt. enthalten.
Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80, Telefon 07 11 / 78 63–1, Telex 7–255 820. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1978. Printed in Germany.
Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. D. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher, 534 Bad Honnef, Böckingstraße 1.
Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Professor Dr. Knut Schäferdiek, 5201 Lohmar, Jahnstraße 38 g.
Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.
Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:
Prof. Dr. M. Brecht, Schreiberstraße 22, 4400 Münster; Dr. J. Ebel, Am Lieversholz 16, 5620 Velbert; Prof. Dr. G. R. Elton, Clare College, Cambridge CB2 1 TL, Großbritannien; Prof. Dr. P. Fraenkel, 14, rue du Pré-Jérôme, CH – 1211 Genf; Dr. M. Gäbler, Turner Straße 34, CH–8006 Zürich; Prof. Dr. L. Grane, Kochsvei 32, DK – 1812 Kopenhagen V; Prof. Dr. M. Honecker, Auf dem Weiler 31, 5300 Bonn-Röttgen 2; Prof. Dr. G. W. Locher, Selhofenstraße 2, CH–3084 Wabern/Bern; Doz. Dr. M. Seils, c/o Prof. Dr. H. A. Oberman, Hölderlinstraße 17, 7400 Tübingen; Dr. W. Wischmeyer, In der unteren Rombach 6a, 6900 Heidelberg.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

89. BAND 1978
VIERTE FOLGE XXVII

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

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

INHALT

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

VERZEICHNIS DER RESZENENTEN

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs kostet im Abonnement (Stand 1978) DM 99,– zuzüglich Versandkosten, das Einzelheft DM 42,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80. Verlagsort: Stuttgart. Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1978. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an Prof. D. Dr. Wilhelm Schneemelcher, 534 Bad Honnef, Böckingstraße 1.

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.

UNTERSUCHUNGEN

Interpretation und Ausstrahlung der reformatorischen Entdeckung Luthers im 16. Jh.

Tübinger Symposion im Rahmen des 500jährigen Jubiläums der Universität *

Die Interpretation und Ausstrahlung der reformatorischen Entdeckung Luthers zum Thema eines Symposions zu machen, das die Grenzen eines Fachkongresses überschreitet, mag vielen als ein Wagnis erscheinen. Liegen nicht die Probleme der Kirche auf ganz anderer Ebene, sind sie nicht von explodierender Brisanz gegenüber Anfechtungen, die ihren Ursprung und auch ihre Lösung in der Klosterzelle fanden, einen innertheologischen Zirkel aber gar nicht zu verlassen scheinen? Als Anstoß zu einem kirchlichen Aufbruch in der Vergangenheit mag Luthers Entdeckung noch gewürdigt werden, doch heute erscheint sie eher als Störfaktor in dem Bemühen um ökumenische Brüderlichkeit und weltoffenen Realitätssinn.

Störfaktor der Realität, dieses Urteil widerfährt dem Bemühen um die reformatorische Entdeckung nicht nur von seiten ökumenisch engagierter Christlichkeit. Selbst in der Fachwelt, die sich mit der Erforschung des 16. Jahrhunderts beschäftigt, wird dieser Einwand laut und ungeniert erhoben. Zurück zu den *res*, so lautet die Devise. Zurück von den Sphären des reinen Geistes zu den Tatsachen der politischen Geschehnisse, der sozialen Bedingungen und wirtschaftlichen Voraussetzungen. Für eine theologische Entdeckung, wie sie Luther zuteil wurde, bleibt höchstens die Feststellung, daß diese im Grunde unverstanden geblieben sei, zu subtil war und wohl auch zu lebensfern, als daß sie auf Dauer kirchliche Gestaltungskraft hätte erlangen können. Nicht selten wird dieses Urteil auch von Lutherforschern tatkräftig unterstützt. Mit einer 100bändigen Weimarer Lutherausgabe vor Augen – und bald auch mit einem umfangreichen Lutherregister im Rücken – wird allzu häufig der ‚Beweis' angetreten, daß kaum jemand der Zeitgenossen und noch weniger der Nachfahren das tiefste Anliegen Luthers begriffen habe.

Irrelevant, wirklichkeitsfremd und letztlich unverstanden, mit diesem so qualifizierten Luther wollte sich das Tübinger Kolloquium beschäftigen. Die Hauptfragen waren damit gestellt und das 500jährige Jubiläum der Tübin-

---

* Die Vorträge des Tübinger Symposiums werden in diesem Heft S. 3–77 abgedruckt. W. Sch.

ger Universität gab den Anstoß, den Elfenbeinturm in diese Richtungen zu öffnen, nicht um ein Stück *historia gloriae* zu inszenieren, sondern um einprägsamen, modern klingenden Schlagworten den herausfordernden Versuch einer Gesamtwürdigung der Reformation entgegenzustellen.

Heiko A. Oberman

England und die oberdeutsche Reform

Von G. R. Elton

Daß die englische Reformation sehr eigener Art gewesen sei, gehört zu den Gemeinplätzen der Geschichtsschreibung; oft wird hinzugesetzt, daß sie einzig und allein einer Aktion des Staates entsprungen sei. Eine in ihrer Struktur und in vielen Zeremonien traditionelle Staatskirche gilt als einzigartig, und einzigartig auch darin, daß angeblich nur ein Machtkalkül und realpolitische Umstände an Stelle einer religiösen Revolution sie hervorgebracht haben. Obwohl die jüngere Forschung davon viel in Frage gestellt hat, bleiben die allgemeineren Darstellungen besonders außerhalb Englands noch bei der alten Deutung. Andererseits dominiert selbst in Deutschland heute nicht mehr die Überzeugung, daß die deutsche Reformation sich einfach von Luther und vom geistigen Aufruhr herleiten lasse: man anerkennt besser die Bedeutung der oberdeutschen und schweizerischen Reformation und kommt allmählich dazu, die Erklärung nur in den sozialen Umständen und Spannungen zu suchen. Die Entdeckung, daß in dem Abschied von Rom die Städte eine nicht weniger wichtige Rolle als die Fürsten gespielt haben, hat schon zu einer Version geführt, in der Straßburg als bedeutender denn Wittenberg erscheint und die Gesellschaftsprobleme den theologischen Streit in den Hintergrund drängen. Ich darf vielleicht bemerken, daß diese Neuansichten gewiß schon nach England gelangt sind (im Gegensatz zu der revidierten Geschichte Englands in Deutschland); meiner Ansicht nach hat man sogar das Neue zu eifrig geschluckt. Eine Interpretation der Reformation, bei der es sich rein um Luther und den Glauben handelt, ist ebenso unzureichend wie eine, in der nur von Zwingli und der Stadtpolitik die Rede ist. Die Interaktion zwischen England und Süddeutschland in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts bietet die Möglichkeit, diese einerseits etwas veralteten und andererseits etwas zu neugeprägten Theorien der Geschichtsschreibung einer hoffentlich nüchternen Prüfung zu unterziehen.

Als sich zunächst in England der Drang zum Bruch mit Rom bemerkbar machte, bestand an sich die Wahrscheinlichkeit, daß das Königreich die Reformation Luthers annehmen oder sich ihr doch wenigstens weitgehend annähern würde. In den zwanziger Jahren des Jahrhunderts erwarb sich Luther eine Anzahl Schüler an den englischen Universitäten. Besonders gewann seine Lehre Gewicht durch den Einfluß von Tyndale, der ihr den Großteil seiner reformatorischen Ideen verdankte. Und Tyndale war ein tätiger und geschickter Propagandist. Selbst nachdem seine Schriften verdammt und ihr Lesen verboten worden war, konnte man ihn doch mittels der endlosen Zitate kennenlernen, die sich bei Thomas More in seinen Gegenschriften finden.

Seine Glaubensgenossen – besonders George Joye und John Frith – blickten auch nach Wittenberg, und selbst die von More geleitete Verfolgung der Jahre 1530–32, in der auch Frith umkam, vermochte die ansteigende Flut nicht einzudämmen. Es ist natürlich wahr, daß der Ehestreit des Königs und dessen autonome Lösung – die Aufrichtung des königlichen Supremats in der Kirche – der protestantischen Propaganda wertvollen Boden vorbereitete; aber wir sind uns jetzt doch sicher, daß diese Ausbreitung der Ideen einen starken Antrieb aus geistiger Unzufriedenheit darstellte, wie sie überall die Tradition untergraben hat. In England kam noch hinzu, daß die neue Lehre aus dem Ausland mit einer einheimischen Ketzerei – Lollardy – gemeinsame Sache machen konnte.

Die politischen Führer der dreißiger Jahre, besonders Thomas Cranmer und Thomas Cromwell, neigten Sachsen zu. Cranmer fand dort den ersten Anlaß zu seiner immer protestantischer werdenden Theologie, und Cromwell erklärte ausdrücklich, er sei in Sachen des Glaubens der lutherischen Meinung, abgesehen davon, was ihm die Politik und der Dienst seines Königs aufzwinge. Man denke auch daran, daß die lutherische Reformation schon hinreichend bewiesen hatte, wie nützlich sie für die Landesfürsten sein konnte, die ihre Territorien zu konsolidieren, ihre Kirchen der weltlichen Obrigkeit zu unterwerfen und die finanziellen Vorteile der Säkularisation auszubeuten bestrebt waren. Dem Beispiel, das Sachsen und Hessen in den zwanziger Jahren geboten hatten, folgten in den Dreißigern Brandenburg, die Braunschweiger und Kleve-Jülich in verschiedener Weise. Auch Skandinavien bewegte sich bereits in dieselbe Richtung. Unter dem Einfluß Cromwells knüpfte Heinrich VIII. die Verbindung nicht nur mit der bürgerlichen Regierung Jürgen Wullenwevers in Lübeck an, sondern besonders mit Sachsen, Dänemark und Kleve: landesfürstliche Verbündete haben ihn mehr angezogen als städtische. Viele der Voraussetzungen, vom religiösen Eifer bis zur Herrscheridee, die allmählich in Norddeutschland und im Baltikum zum Luthertum führten, waren auch in England vorhanden.

Und dennoch erreichte das Luthertum nie einen schlagkräftigen Einfluß in England; im Gegenteil, es war dort bald im Abstieg begriffen. Was auch immer sein Minister, sein Erzbischof und seine Prediger sagen mochten, der König selber blieb der unerbittliche Gegner von Wittenberg. Natürlich stand er dabei nicht allein. Die Partei der Reform, die in sich auch selbst uneins war, weil sich die Rivalität protestantischer und erasmischer Einflüsse bemerkbar machte, blieb zu jener Zeit zahlenmäßig auch in Regierungskreisen in der Minderheit; und das Weiterbestehen einer Kirche, die nach außen hin die alten Züge von Bischöfen, Kirchengerichten und ausgedehntem Landbesitz behielt, verhinderte auch den einwandfreien Bruch mit der Vergangenheit. Den englischen Theologen war es nicht möglich, in allen Dingen mit der Wittenberger Reform übereinzustimmen, besonders, da doch die Lutheraner gerade zu der Zeit miteinander und mit anderen Reformatoren im Streite lagen. Um sich mit Luther zu verständigen, mußte man ja immer seine ganze Lehre ohne Zögern annehmen: vom freien Verhandeln konnte nicht die Rede

sein. Doch alle Hindernisse wären schon mit der Zeit und mit der Art von Entschlossenheit, die Cromwell eigen war, überwunden worden, wenn der König nicht absolut die Annäherung zurückgewiesen hätte. Einmal hieß es, er sei bis zum Ende seines Lebens orthodox katholisch geblieben, aber die Neuuntersuchung seiner Ansichten läßt diesen Schluß nicht mehr zu. Heinrich ist in Wirklichkeit sein eigener Theologe gewesen, der sich sehr eklektisch einen eigenen Glauben aus Tradition, Erneuerung und Selbstsucht zusammengestellt hat. Die Bedeutung der Laienrolle in der Kirche nahm er zum Beispiel bereitwillig an, so daß die Lehre vom Priestertum aller Gläubigen ihn nicht gestört hat, und obwohl er eine vorsichtige Einstellung gegenüber der Abschaffung des Aberglaubens und der heilbringenden Werke bevorzugte, hatte er im Grundsatz nichts gegen den Begriff „sola fide". Hingegen mißtraute er der volkssprachlichen Bibel und haßte die Priesterehe, zwei Schnörkel, die in den Verhandlungen von 1538 dem Übereinkommen mit den Lutheranern im Wege standen. Diese seltsame Konzentration auf weniger wichtige Einzelheiten, obwohl sich doch die beiden Seiten im wesentlichen ganz nahestanden, deutet auf die Wahrheit hin. Wie es bei diesem König immer der Fall war, beruhten seine öffentlichen und politischen Entscheidungen auf höchst persönlichen Grundlagen. Weder hatte er Luther die heftige und verächtliche Antwort auf sein Buch über die Sakramente verziehen, noch hatte er das Wittenberger Urteil gegen seine erste Ehescheidung vergessen. Auch hat er nicht recht einer Richtlinie getraut, die durch die Betonung der Laienrechte sein eigenes Monopol von Gottes Gnaden über die Kirche beeinträchtigen konnte; sein Zwist mit Cromwell entsprang dessen Wunsch, das weltliche Recht und das Parlamentsgesetz über die Ansprüche einer Kirchenidee jure-divino triumphieren zu lassen. Also ist es effektiv Heinrich VIII. gewesen, der in den dreißiger Jahren Luther aus England ferngehalten hat, gerade zu der Zeit, als an sich die Rezeption der norddeutschen Reformation die besten Chancen hatte. Trotz des vorhandenen Willens, dieses Ziel zu erreichen, fehlte es an der Macht, das einzige entscheidende Hindernis, den Widerstand des Königs, aus dem Wege zu räumen.

Heinrich hatte aber noch einen weiteren Grund für seine Weigerung, auf dem wohl approbierten Schisma nun noch eine wahre Reformation aufzubauen, und hier sah er deutlicher als Cromwell, dessen Fall seinem Mangel, die Gefährlichkeit gewisser Tendenzen einzusehen, zuzuschreiben ist. Selbst in den dreißiger Jahren stand der Einfluß Luthers (ob direkt oder durch die Nachfolger von Tyndale vermittelt) nicht mehr allein da. Den wirklich extremen Radikalen brauchen wir hier nicht nachzugehen. Von ungefähr 1536 an gab es in England schon Wiedertäufer, aber sie machten keine Fortschritte und bekehrten fast niemanden; die wenigen, die man gefunden und entweder vertrieben oder verbrannt hat, waren Deutsche und Niederländer. Die Rivalen, um die es sich hier handelt, gehörten auch zu den großen Reformatoren, aber an Stelle der Stimme von Wittenberg hören wir immer mehr die der städtischen Vertreter. Schon 1536 ließen sich die Aufrührer in Nordengland dazu überreden, Butzer und Oekolampad zusammen mit Luther und

Melanchthon anzuprangern – zu einer Zeit, da von ihren Schriften noch nichts ins Englische übersetzt worden war. Die öffentliche Politik wendete sich besonders gegen die sogenannten Sakramentarier, ein Schimpfwort, das wohl auch Täufersekten einbegriff, hauptsächlich aber gegen die angeblichen Anhänger Zwinglis gerichtet war. Man warf ihnen vor, sie hätten die Idee der Realpräsenz im Abendmahl vollkommen aufgegeben, was sie für Heinrich VIII. zu den unerträglichsten aller Ketzer machte. Daneben verwechselte man sie noch mit den wahren Subversiven, die vom Gemeinbesitz allen Eigentums und aller Frauen redeten: auch in England hatte das Königreich von Münster seinen Eindruck hinterlassen. Ob er nun auf Rom oder Wittenberg oder seine einheimischen Konservativen hörte, Heinrich war überzeugt, daß Butzer, Zwingli und ihresgleichen gefährliche soziale und religiöse Revolutionäre seien, die alle gute Ordnung und Tradition zu vernichten suchten. Und so kam er zu dem Schluß, er könne seine reine und orthodoxe Kirche nur dadurch vor diesen letzten Abscheulichkeiten retten, daß er jeder Art von Reformation Widerstand leistete. Daher die Reaktion von 1539–40, die die Messe, den Zölibat und die Ohrenbeichte wiederherstellte; daher das Ende Cromwells, von dem der König zwar kurz nur – doch lang genug – zu glauben bereit war, daß sein Vizegerent Zwinglianer und Sakramentarier sei. Obwohl er die Anfänge der Reformation auszutilgen nicht gewillt war, verhinderte Heinrich bis zum Ende seines Lebens jeden weiteren Fortschritt; und als er endlich verschwand, war Luther schon vor ihm gestorben, und der Schmalkaldische Bund stand am Vorabend seines Zusammenbruches. Die Möglichkeit einer lutherischen Reformation in England war vorbei.

Durch einen historischen Zufall, ein persönliches Mißverständnis, haben also die oberdeutschen Reformatoren zu Luthers Niederlage in einem Reich beigetragen, das an sich für dessen Erfolg vielversprechend ausgesehen hatte. Und sowie einmal die schwere Hand Heinrichs VIII. das Ruder freigab, pflückten sie auch die Siegesfrüchte. Die von Cranmer während der Zeit Eduards VI. geleitete protestantische Reformation fand ja ihre religiöse Inspiration bekanntlich bei festländischen Theologen, von denen allein Melanchthon sich zum Luthertum bekannte. Und der reiste nie nach England, wohingegen wohlbekannte Oberdeutsche voller Eifer nach London, Oxford und Cambridge eilten. Die Mühlberger Schlacht deutete das Ende von Straßburg als einer Zufluchtsstätte an, so daß der Ruf aus Canterbury gerade zur rechten Zeit kam, um Martin Butzer, Peter Martyr Vermigli, John a Lasco usw. vor dem Sieg Karls V. zu schützen. An der Spitze derer, die zu Hause blieben und ihre englischen Kollegen aus der Ferne berieten, stand von nun an der Zürcher Heinrich Bullinger. Diese Verbindungen hatte man während der katholischen Reaktion der vierziger Jahre angeknüpft, als exilierte Protestanten in Straßburg, Basel und Zürich Zuflucht nahmen. Geradezu ostentativ hatten sie Wittenberg und Antwerpen, die Heilsstätten der zwanziger Jahre, beiseite gelassen, und bei der Rückkehr brachten sie ihre neuen Überzeugungen mit. Obwohl die Forschung noch diskutiert, wie weit das Ergebnis aus einheimischen Traditionen oder unter fremdem Einfluß hervorge-

gangen ist, kann man doch nicht bezweifeln, daß die theologische Grundlage der protestantischen Kirche Englands mit Ziegelsteinen aus oberdeutscher Manufaktur gebaut worden ist. Am deutlichsten erscheint das in der anglikanischen Abendmahlslehre, drückt sich aber auch anderswo aus: z. B. in der Prädestinationsdoktrin, in der Stellungnahme zu den Zeremonien, allmählich auch in der Ekklesiologie, und besonders in der Betonung des Unterschiedes zwischen dem zum Heil Essentiellen oder Indifferenten – in der Lehre von den Adiaphora. Keinem der Zentren der Reformation ist es geglückt, England ausschließlich für sich zu erobern, und die erneuerte Landeskirche behielt markant manches bei, das ihr eigen war. Die 39 Artikel, auf denen der Glaube dieser Kirche ruht, sind ja bekanntlich so allumfassend, daß es wohl nur dem Teufel und dem Türken – und unter Christen nur den Täufern – unmöglich gewesen wäre, sie anzunehmen. Will man jedoch die anglikanische Staatskirche in eine der Kategorien einordnen, die aus dem Durcheinander der Reformation hervorgingen, dann steht Zürich Basel und Straßburg am nächsten und Wittenberg sehr fern. All dies wurde bei der Wiedererneuerung durch Elisabeth I. bestätigt. Das Settlement von 1559 stellte eine im Glauben hauptsächlich oberdeutsche Kirche her, die für den Einfluß Calvins offen war. Es ist hoffentlich klar, daß ich hier an die Theologie denke, aber wenn man von der Kirche redet, soll die Theologie nicht immer vergessen sein, was auch im Bereich von Disziplin und Besitztum vorgehen mag. Unter Elisabeth blieben auch weiter die Verbindungen mit Zürich sehr rege; in der Achtung, die englische Geistliche der Belehrung vom Kontinent her widmeten, wurde selbst Beza nie von Bullinger übertroffen.

Aber erscheint dies Resultat nicht sehr merkwürdig? Wenn es wahr ist, daß die englische Reformation die Ziele der weltlichen Obrigkeit verkörpert hat – besonders die einer machtgierigen Krone und einer landbesitzgierigen Oberschicht – dann muß man sich fragen, warum von diesen Interessen her eine Religion angenommen wurde, die in den Städten und für städtische Zustände entwickelt worden war, und die gewisse, gegen jede Kontrolle von oben her eingestellte Prinzipien des Glaubens und der Kirchenordnung in sich barg. Daß der Einfluß von Zwingli und Calvin, der sich in dem sogenannten puritanischen Flügel der elisabethanischen Kirche bemerkbar machen sollte, zur Forderung nach einem presbyterianischen Klerus und einer jedenfalls ein wenig demokratisierten Kirchenordnung führen würde, war schon vor 1559 vorauszusehen; gewiß bereitete es denen keine Überraschung, die Süddeutschland als Exulanten unter Heinrich VIII. und der Königin Maria besucht hatten. Wenn andererseits die oberdeutsche Reformation so eindeutig eine städtische Bewegung war, die man nur im Zeichen des Bürgertums verstehen kann, dann läßt sich kaum erklären, wieso ihre Religion auf eine nationalterritoriale Kirche, wo der Monarch regierte, der Landadel die große Politik betrieb, und die Kanzel konsequent den Obrigkeitsgehorsam predigte, eine solche Anziehungskraft ausüben konnte.

Zur Erklärung kann man vielleicht auf reine Zufälle hinweisen. Wären Melanchthon und Bugenhagen anstelle oder an der Seite Butzers nach Eng-

land gekommen, dann wäre Cranmer möglicherweise zu seiner ersten Liebe, zum Luthertum, zurückgekehrt. Als ein Mensch, der zeit seines Lebens nach Aufklärung und Zusicherung suchte, war er ja immer jedem direkten Einfluß ausgesetzt. Der reine Zufall erklärt aber nicht die Bereitwilligkeit, auf die Botschaft von Straßburg und Zürich (und schließlich von Genf) zu hören, die man bei zuversichtlichen Menschen wie Nicholas Ridley, John Hooper und Richard Cox findet. Tatsächlich erscheinen die konventionellen Theorien über das Zeitalter als unzureichend und irreführend. Gewiß wurde die Reformation in England durch die Mitarbeit der weltlichen Macht möglich gemacht. Ohne Heinrichs VIII. Eheproblem hätte sie nicht so früh angefangen; ohne Cromwell hätte der Zwist mit dem Papst nicht sofort zur Förderung des Protestantismus geführt, der spontane Unterstützung nur von einer kleinen Gruppe reformgesinnter Geistlicher und sympathisierender Laien erhielt; wenn die Herzöge von Somerset und Northumberland der totalen Reformation feindlich gegenübergestanden hätten, würde selbst die Gegenwart einer nun stark gewordenen Anzahl von reformierten Pastoren den Umsturz unter Eduard VI. nicht erzwungen haben. Doch hat die unabkömmliche Mitarbeit der Regierung, die man überall, wo es zur Reformation kam, vorfindet, den englischen Anteil an der großen Veränderung nicht speziell zu einer Staatsaktion gemacht. Ihren Kurs bestimmten die gewöhnlichen Sachverständigen, die Theologen. Gewiß brachte England im 16. Jahrhundert keinen großen und erneuernden Theologen hervor, doch gab es im Lande eine rechte Anzahl gut gelahrter Herren, die für die von der anderen Seite des Ärmelkanals herüberspringende Botschaft von der Erneuerung genügend ausgebildet waren. Und nur aus dem Grunde, weil die religiösen Führer fast von Anfang an die oberdeutschen Lehren für überzeugender hielten als die Luthers, bewegte sich England sogleich mehr in die radikale Richtung, die Zwingli zuerst angedeutet hatte.

Zweitens sieht es nun so aus, als ob jede Analyse, die die Unterschiede zwischen Luther und Zwingli und ihren Kirchen einzig und allein auf die sozialpolitischen Umstände ihrer Tätigkeit zu schieben sucht, auch unzureichend und irreführend ist. Da die wesentlichen Bestandteile des in der Helvetischen Konfession niedergelegten Glaubens sich auch in dem sehr verschiedenen Klima und in der sehr andersartigen Gesellschaft Englands zu Hause fühlen konnten, läßt sich ihre Eignung zur unabhängigen Existenz nicht verleugnen. Die verschiedenen Vorkämpfer in diesem Ringen um das Wort Gottes dachten doch, daß es um die Wahrheit der Schrift ging; obwohl wir als Historiker das Recht haben, die sie bildenden zeitbedingten Zustände zu studieren, dürfen wir doch nicht vergessen, wie die Sache für sie selber aussah. Die gründliche Untersuchung von Städten und Sozialschichten, von Gesellschaftsstruktur und Klassenkampf, von Wirtschaftsinteressen und politischem Ehrgeiz, so wichtig und aufhellend sie auch sein mögen, erklären uns nichts über die Reformation, wenn wir es uns nicht gestatten, die geistigen und glaubensbedingten Angelegenheiten der daran Beteiligten zu überblicken. Zwingli hat Zürich nicht etwa reformiert, weil seine Art Kirche der

dortigen Obrigkeit paßte oder weil er den Imperialismus der Stadt unterstützen wollte (gewiß zwei seine Reform fördernde Umstände), sondern weil er überzeugt war, er wisse, wie die rechte Kirche gestaltet und der rechte Gottesdienst gehalten werden sollte. Eine gewisse Ironie liegt in der Tatsache, daß die Zürcher Reformation steckenblieb und die territoriale Ausdehnung der Stadt aufhörte, während andererseits der Glaube Zwinglis in weiter Ferne eine neue Kolonie gründete. Ich bin wahrhaftig nicht geneigt anzunehmen, daß die Ideen immer mächtiger und ausdauernder sein müssen als die materiellen Interessen der Menschheit, aber ihre Kraft zu verleugnen, wenn sie so deutlich auftritt, wäre doch eine Dummheit.

Warum aber erwiesen sich die Ideen der oberdeutschen Reform in England als so besonders anziehend? Wie schon gesagt, standen dort die zur Reform geneigten Geister früh mit Luther in Verbindung und schienen ein Jahrzehnt lang hauptsächlich auf ihn zu hören, aber von 1538 an gingen sie fast einstimmig und auf Dauer zu der Art Reformation über, die Luther für falsch und verderblich hielt. Die Antwort auf diese Frage liegt in den Einflüssen, die auf diese englischen Empfänger ausländischer Lehren gewirkt haben. Canterbury und die Städte Süddeutschlands, die in der Sozialstruktur, den Verwaltungsmethoden und den volkswirtschaftlichen Bedingungen nichts miteinander gemein hatten, stammten von denselben intellektuellen Vorfahren ab und hatten daher bei der Auseinandersetzung wenig Schwierigkeiten. Diese gemeinsame Grundlage läßt sich in drei Teilen analysieren.

Zunächst einmal standen alle englischen Reformatoren stark unter dem humanistischen Einfluß des Erasmus. In Cambridge, wo er von 1511 bis 1514 untergekommen war, galt sein Ruf ebensoviel wie in Basel, wo er sich in den zwanziger Jahren niederließ. Zwingli, Oekolampad und Capito waren nicht weniger in das Netz seines Briefwechsels einbezogen als seine Freunde in England. Weil die treuesten dieser Freunde – Thomas More und John Fisher – der Reformation Heinrichs VIII. zum Opfer gefallen sind, lassen sich diese engen Beziehungen leicht verdunkeln; man hat erst vor kurzem wiederentdeckt, daß die jüngere Gelehrtengeneration, die Cromwell und Cranmer bei der Kirchenreform Beistand leistete, auch weiter von Erasmus viele Anregungen bezogen hat. Cromwell selbst hielt nicht nur viel von Erasmus, sondern gab ihm auch ein schönes Stück Geld – eine Art der Anerkennung, die Erasmus besonders gewürdigt hat. Andererseits, wie ja bekannt ist, haben sich Luther und Erasmus schon 1525 getrennt. Es kommt noch hinzu, daß die englischen Reformatoren, die konventionell bei den Scholastikern zur Schule gegangen waren, die Verachtung der Humanisten für die zwei traditionellen Wege – die via antiqua wie die via moderna – geteilt haben. Daher fanden sie bei Luther, dessen Denken (wie wir es ja neuerdings besonders von Herrn Professor Oberman erfahren haben) stark unter dem Einfluß des Nominalismus stand, vieles, was ihnen letzten Endes kaum verständlich und sogar unsympathisch war. Das tritt besonders in der wichtigsten Debatte der Frühreformation hervor – in dem Streit über die Abendmahlslehre. Zwingli und Butzer gebrauchten dabei manches, was auf

Erasmus weist: In ihrem Denken über das Mysterium des Willens Gottes steckte z. B. mehr an humanistischem Rationalismus als es später Calvin angenehm war. Daher fanden sie Anklang in England, wo die Achtung für Erasmus nie vor Luthers Donnergewitter gewichen war und wo man Luthers komplizierte Lehre von einer Korporealpräsenz ohne Transsubstantiation philosophisch nicht akzeptieren konnte. Diese Verehrung der humanistischen Tradition hielt auch während der dunklen Jahre am Ende von Heinrichs Regierungszeit die Flamme der Reform am Leben, besonders in dem Kreis, der sich um seine letzte Königin gebildet hat. Auch bei der Reformation Eduards VI. und 1559 spielten die humanistischen Neigungen eine wichtige Rolle.

Zweitens zog die oberdeutsche Reformation die Engländer durch ihre Betonung von friedlichen und versöhnlichen Prinzipien an. Auch in England gab es Fanatiker (obwohl der mächtigste von ihnen, John Knox, sorgfältig in sein heimatliches Schottland abgelenkt wurde), aber die Haltung der Führenden suchte immer nach Mäßigung und hielt an der Idee fest, daß gute Christen in einer Kirche miteinander existieren können, selbst wenn sie sich nicht in allen Einzelheiten einig sind. Die allumfassende Kirche Englands, wie sie 1559 hervortrat, stand auf zwei Säulen. Sie wählte den Mittelweg zwischen den Extremen, und sie bestand auf dem Unterschied zwischen den zum Heil unabdingbaren ewigen Dingen einerseits und den indifferenten Dingen andererseits, die man verschieden beurteilen darf und die zeitlich und örtlich gebunden sind. Via media, adiaphora: Dies waren die Losungen, ohne die der Anglikanismus nie bestanden hätte. Beide traten von Anfang an in den Auseinandersetzungen auf, besonders bei Thomas Starkey, Cromwells wertvollstem Mitarbeiter, obwohl auch er einmal von Cromwell persönlich angewiesen werden mußte, ein noch stärkeres Gewicht auf den Mittelweg zu legen. Diese Losungsworte hatten aber auch für die Oberdeutschen, besonders für Butzer, bei ihren Bestrebungen große Bedeutung, die verschiedenen Reformparteien zur Einigkeit zu bringen. Es handelt sich hier nicht um einen direkten Einfluß oder etwa ein Ausleihen von Ideen. Das gleiche Streben nach Frieden, Einverständnis und Mäßigung fand man in England und Straßburg, so daß sich das Tor leicht für den Einzug der süddeutschen und schweizerischen Reform öffnen ließ. Andererseits aber paßten diese beiden Grundlagen den kalvinistischen Nachfolgern Calvins recht wenig, so daß sich auch in der elisabethanischen Kirche eine kompromißfeindliche und fanatische Partei bildete. Doch benahm sich immer nur eine Minderheit der englischen Kalvinisten und der Puritaner jeweils in so extremer Façon; im wesentlichen blieben alle Strömungen in der Kirche der Suche nach dem Mittelweg treu.

Zum Dritten schließlich enthielten die oberdeutschen Ideen einen starken sozialen Aktivismus, der auch wieder in England einen einheimischen Anklang finden konnte. Schon Tyndale und seine Mitarbeiter beschäftigten sich sowohl mit den praktischen Problemen der allgemeinen Erneuerung als auch mit den feineren Punkten der theologischen Debatte. Von vornherein waren

sie mehr an der Ethik als an der Dogmatik interessiert, und dieser Vorzug wurde in vieler Hinsicht typisch. Gewiß hatte auch Luther das tägliche Dasein keineswegs vergessen, aber er kümmerte sich doch sehr viel weniger als die süddeutschen Städte und ihre religiösen Führer um die Probleme der sozialen Kontrolle, um die Einmischung in Wirtschaftsangelegenheiten, um die Organisation der Armenfürsorge. Für seinen eschatologischen Geist war dies alles im Vergleich zum transzendentalen Heil nicht nur unwichtig, sondern geradezu Zeitverschwendung. Ein Buch wie Butzers „De Regno Christi" konnte man aus seiner Feder nicht erwarten. In England gewann die praktische Rechts- und Lebensreform von Anfang an ebenso große Bedeutung wie das Abschaffen der Messe oder die Übersetzung der Schrift in die Landessprache. Und bei dieser Tätigkeit verfolgte Cromwell nur Ziele, die auch den geistlichen Führern als wichtig und richtig erschienen.

In dieser Weise erwies sich die städtische Reformation des Südens für die Fürstenreformation Englands brauchbarer als die Fürstenreformation des Nordens. Die Ideengemeinschaft wirkte entscheidender als irgendwelche politischen Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten. Einerseits war die englische Reformation nicht einfach eine Staatsaktion, andererseits aber sollte man bei den Oberdeutschen nicht weniger die Reformation als den städtischen Hintergrund in Betracht ziehen.

Glaube und Werk in den reformatorischen Kirchenordnungen

Von Martin Seils

Im Jahre 1525 gab es in Breslau ein für unser Thema signifikantes Ereignis. Man hatte dort seit zwei Jahren in Johann Heß einen evangelischen Prediger gewonnen. Heß predigte mit Erfolg. Er kümmerte sich auch – nicht immer mit gleichem Erfolg – um Reformen im gottesdienstlichen und kommunalen Leben. Im April 1525 stellte er plötzlich seine Predigten ein. Auf die Frage des Rates, warum er nicht mehr predige, antwortete er, er könne es nicht; er sehe den Herrn Christus vor den Kirchentüren liegen, über den komme er nicht hinweg in die Kirche hinein. Der Rat verstand sofort. Es gab in Breslau eine große Zahl von Bettlern. 1521 hatte eine Bettelordnung festgelegt, daß sie nicht mehr von Haus zu Haus, sondern nur noch vor den Kirchentüren betteln dürften.[1] 1523 hatte man eine Kastenordnung erlassen, die das Betteln auch vor den Kirchentüren verhindern sollte.[2] Sie war offenbar nicht durchgedrungen. Heß hatte nach seinem Amtsantritt immer wieder gemahnt, etwas Wirkungsvolles zu tun. Nun griff er nach dem letzten ihm zur Verfügung stehenden Mittel. Er wollte zeigen, daß reformatorische Predigt und sozialer Zustand der Stadt nicht voneinander isolierbar seien, sondern aufeinander bezogen werden müßten. Jetzt hatte er Erfolg. Man erließ eine neue Kastenordnung mit höchst konkreten Bestimmungen. Außerdem baute man freiwillig und umsonst in einer wirklich außergewöhnlichen Anstrengung der ganzen Bürgerschaft das Allerheiligenhospital, in dem verarmte kranke Mitbürger Aufnahme finden konnten.

Das Thema „Glaube und Werk in den reformatorischen Kirchenordnungen" hat – wie uns scheint – zwei wesentliche und ineinander verschlungene Aspekte, denen nachzugehen sich lohnt. Der eine Aspekt betrifft die Verhältnisbestimmung von Glaube und Werk im engeren Sinne. Hier war aus theologischen Gründen eine entscheidende Veränderung vor sich gegangen, die in der Lebenspraxis durchgesetzt werden mußte. Wo Werk nicht mehr Verdienst, sondern Frucht war, weil Glaube nicht mehr als Tugend, sondern als Gabe verstanden wurde, gab es eine völlig neue Motivationslage für alles christliche Handeln. Bettler waren nicht mehr Objekte eigener Vervollkommnung, sondern Nächste, denen es zu helfen galt. Es ist die Frage, wie sich das in den Kirchenordnungen widerspiegelt. Der andere Aspekt ist schwieriger zu greifen. Nicht nur die Verhältnisbestimmung von Glaube und Werk hat

[1] *E. Sehling* (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd. III, Leipzig 1909, S. 406.
[2] Ebd., S. 407—409.

sich gewandelt. Vielmehr hat sich ebenfalls aus theologischen Gründen die Einstellung zu den Handlungsfeldern, in denen die Relation von Glaube und Werk wirksam wird, mindestens zu ändern begonnen. Armut zum Beispiel war im Mittelalter im wesentlichen Gelegenheit zum Verdiensterwerb, und zwar auch dann, wenn man im Spätmittelalter auf bruderschaftlicher oder kommunaler Basis bereits begonnen hatte, die Dinge zu ordnen und gelegentlich sogar Abhilfe zu schaffen. Es ist aber kein Zweifel, daß mit der Reformation zum ganzen Feld der Armut eine neue Einstellung gewonnen wird, auch wenn diese Einstellung sich nun wieder keineswegs allenthalben hat durchsetzen können. Der Gedanke einer grundsätzlich allgemeinen Verpflichtung der Armut gegenüber ist jedoch deutlich spürbar. Es ist die Frage, wie sich diese neue Einstellung ganzen Handlungsbereichen gegenüber in den Kirchenordnungen deutlich macht.

Wenn wir als Bezugsmaterial unserer kurzen Ausführungen die Kirchenordnungen wählen, so deshalb, weil sie neuerdings ganz allgemein in den Aufmerksamkeitsbereich entsprechender Erkundungen gerückt sind. Man muß sich aber, wenn man die Kirchenordnungen zum Ausgangspunkt wählt, über zwei Dinge klar sein. Erstens darüber, daß neben ihnen anderes Material steht, etwa Visitationsprotokolle, und daß außerdem das, was sie ordnen, nur ein Teilbereich aus dem christlichen Gesamtleben der Zeit ist. Und zweitens darüber, daß ihre Anordnungen weithin gleichsam idealen Charakter haben und durchaus nicht immer in die Lebenswirklichkeit überführt worden sind. Sie sind Dokumente eines Wollens, jedoch nicht immer auch Dokumente von Tatsachen. Dies letztere wird in der jüngeren Diskussion, wie uns scheint, zu wenig beachtet. Immerhin, Einstellungen von geschichtlicher Wirksamkeit spiegeln sich hier, und uns genügt es, diese Einstellungen zu beobachten. Dabei werden wir unsere Beobachtungen – um mehr wird es sich nicht handeln können – im wesentlichen beschränken müssen auf Kirchenordnungen, die im Einflußbereich der Wittenberger Reformation entstanden sind. Schon die leitende Fragestellung ist von dieser Begrenzung mitbestimmt. Es geht uns nicht so sehr um Verhältnisbestimmungen von Glaube und Werk, bei denen zwischen Glaube und Werk durch den Gedanken des Gehorsams oder der Disziplin vermittelt wird, sondern um solche, die eine gewisse Spontaneität in den Beziehungen von Glaube und Werk walten lassen, also Luthers „und thuts alles frolich und frey“ [3] verpflichtet sind.

1. Die neue Verhältnisbestimmung von Glaube und Werk

Die Reformation hat – diese sehr allgemeine Feststellung mag am Anfang stehen – von ihrer eigenen reformatorischen Bedeutung bekanntlich nur sehr zögernd gesprochen und den vielseitigen Begriff der „reformatio“ nur höchst zurückhaltend auf das angewendet, was in ihr und durch sie vor sich ging. Es ist aber klar, daß ihr eine weitverbreitete und tiefaufsteigende Sehnsucht nach „des christlichen Standes Besserung“ entgegenkam. Damit war nicht

[3] WA 6, 207, 28.

nur die Kirchenreform gemeint, über die Luther in der Schrift an den christlichen Adel im wesentlichen gehandelt hat; auch nicht nur die Reorganisation des Corpus christianum im ganzen, auf die Luther in ebendieser Schrift notwendigerweise ausgreift. Es ging vielmehr um eine Veränderung des Lebenszustandes. Welche ökonomischen, politischen, auch ideellen Kräfte da wirkten, ist uns im einzelnen beschreibbar geworden. Weniger beschreibbar ist, an welchem Koinzidenzpunkt dieser Kräfte es möglich wurde, daß das geistliche Ringen und das theologische Erkennen eines Mönches und Theologieprofessors fast am Rande der Geographie des Corpus christianum die Revolution des Lebenszustandes in ebendiesem Corpus christianum nun in der Tat zum Ausbruch brachte. Welche Kräfte hier in Bewegung waren oder in Bewegung gerieten, kann man an Humanismus, Täufertum, Bauernkrieg und dem Genf Calvins durchaus ablesen. Der gemeinsame Nenner scheint die Radikalität zu sein, mit der das Leben unter normierende Gedanken genommen wird, von denen man meint, es ließe sich mit ihnen der dem Grund des Lebens besser entsprechende Zustand herstellen. Luther in seiner Zelle oder an seinem Katheder scheint diesem Trend, blickt man zurück, nur sehr teilweise entsprochen zu haben. An Radikalität stand er hinter ihnen nicht zurück, aber es war doch eine zögernde Radikalität, die sich mehr treiben ließ als zu treiben und, wenn sie zu bewegen vermochte, eher aus Entschiedenheit als aus Entscheidungsfreudigkeit kam. Ist es diese Entschiedenheit, die es nun doch ausmachte, daß er den Koinzidenzpunkt der bewegenden Kräfte der Zeit traf? Sie jedenfalls war Entschiedenheit an einer einzigen Stelle, nämlich der, daß man allein aus Glauben zu leben vermöge, und zwar aus einem Glauben, der zugesprochene Zuversicht auf Gottes Gnade in Christus ist und das ganze Leben umgreift, „so gewis, das er tausent mal druber sturbe".[4] Hier wird das Leben auf vertrauende Hoffnung gestellt und jedenfalls nicht auf die Übereinstimmung von Tat und Norm. Aber es kommt von daher eine außerordentliche Quellkraft in das Tun hinein. „Alszo einn Christen mensch, der in diser zuvorsicht gegen got lebt, weisz alle ding, vormag alle dingk, vormisset sich aller ding, was zu thun ist, und thuts alles frolich und frey".[5] Der Reformation ist damals aus sehr verschiedenartigen Gründen zugestimmt worden, die einen wollten Macht, die anderen Geld, die dritten Ungebundenheit, und manche wollten vielleicht auch nur die Veränderung um der Veränderung willen. Aber es muß doch so sein, daß wenigstens manche, vielleicht viele, das Leben aus glaubender Zuversicht und quellender Liebe wollten, von dem Luther meinte, daß dies das Leben aus dem Evangelium sei.

Es kann kaum enttäuschen, wenn sich dies in Kirchenordnungen, die im engeren oder weiteren Sinne von Wittenberg aus beeinflußt worden sind, auf den ersten Blick kaum und auch auf den zweiten Blick nur höchst indirekt wiederfindet. Da war im Grunde nicht viel zu ordnen. Nicht, weil die Spiritualität der glaubenden Gemeinde und die Materialität der Rechtsordnung

---

[4] WA Bibel 7, 10, 16 f.
[5] WA 6, 207, 26 ff.

einander ausgeschlossen hätten. Sondern weil eigentlich gelten mußte, daß die Spontaneität des Glaubenswirkens jede Regelung immer schon überholt hatte: „Er fraget auch nicht, ob gutte werck zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie than, vnd ist ymer ym thun".[6] Dem entspricht Luthers Skepsis, als es denn nun wirklich an das Ordnen geht. Er will eigentlich nur raten, nicht ordnen. Man spürt das etwa an seinen Sätzen in der Vorrede zur Leisniger Kastenordnung: „Es neme nu an odder verachte meynen trewen radt wer do will, ich byn unschuldig. Ich warne aber zuvor trewlich, und bitte freuntlich, das diszem meynem rate niemant gehorche noch folge thue, er wisse denn und verstehe grundlich wol aus dem Evangelio, das müncherey und geysterey, wie itzt gewesen ist bey vierhundert iaren, keyn nutz und eyttel schedlich yrthum und verfurerey ist, denn sölch groß ding muß mit guttem festem Christlichem gewissen angegriffen werden".[7]

Was die von Wittenberg beeinflußten Kirchenordnungen in Sachen „Glaube und Werk" tatsächlich gesehen und aufgenommen haben, läßt sich vielleicht in vier Punkten wiedergeben.

Erstens: Sie haben die konstitutive Bedeutung der Relation von Glaube und Werk für das von der Reformation her bestimmte persönliche und gemeindliche Leben an und für sich deutlich erfaßt. Bugenhagens Kirchenordnungen wachsen aus einer Schrift, die thematisch „Von dem christlichen Glauben und rechten guten Werken" handelt (1526).[8] Bei manchen anderen spürt man deutlich eine Nachwirkung besonders der Lutherschen Aussagen davon, daß der Christ ein freier Herr aller Dinge durch den Glauben und ein dienstbarer Knecht aller Dinge durch die Liebe sei. Typisch ist die Grundaussage der Haller Kirchenordnung von 1526, die feststellt: „Es sein allein zwey ding und wesentliche stuck gotlichs dinsts einem igklichen Cristen notig Nemlich glauben und lieben. Glauben gegen got liben gegen dem nechsten".[9]

Zweitens: Die Kirchenordnungen haben offenbar eine Situation vor sich, in der der Ausfall der Motivation des Tuns vom Verdienstgedanken her schwere Schäden im gemeindlichen und kommunalen Leben angerichtet hat. Die Motivation zur Nächstenliebe allein aus dem Glauben heraus setzt sich nur sehr mühsam durch. Die Ordnungen sind deshalb in ständiger Versuchung, den Nachdruck zum Werk unter Rückgriff auf gesetzliche Züge zu erreichen, wenn sie nicht überhaupt die obrigkeitliche Zucht zum eigentlichen Vehikel christlicher Lebensführung machen. Bezeichnend für das erstere ist schon der kursächsische „Unterricht der Visitatoren" von 1528, der den Ausfall der Motivation vom Verdienstgedanken her ausdrücklich reflektiert, dann aber zu den Werken lapidar feststellt: „Und heissen darumb gute werk,

---

[6] WA Bibel 7, 10, 10 ff.
[7] WA 12, 12, 12 ff.
[8] S. *K. A. T. Vogt:* Johannes Bugenhagen Pomeranus, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1867, S. 101–267.
[9] *Ae. L. Richter* (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des sechzehnten Jahrhunderts, Bd. I, Weimar 1846, S. 40.

nicht allein das sie dem nehesten zu gut geschehen, sondern auch, das sie gott geboten hat".[10]

Drittens: Man muß nun aber sehen, daß dies komplementiert wird durch den ausgesprochen lehrhaften Zug der meisten von Wittenberg her beeinflußten Ordnungen. Natürlich dient dieser lehrhafte Zug auch dazu, so etwas wie die Grundlagen der reformatorischen Verkündigung zusammenzufassen in einer Situation, in der man noch nicht auf Bekenntnisse verweisen konnte. Er hat regulative und didaktische Bedeutung. Doch kann man ihm einen kerygmatischen Sinn wohl kaum absprechen. Es wird zugesprochen, was geordnet werden will, und dieser Zuspruch ist dauernd dabei, das Ordnen existentiell zu überholen und so im reformatorischen Sinn allererst zu ermöglichen. Bugenhagen entschuldigt sich in der Vorrede zur Braunschweiger Kirchenordnung von 1528 ausdrücklich dafür, daß das Buch „so gröt is geworden" und sagt, das komme daher, daß er „alwege orsake geve der stucken, de vorordenet werden", und zwar unter anderem auch deshalb, „dat de borgere na myneme afwesen mögen in ören hüsen etlike stucke lesen, de ick by en geprediget hebbe . . .".[11] Wie diese die Ordnung in ihr selbst ständig zum Leben hin überholende Verkündigung aussieht, zeigt jener Passus aus dem kursächsischen „Unterricht der Visitatoren" vielleicht am besten, in dem es heißt: „Nu ist erstlich christliche freiheit vergebung der sünden durch Christum, on unser verdienst und zuthun, durch den heiligen geist. Diese freiheit, so sie wird recht ausgelegt, ist fromen leuten sehr tröstlich, und reizet sie zur liebe gottes, und zu christlichen werken".[12]

Viertens: Was die Lebenswandlung anbetrifft, die so erreicht wird oder erreicht werden soll, so scheinen mir dafür besonders zwei Gedanken wesentlich zu sein, die sich an Bugenhagens Braunschweiger Ordnung aufweisen lassen. In dem Abschnitt über die „Weihen" oder das „Weihen" sagt Bugenhagen: „Got erkennen het, sick up syne gnade unde bermherticheit dorch Christum vorlaten".[13] Weil dies gilt, so soll man sich nicht auf die Kreatur verlassen wollen, die man ohne Gottes Befehl geweiht hat. Die Kreatur ist heilig, wenn die Glaubenden sie mit Danksagung gebrauchen. „Sus is de creature, wat se is in sick".[14] Ein sehr moderner Satz. Hier entsteht ein neues Weltverhältnis. Der andere Gedanke taucht mitten in den Ausführungen über die Messe auf. Bugenhagen sagt von der Abendmahlsgemeinschaft, Christus befehle uns hier „to dohn dat allerlefflikeste, dat me ock gerne up erden begeret, alse dat getrüwe brödere tosamende kamen unde eten unde drinken dat allerbeste unde reden tosamende van saken, darvan öre herte sick fröwe".[15] Er schließt dann: „Getrüwe brödere van herten synt de rechten jungere Christi, de leven sick under eynander, legen nicht, bedregen nicht, handelen nicht valschlick, de ock wol weten, dat se schuldich synt, vor öre

---

[10] *E. Sehling*, a.a.O., Bd. I/1, Leipzig 1902, S. 153.
[11] *E. Sehling*, a.a.O., Bd. VI, I/1, Tübingen 1955, S. 349/50.
[12] *E. Sehling*, a.a.O., Bd. I/1, S. 166.
[13] *E. Sehling*, a.a.O., Bd. VI, I/1, S. 387.
[14] Ebd., S. 392.
[15] Ebd., S. 413.

brödere lyff unde levent to laten, ehr se scholden erren unde vordömet werden, we wolde nicht gerne by sulken syn?"[16] Hier wächst die Liebesgemeinschaft der Gemeinde unmittelbar aus der im Abendmahl von Christus gewirkten Glaubensgemeinschaft heraus. Die Spontaneität im Bezug von Glauben und Werk ist keine Frage, sondern fraglose Tatsache.

2. Das neue Verständnis der Handlungsfelder von Glaube und Werk

Mit Verwunderung ist neuerdings immer wieder einmal vermerkt worden, daß die Kirchenordnungen auch lutherischer Provenienz normalerweise keine Hemmungen zeigen, in das soziale Gefüge von Gemeinde, Kommune oder Land hineinzugreifen. Diese Beobachtung ist richtig. Die Zwei-Reiche-Lehre wird zwar keineswegs ignoriert oder übersprungen.[17] Das Tun des Glaubens wird aber auch nicht individuell eingegrenzt. Vielmehr reicht es bis in eine sozial umfassend geübte Nächstenschaft hinein. Dem kommt die weitgehende Identität von Gemeinde und Kommune entgegen. Es kommt ihm historisch gesehen auch entgegen, daß die alte Kirche im Corpus christianum eine Reihe von Sozialbereichen versorgt hatte, die man nicht brachliegen lassen konnte, sondern aufnehmen mußte. Interessant ist nicht, daß dies geschieht, sondern wie es geschieht.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß das Werk in der Relation von Glaube und Werk in den Kirchenordnungen stark und deutlich als Liebestat verstanden wird, die „dem nehesten zu gut"[18] geschehen soll. Natürlich fallen die individuellen Bezüge nicht weg. Bugenhagen sieht in seiner Grundschrift zwei Arten von Glaubenswerken. Die einen, so sagt er, „dienen dazu, daß ein Christenmensch seinen eigenen Leib zum besten hält, daß er lerne gehorsam zu werden dem Geist, das ist dem Willen Gottes, dem ein Christenmensch gerne folgen will, daß man fein geschickt sei, das heilige Evangelium zu predigen, zu hören, zu lesen, zu denken und betrachten, und Gott stets im Herzen anzurufen, daß nicht der Teufel uns davon bringe durch ein säuisches Leben, oder durch die Sorge dieses Lebens und des Reichthums".[19] Dazu rechnet Bugenhagen auch die Arbeit, von der er sagt: „Arbeiten aber ist, daß ein Jeglicher etwas vorhabe, das vor Gott recht ist, und er verantworten kann".[20] Die „anderen guten Werke eines Christenmenschen" aber,

---

[16] Ebd., S. 413.

[17] Die Relevanz der Zwei-Reiche-Lehre (wie auch derjenigen von Gesetz und Evangelium) für unseren Themenbereich muß hier ununtersucht bleiben. Man wird wohl davor warnen müssen, Lehre und Praxis allzu unvermittelt aufeinander beziehen zu wollen, sei es, um die Praxis unter den Zwang der Lehre zu stellen, sei es auch, um die Lehre für irrelevant zu erklären. Auch ist der Versuch wohl nicht unbedenklich, die Lehre von der Praxis her in einem bestimmten Sinn zu interpretieren. Vielmehr wird man die Praedispositionen durch geschichtliche Verhältnisse mitbedenken müssen, wenn man, was freilich nicht unterlassen werden darf, Lehre und Praxis vergleicht.

[18] *E. Sehling*, a.a.O., Bd. I/1, S. 153.

[19] *J. Bugenhagen*: Von dem christlichen Glauben und rechten guten Werken, a.a.O. (Anm. 8), S. 152.

[20] Ebd., S. 164.

so sagt Bugenhagen, „heißen Werke der Liebe, die kommen ohne Zweifel aus dem Glauben; denn der rechte Glaube zu Gott bringt mit sich eine ungefärbte Liebe zu dem Nächsten, nicht allein mit freundlichen Geberden, Worten, Ehrerbietung, sondern auch mit Wohlthaten zu helfen, wider alle Nothdurft den Nächsten betreffend".[21]

Entscheidend dürfte sein, daß man dies zweite nicht dem individuellen Impuls überlassen hat, sondern sich grundsätzlich bemühte, die Pflege der Nächstenschaft aus dem privaten in den öffentlichen Bereich zu überführen und sie so zur allgemeinen Angelegenheit werden zu lassen. Das kann nur daran liegen, daß im Glaubenswerk ein soziatives Element erkannt und anerkannt wurde. Die drei Felder, auf denen die Kirchenordnungen sich dabei bewegen, sind die des gemeindlichen und gottesdienstlichen Lebens im engeren Sinne, die der Schule und die der Armenpflege.

Was die Kirchenordnung im engeren Sinne anbetrifft, so gab es ja Ansätze öffentlicher Mitverantwortung in den Patronaten und Bruderschaften. Faktisch hat sich andererseits bekanntlich auch nach der Reformation eine unmittelbare Verantwortungswahrnehmung der Gemeinde für ihre Gottesdienste und Ämter nicht oder nur in sehr geringem Maße durchgesetzt. Franz Lambert v. Avignon, der so etwas, wenn auch keineswegs ungebrochen, in seiner Homburger Ordnung von 1526 versuchte, ist gescheitert, nachdem Luther zu diesem Versuch bemerkt hatte: „Die leute sind nicht darnach geschickt, wie die meinen, so da sitzen bey sich selbs, vnd malens mit worten vnd gedancken ab, wie es gehen solle. Furschreiben vnd nachthun ist weyt von einander. Vnd die erfarung wirds geben, das dieser ordnung viel stuck wurden sich endern mussen, ettliche der oberkeit alleine bleiben".[22] Trotzdem wird man sagen müssen, daß eine Änderung vor sich ging. Vielerorts hatten eben die Gemeinden, wenn auch vertreten durch ihre kommunalen Gremien, die Dinge der gemeindlichen und gottesdienstlichen Ordnung in die Hand genommen und neu geregelt. Und auch ihr Recht, bei der Pfarrberufung mitzusprechen, war grundsätzlich festgehalten und meistens auch in die Ordnungen aufgenommen worden. Der „Wille der Gemeine",[23] von dem Bugenhagen einmal spricht, trat als solcher in Erscheinung. Dies zumindest konnte nicht einfach wieder vergessen oder aus der Geschichte gestrichen werden.

Das galt vor allem deshalb, weil ebendiese Gemeinde noch weitere Verantwortungen auf sich genommen hatte. Wegen der Schulen hat sich Luther an die „Ratsherren aller Städte deutschen Landes" bewußt unter Hinweis auf ihre obrigkeitliche Verantwortung gewandt. Es ist aber typisch, daß etwa die Naumburger Kirchenordnung von 1537/38 das Amt der Lehrer ohne weiteres zu den „Ämtern der Kirche"[24] rechnet, wie denn auch die Ordnung der Schulangelegenheiten weithin ohne weiteres in den Kirchenordnungen vor sich geht. Die Naumburger Ordnung wird auch darin typisch für ein

---

[21] Ebd., S. 166.
[22] WA Br 5, 158, 27 ff.
[23] *J. Bugenhagen*, a.a.O., S. 248.
[24] *E. Sehling*, a.a.O., Bd. I/2, Leipzig 1904, S. 61/62.

weitverbreitetes Empfinden sein, daß sie in grundsätzlicher Unterscheidung von den Angelegenheiten des bürgerlichen Regimentes die Schulsachen dem Kirchenregiment zurechnet. Vor allem aber ging es ja um die Motivation, Schulen zu halten und Kinder in die Schulen zu schicken. Die Bildungseinrichtungen hatte bisher die Kirche, bis zu einem gewissen Grade auch die Stadt zur Verfügung gestellt. Bildung zu erwerben war aber grundsätzlich Familienangelegenheit gewesen. Die Motivation kam weitgehend aus den Bedürfnissen der Kirche und dem Wunsch nach Versorgung im Rahmen der Kirche. Es ist ein anderer Ton, wenn etwa die Haller Kirchenordnung von 1526 die Eltern fragt: „Warumb lassen sie sich nit vil mer bewegen die Ere Gottes die zucht der gantz gemein nutz dem ein zuchtig wol auffgezogen kindt mit der zeyt dienstlich sein mocht?“ [25] Man versucht, Bildungseinrichtung und Bildungserwerb aus der Verantwortung vor Gott und dem Nächsten zu verstehen. Der Ansatz zum Übergang aus der privaten zur öffentlichen Sphäre ist auch hier unverkennbar.

Dies ist bei der Regelung des Armenwesens besonders deutlich. Gerhard Uhlhorn hat geschrieben, das ganze Mittelalter habe „weder eine vom Staat noch von der Kirche geordnete Armenpflege“ gekannt, „so reich das Mittelalter sonst an Liebesthätigkeit ist“.[26] Man habe „Barmherzigkeit nicht in erster Linie“ geübt, „um den Armen und Notleidenden zu helfen, sondern um sein eigenes Seelenheil zu schaffen“.[27] Es gab im Spätmittelalter Ansätze zu genossenschaftlicher und kommunaler Armenpflege. Aber das Grundverhältnis zur Armut war nicht durchbrochen. Das geschieht wohl erst in der Reformation. Man will jetzt helfen, und zwar aus im Glauben erkannter Nächstenschaft heraus. Es wäre anachronistisch, einen Impuls zu grundlegender Wandlung der Verhältnisse zu erwarten. Was die Kastenordnungen bringen, ist das Bemühen um lückenlose physische und materielle Hilfe unter Heranziehung aller Kräfte der Gemeinde und Kommune. Es ist selten beachtet worden, daß wenigstens Bugenhagen, aber nicht nur er allein, versucht hat, hierzu das Diakonenamt wieder zu beleben, und zwar unter ausdrücklichem Rückgriff auf das neutestamentliche Vorbild.[28] Bugenhagen hat die notwendigen Merkmale dieses Amtes bedacht bis dahin, daß er sagt, man solle zu diesem Amt niemanden wählen, der ein „böses Weib“ hat, weil ein solches Weib den Diakon möglicherweise daran hindern könnte, allen Bedürftigen gleich unvoreingenommen zu begegnen.[29] Entscheidend ist die Grundabsicht. Sie war nicht leicht durchzusetzen. „Dar wil nemand an, nemand wil darto geven“ [30] klagt Bugenhagen. Aber er hält daran fest: „Mit sulken früchten mote wy jo bewisen, dat wy gode böme sind geworden dorch den loven in Christum, dat wy uns sulvest nicht bedregen“.[31]

---

[25] *Ae. L. Richter*, a.a.O., S. 48.
[26] RE, Bd. II, S. 94.
[27] Ebd., S. 94.
[28] *E. Sehling*, a.a.O., Bd. VI, I/1, S. 447–50.
[29] Ebd., S. 449.
[30] Ebd., S. 446.
[31] Ebd., S. 447.

Man müßte nun eigentlich von den Einzelheiten sprechen, den Beispielen nachgehender Fürsorge, die sich in allen Bereichen finden. Das kann hier nicht geschehen. Worum es ging, war der Versuch, an den Kirchenordnungen andeutungsweise wenigstens eine Linie sichtbar zu machen. Die Linie, auf der es aus dem innersten Grunde des reformatorischen Glaubensverständnisses heraus zu Wandlungen im Verhalten zum Leben und zu den Lebensverhältnissen kommt. Nachdem Luther in der Römerbriefvorrede gesagt hatte, daß der Glaube „ein lebendige erwegene zuuersicht auff Gottis gnade" sei, hat er gefolgert: „Do her on zwang, willig vnd lustig wirt yderman guttis zu thun, yderman zu dienen, allerley zu leyden, Gott zu liebe vnd lob, der yhm solch gnad ertzeygt hat, also, das vnmuglich ist werck vom glawben scheyden, also vnmuglich, als brennen vnd leuchten vom fewr mag gescheyden werden." [32] Uns scheint, dies habe geschichtliche Wirkungen gehabt.

[32] WA Bibel 7, 10, 16 ff.

An der Grenze von Luthers Einfluß: Aversion gegen Umwertung

Von Pierre Fraenkel

Gehen wir davon aus, daß Luthers Reformation mißlungen ist: insofern nämlich, als seine Anliegen für die ganze damalige Christenheit gedacht waren (oder wenigstens für die westliche, denn von der östlichen wußte man ja wenig), aber nur von einem Teil dieser Christenheit aufgenommen wurden.[1]

Luthers eigene Zeitgenossen sahen diese Tatsache, wie er selbst, als eine Bestätigung jenes Gesetzes der Kirchengeschichte, nach dem sich meist nur eine Minderheit der Wahrheit öffnet.[2]

Auf geschichtstheologische Ideen dieser Art brauchen wir uns aber heute gar nicht zu berufen. Auf allen Seiten bieten sich uns Erklärungen für das Versagen der Wittenberger an: denken wir an die Existenz anderer, konkurrierender Reformbestrebungen: der Zwinglis, später Calvins, und des tridentinischen Katholizismus; an die militärische Niederlage der evangelischen Reichsstände im Schmalkaldischen Kriege 1548; an machtpolitische, dynastische, finanzielle, kommerzielle Interessen der Fürsten und Minister, der Städte oder der Banken, der Handelshäuser usw., die genau so imstande waren, den Einfluß Luthers zu beschränken, wie sie ihn anderswo fördern konnten. Man kann heute unschwer darüber nicht nur in der Fachliteratur, sondern auch in populärwissenschaftlichen Darstellungen nachlesen.[3]

Dazu kamen vielleicht auch subtilere Dinge, wie etwa das, was wir vielleicht die geistige Geographie einer Epoche nennen dürfen. So wie es heute etwa leichter sein dürfte, eine philosophische Richtung von Paris aus zu ver-

---

[1] S. z. B. *Werner Elert:* Morphologie des Luthertums, München 1952, Bd. 1, Kap. 4, Abschn. 20 f. – Resolutio lutheriana super propositione 13 ... WA 2, 225; 237 ff. Vgl. auch *Ernst Benz:* Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung, München 1952, 1. Teil, 1. Kap.

[2] Z. B. *Luthers* Vorrede zu *Justus Menius:* Wie ein ... Christ ... sich ... halten soll, 1538, WA 50, 346 f.; vgl. *John Headley:* Luther's View of Church History, New Haven 1963, S. 227—240; 262 f. – Für Luthers Umgebung, z. B. das Vorwort zu Bd. 2 der Wittenberger Lutherausgabe 1548, WA 54, 468 f. Vgl. auch *P. Fraenkel:* Testimonia Patrum (= Travaux d'Humanisme et Renaissance Bd. 46) Genf 1961, S. 61 ff.

[3] S. z. B. *Emilie Léonard:* Histoire générale du protestantisme. Bd. 1, Paris 1961, Kap. 4 u. 5 (Humanistische Reformbestrebungen, inklusive der schweizerischen und englischen; Täufer; Konflikte mit dem Staat; die konkurrierende königlich-katholische Kirchenreform, etwa in Frankreich). *A. G. Dickens:* Reformation and Society, London 1966, Kap. 4 und 5 (Politische und soziale Faktoren bei der Verbreitung des Luthertums). *Derselbe:* The Counter – Reformation, London 1968, Kap. 3 und 4 (konkurrierende katholische Reform).

breiten als aus Konstantinopel, so war es wohl auch damals schwer, z. B. von Sachsen aus mit den italienischen und niederländischen Einflüssen in Spanien zu konkurrieren – von den einheimischen ganz zu schweigen.[4]

Es wäre sicher gut, wenn die Historiker eine möglichst komplette Übersicht über solche Faktoren besäßen, denn man wird ja wohl von Fall zu Fall verschiedene von ihnen kombinieren müssen, um die Begrenzung der lutherischen Reformation zu erklären. Deswegen möchte ich hier *ein* ziemlich einflußreiches Milieu vorstellen – das der katholischen Kontroverstheologen – und bei ihnen *ein* Element, das wohl mehr kulturgeschichtlich als eigentlich theologisch war, deswegen aber im 16. Jahrhundert vielleicht nicht weniger Einfluß auszuüben vermochte – die aus der oekumenischen Bewegung bekannten sogenannten „nicht-theologischen Faktoren" taten und tun es ja oft.

Aber zuerst noch einige Worte über die Verteidiger der Sache Roms in der Zeit vor dem Tridentinischen Konzil. Die Reformationsgeschichte hat sie lange Zeit ignoriert, oder sie hat, insofern sie von Protestanten geschrieben wurde, höchstens die spöttischen Urteile der Reformatoren selbst über sie wiedergegeben. Auch in neuerer Zeit hat man ihre Bedeutung – etwa in der Schule Joseph Lortz's – wegen ihrer rein „negativen Korrektheit", d. h. ihrer oft nur abwehrenden Haltung, gering eingeschätzt.[5] Erst seit man ihren Einfluß auf das Konzil von Trient selbst zu sehen beginnt, werden sie höher eingestuft.[6] Aber man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen, und die Wirkung dieser Theologen, als echte Theologen, also als Lehrer und Verkünder des christlichen Glaubens, in ihrer eigenen Umgebung und in ihrer eigenen Generation, höher veranschlagen müssen, als es bisher oft geschehen ist.[7] Ich darf hier eine Formel wiederholen, die ich seinerzeit in einem ähnlichen Zusammenhang gebraucht habe:[8] „Dem gesamteuropäischen Echo der Reformatorenbotschaft stand damals ein ebenso universales Nein entgegen. Das wußten die kämpfenden Theologen selber", die immer wieder auf einander Bezug nahmen.

Nun muß man, wie gesagt, zu allererst diese Gegner der Reformation als

---

[4] Über das langsame Absinken der italienischen kulturellen Vorherrschaft, z. B. *Henri Hauser* und *Augustin Renaudet:* Les débuts de l'âge moderne (= Peuples et civilisations, Bd. 8) Paris 1929, Buch 1, Kap. 4 und Buch 3, Kap. 5; s. weiter *Marcel Bataillon:* Erasme et l'Espagne, Paris 1937, bes. Kap. 6; *J. C. Nieto:* Luther's Ghost and Erasmus' Mask in Spain (in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 39, 1977, 33–49, bes. S. 35—38).

[5] *Joseph Lortz:* Reformation in Deutschland, 2 Bde, Freiburg i. Br. [1940] 1949, z. B. 2. Teil, Buch 3, Kap. 1 und 5.

[6] Vgl. *Hubert Jedin:* Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876 [1931] und *Remigius Bäumer:* Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931 (= Erträge der Forschung, Bd. 34) Darmstadt 1975; und bes. *H. Jedin*: Die geschichtliche Bedeutung der katholischen Kontroverstheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung (in: Historisches Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft, 1933, 70–97).

[7] Einen Schritt in diese Richtung bedeutet das Kap. 16 (S. 197–216) im Bd. 4 des Handbuchs der Kirchengeschichte, hgb. v. *H. Jedin,* Freiburg 1967.

[8] *P. Fraenkel:* Johann Eck und Sir Thomas More (in: Von Konstanz nach Trient. Festgabe für August Franzen, München-Paderborn-Wien 1972, S. 486 f.).

echte Theologen ernst nehmen; d.h. als Männer, die auf die christliche Offenbarung aufbauten, wie sie nach ihrer Überzeugung in den Aussagen der heiligen Schrift und dazu bei den Vätern der Kirche, den Beschlüssen der Konzilien und in den Dekretalen der Päpste zu hören ist. Sie haben sich bemüht, auf dieser Grundlage den Glauben aller Zeiten und die dazu gehörigen Kirchenbräuche gegen die Angriffe der Reformatoren zu verteidigen.

Davon nur ein einziges, aber, wie ich meine, repräsentatives Beispiel. Im Jahre 1522 veröffentlichte der bayrische Franziskanerprovinzial Kaspar Schatzgeyer zwei Schriften über eine ganze Reihe umstrittener Fragen, darunter auch die des Meßopfers, das Luther zuletzt in *Vom Mißbrauch der Messe* angegriffen hatte[9] – damals eine hochaktuelle, auch für den einfachsten Christen aufregende Frage, denn es ging ja zugleich um die theologische Grundfrage, ob die Christen Gott gegenüber nur die Empfangenden oder auch die Gebenden sein können und auch um Kirchengebräuche, Pfründen, Stiftungen, Spenden sowie Einrichtungen und Gesetze aller Art.

Hier unternimmt nun Schatzgeyer[10] zu zeigen, daß die Prophezeiung des Propheten Maleachi (Mal. 1, 11) über das ‚reine Opfer, das Gott an allen Orten geopfert werden soll' sich auf die Eucharistie bezieht. Keineswegs, meint er, könne sich dies auf irgend ein menschliches Opfer beziehen, denn diese seien ja nicht „rein"; auch die alttestamentlichen seien nicht dieses eine reine Opfer gewesen; deswegen habe Gott sie auch abgeschafft. Aber der Parallelismus mit ihnen sei wichtig: es handle sich durchaus um ein Opfer, das an ihre Stelle tritt, also das von Christus eingesetzte. Das Kreuzesopfer Christi allein könne es aber auch nicht sein, denn es soll ja „an allen Orten" geopfert werden; genausowenig wie rein geistige Opfer, die überhaupt nicht an Ort und Zeit gebunden sind.

Auch andere alttestamentliche Stellen führt Schatzgeyer an, nicht weniger als das Argument, daß Christus die Eucharistie zur Erinnerung an seinen Opfertod eingesetzt habe, also als dessen Vergegenwärtigung – „repraesentatio". So sei also Luthers Kritik, daß eine Gabe Gottes an uns – ein Testament oder Sakrament – nicht zugleich unsere Gabe – ein Sacrificium – sein könne, hinfällig. Daß in diesem Zusammenhang neben der heiligen Schrift auch die Tradition der Kirche zur Sprache kommt, ist nicht verwunderlich. Auch sie geht ja für einen Mann wie Schatzgeyer letztlich auf die Aussagen Gottes, d.h. auf die christliche Offenbarung zurück.

Davon nur soviel, um den Unterschied zu dem Bereich aufzuzeigen, dem nun unser Augenmerk gelten soll, nämlich einem wie gesagt nichttheologischen Faktor, der bei vielen – nicht bei allen – der katholischen Kontroversisten auch zu den von Luther angegriffenen und von ihnen selbst verteidigten Anschauungen gehört. Es handelt sich dabei um ein Stück antiker Weltanschauung, platonischen und teils auch aristotelischen und stoischen Ursprungs, das bereits bei manchen Kirchenvätern mit der christlichen Lehre

---

[9] De abroganda missa privata, bes. WA 8, 432–448.

[10] Scrutinium, Conatus 6, in CC 5, bes. 88–95. Replica, in Opera 1543, bes. Bll. 76v.–78v.

verbunden wurde und seither zwar auch kritisiert, aber noch öfters weitergepflegt worden war.[11]

Eine anschauliche Darstellung dieser Weltanschauung hat am Vorabend der Reformation der später als Kontroverstheologe bekannte Johannes Eck in einem Kommentar zum Pseudo-Dionysius dem Areopagiten geliefert. Als Illustration der Welt des Areopagiten bietet er dort eine Zeichnung, die ihm der bekannte humanistische Karthäuserprior Gregor Reisch suggeriert hatte.[12] Es sind zwei Kegel, einer der Finsternis, der sich nach oben verjüngt und einer des Lichts, der sich nach unten verjüngt. Zu oberst und ganz im Licht, Gott selbst; darunter mit zunehmenden Schattenseiten die neun Chöre der Engel, zusammengefaßt als „Metaphysica"; dann, dort wo Licht und Finsternis einander die Waage halten, der Mensch „mit Verstand begabt"; unter ihm ebenfalls dreimal drei „Physica", von den fühlenden über die lebenden bis hinab zu den nur seienden: Mineralien, Gemische und Elemente. Zu unterst, als Gegenstück zur Gottessphäre, das bodenlose Reich tiefster Finsternis: „infimus abyssus tenebrarum".

Es versteht sich von selbst, daß dann auch im menschlichen Bereich höhere und niedere Wesen und Werte existieren, die, ebenfalls zugleich hierarchisch gestaffelt und harmonisch verbunden, die Welt ausmachen, in der sich das Leben des Christen abspielt.

Statt weiterer Beschreibungen und Analysen möchte ich nun vor allem Beispiele dafür vorführen, welche Rolle dies im Kampf gegen die Reformation gespielt hat, und zwar im wesentlichen in der Zeit vor dem Bauernkrieg, d.h. bevor noch große politische Ereignisse die Überzeugung bestärken konnten, Luther und seine Parteigänger seien dazu angetan, diese Wertskala umzuwerfen.[13]

Fangen wir bei den damals so heiß umstrittenen kirchlichen Traditionen an. Hier tritt uns dieses Denken gleich sehr frappant entgegen in der Form eines Argumentes a fortiori, dem wir noch oft begegnen werden. So verteidigt etwa der sächsische Hofprediger Hieronymus Emser das Stundengebet:[14] „ . . . dieweyl nit aleyn die enngel im hymel, sonder ouch die vogel in lufften,

---

[11] Vgl. etwa *Anders Nygren:* Den kristna kärlekstanken genom tiderna, 2 Bde., Stockholm 1947, 2, 375–482. – Deutsch: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 2. Aufl. Gütersloh o. J. [1954].

[12] Siehe *Georgette Epiney-Burgard:* Jean Eck et le commentaire de la Théologie Mystique du Pseudo-Denys (in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 34, 1972, 7–29, bes. S. 17 und 21).

[13] Wir sind also noch lange vor der Zeit, die *Adolf Herte:* Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochlaeus, Bd. 1, Münster i. W. 1943, beschreibt.

[14] Bedingung, hgb. *Ludwig Enders:* Luther und Emser, 2 Bde., Halle 1890—92, 2, 211. Emser fährt hier fort: Paulus (1 Tim 2, 1–2) wußte aber, daß die Laien wegen ihrer Geschäfte nicht ständig beten könnten; daher redet er hier zu den Geistlichen, die es an ihrer Stelle tun. In Anerkennung dieser Leistung, die auch den Herrschern zugute kommt, haben viele von ihnen Stiftungen zu diesem Zweck gemacht . – Vgl. auch Quadruplica, ebda. 175 über die Macht des geweihten Salzes. Wenn schon Zauberer ähnliches (aber Böses) können, warum dann nicht umso mehr Christen . . . ? Es ist also kein „goukel oder narrenwerck" wie Luther meint.

der elephant mit seynem neigen das teglich thut gegen auffgang der sonnen, und alle thier auff erden und in wasser iren schopffer moglicher weyss loben und ehren, wie vil mher ist das pfluchtig der mensch, umb des willen dise ding alle geschaffen sint". Schon ein Jahrhundert früher hatte der englische Karmeliter Thomas Netter (aus Saffron Walden, daher Waldensis genannt) gegen Wycliff ganz ähnlich argumentiert:[15] Sogar die Juden beichten jährlich ihre Sünden; wie könne man also über die vom IV. Laterankonzil eingeführte jährliche obligatorische Generalbeichte klagen? Netters Werke wurden übrigens in den 1520er Jahren in Paris zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Kampf gegen Luther gedruckt, und ähnliche Argumente a fortiori aus dem Judentum finden sich auch bei direkten Luthergegnern wie dem Konstanzer Generalvikar und späteren Wiener Bischof Johannes Fabri. – Oder wiederum Emser, dieses Mal über die Heiligenverehrung und im Anschluß an den Kirchenvater Johannes von Damaskus:[16] „Dieweil man dan ouch der weltlichen konige kinder und frund pflegt tzu ehren, szo sein wyr noch vill mher schuldig tzu erwyrdigen die kinder und frund des konigs aller konig . . ."; so auch über die von Luther als untragbar getadelten Mönchsgelübde und -regeln:[17] Die Pythagoräer haben fünf Jahre lang geschwiegen und unsere Mönche sollen das nicht einen halben Tag lang tun können? Der hl. Bartholomäus hat jede Nacht hundertmal gebetet und sie sollen nicht ein Mal aufstehen können, wie Luther behauptet?

Ganz ähnlich heißt es dann von den Gelübden als solchen in Johannes Ecks *Enchiridion* oder *Handbüchlein:*[18] „Von den menschen spricht der gwaltsmayster, die versprochen ding soll ich halten (pacta servabo, ait pretor) warumb wolten dann wir nit halten, was wir Got versprochen haben?" Man sieht: ob an Tieren, Heiden, Juden oder dem Staat gemessen, das christliche Leben ist vergleichbar, es steht auf derselben Stufenleiter, aber höher; bzw. niedriger, verglichen mit dem Wesen der Heiligen und der Engel.

Dem entspricht dann auch die Beschuldigung gegen Luther: statt das Hohe zu ehren, verachtet er alles, was ehrwürdig ist – bis hin zu den Gebeinen der Märtyrer in den Katakomben von San Sebastiano – ja bis hin zu den Aposteln, deren Streit um den Vorrang im Himmelreich (Lk 22, 24 u. Parall.) er

---

[15] Doctrinale Antiquitatum, 3. Teil, Tit. 8, Kap. 71, Ausgabe Venedig 1571, Bd. 3, Bl. 130r. Ähnlich verstreut auch anderswo im ganzen Werk. – Vgl. *Fabri:* Malleus, Trakt. 6, Text 3, CC 25–26, 187s.: Die Juden haben schon seit der Babylonischen Gefangenschaft nicht mehr mit Heiden getrunken; auch heute ist dies noch zu beobachten; ähnlich hat Rabbi Gerschom die Vielehe verboten, die doch im A. T. erlaubt ist, so lange die Juden unter den Christen wohnen. Sogar die, die aus der Türkei kommen, halten sich daran. Wenn der Gehorsam der Juden so groß ist, obwohl ihnen diese Dinge im Grunde freistehen, so ist es ganz normal, daß auch unter Christen, zur Ehre Gottes und zu unserem Heil, Vorschriften bestehen, auch wenn wir im Grunde nach der Freiheit, die uns geschenkt ist, anders handeln könnten.

[16] Wider das Buch an den Adel, Enders 1, 104; vgl. De fide orthodoxa, Buch 4, Kap. 15 (MPG 94, 1164), wo das Argument allerdings auf die Reliquien bezogen ist. Emser beruft sich dabei ebenfalls auf Joh. 1, 12 und 15, 14.

[17] Op. cit. Enders 1, 71.

[18] Ed. princ. 1525, deutsch v. Verfasser zuerst 1530. Kap. 18, in unserer Ausgabe im CC (im Druck) bei Anm. 50; Deutsch Bl. Tiij r.v.

der Ambition zuschreibt, während dies doch der Kirchenvater Origenes in frommer Auslegung heiliger Unsicherheit zugeschrieben hatte, wen der Herr am meisten liebe: so der Dominikaner und spätere Kritiker seines Ordensbruders, Cajetan, Ambrosius Catharinus in seiner *Apologia*[19] für den Magister Sacri Palatii Sylvester Prierias.

Damit sind wir aber auch schon bei einem anderen Aspekt unseres Themas angelangt: der nötigen Ehrfurcht vor den kirchlichen und theologischen Autoritäten als etwas Erhabenem. Das gilt bereits für die Kritik an Aristoteles: wie kann man Aristoteles gering achten, frägt Catharinus,[20] wo ihn doch ein so hoch geschätzter Lehrer wie Cicero gelobt und geehrt habe?

Noch mehr tritt das bei der Verteidigung der Schultheologen hervor. So meint ein anderer Dominikaner, Tommaso Radini Tedeschi, daß Luther bei seiner Kritik wenigstens vor den Männern der eigenen Nation (Albert dem Großen) oder des eigenen Ordens (Thomas von Straßburg) haltmachen müßte. Die Größe dieser Lehrer ist für ihn überhaupt erwiesen durch ihre Heiligkeit und Frömmigkeit, ihre große Anzahl, der Luther allein entgegensteht, durch die kirchliche Approbierung und:[21] „schließlich durch Christus selbst, der unsere Arbeit hier auf Erden durch zahlreiche Ehrentitel und andere Bezeugungen des Beifalls ausgezeichnet, und ihr im Himmel einen ewigen Triumph eingerichtet hat".

Hier haben wir eigentlich zwei Themen. Das eine: daß man sich den Übergeordneten unterwerfen muß. So heißt es z.B. ganz allgemein bei Radini Tedeschi:[22] „Ihr habt ja gehört, es ist den Untergebenen in keiner Weise erlaubt, die Oberen verwegen anzugreifen, nicht nur um ihren Lebenswandel zu kritisieren, sondern sie auch nur gelinde zu tadeln". Das andere: mehr ist besser als weniger, viele besser als wenige. Luther stünde ganz allein; Gelehrte, Universitäten, Bischöfe, Papst und Kaiser seien gegen ihn: also müsse er Unrecht haben. Damit wird auch sein Schrift- und Traditionsbeweis bestritten, denn, wie Sir Thomas More sagt, die Kirche ist mehr als die Evangelisten, die nur ihre Glieder sind; oder Catharinus: man darf die

---

[19] Bücher 1 und 3, CC 27, 40. 201.

[20] Apologia, Buch 1, dolus 8, CC 27, 53s und 56. Im Zusammenhang damit heißt es hier: Nur ein Unwissender wird die Wissenschaft ablehnen. Wenn sie aber dazu dient Gott zu erkennen und zu ehren, ist es schlecht, sie zu verachten? Schon Moses und Daniel haben ihre Lehre durch Profanwissenschaft unterbaut. – Die Dominikaner sind damit nicht allein: vgl. *Cristoforo Marcello:* De autoritate summi pontificis, Venedig 1521, Teil 2, Buch 2, Kap. 19.

[21] In Lutherum Oratio, CR 1, 224 ff. 226: „Testis est postremo Christus ipse, qui laborum nostrorum praemia in terris, multiplices honorum titulos, et laudum insignia elargitus est, at in coelo triumphum statuit sempiternum". Vgl. auch In Melanthonem, hgb. *F. Ghizzoni* (= Storia del Cristianesimo, Bd. 3) Brescia 1973, 124. 142. 150. Ganz entsprechend beschreibt auch *Catharinus* seine eigene Haltung gegenüber den Schulmännern, auch denen, die nicht, wie Thomas von Aquin, zu seinem eigenen Orden gehören: Apologia, Buch 1, dolus 7, CC 27, 49s. Vgl. auch S. 46s.

[22] Oratio in Lutherum, CR 1, 231: „Audistis nullo modo inferioribus concedi ut aliqua temeritate ad superiorum vitam non tantum diiudicandam, sed nec saltem tenuiter reprehendendam prosiliant". Vgl. auch In Melanthonem, Ghizzoni, S. 120, im Zusammenhang mit Luthers Angriff auf die Überordnung des Klerus.

Kirchenväter nicht gegen die Schultheologen ausspielen, denn gerade diese seien „receptissimi", d. h. sie erfreuten sich der weitesten Verbreitung und damit auch der größten Geltung.[23]

Selbstverständlich wirken solche Auffassungen von hoch und niedrig auch zu Gunsten des Papsttums als Monarchie der Kirche (der *respublica Christiana)* und zur Einordnung der Kirche über den Staat, bzw. ihres Monarchen über die anderen, weltlichen Monarchen. Hier finden wir damals schon sehr alte Themen wieder, wie die thomistische, kirchliche Verwendung des aristotelischen Gedankens von der Monarchie als der besten Regierungsform: „Da Gott – wie der venezianische Erzbischof von Korfu, Cristoforo Marcello sagt[24] – der Schöpfer und Regierer aller Dinge *einer* ist, der dem ganzen Universum wie ein allerbester Fürst vorsteht, soll da nicht auch das Gemeinwesen Christi von einem Haupte abhängen? So entsteht ja die beste Eintracht der Geister, die größte Ordnung in den Einrichtungen, die höchste Beobachtung der Tugenden". M. a. W., Kirche wie Staat sind Abbilder der göttlichen Sphäre; die irdischen Hierarchien sind den himmlischen ähnlich. Dazu kommen dann auch andere geläufige Gedanken wie das mittelalterliche Bild vom Papst und Kaiser als Sonne und Mond oder die Zwei-Schwerter-Theorie.[25]

Viel eindrucksvoller aber scheint mir dieses Denken dort zu sein, wo das Papsttum mit Fleiß ignoriert wird, wie bei dem Pariser Professor Jodocus Clichtove, der Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum als Angriff auf die Überordnung des Klerus über die Laien und auf die Hierarchie überhaupt abwehrt:[26] „Letztlich wirft er die allerschönste Ordnung des geistlichen Standes um, denn er schafft hier jede Stufenleiter ab, jede Über- und

---

[23] *More:* Responsio, Teil 1, Kap. 8. 10. 13, hgb. *John Headley* (= Complete Works of St. Thomas More, Bd. 5) New Haven 1969, S. 96. 193. 232; *Catharinus:* Apologia, Buch 1, dolus 8, CC 27, 51 f. Vgl. auch dolus 5 und 6, S. 38s und 41s; *Emser:* Bedingung, Enders 2, 221; *Fabri:* Malleus, Traktat 4, Text 10. CC 23–24, 241 (im Zusammenhang mit der Überordnung des Klerus); vgl. auch S. 235 ff. – Zur (juristischen) Bedeutung des Ausdrucks s. *E. Forcellini:* Lexicon, s. v. receptus para 4 (Ausgabe Prato 1871, 5, 97).

[24] Teil 1, Buch 1, Kap. 5: „Quum Deus ipse, rerum omnium conditor et gubernator, unus tantum sit, qui toti universo tanquam princeps optimus praeest, cur itaque similiter haec Christi respublica non ita ab uno capite pendet? Ex quo maior animorum concordia, ordo maior institutionum, et virtutum observatio maxima proficiscatur".

[25] *Catharinus*: Apologia, Buch 3, CC 27, 204 f. 216; *Fabri*: Malleus, Traktat 4, Text 5, CC 23–24, 227 ff.; *Marcello:* Teil 1, Buch 1, Kap. 5.

[26] Paris 1524, Buch 2, Kap. 1, Bl. 55 v.: Wer einen Staat angreifen will, greift zuerst dessen Gesetze an. Das hat Luther mit den Kirchengesetzen getan. (Vgl. Buch 1 über die Kirchengesetze und hier unseren nächsten Abschnitt). „Deinceps pulcherrimum ecclesiastici status ordinem omnino subvertit, nullum in eo admittens graduum distinctionem, neque praelationis subiectionisque diversitatem, concinna varietate et congruentissima dispositione a Christo constitutam". Vgl. *Emser:* Quadruplica, Enders 2, 141; *Catharinus:* Apologia, Buch 2, CC 27, 170, hier im Zusammenhang mit dem Papsttum. – Zur Überordnung des Klerus vgl. auch oben Anm. 22 und 23.

Unterordnung, wie Christus sie in harmonischer Vielfalt und passendster Anordnung eingesetzt hat" – was dann aus dem Ps.-Dionysius belegt wird.

Solche Auffassungen von der Kirche als hierarchisch geordnetem (und übergeordnetem!) Gemeinwesen spielen dann ihrerseits wiederum in die verschiedensten Bereiche des kirchlichen Lebens hinüber. So etwa bei der Verteidigung des Klerus als Bewahrer göttlicher Geheimnisse gegenüber dem gemeinen Volk. Heilige Dinge wie das Kreuzeszeichen und der Ablaß seien etwa deswegen nicht in der Schrift erwähnt, um nicht allen zugänglich zu sein – so Radini Tedeschi. Die Einsetzungsworte der Eucharistie sind leise zu sprechen: „damit nicht diese heiligsten Worte Gemeingut werden, und vom Pöbel mißachtet und gering geschätzt werden" – so nach alter Tradition Clichtove. Aus dem gleichen Grunde sei auch noch manches andere dem Klerus vorbehalten; sogar die Heiden hätten die Mysterien nur den Priestern und Eingeweihten anvertraut; um wieviel mehr soll dies nicht für die noch viel heiligeren Mysterien des christlichen Glaubens gelten – so, nach dem bereits erwähnten Argument a fortiori Radini Tedeschi und Fabri.[27]

Ein besonders anschauliches Bild dieses Einflusses bietet uns Clichtoves Verteidigung der Kirchengesetze und der Kirchenstrafen. Er führt zwölf Gründe an, die beweisen,[28] „daß die Leiter der ersten Kirche und ihre Nachfolger zu Recht solche Gesetze und Vorschriften erließen und sie für das Kirchenvolk verbindlich machten, und zwar so, daß ihre Übertretung zum ewigen Tode führt". Dazu gehört etwa (1 u. 2) die große Zahl solcher Gesetze, das Vorbild des alten Bundes (7 u. 8), dessen Priestern man bereits unter Todesstrafe gehorchen mußte, aber auch der Vergleich mit dem Zivilgesetz (11 u. 12). So habe das Parlament von Paris bei Strafe verboten, des Nachts bewaffnet auf die Gasse zu gehen. „Es wäre absurd, wenn die Obrigkeit, welche die höchste Macht in der Kirche verwaltet, geringere Befugnisse besäße, Gesetze und Vorschriften zu erlassen und Strafen vorzuschreiben". Und weiter: „In jedem Gemeinwesen müssen Gesetze sein und nicht nur diese, sondern auch Strafen für die Übertreter, sonst würde man sie nicht befolgen, und ihre Macht und Hoheit würden vermindert". Die Strafen aber müssen der Art des Gemeinwesens angemessen sein: körperliche für

[27] *Radini Tedeschi:* Oratio in Lutherum, CR 1, 235; *Clichtove:* Antilutherus, Buch 2, Kap. 19, Bl. 90r. (Vgl. dazu etwa *Adolph Franz:* Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1902, S. 624–31); *Fabri:* Malleus, Traktat 1, Text 7, CC 27—28, 54 f. *Radini Tedeschi:* In Melanthonem, Ghizzoni, 148.

[28] Antilutherus, Buch 1, Kap. 10–12, Bll. 20v.–25v. – Kap. 10, Bl. 20v.: „Nunc reliquum est ostendere et ipsos primaevae ecclesiae rectores et eorum successores probe constituisse eiusce generis leges et regulas, populi Christiani obligatorias, ... quarum praevaricatio ... ad perpetuam detrudat mortem." Kap. 12, Bl. 25v.: „Absurdum nempe id videri debet, ecclesiasticae rei summam gerentes authoritatem minus habere facultatis ad constituendas regulas ac leges ... designandamque in earum transgressores poenam." Ib. inf.: „Expedit in omni republica leges ipsas constituere, non nudas et sine supplicii quod subibunt violatores earum determinatione. Quoniam hoc pacto ... liceret eas impune transgredi. Et ita periret omnis earum maiestas, authoritas, et vigor". Ib. inf.: „Quis igitur ... non perspicit in ecclesiasticis legibus congruentissime ... adiice hanc poenam ...? Facessat ergo Lutherus, etc."

den Staat; ewige, seelische, also Höllenstrafen für die Kirche. „Wer sieht das nicht ein?“ und „Also weg mit Luther und seinen Parteigängern“, die das verneinen!

Von der Verteidigung der Kirche als Gemeinwesen höherer Ordnung ist es nun noch ein Schritt zu dem, was wir heute als Grenzgebiet von Kirche und Gesellschaft oder Kirche und Staat empfinden würden. Viele der Kontroverstheologen argumentieren dann auch dementsprechend, ausgehend vom geistlichen Ungehorsam zur politischen Revolution. Schätzt Luther das Hohe und Erhabene wie die Lehre der Scholastiker nicht – schreibt Radini Tedeschi[29] – so gibt er sich dafür durch seine Schriften in der Volkssprache mit Weiblein und Revoluzzern ab und verspricht ihnen seine falsche Freiheit, die nur Zügellosigkeit ist. „Für ihn gibt es letzten Endes kein Gesetz, kein bürgerliches und kein päpstliches, keine Grenze für perverse Ideen und abscheuliche Verbrechen“. Oder wiederum Emser:[30] „Daß er aber nicht allein den geistlichen, sondern ouch den weltlichen yren gewalt und oberkeyt entzihen und ynen das volck vorfuhren will, so schreibt er ouch in seyner reformation und andern buchern, das uns Christus von allen menschlichen gesetzen gefreyet hab . . .“ Kein Wunder also, daß er nicht Eintracht und Harmonie, sondern Zwietracht als Zeichen von Gottes Wirken sieht!

Aber es ist eben nicht nur der politische Bereich, in dem die Kritiker zu sehen meinen, wie die Reformation Moral und Ordnung erschüttert und alles auf den Kopf stellt. Denn die Werte, um die es ihnen hier geht, sind ja göttliche Werte. Dafür nur ein Beispiel: gegen Luthers Satz, Gott befehle Unmögliches, heißt es bei Marcello:[31] „Wer ist so großherzig und großmütig, so weit fortgeschritten in der Zuversicht, daß Gott ihn überreichlich mit Glauben, Heiligkeit und jeder Art von Tugend beschenkt hat, der nicht daran verzweifelt, Unmögliches zu tun, wenn er hört, Gott gebiete das Unmögliche? Wer wird Gott nicht feindlich und ungerecht nennen? Wer wird nicht meinen (man verzeihe den Ausdruck) er sei den Menschen neidig? Dieses abscheuliche Wort [unmöglich] schafft die Vorsehung im Menschenleben ab, die Gerechtigkeit, die Frömmigkeit, die Religion, das Gute . . .“

Wir sind am Ende unserer kleinen Sammlung von Teilansichten eines großen, alten und eindrucksvollen weltanschaulichen Gebäudes. Fragen wir

[29] In Melanthonem, Ghizzoni, 130. 228: „ . . . cui deinde iam nulla lex est, nullum civile et pontificium ius, nulli perversissimarum opinionum et nephandissimorum criminum termini . . .“ Vgl. Oratio in Lutherum, CR 1, 247. Ähnlich *More:* Responsio, Teil 1, Kap. 5, Headley, 56 ff.: Luthers Ideen stammen aus Mühlen und öffentlichen Bedürfnisanstalten, von Kutschern, Bademeistern, Huren, Barbieren und Trunkenbolden. Dort finden sie auch Anklang.

[30] Replica, Enders 2, 34. 37. Emser antwortet dort, Mt 10, 34 beziehe sich nur auf den Kampf in der Seele.

[31] Teil 2, Buch 1, Kap. 4: „Quis enim tam magni cordis et animi fuerit, tanquam de suis a Deo cumulatissimis fidei, sanctitatis, ac in omni genere virtutis muneribus et donis confidet, ut non desperet impossibilia facere, si Deus impossibilia iusserit? Quis non iniquum illum esse dixerit? Quis non iniustum? Quis non humani generis (absit verbi obscaenitas) invidium profitebitur? Tollit hoc nefandissimum verbum providentiam a rebus humanis, iustitiam tollit, tollit pietatem, religionem, bene agendi vitam . . .“

uns zuletzt, ob nicht seine Verteidigung gegen wirkliche, oder vielleicht oft auch nur vermeintliche Abbruchgelüste der Reformationsbewegung eine sehr wirksame Begrenzung – neben vielen anderen – von Luthers Einfluß dargestellt hat. Es war doch wohl nicht nur ein Proprium einer Handvoll aristokratisch und zugleich aszetisch und mystisch gesonnener, politisierender Theologen, was hier verteidigt wurde, sondern, wenigstens in vielen Stücken, eine recht verbreitete Schau der Dinge, die Geistliches und Weltliches (wie wir sagen würden) zugleich umfaßte. Mit anderen Worten, die Anliegen der katholischen Kontroverstheologen – und unter ihnen die Verteidigung der gerade beschriebenen Wertskala – wurden nicht nur vorgetragen, sondern auch gehört und aufgenommen. Bauernkrieg und Bildersturm, Unruhen aller Art, werden den Eindruck, daß die Reformation zum Umbruch führe, nicht geschwächt haben,[32] am wenigsten in Regierungskreisen und unter den Beamten. So konnte Fabri 1526 in seiner Erklärung, warum er nicht lutherisch sei,[33] anläßlich der von den österreichischen Behörden in Ensisheim unternommenen Schritte gegen die Reformation, genau das wiederholen, was schon seit Jahren von ihm selber, von Marcello, Catharinus, More und anderen gesagt wurde: „Dieses unewig, unchristelich abangelion haben sie nit wöllen gedulden ... aus ursach, sie haben wol gesehen, das zuletzt nichts dann brandt, ungehorsame, todtschläg, verderbung leib, eer, gut und seel nach volgen würt ... Und ich sollt mir solich verretereyen, die zur zerstörung aller ober und oberkeit, sonderlichen auch des adelichen hausz Osterreich on mittel geloffen, haben lassen gefallen? ... Sehent und merckent, ia greiffent ir nun, yr meine lieben herren und fründt und bruder, wie der in vil so unrüwig ist, wie er das syb umwürfft und aus dem weizen gern wolt spreur [!] machen!“

War so etwas nicht eine sehr wirksame Begrenzung von Luthers Einfluß?

---

[32] Vgl. dazu etwa *Fraenkel:* Op. cit. in Von Konstanz nach Trient, und Erste Studien zur Druckgeschichte von Johannes Ecks Enchiridion locorum communium (in: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 29, 1967, 649–678, bes. Abschnitt 1.)

[33] Summarium . . . Underricht aus was . . . ursachen Doctor . . . Fabri der lutherischen leer nit anhängig. (o. O.) 1526, Kap. 40, Bl. Vv. – Vgl. bereits *Marcello,* Vorwort, Bl. aii v. – aiii r. die Liste aller von Luther angegriffenen großen Dinge, von Thomas und Bonaventura, über Dionysios den Areopagiten, Plato und die Philosophie, die traditionelle Art, die Sakramente zu feiern, die Ohrenbeichte, die Genugtuung, die Ölung, die Transsubstantiation . . . Dies führt zu den oben, Anm. 31, zitierten Ausführungen über die Moral und das Unmögliche. *Catharinus:* Apologia, Buch 4, CC 27, 340 ff.: Luther verneint Gottes Güte (denn er behauptet ja, daß Gott Unmögliches verlangt und uns zum Sündigen antreibt); er kritisiert und verneint weiters die Päpste, die Rechte, die Lehrer der Kirche, sogar die größten und heiligsten unter ihnen wie Thomas und Bonaventura, Italien (!), die Universitäten, und nicht nur Aristoteles, sondern die ganze Wissenschaft – somit ist er als Ketzer erwiesen. *More:* Responsio, Peroratio, Headley, 690: Heilige Jungfrauen läßt er, wie er sagt, heiraten. Alles Verehrenswerte greift er an. Sogar die Türken verehren die Jungfrau Maria, aber die Lutherischen wollen von ihr nicht einmal reden hören. Sie schänden sogar das Kruzifix. Bald wird es zur Vielweiberei kommen. Die Fürsten lechzen nach den Kirchengütern und verbinden sich mit dem schlechten Klerus. Aber bald wird das gemeine Volk gegen sie aufstehen und sie vernichten. Es wird keine Gesetze mehr geben ...

Die Deutsche Reformation aus Schweizer Sicht

Von Gottfried W. Locher

1. Was ist die Reformation und was will sie? In dieser elementaren Frage steckt das Problem der Deutschen Reformation aus der Schweizerischen Sicht im 16. Jahrhundert, genau wie dasjenige der deutschen Sicht auf die Schweizerische Reformation; ich meine: wohl auch das der Wittenberger Sicht auf die Süddeutschen Reichsstädte, sogar die lutherischen. In unseren 20 Minuten beleuchten wir das Thema, indem wir versuchen, bei dieser Frage zu bleiben. Wir gehen also nicht von den Lehrdifferenzen aus, weder beim Nachtmahl noch beim Verhältnis von Wort und Geist; auch nicht, was sich uns heute oft als Schlüssel darbietet, von Dialektik oder Einheit im Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Sogar Quantität oder Qualität von Zwinglis Selbständigkeit oder Abhängigkeit gegenüber Luther streifen wir nur. Sondern wir orientieren uns an der Reformationsfrage, halten uns dabei an einige willkürlich herausgegriffene Fakten und beleuchten sie mit Zwinglizitaten.

2. Als im Mai 1521 – Zwingli predigte seit gut zwei Jahren in fast täglicher, konsequenter lectio continua neutestamentliche Bücher durch;[1] zur paulinischen Anthropologie und zur eigentlich reformatorischen Sünden- und Gnadenlehre gelangte er nach meinem Urteil erst ein Jahr später[2] – als damals der Vorort Zürich die Erneuerung des Soldbündnisses mit Frankreich ablehnte[3] und sich damit nicht nur außenpolitisch, sondern auch innerhalb der Eidgenossenschaft auf Jahre gefährlich isolierte, da nannte das der Chronist Johannes Kessler aus St. Gallen – derselbe, der als Wittenberger Student Luther, dem „Junker Jörg" im Schwarzen Bären in Jena begegnete –, „ein gross Wunderzeichen, von Gott durch den Zwingli gewirkt".[4] Die Entscheidung war umso erstaunlicher, als nicht nur die Stadt, sondern auch die

---

[1] Z I 284, 39–286, 1. – *Oskar Farner:* Huldrych Zwingli, Bd. III: Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte 1520–1525, ZVZ 1954, p. 29–45.

[2] Anders *Walther Köhler:* Huldrych Zwingli, Leipzig 1943; *Oskar Farner:* Huldrych Zwingli, Bd. II, Seine Entwicklung zum Reformator, Zürich 1946; *Arthur Rich*: Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis, Zürich 1949; *G. R. Potter:* Zwingli, Cambridge Un. Pr. 1976; *Wilhelm Neuser*: Die reformatorische Wende bei Zwingli; Manuskript, geplante Veröffentlichung Neukirchen 1977/78. Die Begründung meiner Schau der theologischen Entwicklung Zwinglis liegt vor im Manuskript: *G. W. Locher:* Die schweizerische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte; geplante Veröffentlichung V & R Göttingen 1978.

[3] *Emil Egli:* Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation, Zürich 1879, Nr. 167, 169, 170. *Martin Haas:* Huldrych Zwingli und seine Zeit, Leben und Werk des Zürcher Reformators, ZVZ 1969, p. 101–103.

[4] *Johannes Kessler:* Sabbata ..., hsg. von Emil Egli, Rudolf Schoch und dem Histor. Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen 1902, p. 90.

Landschaft in demokratischer Umfrage bis auf wenige Gemeinden zugestimmt hatte. Das bedeutete mitten in der Wirtschaftskrise Verzicht auf langgewohnte, erhebliche Einkünfte und einen verlockenden Handelsvertrag mit Zollfreiheit für die Zürcher Seidenindustrie bis zur spanischen Grenze und nach dem Hafen von Marseille – das oekonomische und politische Wagnis eines Gemeinwesens, in dem die evangelische Predigt erschollen war. Es war der erste Einbruch in jenen politisch-militärisch-kirchlichen Ausbeutungskomplex, gegen den der Leutpriester am Großmünster angetreten war. Es gab Rückschläge; aber Zwingli hat hier ein Stück beginnender Reformation gesehen. „Es hat in Zürich, statt und gebiet, das verlonet kriegen by frömbden herren ghein andere anfechtung nidergelegt denn das einig (einzig das) wort gottes".[5] Ich bin geneigt, dieses profane Abstimmungsergebnis als Kennzeichen der Anfänge der Schweizerischen Reformation in Erinnerung zu behalten, so wie wir zu Recht gewohnt sind, bei den lutherischen Anfängen an den mit Gottes Gerechtigkeit ringenden Mönch in der Zelle zu denken. Denn darauf kam es Zwingli bei seinen Erneuerungszielen wirklich an: „Wo das Evangelium wieder auflebt, da gibt es nicht wenige Zeichen dafür, daß die Welt sich verändert" – so 1531 nach Straßburg.[6]

3. Es läge nahe, hier nun die Reformationsprogrammatik hüben und drüben im Gesamt und im einzelnen zu vergleichen. Z.B. auszuführen, wie in Luthers Freiheitsschrift 1520 für den im Gewissen durch die Gnade vom Gesetz befreiten Christenmenschen die zeremoniellen Vorschriften nebensächlich werden, während sie für Zwinglis von Menschenautorität befreite Gemeinde nach seiner Freiheitsschrift 1522 höchste Brisanz gewinnen.[7] Aber hier kommt es auf eine andere Beobachtung an, nämlich die, daß Zwingli auch die reformatorischen Entwicklungen in Deutschland ganz und gar gemäß seinem Verständnis gesehen und bewertet hat. Reformation ist ihm öffentliche Proklamation und Entscheidung. Wo ging in seinen Augen Luthers Durchbruch vonstatten? Das erzählt Zwingli n.b. dem Luther selbst 1527 folgendermaßen: „Es gab . . . durchaus Etliche, die den Inbegriff der Religion (religionis summam) . . . ebenso gut wie Du erfaßt hatten; ja es gibt tatsächlich gewisse Leute, deren persönliche Bekanntschaft vor 12 Jahren mich in dieser Frage gefördert und zu frohem Eifer angespornt hat – trotzdem hat Niemand aus dem ganzen Lager Israel den Mut gefaßt, sich der Gefahr entgegenzuwerfen, so sehr fürchtete man den gewaltigen Goliath, der mit so schwerem Gewicht an Waffen und Kraft drohte. Da, da ziehst Du allein als treuer David, vom Herrn dazu gesalbt, die Waffenrüstung an. Zuerst fährst du fort, nach ihrer Weise mit ihnen zu disputieren; Thesen, wie Gordische Knoten geschürzte Paradoxe, wirfst du ihnen entgegen. Dann wirfst du diese Hindernisse bei-

---

[5] Z III 11, 10–13. — Noch 1524 kam ein staunender Glückwunsch aus Lyon von Antonius Papilio aus dem Kreis um Margaretha von Navarra, der Schwester Franz I. Z VIII 222.

[6] „Renascente enim euangelio non pauca signa dantur immutandi orbis". Z XIV 425, lf.

[7] *Martin Luther:* Tractatus de libertate christiana 1520, in WA VII 49–73, *Huldrych Zwingli:* Von erkiesen und Fryheit der spysen, April 1522, Z I 74–136.

seite, wählst und wägst aus dem himmlischen Flusse Steine und schleuderst sie mit leichter, geschwungener Schleuder so kräftig, daß du den Riesenleib aufs weite Feld niederstreckst. Darum dürfen die Seelen der Gläubigen niemals lässig werden zu singen: „Saul hat tausend geschlagen, David aber zehntausend" . . .[8]

Dieses Ereignis hat Zwingli kurz vorher datiert: „ . . . von mir bezeuge ich vor Gott: ich habe Kraft und Inbegriff des Evangeliums einmal aus der Lektüre des Johannes und der Traktate Augustins dazu gelernt, sodann aus dem intensiven Studium der Paulusbriefe auf Griechisch, die ich vor 11 Jahren mit eigener Hand abgeschrieben habe, während du erst seit acht Jahren das Regiment führst . . .".[9] Das weist auf das Jahr 1519. Das Verhalten des Wittenbergers an der Leipziger Disputation hat dem Zürcher den unauslöschlichen Eindruck gemacht, für den er zeitlebens unentwegt dankbar geblieben ist. Aber: Luthers Reformation beginnt für den heiter-nüchternen Zwingli nicht in der Klosterzelle, nicht in den Wittenberger oder Heidelberger Thesen, nicht einmal in Worms, sondern in Leipzig mit dem „auch Konzilien können irren".

Der Satz hat Zwingli wohl gerade deshalb so gewaltig imponiert, weil er nach den Regeln einer spätmittelalterlichen Disputation die Niederlage bedeutete. Eck hat bekanntlich dementsprechend triumphiert. Zwingli aber fand in Luthers entschlossener Übernahme dieses Risikos die Tür zur konkreten Konsequenz seines – längst errungenen[10] – Schriftprinzips aufgestoßen: die Schrift ist nicht nur über neue und alte Kirchenlehre erhaben, sondern auch über die geistliche Hierarchie. Die Schrift bricht das Kirchenrecht. So verstand man in Zürich den Vorgang.

Luthers eigenes Verständnis dürfte ein anderes gewesen sein. Das Geheimnis seiner Durchschlagskraft lag darin, daß er ungewollt zur Haltung des Reformators heranreifte.[11] Luthers Leipziger Antworten bedeuteten für den Doctor der Heiligen Schrift, daß er zu einer neuen, kühnen, theologischen Einsicht durchdrang. Zwingli, Leutpriester und vom Humanismus herkommender Reformer, witterte eine aufs Ganze gehende Absicht und vernahm einen revolutionären Trompetenstoß.

Darum im selben Zusammenhang 1527 wie damals sein Bedauern, daß Luther, was die „summa evangelii" betreffe, diese nicht durchhalte. Er, der doch mit seinem „sola fide" die einzige Mittlerschaft Christi so klar herausstelle, bringe dieselbe nicht überall rein zur Geltung; so in Sachen Schlüsselgewalt, Beichte, Bilder, Fegfeuer; ja in der Lehre vom verbum externum, und eben bei der Eucharistie.[12]

---

[8] Z V 721, 5–722, 10 (In der Amica exegesis . . . ad Martinum Lutherum, 1527).

[9] ib. 713, 2–714, 2 („. . . quum tu annis iam octo regnes").

[10] Im Jahre 1516. Z I 259, 35–261, 38; Übersetzung in: *G. W. Locher:* Huldrych Zwingli in neuer Sicht, ZVZ 1969, 190–194. Dazu ib. 194—199; 225–227. – Z I 379, 20–32.

[11] So auch Luthers Selbsteinschätzung. Vgl. z. B. WAT IV Nr. 4446; III 3177.

[12] Z II 145, 25 ff. 148, 3–149, 9 (In den „Auslegen" der Schlußreden, 1523). Z V 715, 1–721,5.

4. Wir brechen ab. Zwingli sieht das Kennzeichen der Reformationsbewegung in der öffentlichen Predigt des Wortes Gottes.[13] Darum wächst ihm die *Wurzel* der Reformation prinzipiell nicht eigentlich erst in der Entfaltung der Rechtfertigungslehre, sondern bereits in der Wiederentdeckung, Erforschung und Erklärung der Heiligen Schrift, womit für ihn grundsätzlich und erlebnismäßig das „solus Christus" identisch war und bleibt.[14] Darum begann in Zwinglis Sicht die Reformation weder bei Luther noch bei ihm selbst, sondern bei Vorgängern, in denen das „solus Christus" aufgeblitzt war: Thomas Wyttenbach[15] und Desiderius Erasmus;[16] ja des Schriftprinzips wegen kann er noch weiter zurückgehen, hinter Erasmus zu Reuchlin oder zu Laurentius Valla.[17] Andererseits liegt ihm das *Ziel* des „euangelion renascens" nicht (nur) in der Rettung und Tröstung des angefochtenen Gewissens, sondern darüber hinaus in der erneuerten Gemeinde, und zwar der bürgerlichen Gemeinde,[18] in einer christlich gestalteten Ordnung der Gesellschaft. Es liegt auf der Hand, wie jener Nachdruck auf dem formalen Schriftprinzip und diese Zielsetzung einer Reformation der Gesellschaft einander entsprechen.

Die lutherische Betonung der Erneuerung des Glaubens, aus dem die Werke spontan hervorgehen, konnte in die Gefahr einer kritiklosen Übernahme gegebener politischer Zustände hineingleiten. Die zwinglische Betonung des Evangeliums als der Grundlage bürgerlichen Zusammenlebens[19] mußte mit Sicherheit eine neue Gesetzlichkeit heraufführen. Weder diese Tatsache noch diejenige, daß im Zeitalter des Pluralismus die Einheit von Glaube und Gemeinschaftsleben sich im politischen Bereich nur fragmentarisch andeuten läßt, enthebt uns der verpflichtenden Kraft des Entwurfs.[20] Der modernste unter den Reformatoren, der auf beide zurückblickte und sich infolgedessen über das theologische Theorie-Praxis-Problem im klaren war,[21] Johannes Calvin, baute deshalb ein eigenständig strukturiertes Gemeindeleben auf – für alle diejenigen, „qui Christum regnare cupiunt",[22] „die Sehnsucht tragen nach der Königsherrschaft Christi".

---

[13] Z II 144, 32–145, 4; 146, 27 f.

[14] Vgl. die Angaben bei Anm. 10; insbes. Z I 261, 6–8 mit den Anspielungen an Eph. 5, 13, Joh. 8, 12, und Joh. 1, 9 Vu.

[15] Z II 146, 2 ff. V 718, 7 ff.

[16] Z II 217, 8–14. V 721, 7–722, 1.

[17] Z V 815, 18–818, 12; 816, 3 f.

[18] „Nos enim quicquid diximus, in gloriam dei, ad utilitatem reipublicae Christianae conscientiarumque bonum diximus" Z III 911, 30 f.

[19] Huldrych Zwingli: Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, 1523, Z II 458—525. – Gegen Luthers Zwei-Reiche-Lehre: „Regnum Christi etiam externum". Z IX 454, 14 (1528 an Ambrosius Blarer).

[20] *G. W. Locher:* Theokratie und Pluralismus, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 62/1, Januar 1973, 11–24.

[21] Das ist z. B. der Sinn des Abschnitts Inst. IV c. I, 1, der von der Notwendigkeit der Kirche handelt. „Deus, ut vigeret Evangelii praedicatio, thesaurum hunc apud Ecclesiam deposuit". ib. COS V 1, 14 f.

[22] Im Titel der Supplex Exhortatio, OC (im CR) Bd. VI col. 453. Übers. v. *Matthias Simon:* Um Gottes Ehre, Vier kleinere Schriften Calvins, Kaiser München 1924, p. 165.

Wer aus der historischen Besinnung Einsichten gewinnen möchte zur Frage „Was war die Reformation? Was ist sie? Was will sie heute und morgen?", wird gut tun, die drei in ihrer Einigkeit zu erwägen: den, der beim Glauben ansetzt, und den, der bei der Gesellschaft, und den bei der Kirche. Doch suchen wir in der gewandelten Welt ja alle die neuen Formen kommunikativer christlicher Existenz. Bei deren Gestaltung werden unsere Söhne und Töchter die gesellschaftlichen Probleme bewußt mitverarbeiten. Aber „Luter und ich habend *einen* glouben uff Christum Jesum und in ihn",[23] schreibt Huldrych Zwingli.

[23] Z V 70, 18.

Luther und das Luthertum

Von Leif Grane

Vorbemerkung

Der folgende Beitrag ist mit meinem Manuskript für das Symposion völlig identisch. Es handelt sich also nicht um einen Aufsatz, sondern um einen Diskussionsbeitrag, der ausschließlich für eine mündliche Verhandlung der angesprochenen Probleme bestimmt war. Ob es dennoch Sinn hat, ihn drukken zu lassen, müssen andere beurteilen. Doch ich wollte meine Zustimmung nicht verweigern, als jetzt der Wunsch geäußert wurde, alle Beiträge zum Symposion zu veröffentlichen. Wegen der begrenzten Zeit, die in Tübingen zur Verfügung stand, konnte ich damals nicht das ganze Manuskript vortragen. Soweit ich mich erinnere, wurden vor allem die beiden ersten Thesen weggelassen, vielleicht auch noch die eine oder andere Bemerkung.

Da eine wissenschaftliche Ausbildung offenbar nicht überall das nötige Formbewußtsein vermittelt, um zwischen einem Aufsatz und einem Diskussionsbeitrag unterscheiden zu können, habe ich hier und da eine Anmerkung hinzugefügt, um wenigstens den einfältigsten Fehlinterpretationen eine Schranke zu setzen. Auch so bleibt mein Beitrag jedoch – entsprechend den Anweisungen des Leiters des Symposions – eine auf jede Vorsicht verzichtende, aber auf Erfahrungen des Luther- und des Lutherforschungsstudiums aufbauende Meinungsäußerung. Dies durch einen kosmetischen Ausbau mit Quellenbelegen und Literaturfriedhöfen (wie es in einem solchen Fall ja nicht ungewöhnlich ist) zu verdecken, würde ich sowohl falsch als auch komisch finden.

Zuletzt soll noch darauf hingewiesen werden, daß die besondere Farbe meiner Äußerungen nicht wenig durch einige Erlebnisse auf dem letzten Kongreß für Lutherforschung in Lund geprägt wurde. Besonders gaben mir gewisse Reaktionen auf den Vortrag von *P. G. Lindhardt* über „Luther und Skandinavien" Anlaß zum Nachdenken, nicht nur über die Humorlosigkeit einiger Lutherforscher, sondern auch über die latenten konfessionalistischen Züge innerhalb der Lutherforschung.

Das Thema

Das Thema für meinen Beitrag zu diesem Symposion mußte ich zu einer Zeit ankündigen, als ich für Luther keine Stunde übrig hatte. Daher die etwas vage klingende Formulierung.[1]

Im folgenden werden zehn Thesen, mit kurzen Erläuterungen, aufgestellt.

---

[1] Vergleiche jedoch jetzt die Vorbemerkung.

Ich habe dabei auf die Formalitäten der klassischen Thesenbildung keine Rücksicht genommen. Einige meiner Thesen lassen sich in mehrere auflösen, und es läßt sich auch nicht bestreiten, daß die Erläuterungen neue und weitere Thesen in sich bergen. Ich habe die äußere Form der Thesen nur deshalb gewählt, weil man durch sie gezwungen wird, sich ungeschützt auszudrücken, was für eine Diskussion günstig sein sollte. In einem Gespräch geht es ja nicht in erster Linie um die „Richtigkeit" aller Behauptungen des einzelnen Teilnehmers, sondern darum, gemeinsam das zu besprechende Thema so gut wie möglich von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Um dies zu ermöglichen, muß man seinen Pelz wagen. Ich werde also jetzt mit dem meinen in der Hoffnung herausrücken, daß er sich nicht als allzu sehr von Motten durchlöchert erweisen wird.

These 1: Die Entdeckung Luthers auf eine Formel zu bringen, ist oft genug versucht worden, von Luther selbst bis hin zur heutigen Forschung. Die unendlichen Schwierigkeiten, die damit verbunden zu sein scheinen, machen es ratsam, das Wort „Entdeckung" hier in einem breiteren Sinne zu nehmen, etwa so: Luthers Entdeckung ist mit dem theologischen Standort identisch, von dem aus er erstens Stellung beziehen konnte, als er durch seine Ablaßthesen in Streit geriet, und woher er zweitens im Verlauf des Streites und des römischen Prozesses die Prämissen hatte, weitere, bisher von ihm nicht geahnte Konsequenzen ziehen zu können.

Nimmt man die Entdeckung „large dicta" in der hier beschriebenen Weise, dann wird man den Vorteil haben, daß das Material nicht so sehr von Entscheidungen des einzelnen Forschers abhängig wird. Zweitens wird man nicht von einem im voraus gefaßten Verständnis des „Reformatorischen" ausgehen müssen, denn was das heißt, das Reformatorische, das wird sich gerade dann zeigen, wenn man bei der Interpretation der Texte den Verlauf des Denkens im Zusammenhang mit den von außen kommenden Herausforderungen wahrzunehmen versucht. Die „Entdeckung" wird dann nicht mit bestimmten theologischen Meinungen *an und für sich* zu identifizieren sein, sondern sie wird erst in der Zusammenschau von Meinung und Haltung ersichtlich.[2]

These 2: Die Frage nach der Entdeckung läßt sich unter diesen Voraussetzungen eben nur beantworten, wenn man seine Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang des Lutherschen Denkens lenkt. Mit der genetisch orientier-

---

[2] Mit dieser These wird natürlich nicht behauptet, es ließe sich gar nicht sagen, was „das Reformatorische" sei. Aber das heißt nun nicht, daß es empfehlenswert wäre, mit irgendeiner Definition der „Entdeckung" anzufangen, denn damit würde man sich leicht die Möglichkeit verbauen, Luther in seinem jeweiligen Wirken gerecht zu werden. Dann wird jeder Text nicht nach seinem Stellenwert an seinem Ort und in seiner Zeit, nach seiner Eigenart befragt, sondern vor allem nach seiner Stellung zum „Reformatorischen". Ich muß gestehen, ich finde die Frage, ob dieser oder jener Text „schon reformatorisch" sei oder nicht, nicht allzu interessant – eher langweilig. Das Interessante dagegen besteht darin, den Verlauf des Denkens in seinem Zusammenhang zu verstehen, nicht indem man einer besonders reformatorischen Formel nachgeht, sondern indem man diesen Zusammenhang in seinem interdependenten Verhältnis zu den Lebensverhältnissen, zu den Reaktionen anderer und zu den jeweiligen Möglichkeiten zu erfassen versucht.

ten Suche nach der Herkunft einzelner Elemente von Luthers Gedanken ist diese *eigentliche* Aufgabe noch nicht einmal ins Auge gefaßt.

Mit dieser These wird etwas konstatiert, was heute nur eine Banalität ist. Sie dürfte also überflüssig sein, aber sie ist es nicht, weil eine positivistisch-historistische Forschung immer noch ihre Fürsprecher hat. Vielleicht könnte man den Sachverhalt an einem anderen Forschungsgebiet illustrieren. Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts, also in der Glanzzeit des Positivismus, fing man, wie bekannt, an, in großem Maße das nicht-jüdische Material aus der Religionsgeschichte auf die Bibel anzuwenden. Von der Literarkritik ermüdet, nahmen die Exegeten mit Begeisterung die neuen Möglichkeiten zur Kenntnis. Es gab Forscher, für die das Entscheidende schon mit den Vergleichen gesagt war, etwa mit den Mythen aus Babylon oder mit den religiösen Gebräuchen des Hellenismus. Aber z. B. bei einem Hermann Gunkel war das Bedeutende des neuen Materials nicht die Möglichkeit, den biblischen Stoff davon abzuleiten, sondern die gesteigerte Chance, ihn gerade in seiner Eigenart zu erfassen. Es bestand also über die Erfreulichkeit der Stoffbereicherung kein Gegensatz. Während aber die einen meinten, schon mit dem neuen Stoff wäre die Aufgabe zum größten Teil gelöst, sahen die anderen, daß sie jetzt gerade erst in Angriff zu nehmen wäre.[3]

These 3: Durch seine antischolastische, propaulinische Theologie, die mit dem Antipelagianismus des Spätmittelalters nur in vordergründiger Weise zusammenfällt, war die „Entdeckung" in dem Sinne schon gemacht, daß Luther, als der Ablaßstreit ausbrach, theologisch vollkommen gerüstet war.

Das heißt natürlich nicht, daß Luther keine Entdeckungen mehr zu machen hatte, im Gegenteil: er hat noch sehr viele Entdeckungen gemacht. Es ist das Verdienst von Ernst Bizer und von denen, die nach ihm das Verständnis des Entwicklungsganges Luthers zu nuancieren versucht haben, auf wichtige Erkenntnisse Luthers während des Ablaßstreites aufmerksam gemacht zu haben, die dementsprechend seiner Theologie eine neue Perspektive gegeben haben. Mit der These ist vielmehr gemeint: Luther konnte gerade auf der schon geschaffenen Grundlage diese neuen Erkenntnisse entfalten, sobald die Herausforderungen von außen sie ihm nahelegten. Das haben die Gegner Luthers sehr deutlich gemerkt, indem sie – vor Luther selbst – auf gewisse, in den Ablaßthesen noch nicht entfaltete Konsequenzen seiner Ansichten hingewiesen haben. Mit dieser These wird also in keinem Fall behauptet, Luther sei 1517 schon „fertig", d. h. über alle Aspekte seiner Theologie im klaren, sondern mit ihr wird behauptet, es war kein *Bruch* mit dem Bisherigen notwendig, um diese Aspekte zu entwickeln. Luther brauchte keinen neuen Weg einzuschlagen, sondern nur auf dem schon eingeschlagenen zu bleiben. Dann

---

[3] Ich habe mich anderswo über die Möglichkeiten und Grenzen genetischer Forschung geäußert. Man kann sich natürlich nie zuviel bemühen, um die Welt Luthers so gut wie möglich kennenzulernen. Es gibt aber keine isolierbare Geschichte von Gedanken und Ideen. Sie sind nicht einfach Meinungen, die man beliebig in neue Zusammenhänge einsetzen könnte, ohne dadurch ihren Charakter zu verändern, und sie sind immer mit einem bestimmten Verhalten verbunden, das nicht verallgemeinert werden kann.

zeigten sich, mit Hilfe der Gegner, auch die bisher nicht beachteten Konsequenzen.[4]

These 4: Durch den Ablaßstreit und seine Folgen hat Luther zwei Dinge eingesehen, die für seine ungeheuere Wirkung bedeutsam waren: er hat erstens verstanden, daß die christliche Freiheit mit der Frage nach der Autorität eng zusammengehört, und zweitens, daß dieser Sachverhalt die Notwendigkeit mit sich führt, zum Volk und nicht nur zu den Gelehrten zu reden.

Luther scheint am Anfang des Streites in einer Weise gedacht zu haben, die sehr häufig auch in katholischer Lutherforschung anzutreffen ist, nämlich, daß die christliche Freiheit oder, wenn man will, die Rechtfertigung aus dem Glauben auch innerhalb des mittelalterlich-katholischen Autoritätssystems zu verwirklichen wäre. Durch die Ereignisse, die ich hier abgekürzt mit den Ortsnamen Augsburg, Leipzig und Rom nur andeuten kann, wurde ihm klar, daß die Freiheit auch ein bestimmtes Autoritäts- und Kirchenverständnis impliziert, genauso wie auch einige katholische Lutherforscher jetzt, wie es neulich auf dem Lutherkongreß in Lund deutlich wurde, diesen Konnex realisiert haben. Mit der Ablehnung der Formalautorität des kirchlichen Lehramtes hat Luther gerade *nicht* die Aufstellung einer neuen Formalautorität, etwa der Heiligen Schrift, verbunden, was ja, wie Thomas Müntzer nachgewiesen hat, nur bedeuten würde, daß das römische Papsttum durch das neue Papsttum der Schriftgelehrten ersetzt worden wäre. Die Autorität des Gotteswortes, wie sie uns in der Schrift und im Gottesdienst anredet, ist für ihn gerade dadurch charakterisiert, daß sie sich als Autorität zeigt, indem sie sich durchsetzt. Sie braucht also keine Beglaubigung formaler Art, denn sie macht sich geltend, indem sie selbst das mit ihr inhaltlich Gemeinte schafft.

Von diesem Autoritätsverständnis her mußte es für Luther zu einer unabdingbaren Notwendigkeit werden, dies auch dem Volke klarzumachen, denn das heißt, daß durch die christliche Freiheit jede Möglichkeit genommen ist, anderen die Entscheidung zu überlassen, was man glauben soll. Luther hat zweifellos auch vor dem Ablaßstreit – man denke z. B. an seine Erklärung der zehn Gebote – eine pastorale Verantwortlichkeit wahrgenommen. Aber jetzt war sie nicht mehr nur ein natürlicher Bestandteil der Wirksamkeit des Professors und Bettelmönches, sondern eine, wenn nicht schon universale, dann jedenfalls landweite Notwendigkeit.

These 5: Gerade in dem, was mit der vorigen These gesagt wurde, unterschied sich Luther von allen, die vor ihm Kritik geübt und überhaupt für die Reform der Kirche gearbeitet hatten. Damit wurde er in kurzer Zeit der geistige Führer aller Bestrebungen guten Willens. Entscheidend war dabei, daß er, im Gegensatz zu den Humanisten, denen er gewiß vieles zu verdanken hatte, die intellektuelle Leitung mit einer zielbewußten Einbeziehung der Laien vereinte.[5]

---

[4] Es wird nicht behauptet, die Theologie Luthers, etwa in den Vorlesungen über Paulus, *mußte* zur Reformation führen. Sie mußte zu Bestrebungen nach Reform der gelehrten Studien führen.

[5] Ich bitte, daß man hier nicht einwendet, auch viele Humanisten hätten die Laien

Es ist selbstverständlich, daß sich diese besondere Rolle Luthers vom Ablaßstreit bis zum Wormser Reichstag, also in der Zeit der „Martinianer", nur durch den Buchdruck und die besonders günstigen politischen Umstände spielen ließ. Es ist die Zeit, in der manche kaum zwischen „Martinianern" und „Erasmianern" zu unterscheiden wußten. Die Begeisterung über Luthers Tat löste Kräfte aus, die bisher durch das Fehlen einer Führung gebunden waren. Es entstand eine breite, nichtorganisierte und keineswegs einheitliche Bewegung. Für die Geschichte der Reformation ist es bedeutsam, daß diese Kräfte, sofern sie nicht nach 1521 wieder auf den Weg nach Rom abbogen, nun einmal von der Gebundenheit befreit waren. Auch wo sie anderer Herkunft waren, also inhaltlich vielleicht nur teilweise von Luther beeinflußt, waren sie in großem Maße durch seine *Tat* zu sich selbst gekommen. Will man von der „Ausstrahlung" Luthers reden, so muß man auch dazurechnen, daß er vielen den Mut gegeben hat, nicht nur auf seine Ziele hin zu arbeiten, sondern ihre eigenen zu verwirklichen. Eine Begeisterung über die Person Luthers läßt sich darum keineswegs mit dem Anschluß an seine Lehre identifizieren. Das heißt aber andererseits, daß man Luther nicht nur die Vaterschaft an einer spezifischen Lutherschen Bewegung, sondern auch die Geburtshilfe bei anderen Strömungen der Reformationszeit, anderen Formen reformatorischer Gesinnung, zuzuschreiben hat.

Wenn diese Überlegungen etwas auf sich haben, wäre es also falsch, die ganze Reformation nach einem Abzweigungsmuster zu schildern, indem man mit Luther anfängt, um dann zu sehen, wie immer neue Gruppen sich vom „Ursprünglichen" trennen. Natürlich hat Luther, kraft seiner besonderen Stellung, im Verlauf der Reformation auch an vielen Orten sachlichen Einfluß (wie auch negative Wirkungen) gehabt, wo die Grundlage eine andere als die seine war. Es ist jedoch wichtig zu erinnern, daß das ganz Entscheidende bei Luther für die vielen Gruppierungen, und später das Organisieren der reformatorischen Bewegung doch das bleiben wird, daß er den Aufruhr gemacht hat, und daß dieser Aufruhr, begünstigt von den Verhältnissen, gelungen ist.

These 6: Daß Luther, gerade als Aufrührer, der Bahnbrecher der Reformation überhaupt wurde, war für seine weitere Stellung in der Reformationsgeschichte u. a. in zwei Hinsichten bedeutsam: 1. Es gab weiterhin seinem Wort ein ganz einzigartiges Gewicht. 2. Es führte mit sich, daß die ekklesiologischen Konsequenzen seiner Theologie schon gezogen waren, bevor jemand an eine neue Organisation des kirchlichen Apparates gedacht hatte.

Ich bin mir bewußt, daß ich hier zwei Wirkungen Luthers, die sich nicht auf derselben Ebene befinden, zusammengestellt habe. Während das Erste mit der Weise zusammenhängt, in der man in der Reformationszeit (und später) Luther *betrachtet* hat, beruht das Zweite auf dem historischen Verlauf der Reformation, *unabhängig* von der jeweiligen Beurteilung Luthers.

---

im Auge behalten. Gewiß, aber darum geht es hier nicht. Es spricht nicht wenig dafür, Luther unter die Humanisten Deutschlands einzureihen, was allerdings für die weitere Reformationsgeschichte wichtig ist. Es ist aber nicht weniger wichtig, daß er sozusagen aus der Reihe heraus- oder hervorgetreten ist.

Die Sonderstellung Luthers als Bahnbrecher, als Reformator *par excellence*, hat in der Reformationszeit schon unliebsame Folgen gehabt, aber besonders hat sie auf das spätere sogenannte Luthertum unheilsam eingewirkt. Es gibt ja wirklich heute andere Kirchengemeinschaften, die mit Stolz ebenso ihren Bruch mit Rom auf den einen oder anderen Namen zurückführen, aber man wird schwerlich eine finden, die ihren Kirchenvater mit einer solchen Veneration umgibt, wie die lutherischen Kirchen es immer mit Luther getan haben. Es scheint, als ob Luther die Bedeutung, die er vor der klar gewordenen Aufsplitterung der antirömischen Bewegung, also in der „Martinianer"-Zeit hatte, bei denen, die auch weiterhin zu ihm hielten, bis heute bewahrt hat. Das heißt, er ist immer noch in vielen Kreisen das Abzeichen der richtigen Partei, aber das ist er, wie schon in den Streitigkeiten nach seinem Tod, für ganz verschiedene Parteien. Auf seiner Seite wollen sie alle stehen. Es braucht nicht weiter entfaltet zu werden, daß diese Neigung für die Lutherdeutung, auch für die moderne Lutherforschung, sich nicht gerade klärend auswirkt. Die Lutherverehrung ist ein ganz übles Hindernis, nicht nur für das Verständnis Luthers, sondern auch für das Selbstverständnis der Lutheraner.

Wenden wir uns dem zweiten Punkt zu: Luther hat den Zusammenhang zwischen Freiheit und Autorität gerade als Aufrührer, nicht als Organisator, eingesehen. Damit war auch seine Kritik der römischen Lehre von den Sakramenten und von der Kirche verbunden. Das heißt, daß Luthers Gedanken über die christliche Gemeinde und ihre Praxis ohne jeden Gedanken an die Gründung neuer institutioneller Formen entstanden sind. Ist z. B. der Glaube das einzige, was einen Menschen zum Christen macht, dann ist klar, daß jedes Gerede von Rom und Papsttum für die Gemeinschaft der Christen, d. h. der Glaubenden, unerheblich ist. Um das zu zeigen genügt es, die Folgen aus der Rechtfertigung aus dem Glauben klarzumachen. Um diesen Teil des Aufruhrs durchzuführen, brauchte man sich keine Gedanken darüber gemacht zu haben, wie man denn Kirche baut.[6]

These 7: Im Festhalten am Zusammenhang zwischen Freiheit und Autorität hat Luther die Wittenberger Reformen 1521/22 ablehnen müssen, obwohl sie alle, jede für sich genommen, mit seinen eigenen Schriften übereinstimmten. Er hat es damit abgelehnt, Partei- oder Kirchenhaupt zu werden.

Nirgends wird es deutlicher als hier – obwohl es in vielen anderen Fällen ebenso deutlich wird –, daß man Luther einfach nicht als *Meinungsproduzenten* erfassen kann. Sonst hätte er ja alles in Wittenberg begrüßen müssen. Durch sein Eingreifen hat er eben keine lutherische Kirche gegründet, sondern das Entstehen einer neuen Gemeinde, in der das Band zwischen Freiheit und Autorität wieder abgerissen war, verhindert. Es ist notwendig, daß man hier *nicht*, in seinem eventuellen Eifer, über die Geschichte die richtigen, d. h. die zur Zeit salonfähigen Urteile zu fällen, zwei Dinge miteinander vermischt. Eines ist, ob Luther von irgendeinem modernen Standpunkt aus recht getan hat, als er Karlstadt und Zwilling beiseite schob, etwas anderes ist, ob er es

---

[6] Zur weiteren Entfaltung dieser letzten Bemerkungen verweise ich auf die nächsten Thesen.

von seiner „Entdeckung“ aus – large dicta – tun mußte. Nur von letzterem ist hier die Rede.

Heutzutage sind ja glücklicherweise die vielen Gruppen der Reformationszeit, die keinen Platz im „Establishment“ fanden, jedenfalls dabei, in der Geschichte den ihnen gebührenden Platz zu erhalten. Man nennt sie oft „die Radikalen“, eine Bezeichnung, die ja in Verbindung mit ihrer Stellung, oder eher fehlenden Stellung in der Gesellschaft, durchaus angemessen ist. Luther hat sie, wie bekannt, ohne auf die Differenzen zu achten, Schwärmer genannt, aber zum Schwärmertum hat er auch den Papst und seine Anhänger gerechnet. Er hat dem Biblizismus, wie er in vielen Sekten üblich wurde, ebenso fern gestanden wie dem Papalismus. Er ist der biblisch begründeten Kirchenordnung ebenso abgeneigt gewesen wie der auf kirchlicher Autorität begründeten. Es wäre möglicherweise nicht ganz schief, wenn man einmal versuchte, *Luther* als den radikalen Reformator anzuschauen. Inwiefern? In dem Sinne, daß er versucht hat ernstzunehmen, daß die göttliche Autorität, die nur im Wort von Jesus Christus besteht, nur in der Freiheit des Glaubens überhaupt zu hören ist. In dem Sinne, daß er auf jede Festlegung des Göttlichen außerhalb des in der Predigt und den Sakramenten verkündigten und gehörten Wortes verzichtet, weil ihm jede *metaphysische* Unterscheidung zwischen Gott und Mensch unmöglich ist, da Gott nirgends anzutreffen sei, wo er nicht auch wahrer Mensch ist. Ergo in Christo crucifixo est vera Theologia et cognitio Dei. Dieser Satz aus der Heidelberger Disputation ist kein beliebiger Satz aus Luthers sogenannter Frühzeit, sondern ein Fundamentalsatz, der jede Absicherung, jede Vergöttlichung kirchlicher Institutionen, jede konfessionalistische Selbstzufriedenheit unmöglich macht.

These 8: Luthers Auffassung von der Kirche war grundsätzlich und jedenfalls bis zum Bauernkrieg auch in der Praxis vorkonstantinisch und kongregationalistisch.

Es sagt sich von selbst: Mit den Worten „vorkonstantinisch“ und „kongregationalistisch“ soll nur metaphorisch angedeutet werden, daß Luther sich die Kirche als kleine Minderheit in einer unchristlichen Welt vorstellt, und daß er sie als eine Mehrzahl von Ortsgemeinden, die organisatorisch keine starke Verbindung brauchen, betrachtet.[7] Die Christenheit ist vielleicht noch in der Schrift an den Adel von 1520 mit dem, sagen wir unvorsichtig: corpus christianum des Mittelalters identisch, aber nach Worms verwendet er das Wort allein als mit der Kirche gleichbedeutend, und diese Kirche sieht er als einen kleinen Haufen in einer feindlichen Welt. Das „Kongregationalistische“ zeigt sich m. E. vor allem in seinem Briefwechsel. Wenn er um Ratschläge

---

[7] Damit sollte schon deutlich sein, daß damit nicht behauptet wird, Luther stimme überhaupt in seinen Ansichten, z. B. mit dem Kongregationalismus, wie dieser später entwickelt wurde, überein. Wie sollte das möglich sein? Nur von *einem* Gesichtspunkt aus ist der Vergleich möglich, und nur so ist er hier gemeint: Für Luther ist die Kirche zwar „die Christenheit“, d. h. die Gemeinschaft aller Gläubigen auf Erden, soll er aber über die Kirche in ihrer Wirksamkeit reden, denkt er vor allem an die Ortsgemeinde und nicht an größere Verbände, z. B. „Landeskirchen“ oder dergleichen (um von internationalen Bünden gar nicht zu reden).

gebeten wird, z. B. von einer Stadt, gibt er sie nicht als der, der die rechte und einzige Ordnung kennt, sondern als einer, der mögliche Lösungen aufstellt. Dieselbe Haltung wird deutlich, wenn er Gottesdienstordnungen diskutiert. Die jeweilige Gemeinde soll selbst entscheiden, nicht er. Seine eigenen Gottesdienstordnungen sind Vorschläge, und niemand soll behaupten können, es müsse so sein. Noch ist seine Furcht vor Herrn „Omnes", die ja später seine Ansichten getrübt hat, nicht durchgeschlagen. Luthers Schrifttum aus den Jahren 1521–24 gibt an vielen Stellen von diesem Vertrauen auf die Fähigkeit der Gemeinden, ihre Sachen selbst verantworten zu können, Zeugnis. Meines Erachtens ist diese Auffassung auch die, die mit der „Entdeckung" übereinstimmt.

Es läßt sich ohne Schwierigkeiten nachweisen, daß dieses Vertrauen mit dem Bauernkrieg verschwunden ist und daß Luther später auch weniger davon überzeugt war, daß das Wort Gottes allein alles macht. Er scheint, wie andere vor ihm, zu der Ansicht gekommen zu sein, daß ein bißchen Beihilfe nichts schadet. Aber daß er auch eine neue Ansicht über die Kirche entwickelt, die seinen späteren Erfahrungen angepaßt wäre, ist wohl kaum nachzuweisen. Es ist auch schwer zu sehen, wie sie aussehen könnte, wenn sie mit dem Ausgangspunkt übereinstimmen sollte. Aber gerade darum war Luther auch nicht der rechte Mann, als es sich als notwendig erwies, innerhalb der Territorien neue Kirchenordnungen aufzubauen.

These 9: Als Kirchenorganisator hat Luther versagt. Die kirchlichen Institutionen, also die Grundlagen des sogenannten Luthertums, wurden *von* anderen aufgebaut, teilweise auch *auf* anderen. Von Leuten wie Bugenhagen und Melanchthon, auf Leute wie u. a. Erasmus von Rotterdam und seine Sinnesgenossen.

Für dieses Werk war Luther ungeeignet. Selbstverständlich hat er große Bedeutung für den Aufbau evangelischer Kirchengemeinschaften gehabt, wohl nicht am wenigsten als Inbegriff der reinen Lehre. Wo die Verbindung mit Wittenberg aufrechterhalten wurde, blieb er die große Autorität, und als solcher wuchs er ja nach seinem Tod bis zum Grotesken, z. B. durch den Locus de Luthero in der orthodoxen Dogmatik. Aber was Luther als Fahne und Abzeichen bedeutet hat, das hat an vielen Orten „der Reisende in Reformation", Johannes Bugenhagen, für die tatsächliche Ordnung der kirchlichen Verhältnisse bedeutet, und die theologische Grundlage ließ sich doch viel einfacher in Melanchthons „Loci" als im unüberschaubaren Schrifttum Luthers holen, obwohl natürlich die Katechismen eine erhebliche Wirkung gehabt haben.

Zu sagen, daß das Luthertum u. a. auf Leute wie Erasmus aufgebaut wurde, deutet sowohl auf einen indirekten wie auf einen direkten Einfluß hin. Es ist tatsächlich so, daß die meisten leitenden Leute der Reformation in Dänemark von ihm herkamen, und sie sind nie richtig von ihm losgekommen. Luther wurde verehrt und hochgeschrieben, aber der Inhalt war oft anderer Herkunft. Natürlich ist die Lutherverehrung nicht nur leeres Anbeten des Konfessionsheiligen gewesen. Die Geschichte des Luthertums zeigt ja mit

aller Deutlichkeit, wie Luther bei fast jeder Erneuerung irgendwie wirksam wurde. Aber es ist kaum zu bestreiten, bei allem Verständnis für die politischen Notwendigkeiten und Begrenzungen, daß besonders die obrigkeitliche Kirche der Fürstentümer nicht sehr stark von einer Ausstrahlung Luthers erleuchtet wurde. Luther hat keine Mittel dagegen gefunden, und durch dieses Versagen ist er auch für das Ergebnis mitverantwortlich. Nur soll man nicht seine sogenannte Zwei-Reiche-Lehre in dieser Verbindung anführen. Für das landesherrliche Kirchenregiment ist es eher charakteristisch, daß es gerade möglich wurde, weil auf Luthers Verkündigung von den beiden Reichen überhaupt keine Rücksicht genommen wurde. Zwar reichte Luthers Ausstrahlung viel weiter als dorthin, wo das Luthertum geschaffen wurde, aber man kommt kaum umhin festzustellen, daß dieses Phänomen – das Luthertum – der Größe Luthers nicht ganz entsprechend ist und daß es darum auch Zeugnis von den Grenzen des Wirkens Luthers ablegt – was ja aber auch eine Art von Ausstrahlung ist.

These 10: Um die Ausstrahlung Luthers recht beurteilen zu können, genügt es nicht, nur seiner Bedeutung historisch-wissenschaftlich nachzugehen, sondern man muß sich dann auch fragen, warum gerade er, im Unterschied zu allen anderen großen und kleinen Reformatoren, weit über den Raum der Historiker hinaus zu einer Auseinandersetzung herausfordert, die auch heute den meisten, die sich mit ihm beschäftigen, persönlich zu schaffen macht.

Es ist m. E. nicht zu bestreiten, daß Luther in ganz anderer Weise als die übrigen Reformatoren durch die Jahrhunderte lebendig geblieben ist, ohne daß man ihn erst durch das Medium der historischen Untersuchung wieder zum Reden erwecken muß. Die Frage: Woher kommt das? ist anregend, aber nicht leicht zu beantworten. Sie ist kaum allein mit dem Hinweis auf seine weltgeschichtliche Stellung als Bahnbrecher der Reformation oder auf das Suggestiv-Dramatische bei seinem Werdegang zu bewältigen. Die Frage wird hier zur Diskussion gestellt, wobei doch einige Andeutungen als Beitrag dazu gegeben werden sollen. Ist es nicht vielleicht deshalb so, daß gerade er lebendig geblieben ist, weil er kein theologisches System geschaffen hat, da es genug für ihn war, die Schrift an Ort und Stelle zu lesen; weil er keine bleibenden und prinzipiell gültigen Lösungen der Probleme der Kirche in der Welt angeboten hat; weil er nie ein wirklicher Lutheraner wurde, sondern an seinem Ort geblieben ist, indem er nie Zeit oder Muße hatte, über die Situation und über die Forderung des Augenblicks hinauszuschauen? Könnte es nicht sein, daß er deshalb auch uns unmittelbar anspricht, weil er an seinen eigenen Problemen genug hatte und darum die Hände nicht frei hatte, um die Vormundschaft für die Menschen übernehmen zu können? Wenn es so sein sollte, dann würde das bedeuten, daß seine Größe darin bestünde, daß er ein Mitlebender war, nicht einer, der das Leben anderer arrangieren wollte. Und damit würde dann auch zusammenhängen, daß gerade er auch heute, nach vierhundert Jahren, weit über das sich auf ihn berufende Luthertum hinaus zu reden und anzuregen vermag.

Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie

Von Martin Brecht

Zu den Aufgaben evangelischer Theologie gehört es in jeder Generation, daß sie sich über die Mitte, die Konsistenz und Konsequenzen der Theologie Martin Luthers klar wird. Es handelt sich dabei zunächst um ein rein wissenschaftliches historisch-theologisches Geschäft, den konsequenten Ausbau von Luthers theologischem Ansatz zu verfolgen und darzustellen. Ob es diese Einheitlichkeit und Konsequenz in der Mitte von Luthers Theologie gibt, das war, ausgehend von früherer Beschäftigung mit Luther, das ursprüngliche Interesse dieser Untersuchung und ist es zu einem Stück auch geblieben. Das ist an sich nicht neu, sondern notwendige Wiederholung, Versicherung gegenüber dem Erbe. Nun ist es aber keineswegs an dem, daß ein Konsens darüber besteht, was die Mitte von Luthers Theologie ist. Die Geschichte der Lutherforschung zeigt, daß die wahrgenommenen Bilder dabei beträchtlich variieren, denn bekanntlich wurde gerade Luther selbstverständlich fast immer auf die jeweils herrschenden Fragestellungen und Interessen bezogen, ihnen angepaßt und aus seinem Werk entsprechend ausgewählt. Historisches Verstehen sollte sich davon nicht entmutigen lassen, sondern sich erneut um die Quellen bemühen. Von da aus könnte man sich mit den Fachkollegen über „das Reformatorische" auseinandersetzen. Aber etwas anderes erscheint vordringlicher. Bei diesem Geschäft wird nämlich der Kirchenhistoriker als Theologe alsbald erheblich beunruhigt und gestört, und zwar so sehr, daß er Gefahr läuft, nicht bei seinem Leisten zu bleiben, sondern unzeitgemäße Überlegungen anzustellen. Gerade wenn man sich nämlich heute der Aufgabe unterzieht, die Mitte von Luthers Theologie möglichst unvoreingenommen darzustellen und nicht vorschnell zu aktualisieren, wird man alsbald der Fremdheit und Ferne gewahr, in der sich gegenwärtige Theologie und Verkündigung zu Luther befinden. Die Spannungen dürften vielfach kaum geringer sein als die Luthers zur Theologie und Kirche seiner Zeit. Man könnte nun diese Distanz als geschichtsbedingt hinnehmen und zur heutigen theologischen und kirchlichen Tagesordnung übergehen. Man wird dann aber fairerweise angeben müssen, was heute evangelische Theologie und Verkündigung ist und wie man sie begründet, und man wird das nach wie vor tun müssen gegenüber den andringenden und eindringlichen theologischen Fragen, Argumenten und der Kritik Luthers. Dabei könnte es sich zeigen, daß das theologische Werk des Reformators noch immer Aktualität besitzt und unausgeschöpfte Angebote enthält. Das Dilemma, historische Darstellung und Interpretation als heutiger Theologe und Christ beschreiben

zu müssen, ist darum zu akzeptieren und muß zugemutet werden. Auch auf diese etwas unorthodoxe Weise kann die Aufgabe der Kirchengeschichte wahrgenommen werden. Es wird also von den Quellen her eine Darstellung der Mitte von Luthers Theologie versucht und diese in kritische Konfrontation gebracht zur gegenwärtigen Theologie und Praxis der Kirche. Daß die Anfragen dabei zunächst in einer gewissen Allgemeinheit verbleiben, nimmt ihnen nichts an Gewicht und Dringlichkeit.

Im Februar 1532 hat der ältere Luther in einer Predigt über Joh 8, 34–38 fast etwas griesgrämig und resigniert erklärt:[1]

> Das ist die freiheit, das můsset jr wol lernen, das jr von sůnden frey sein můsset, wo nicht, so hilfft euch der Tempel zu Jerusalem nichts, auch der Bapst nicht mit alle dem seinen, es heisse Ablas, Bullen, fasten, Rosenkrentze beten oder wie es wolle, die Jůden noch der Bapst werden uns nicht frey machen, sondern alleine der Son. Wie gehet denn das zu? wenn man sein wort hôret, als das Christus ist geborn von Maria, gelidden, gecreutziget, gestorben und begraben und am dritten tage wider aufferstanden von den todten etc. O, spricht man, das kan ich seer wol, es ist eine alte predigt, der Bapst, Cardinal und Bischofe wissens auch, ja sie kônnens wol. Diese lection der kinder lerne, in diesen worten stehets, wie wir erlôset und frey gemacht werden, ja, saget man, es ist ein gemeine rede und wort, darůmb klapt es auch nicht, aber ein grosse tugent ists, das es die kinder beten und auch ehe verstehen, aber wir alten Narren, je gelerter und klůger wir sind wollen, je weniger wir davon wissen und verstehen, das frey werden mus also zugehen, das du denckest auff etwas anders, denn das in dir ist oder das im Bapsthum oder in den Heiligen oder in Mose ist, sondern das etwas hôhers sey denn dieses alles, nemlich auff den Son Gottes. Wer ist er? Im Symbolo sagen wir: Empfangen von dem heiligen Geist, geborn von Maria, gestorben etc. Da wisse, das man denn recht from werde und der sůnden los sey, wenn Christus mich frey machet, das er fůr mich stirbet und sein blut vergeust und stehet von den todten auff und setzet sich zur rechten hand Gottes.
>
> Das stůcke und die reden zeigen mir an den Son, der mich frey machet, wer das nicht glaubet oder lernet und dem Son anhanget, der mag thun, was er wil, so ists doch aller verloren und mus in den sůnden bleiben. Das ist eine predigt, die man mus viel und offt predigen, auff das man der Lere sat und gar vol werden môge, aber ich bin jr noch nicht sat, es ist diese predigt wie das Brot, des der Leib nicht uberdrůssig wird, anderer Speise kan man sat werden, aber des worts wird man nicht sat, es were denn einer kranck, das er nicht essen kôndte, aber ein gesunder Mensch wird des Brots nicht můde. Also lernet ein Christen Mensch den Glauben sein lebetage nicht aus, wider du noch einiger Heilige, er heisse Maria oder Johannes der Teuffer.
>
> Darůmb so můssen wir mit den Kindern sitzen bey dem Ofen und lernen diese lere, one das etliche so gelert sind worden in einer predigt, das sie alles wissen, aber wenns zum treffen kômet, so bedůrffen sie es wol, das man jnen die wort fůrspreche und das jnen ein Kind von vier jaren den Glauben fůrbeten mus.

Diese Sätze waren schon damals in verschiedener Hinsicht provozierend, und sie sind es immer noch. Freiheit ist Freiheit von der Sünde; ohne sie ist alles verloren. Diese Freiheit kann uns nur der menschgewordene, gekreuzig-

---

[1] WA 33; 664, 42–665, 33.

te, auferstandene Sohn geben, wie es schon das Credo besagt. Luther war sich bewußt, daß das höchst traditionell und formelhaft war, damals bereits den Kindern geläufig. Aber er meinte, daß die Kirchenführer und gelehrten Narren davon nichts verstehen und wissen. Welch eine Provokation für die Theologie und heute übrigens auch für die Religionspädagogik! Positiv gewendet handelte es sich für ihn dabei um den viel und oft zu verkündigenden Predigtinhalt, um das Brot, von dem der gesunde Glaube lebt und dessen er nicht überdrüssig wird, dessen er nicht zuletzt gerade dann bedarf, wenn's zum Treffen kommt, in der ausweglosen Not. Es hat aber den Anschein, als ob solche habhafte Speise heute weder verlangt wird noch als verträglich gilt. Die Massivität der Inhalte, die im folgenden vorzuführen sind, könnte derartige Reaktionen erneut auslösen. Machen wir uns nichts vor! Wer heute als evangelischer Christ und Theologe solch zentrale Aussagen Luthers auf sich wirken läßt, der muß sich schockiert fragen, ob wir in seinem Sinne noch evangelisch sind.

Denn abgesehen von aller Zeitbedingtheit geht es in der Mitte von Luthers Theologie um derart zentrale Sachverhalte des christlichen Glaubens, daß wir nicht umhin können, unser Verhältnis zu ihnen offen zu legen. Dazu ist es zunächst notwendig, diese einheitliche Mitte von Luthers reformatorischer Theologie wieder einmal vorzuführen, sie zu dokumentieren und von ihr zu erzählen. Vieles davon ist uns gewiß theoretisch geläufig, zumal in der Lutherforschung. Aber faktisch ist das meiste in Theologie und Kirche verschüttet, verkapselt, vergessen, verdrängt, bis zur Farblosigkeit verblaßt, zerredet und schließlich belanglos geworden. Es wird sich dann herausstellen müssen, inwiefern Luther mit seinem Ruf zur Sache unserem heutigen christlichen Denken in seinen Schwierigkeiten, unserem stammelnden, schwachen Reden und Verkündigen und unserem geängstigten, angefochtenen Glauben und Leben wieder hilfreich werden kann.

Bekanntlich hat Luther selbst mehrfach die Gerechtigkeit des Glaubens nach Röm 1, 17 als den Inhalt seiner reformatorischen Entdeckung bezeichnet. Die Behauptung dürfte berechtigt sein, daß die Glaubensgerechtigkeit auch die Mitte seiner Theologie geblieben ist. Wann immer Luther Röm 1, 17 und die für ihn damit verwandten Stellen zitiert, geht es offensichtlich um die entscheidenden Themen seiner Theologie. Die Frage des Zeitpunkts der reformatorischen Entdeckung mag hier beiseite bleiben,[2] sofern man sich darauf einigen kann, daß Luther jedenfalls 1518 im Besitz dieser Erkenntnis ist und sie sicher anzuwenden vermag. Wohl am Palmsonntag 1518 hat sie Luther in dem Sermo de duplici iustitia über Phil 2, 5 ff. ausgeführt und in einer auffallend hellen und befreiten Sprache vorgetragen:[3] Er beschreibt die Gerechtigkeit als eine fremde, von außen zukommende. Gemeint ist die Gerechtigkeit, die Christus eignet, und zwar so, daß er mit ihr durch den Glauben rechtfertigt. Christus selbst ist die Gerechtigkeit und das Leben. Luther

---

[2] Vgl. *Martin Brecht*, Iustitia Christi. Die Entdeckung Martin Luthers. ZThK 74, 1977, S. 179–223.

[3] WA 2; 145, 1–146, 28.

zitiert hier die für ihn in diesem Zusammenhang stets wichtige Stelle 1 Kor 1, 30: „welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung." Die Gerechtigkeit ist damit in einen weiten, keineswegs nur forensischen Zusammenhang gestellt. Der Ton liegt darauf, daß die Eigenschaften Christi dem Menschen in der Taufe und in der Buße übereignet werden, so daß der Mensch sich zuversichtlich rühmen kann: „Mein ist, was Christus lebte, tat, sagte, litt und starb, nicht anders als wenn ich es gelebt, getan, gesagt, gelitten hätte und gestorben wäre." Es handelt sich wohlgemerkt um echte Teilhabe an Tat, Wort, Geschichte und Schicksal Christi, und sie ist von unmittelbarster und intimster Art. Nicht von ungefähr wird sie veranschaulicht durch das berühmte Verhältnis zwischen Bräutigam und Braut. In diesem persönlichen Verhältnis kommt nicht weniger als die Heilsgeschichte zu ihrem Ziel. Eben dies meinten die Verheißungen an die Väter und Propheten. Das ist das Kind, das nach Jes 9, 6 uns gegeben ist. Das ist der für uns dahingegebene Sohn von Röm 8, 32, mit dem uns alles geschenkt ist. Das Geschenk ist aus reiner Barmherzigkeit, umsonst den Unwürdigen, den an sich Verdammten und Verlorenen, gegeben durch den schweren, gehorsamen Dienst Christi, durch die Hingabe seines Lebens um der Sünder willen.

Nachdem der erste Gedankengang Christus als unsere Gerechtigkeit beschrieben hat, wendet sich Luther der Apperzeption der Gerechtigkeit zu, die ja die Apperzeption Christi selbst mit seinen Gütern ist. Sie geschieht durch den Glauben. Luther beruft sich zunächst formelhaft auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium (Röm 1, 17) und beschreibt dann analog zur Gerechtigkeit Christi die des Glaubens als unendliche Gerechtigkeit, die in einem Augenblick alle Sünden absorbiert, weil der Glaube an Christus hängt und eins und identisch mit ihm ist. Das ist höchst prinzipiell verstanden: „Diese Gerechtigkeit ist die erste, das Fundament, die Ursache, der Ursprung aller eigenen und aktualen Gerechtigkeit." Sie tritt an die Stelle der verlorenen ursprünglichen Gerechtigkeit, mehr noch, sie übersteigt sogar diese in ihrer Wirkung. Entsprechend zu den alttestamentlichen Verheißungen erfüllen sich so die Erwartungen und Hoffnungen auf Leben, Befreiung und Gerechtigkeit in einem letzten Sinn eben in der durch den Glauben einerseits und durch die Gnade und Barmherzigkeit Gottes andererseits bewirkten Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi „meines Gottes", die alle Gotteseigenschaften umfaßt. Es ist ein Leben des Glaubenden in Christus, und Christus lebt in ihm.[4]

Luther hat die Glaubensgerechtigkeit immer wieder beschrieben. Eingegangen sei hier auf die etwas spätere, sprachlich außerordentlich schöne Predigt über den Einzug Jesu in Jerusalem aus der Adventspostille von 1522:[5] Was Luther hier aus qualvoller Erfahrung mit gutem Grund aus der rechtfertigenden Begegnung mit Jesus ausschalten will, ist die Gerichtsvorstellung. Jesus geht es nicht als Richter um unsere Verurteilung, sondern als Heiland

[4] Von der doppelten Gerechtigkeit handelt u. a. auch WA 10/I, 1; 106–107, 5. Vgl. auch Anm. 13.

[5] WA 10/I, 2; 35, 24–37, 22.

um unsere Rechtfertigung. Darum unterscheidet er zwischen forensischer Gerechtigkeit und der geschenkten „Frumkeytt" als Eigenschaft. Er will den, der nicht fromm ist, mit seiner Gerechtigkeit begaben. Belegt wird das vor allem mit Röm 1, 17 in folgender Interpretation: „Die frumkeyt gottis, nemlich, seyne gnade und barmhertzickeyt, da durch er uns fur yhm frum macht, wirt ym Euangelio predigt." Nicht wir Sünder, sondern Gott schafft diese Gerechtigkeit in uns und ebenso seine Weisheit und Stärke, und der Glaube an das Evangelium empfängt das alles. Was an den beiden Beschreibungen der Rechtfertigung oder Glaubensgerechtigkeit zunächst auffällt, ist nicht zuletzt die Unmittelbarkeit und Intimität, die im Verhältnis zu Christus vorausgesetzt wird. Es bleibt keine Distanz, kein Gegenüber. Das Verhältnis zu Christus betrifft den Glaubenden ganz, und nichts anderes konstituiert sein rechtes Sein. In diesem Verhältnis ist der Mensch eigentlich gemeint. Alle letzten Fragen sind nach Luther darauf zu beziehen. Dabei kommt es auf folgendes an: Die Gerechtigkeit des Glaubens hängt für Luther unmittelbar mit dem rettenden Handeln Jesu Christi und seiner Person zusammen und darum zugleich mit dem Evangelium, das von ihm berichtet. Glaubensgerechtigkeit, Evangelium, Soteriologie und Christologie, das sind die drei voneinander nicht zu sondernden Seiten derselben Sache. Hier geht es nicht um bloße allgemeine Gesinnung, Vertrauenshaltung, Tröstung und Wohlwollenserklärung im flachen Sinne, sondern um Beziehungen und Verhaltensweisen, in denen Christus und der Mensch total auf dem Spiel stehen und sich bis zur letzten Preisgabe aufeinander einlassen. Darum lassen sich die Aspekte von Glaubensgerechtigkeit, Evangelium und Heilshandeln auch kaum voneinander lösen. Wo vom einen die Rede ist, kommen die andern alsbald auch zur Sprache. Nur diesem entscheidenden Zusammenhang gilt die folgende Darstellung, während seine Voraussetzungen und Konsequenzen, was z.B. die Gotteslehre, Anthropologie, Sündenlehre, Schriftverständnis, Gnadenmittel, Ekklesiologie, Amtslehre und Ethik anbetrifft, nur angedeutet werden, sofern sich das unmittelbar ergibt.

Es kann wohl kein Zweifel sein, daß das Wesentliche mindestens der lutherischen Theologie in diesem zentralen Zusammenhang beschlossen ist. Könnten wir ihn nicht mehr artikulieren und verständlich machen, stünde der evangelische Glaube vor einer völlig neuen Situation. Bei diesem Zusammenhang hat es sich für Luther in seiner Zeit und Kirche nicht um die abstrakten theologischen Theorien eines Professors gehandelt, sondern um eine Erkenntnis, die er aufgrund des Evangeliums gegen die herrschende kirchliche Theorie und Praxis und manche Schwärmerei dazu erringen und zeitlebens behaupten mußte und die es zu bewähren galt im gesamten Raum der Frömmigkeit und der Profanität. Es wird darum nicht etwa ängstlich darauf zu achten sein, ob und inwiefern Luthers Ansatz heute noch durchzuhalten ist, sondern ob und inwiefern er erneut in die kritische Konfrontation mit theologischer Theorie und kirchlicher Praxis und dazu dem Denken und Handeln der Welt führt und sich gerade darin als echte und so nicht überholte evangelische Erkenntnis bewährt.

Die Gerechtigkeit des Glaubens.

Die Glaubensgerechtigkeit soll hier nicht abstrakt entfaltet, sondern entsprechend ihrem existentiellen Charakter in einigen konkreten Aspekten vorgeführt werden. Eingesetzt wird bei einem höchst elementaren Problem, das für Luther von eminenter Bedeutung war, das heute aber trotz vordergründiger Auskünfte offenbar aus weitgehender Rat- und Hilflosigkeit vielfach beiseite geschoben, vernachlässigt und verdrängt wird, nämlich der Überwindung der Schuld und des Todesschicksals des Menschen.

Luther hat das im Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi von 1519 sehr konkret beschrieben:[6] Der Glaube ist das große Wagnis, unsere Sünden auf Christus zu legen, wie Gott es will; dieser wird damit fertig, wie seine Auferstehung zeigt. Nicht fertig werden wir damit, wenn wir sie in unserem Gewissen belassen. Einen anderen Weg, mit der Sünde ins Reine zu kommen, sei es durch Reue oder genugtuende Werke, gibt es für Luther nicht. Es wird keinen unter uns geben, dem nicht peinlich ist, wie formelhaft und blaß die Vergebungspraxis unserer Kirche geworden ist, wenn sie sich nicht überhaupt davon absentiert hat und allenfalls mit Surrogaten operiert. Man sehnt sich nach einer klaren Auskunft, inwiefern allein der Glaube an Christus die Sünde überwindet.

Ausführlicher ist Luther dieser Frage in dem Sermon von der Bereitung zum Sterben, ebenfalls von 1519, nachgegangen.[7] Anders als es heutige Sterbetechnik nahelegt, macht Luther sehr direkt Ernst mit dem extra nos, wobei er sich der aus der damaligen Frömmigkeitspraxis stammenden Metapher vom Gnadenbild bedient: Der Tod ist nicht an sich, auch nicht im eigenen Sterben anzusehen, so ist mit ihm nicht fertig zu werden, sondern in Christus, der ihn überwunden hat. „Dan Christus ist nichts dan eytell leben . . ." So kommt das Herz zum Frieden und vermag mit und in Christus ruhig zu sterben. Ebenso ist die Sünde nicht im Gewissen zu betrachten, sondern in Christus am Kreuz als dem Gnadenbild. Luther bleibt aber nicht in der Metapher, sondern beantwortet präzise die Frage, wie das zu verstehen ist: „Das ist gnade und barmhertzickeit, das Christus am Creutz deyne sund von dir nymmet, tregt sie fur dich und erwurget sie, und dasselb festiglich glauben und vor augen haben, nit dran zweyfelln, das heist das gnaden bild ansehen und ynn sich bilden." So betrachtet ist Sünde nicht mehr Sünde, sondern in Christus verschlungen und mit seiner Gerechtigkeit überwunden und unschädlich gemacht. Es muß hier auf die Schwierigkeit aufmerksam gemacht werden, die uns im folgenden immer wieder begegnet, daß Luther die Christusgeschichte ganz unmittelbar hinnehmen kann, während sie für unsere Ohren geradezu zu einem Mythos erstarrt zu sein scheint. Theologie und Verkündigung werden sich hier immer wieder neu um die Aussagbarkeit der Realität des Heilshandelns Gottes in Christus bemühen müssen. Lediglich hinsichtlich der Höllenangst hat sich Luther eine Entmythologisierung erlaubt, indem er sie als von Christus wiederum übernommene Gottverlassen-

---

[6] WA 2; 140, 6–26.
[7] WA 2; 689, 3–694, 32.

heit deutet; er hält also somit insgesamt an der Bedeutung des Heilshandelns Christi fest. Neben der Überwindung von Sünde, Tod und Hölle durch Christus am Kreuz verweist Luther zusätzlich auf Christi leidende Solidarität mit uns in diesen Anfechtungen. Dabei wird Christus zugleich zum Vorbild des Glaubenden, indem er ganz auf den Willen des Vaters achtet und dabei seinen Tod, Sünde und Hölle vergißt.

Auf das entscheidende Problem der Vermittlung des historischen Heilshandelns kommt Luther dann erneut zurück mit dem Hinweis auf die Sakramente: „Dann yn den Sacramenten handelt, redt, wirckt durch den priester Deyn gott Christus selbs mit dyr, und geschehen da nit menschen werck oder wort, Da geredt (sagt zu) dyr gott selbs alle ding, die itzt von Christo gesagt seyn, und will die sacrament eyn wartzeychen und urkund seyn, Christus leben soll deynen tod, seyn gehorsam soll deyn sund, seyn liebe deyn helle auff sich genommen und ubirwunden haben." Dabei ist es für Luther nun schlechterdings entscheidend, daß die Zusage und das Zeichen von einem existentiellen persönlichen Glauben für sich selbst in Anspruch genommen werden. Der Unglaube an dieser Stelle wäre die grausamste Sünde, die Gott selbst in seinem Wort, Zeichen und Werk für einen Lügner halten würde. Entsprechend äußern sich darum auch die Sakramentssermone von 1519, in denen als Bedeutung der Taufe die künftige Auferstehung von Tod, Sünden und allem Übel bezeichnet wird, und das Abendmahl als die Gemeinschaft mit Christus und allen Heiligen, sowohl was die Güter als auch was die Leiden anbetrifft.[8] Die aus dem Abendmahl erwachsende Glaubensgewißheit hat Luther in einer Gründonnerstagspredigt von 1523 anschaulich beschrieben:[9] Christus mit seinem Leib und Blut ist ohne Sünde, voller Gnade, Gottes Wohnung und partizipiert damit voll an Gott. Eben darin besteht die Abendmahlsgabe. Nur der Glaube an sie, dagegen kein Werk vertilgt die Sünde. Christi Leben „frißt mir den Tod", durch seine Kraft überwinde ich den Teufel. Wo Christi Fleisch und Blut ist, da ist seine majestätische, göttliche Überlegenheit über Sünde, Tod, Hölle und Teufel, nachdem er sich meine Sünde und Schwachheit zu eigen gemacht hat. Freilich, was ist für uns mit solcher Vermittlung des Heilshandelns Christi gewonnen in einer evangelischen Christenheit, in der die Sakramentsnot, die es übrigens offenbar auch schon zu Luthers Zeiten gab, evident ist, und bei einer Theologie, die sich mit den Sakramenten auch nicht eben leicht tut?

Die Überwindung von Tod und Sünde berührt Luther selbstverständlich auch in seiner Tesseradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis von 1520 mehrfach, am eindrücklichsten am Schluß:[10] Wieder geht er aus von dem Sohn, der nach Jes 9, 6 und Röm 8, 32 uns gegeben ist. Mit seiner Auferstehung „hat er die Sünde zerstört, die Gerechtigkeit erweckt, den Tod weggenommen und das Leben wiedergegeben, die Hölle besiegt und immerwährende Herrlichkeit gebracht." Auch Luther weiß, daß das menschliches

---

[8] WA 2; 728, 33 f. und 743, 27–30.
[9] WA 12; 486, 20–487, 26. Vgl. auch WA 30/II; 599, 36–601, 39.
[10] WA 6; 117, 28–119, 26 vor allem aber 132, 15–134, 10.

Begreifen übersteigt, daß es uns als den Unwürdigen schwerfällt, die in Christus erworbenen Güter zu glauben, daß wir Wagen, Transportmittel brauchen, die uns zu ihnen bringen oder sie vermitteln. Als „der allersüßeste Wagen" wird nun erstaunlicherweise der nach 1 Kor 1, 30 uns von Gott zur Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung und Weisheit gemachte Christus selbst bezeichnet: „Ich bin nämlich Sünder, aber ich werde in seiner Gerechtigkeit gefahren, die mir gegeben ist; ich bin unrein, aber meine Heiligung ist seine Heiligkeit, in der ich süß gefahren werde; ich bin töricht, aber seine Weisheit fährt mich. Ich bin verdammlich, aber seine Freiheit ist meine Erlösung, ein völlig sicherer Wagen." Die Verdienste Christi sind derart die der Christen, daß sie damit das an sich unerträgliche Gericht Gottes zu erwarten vermögen. „Eine so große Sache ist der Glaube, so große Güter schafft er uns, zu so herrlichen Söhnen Gottes macht er ... Das Gesetz macht uns zu Sündern, die Sünde zu zum Tode Verurteilten. Wer aber hat diese beiden besiegt? Unsere Gerechtigkeit? Unser Leben? Nein, sondern Jesus Christus, indem er vom Tod auferstanden, Sünde und Tod verdammt, seine Gerechtigkeit uns zuteilt, seine Verdienste uns schenkt, seine Hand über uns hält, und uns geht (darum) es gut und wir erfüllen das Gesetz und überwinden Sünde und Tod ... Das ist das höchste Schauspiel, in dem wir nicht nur über unser Böses, sondern auch über unser Gutes erhoben sind und schon in fremden Gütern sitzen, ... Wir sitzen in der Gerechtigkeit Christi, durch die er selbst gerecht ist, da wir uns der Gerechtigkeit anhängen, durch die er selbst Gott gefällt und für uns als Mittler eintritt und sich ganz zu dem unseren macht als allerbester Priester und Schutzherr (patronus). Wie es also unmöglich ist, daß Christus in seiner Gerechtigkeit nicht gefällt, so ist es unmöglich, daß wir mit unserem Glauben, durch den wir in seiner Gerechtigkeit drin hängen, nicht gefallen. Dadurch geschieht es, daß ein Christ Herr über alle Dinge ist, alles hat, alles tut, geradezu ohne jede Sünde, daß, wenn er auch noch in Sünden ist, trotzdem es sich notwendig so verhält, daß diese nicht schaden, sondern vergeben werden wegen der unüberwindlichen und alle Sünden entleerenden Gerechtigkeit Christi, auf die sich unser Glaube stützt, fest vertrauend, daß Christus für uns ein solcher sei, wie wir gesagt haben. Denn wer das nicht glaubt, hört als Tauber eine Fabel und erkennt Christus nicht und versteht nicht, zu was er nütz und wie er zu gebrauchen ist." Dieser Abschnitt ist nicht nur eine großartige Beschreibung der Gerechtigkeit des Glaubens in Christus und ihrer „Wohlfahrt". Der Schlußsatz formuliert dazu in aller Schärfe unser Problem. Wenn Christus nicht die Überwindung von Sünde und Tod zugetraut wird, dann bleibt alles Fabel, Mythologie und ist im Grunde nichts verstanden. Hier hat sich der christliche Glaube und seine denkerische Explikation in der Theologie auch heute zu erklären.

Luther seinerseits hat sich eindeutig für den Glauben als das Verlassen auf die fremde, außer ihm liegende Gerechtigkeit Christi ausgesprochen. Zwei Abschnitte aus der Kirchenpostille können das illustrieren:[11] Der Glaube begibt sich wie das Küken unter die Flügel der Henne unter den Schutz

[11] WA 10/I, 1; 281, 4–282, 3 und 291, 10–292,2.

der Gerechtigkeit Christi. Sie allein vermag ihn im Gericht zu schützen und läßt ihn bestehen. In diesem Sinn lebt der Gerechte von seinem Glauben (Röm 1, 17). Aller andere Glaube ist nicht recht. Den am Wort von Christi Tod und Auferstehung hängenden Glauben kann niemand umstoßen. So überwindet er mit dem Wort Tod, Teufel und Hölle und muß dahin kommen, wo das Wort ist.[12] In all diesen Stellen und vielen andern zeichnet sich deutlich ab, wo für Luther die Begründung der Rechtfertigung und der Hoffnung lag, nämlich in der Soteriologie und der davon nicht zu trennenden Christologie. Es war von vornherein angelegt und nur konsequent, daß er sie später in kühner Weise ausgebaut hat.

In dem Sermon über das Euangelion Matth 9, 1 ff. von dem Gichtbrüchtigen von 1529[13] hat er den ganzen Zusammenhang seiner Rechtfertigungslehre einmal mehr breit ausgeführt. „Die summa dieses Euangelii ist der grosse hohe Artikel des glaubens, der da heisset vergebunge der sunden, welcher, wo er recht verstanden wird, machet er einen rechtschaffenen Christen und gibt das ewige leben." Wie schon im Sermo de duplici iustitia ist die ganze Zweireichelehre, das heißt neben der „himmlischen" auch die irdische Gerechtigkeit in die Darstellung einbezogen. Die himmlische Gerechtigkeit ist aber von der irdischen klar abgesetzt. Nur sie kann Gottes Gnade und Vergebung der Sünden erlangen, nur sie macht zu Christen. Luther ist sich dabei der Schwierigkeit des Problems durchaus bewußt: „Darum gehöret kunst und verstand dazu, das man diese Gerechtigkeit ergreiffe und halte und wol scheide ym gewissen fur Got von ihener eusserlichen gerechtigkeit." Sie ist der Christen „kunst und weisheit", die selbst die Apostel nicht genug ausreden können. Luther warnt vor der Meinung, mit ihr zu schnell fertig zu sein. Er selbst gesteht, darin in 15 Jahren es nicht zur Meisterschaft gebracht zu haben, sondern lediglich ein Schüler in den Anfängen geblieben zu sein. Die Ursache der Schwierigkeiten liegt für ihn darin, daß die Vernunft von den Werken nicht loskommt und sich aus der irdischen Gerechtigkeit nicht erheben kann. Aber Gnade und Vergebung schließen nicht allein die Sünde, sondern auch die guten Werke und alle menschliche Gerechtigkeit und Heiligkeit aus. Das führt Luther breit aus und fragt dann weiter, woher und wodurch die in der Vergebung bestehende christliche Gerechtigkeit zuwege gebracht und erworben sei: „Daher kempt sie, das Jhesus Christus Gottes son vom hymel komen und mensch worden, fur unser sund gelidden hat und gestorben ist. Das ist die ursache, das mittel und der schatz, durch welchen und umb welches willen uns die vergebung der sunden und Gottes Gnade geschenckt ist." Nur Christus konnte der Mittler und Versöhner sein. Hier wird ganz deutlich, die uns geläufige Rechtfertigung ohne die Werke hat zur bei weitem nicht so geläufigen Voraussetzung das Werk Christi und den Glauben daran. Erst aus diesem Glauben folgen dann die guten Werke.[14] Der Zusammenhang von Luthers Rechtfertigungslehre mit seiner konkreten Soteriologie ist ein unlösbarer. Allerdings hat Luther auch das immer wieder

[12] WA 12; 530, 33—531, 3.
[13] WA 29; 564–582.
[14] Vgl. WA 15; 666, 25–35.

eindringlich klar gemacht, daß es sich hier nicht um einen historischen Tatsachenglauben handelt, solcher Glaube ist für ihn lediglich ein Wahn, „ßondern er muß nit dran tzweyffelln noch wancken, er sey eyner von denen, den solch gnade und barmhertzickeyt geben sey unnd hab sie gewißlich durch die tauff oder sacrament erlangt. Wo er das nu glawbt, ßo muß er frey von yhm selb sagen, er sey heylig, frum, gerecht und gottis kind, der selickeyt gewiß, und muß hyran gar nit tzweyffelln, nit auß yhm oder umb seyner verdienst und werck willen, sondern auß lautter barmhertzickeyt gottis, ynn Christo ubir yhn außgossen.“ [15] Aber alle Existentialität des Glaubens ist vergeblich, wenn er die Brücke zum Handeln Christi über den Graben historischer Distanz nicht mehr findet.

Ebenfalls in der Kirchenpostille beschreibt Luther zu Gal 3, 26 f. zunächst ganz inhaltlich, was Christus erkennen heißt,[16] nämlich das Evangelium hören und an Christus glauben. Das aber nicht allein als Anerkennung der Herrschaft Christi, sondern als Akzeptieren seiner Stellvertreterschaft, „das er der man sey, der an statt unßer sundlichen natur getretten“, der den von uns mit unseren Werken verdienten Zorn Gottes auf sich genommen und überwunden hat, und den Glauben, der daran Anteil gibt. Das führt zu einer harten Alternative: Entweder vermag die Natur Gnade zu erlangen und bedarf darum keines Mittlers oder sie bedarf seiner und gesteht damit ein, daß sie nicht zur Gnade kommt. Die Alternative dürfte unmißverständlich sein. In ihrer Konsequenz fordert sie nach wie vor eine klare Aussage über die Rolle Christi für den Glauben. Wenig später geht Luther dann darauf ein, was das Anziehen Christi in der Taufe ist.[17] Es ist etwas sehr anderes als Nachfolge, nämlich wiederum die völlige Partizipation an Christus. Die Seele verläßt sich auf Christus. Sie bemäntelt sich in diesem Fall zu Recht mit Christi Gerechtigkeit, denn diese ist ihr geschenkt (Röm 8, 32 und 1 Kor 1, 30). Hier machen Kleider Leute, nämlich Gotteskinder. Luther hat schließlich keinen Hehl daraus gemacht, daß nach Röm 10, 9 f. dieser Glaube ausmündet in das öffentliche Bekenntnis zu Christus, dem von den Toten auferweckten Herrn. Dieses Bekenntnis hat zur Folge das Kreuz, aber zuletzt die Seligkeit.[18]

Man könnte gegen die obige Darstellung einwenden, hier werde Luthers inhaltliches Glaubensverständnis, also die fides quae, sehr in den Vordergrund gestellt, während Luther doch auch über den Glauben als vertrauende Haltung, die fides qua, Wesentliches zu sagen habe. In der Tat! Nur darf man beides nicht gegeneinander ausspielen. Man muß sehen, wo Luther den Glauben als vertrauende Haltung in den Vordergrund schiebt. Das ist zunächst vielfach da der Fall, wo er die Notwendigkeit und das Zureichen des Glaubens an die Verheißung hervorhebt gegenüber dem priesterlichen Amt, wo er betont, daß es bei der Vergebung und dem Sakramentsempfang entscheidend auf den Glauben ankommt. Davon reden schon die Resolutionen

[15] WA 10/I, 1; 331, 4–23.
[16] WA 10/I, 1; 473, 21–474, 14.
[17] WA 10/I, 1; 475, 3–477, 6.
[18] WA 10/I, 1; 715, 3–716, 1.

zu den Ablaßthesen von 1518.[19] Dies wird dann aufgenommen in den Acta Augustana:[20] „Es ist eine unfehlbare Wahrheit, daß keiner gerecht ist, außer wer an Gott glaubt, wie es Röm 1, 17 heißt: Der Gerechte lebt aus Glauben. Deshalb ist, wer nicht glaubt, schon gerichtet und tot. Darum ist die Gerechtigkeit des Gerechten und sein Leben sein Glaube . . ." Fast wörtlich wird das wiederholt in der Vaterunserauslegung von 1519:[21] Glaube ist demütiges Eingeständnis der Sünde und festes Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, die aus dem Ungehorsam erlöst. Eben darin besteht die Röm 1, 17 gemeinte Gerechtigkeit des Glaubens.

Ausdrücklich wird dem Glauben, der die Offenbarung des Vaters hat und wie Petrus Christus bekennt, die Schlüsselgewalt zugesprochen. Ist doch dieser Glaube der Fels, auf den Christus die Kirche gegründet hat. „Wo immer das Wort Gottes gepredigt und geglaubt wird, da ist der wahre Glaube, dieser unbewegliche Fels; wo aber der Glaube ist, da ist die Kirche; wo die Kirche ist, da ist die Braut Christi; wo die Braut Christi ist, da ist alles, was dem Bräutigam gehört. So hat der Glaube alle Dinge bei sich, die auf den Glauben folgen, die Schlüssel, die Sakramente, die Macht und alles andere."[22] Bei aller inhaltlichen Füllung hat Luther übrigens sehr wohl gewußt, daß der Glaube „ein Nicht-zweifeln an dem ist, das man nicht sieht" und allein an dem bloßen Wort Gottes hängt und seinen Weg gegen die natürliche Klugheit gehen muß.[23] Diesbezügliche Probleme waren ihm durchaus nicht fremd, mögen sie sich auch in den Epochen nach ihm verschärft haben.

Das Verhältnis des Glaubens zu den Werken wurde oben bereits einmal gestreift, soll aber nunmehr etwas ausführlicher behandelt werden. Luther hat das Thema wuchtig entfaltet in der Auslegung von These 25 und 26 der Heidelberger Disputation:[24] „Nicht der ist gerecht der viel wirkt, sondern der ohne Werk viel glaubt an Christus". Das wird so begründet: „Da ja die Gerechtigkeit nicht erworben wird aus häufig wiederholten Handlungen, wie Aristoteles lehrte, sondern durch den Glauben eingegossen wird. Der Gerechte lebt nämlich aus Glauben, Röm 1, 17 und 10, 10. Mit dem Herzen wird zur Gerechtigkeit geglaubt. Weshalb ich jenes ‚ohne Werke' so verstanden wissen will: Nicht, daß der Gerechte nichts wirke, sondern daß seine Werke seine Gerechtigkeit nicht machen, sondern vielmehr seine Gerechtigkeit die Werke tut. Ohne unser Werk wird nämlich die Gnade und der Glaube eingegossen. So sagt nämlich Röm 3, 20: Aus den Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerechtfertigt werden. Und Röm 3, 28: Wir halten nämlich dafür, daß der Mensch durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt wird, d. h. die Werke tun nichts zur Rechtfertigung. Weil er dazu weiß, daß die Werke, die er aus solchem Glauben tut, nicht seine, sondern Gottes sind, deshalb sucht er nicht durch sie gerechtfertigt oder

---

[19] WA 1; 541, 12–542, 6.
[20] WA 2; 13, 12–14, 13.
[21] WA 2; 100, 11–21.
[22] WA 2; 193, 5–16; 198, 14 f. und 208, 25—29.
[23] WA 10/I, 1; 613, 19–614, 4.
[24] WA 1; 364, 1–26.

verherrlicht zu werden, sondern sucht Gott. Seine Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christus genügt ihm, d. h., daß Christus seine Weisheit, Gerechtigkeit usw. ist, wie 1 Kor 1, 30 gesagt wird, er selbst aber Christi Wirkung oder Instrument ist . . . So ist nämlich durch den Glauben Christus in uns, vielmehr eins mit uns. Christus aber ist gerecht und erfüllt alle Gebote Gottes, deshalb erfüllen auch wir durch ihn alles, während er unser geworden ist durch den Glauben." Die Motive von Luthers Rechtfertigungslehre, belegt mit ihren biblischen Kernzitaten, sind hier wieder versammelt. Im Mittelpunkt steht die Identität des Glaubens mit Christus, wobei Christus die guten Werke tut. Trotz aller Bekanntheit dieser Gedankengänge können einen auch hier angesichts eines vielfach hektischen Aktionismus Zweifel beschleichen, wieweit das eigentlich noch begriffen und ernstgenommen wird. Das Reden der theologischen Ethik und das kirchliche Handeln wären an Luthers Prinzipien zu messen. Wahrscheinlich wird der ganze Zusammenhang oft gar nicht mehr verstanden, geschweige denn berücksichtigt. Zwar ist es geläufig, daß Luther die Grundlegung seiner Ethik im engsten Zusammenhang mit seiner Rechtfertigungslehre aus dem ersten Gebot entwickelt, aber der Radikalität dieses Ansatzes wird kaum mehr Rechnung getragen. In den Dekalogpredigten von 1518 stellt Luther fest:[25] Der Glaube an das Wort Christi macht frei von den andern Göttern und zu einem wahren Verehrer Gottes. Dann fragt er wieder präzise: „Wie soll das geschehn? Es geschieht so: Der Glaube an Christus hebt alles Vertrauen auf Weisheit, Gerechtigkeit, eigene Tugend auf, indem er lehrt, daß, wenn er nicht für dich gestorben wäre und dich gerettet hätte, könntest weder du noch irgendeine Kreatur dir nützen und so entsteht eine Verachtung aller Dinge. Jedoch wo du hörst, daß er für dich gelitten hat, und glaubst, da entsteht ein Vertrauen auf ihn und eine süße Liebe, und so vergeht jede Zuneigung zu den Dingen, weil sie unnütz sind, und es entsteht eine Schätzung von Christus allein als einer höchst notwendigen Sache, und es ist dir nichts geblieben als Jesus allein, allein genug und zureichend für dich, so daß du an allem verzweifelnd diesen allein hast, in dem du alles hoffst und den du deshalb über alles liebst. Jesus jedoch ist der wahre, eine Gott allein. Wenn du ihn hast, hast du keinen andern Gott . . . Es ist also offenkundig, daß niemand dieses Gebot erfüllt, außer wenn er an Christus glaubt, hofft, liebt, entblößt von der Zuneigung zu allen Dingen, was ohne die Gnade Gottes unmöglich ist." Auffallend ist zunächst die ungewöhnliche Identifikation von Christus und Gott im ersten Gebot, so daß der Glaube an Christus und sein rettendes Handeln als dessen Erfüllung erscheint. Das beweist einmal mehr, wie konsequent Luther von der Rechtfertigungslehre als der Mitte seiner Theologie her denkt. Er hat das dann nicht nur im Blick auf die Zauberei ausgeführt, sondern auch gegenüber dem Heiligendienst, der eigenen Weisheit und Gerechtigkeit und dem freien Willen. Wer sich auf all dies verläßt, für den ist Christus umsonst gestorben. Die Glaubensgerechtigkeit im Sinne von Röm 1, 17 bedeutet zugleich die erklärte Preisgabe der eigenen Gerechtigkeit.[26]

---

[25] WA 1; 399, 19–400, 10.

[26] WA 1; 427, 31–428, 4.

Dieselbe Grundlegung der Ethik findet sich in etwas vertrauterer Gestalt in der Auslegung des ersten Gebots im Sermon von den guten Werken von 1520. Unter erneuter Berufung auf Röm 1, 17 und 3, 28 heißt es dort:[27] „Steht dan die gerechtickeit im glauben, so ists klar, das er allein alle gebot erfullet und alle yhre werck rechtfertig macht, seint dem mal niemat rechtfertig ist, er thu dan alle gottis gebot, widderumb mugenn die werck niemant rechtfertigen fur got on den glauben . . ." Das wird polemisch gegen alle Werke und den Zeremonialismus gewendet. Aber das klingt zunächst noch etwas formal. Der Glaube ist auch nicht deutlich von den übrigen Werken abgesetzt. Darum hat Luther am Schluß dieses Zusammenhangs eindeutig präzisiert, daß es sich hierbei um den Glauben an den ohne alle Werke verheißenden und geschenkten Christus handelt:[28] Er ist das Angebot der göttlichen Barmherzigkeit. Darum fängt der Glaube nicht mit den Werken an, „sondern er muß auß dem blut, wunden unnd sterben Christi quellen und fließen." Im Sohn erfahre ich, daß Gott mir hold ist, und das läßt mich Gott hold werden. Luther setzt das in eins mit der Begabung durch den Heiligen Geist. Zu derselben Sache hat sich Luther dezidiert auf der Reise nach Worms in einer Predigt in Erfurt geäußert:[29] Glaube entsteht durch Christi Verheißung und das Evangelium von seiner Erlösung (1 Kor 1, 30). Während seinen Gegnern das zu wenig ist, insistiert Luther: „frembde werck, die machen uns from." Christus bezeichnet sich als unsere Rechtfertigung und Zerstörer unserer Sünden. Darum heißt es: „Die gerechtickeit ist der Glaub unnd durch den Glauben."

Als Beispiel dafür, wie radikal Luther vom Zentrum seiner Theologie her die überkommenen Formen der Frömmigkeit in Frage gestellt hat, sei auf De Votis monasticis[30] verwiesen. Auch in dieser Schrift werden die Werke und die Gerechtigkeit ganz scharf einander entgegengesetzt: „Der Glaube an Christus kann es nicht leiden, daß Gerechtigkeit und Gnade, sei es durch unsere, sei es durch andere Werke, kommen. Er weiß und bekennt standhaft, daß das allein Christi Sache ist." Darum ist die ganze Gelübdepraxis nicht notwendig zum Heil, zur Gerechtigkeit, zur Vergebung der Sünden, sondern allein der Glaube. Die Repräsentanten des papistischen Mönchtums werden deshalb als falsche Christusse bezeichnet. Denn: „Christus ist es allein eigentümlich, mit seinen Verdiensten und Werken anderen zu helfen und zu retten. Die Werke anderer helfen niemand, auch ihnen selbst nicht, weil der Satz feststeht: Der Gerechte lebt aus seinem Glauben."

Der Glaube an Christus muß das Handeln begründen, und zwar zu allererst nicht ein Glaube, dem Christus als ein Vorbild vorgesetzt wird, sondern ein Glaube, der durch Christus wirklich ergriffen und so echt von allen Werken befreit ist. Wo aber kommt diese ursprünglichste Motivation christlichen Handelns noch zum Zug? Die Protestanten haben es zwar sehr schnell gelernt, daß die Werke zur Seligkeit nichts nützen, aber das führte zumeist

[27] WA 6; 211, 1–11.
[28] WA 6; 216, 12–39.
[29] WA 7; 809, 15—810, 9.
[30] WA 8; 599, 8–22.

lediglich in eine ethische Indifferenz und Gleichgültigkeit, auf die die Reformationskirchen schon bald meinten gesetzlich reagieren zu müssen. Ein Handeln aber, das Christus in uns wirkt, würde anders aussehen und zuvor auch eine andere Verkündigung voraussetzen. Hier liegt eine der bis heute bei weitem nicht ausgeschöpften Möglichkeiten der Rechtfertigungslehre. Durch die iustitia aliena wird dem Glauben die notwendige Entlastung von Sünden und Werken und die die Grenzen natürlichen Lebens überschreitende Bereicherung durch die Güter Christi zuteil. Der Glaube steht damit und dabei in einer heilen und guten persönlichen Beziehung zu Gott, die konstituiert wurde durch das geschichtliche Ereignis des rettenden Eintretens des Sohnes.

Das Evangelium

Es kann mit Recht gesagt werden, daß Luther das Evangelium neu entdeckt und in seiner Abgrenzung gegen das Gesetz unmißverständlich bestimmt hat. Auch dies hängt aufs engste mit seiner reformatorischen Entdeckung zusammen. Man tut allerdings auch hier gut daran, sich zu versichern, was Luther konkret unter Evangelium verstand. Dazu muß man sich klar machen, daß auch das Verständnis des Evangeliums nicht abstrakt entwickelt worden ist, sondern aufgrund der Schrift in Auseinandersetzung mit der überkommenen Theologie und kirchlichen Praxis. In der 62. Ablaßthese hatte Luther polemisch gegen den Schatz der guten Werke, über den die Kirche mit dem Ablaß verfügt, das allerheiligste Evangelium als den wahren Schatz der Kirche bezeichnet. Was damit präzise gemeint war, führte er in den Resolutionen zu den Ablaßthesen unmißverständlich aus:[31] „Es ist aber das Evangelium nach Röm 1, 3 f. die Predigt von dem menschgewordenen Sohn Gottes, uns ohne Verdienste zu Heil und Frieden gegeben. Es ist ein Wort des Heils, ein Wort der Gnade, ein Wort des Trostes, ein Wort der Freude, die Stimme des Bräutigams zu der Braut, ein gutes Wort, ein Wort des Friedens. Wie Jes 40, 9 (in Verbindung mit 52, 7) sagt: Wie angenehm sind die Füße derer, die gute Nachricht bringen, die den Frieden verkündigen, die Gutes predigen.“ So wie er es zu unterscheiden gelernt hat, hebt Luther davon das zornige, verderbende Wort des Gesetzes ab, das uns gefangen hält. Zu den derart Gefangenen, Verzweifelten, Traurigen kommt das Licht des Evangeliums und spricht: „Fürchtet euch nicht, tröstet mein Volk, tröstet die Kleinmütigen, siehe da euer Gott.“ Höchst bezeichnend geht es im gleichen Atemzug weiter: „Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt. Siehe den, der allein das Gesetz für euch erfüllt, der euch allen, die an ihn glauben, von Gott zur Gerechtigkeit, Heiligung, Weisheit gemacht ist . . . Aus diesem Evangelium entsteht deshalb die wahre Ehre Gottes, indem wir belehrt werden, daß nicht durch unsere Werke, sondern durch die Gnade des erbarmenden Gottes in Christus das Gesetz erfüllt sei und erfüllt werde, nicht durch Wirken, sondern durch Glauben, nicht dadurch, daß man Gott ewas anbietet, sondern dadurch, daß man von Christus alles empfängt und an ihm teilhat . . .“

---

[31] WA 1; 616, 11–617, 3. Vgl. WA 7; 504, 6–505, 35 und 509, 13–20.

Unverkennbar finden sich hier wieder nahezu alle Elemente der Rechtfertigungslehre. Das Evangelium ist Predigt von Christus und beinhaltet gerade so alles Heil. Im Glauben an das Christus mitteilende Evangelium und nicht durch die Werke wird das Gesetz erfüllt. In der Assertio omnium articulorum von 1520 hat Luther diese Auffassung verteidigt:[32] Im Gegensatz zum Ablaß sind die Verdienste Christi wie auch der Glaube notwendig. Christus ist für uns die Kraft und die Weisheit Gottes und wir werden allein in seinem Blut gerechtfertigt.

Die existentielle Bedeutung des Evangeliums für den (inneren) Menschen, der vor Gott steht, wird schon ganz am Anfang des Tractatus de libertate christiana deutlich. Gegen alle unnützen Spekulationen und Meditationen (!) heißt es dort:[33] „Eine Sache und sie allein ist nötig zum Leben, zur Gerechtigkeit und zur christlichen Freiheit. Es ist das allerheiligste Wort Gottes, das Evangelium von Christus." (Als Belege folgen u. a. Joh 11, 25; 8, 36; Mt 4, 4.) Und wiederum legt Luther unmißverständlich fest, was er damit meint: „Fragst du aber, was ist das für ein Wort und mit welcher Kunst ist es zu gebrauchen, da es so viele Worte Gottes gibt? Antwort: Der Apostel legt das Röm 1, 1 ff. aus, nämlich das Evangelium von seinem menschgewordenen, leidenden, auferweckten und durch den heiligmachenden Geist verherrlichten Sohn. Christus gepredigt zu haben, das heißt die Seele geweidet, gerechtfertigt, befreit und gerettet zu haben, wenn sie der Predigt glaubt. (Belege sind Röm 10, 9; 10, 4 und 1, 17.) Deshalb ist es klar, daß die Seele allein des Worts bedarf zum Leben und zur Gerechtigkeit, so wird sie allein durch den Glauben und durch keine Werke gerechtfertigt." In sich ist der Mensch nur Sünder. „Wenn du das erkannt hast, wirst du wissen, daß Christus dir notwendig ist, der für dich gelitten hat und auferstanden ist, so daß du, wenn du an ihn glaubst, ein anderer Mensch durch diesen Glauben wirst, indem dir alle deine Sünden erlassen sind und du gerechtfertigt bist durch fremde Verdienste, nämlich die Christi allein." Es ist heute notwendig, auf den weithin vergessenen Umstand ausdrücklich hinzuweisen, daß für Luther die Freiheit des Christenmenschen unlösbar mit dem im Evangelium mitgeteilten erlösenden Heilshandeln Christi zusammenhing. Erfolgte Befreiung ist offenbar leicht in der Gefahr, selbstverständlich und so dann belanglos zu werden, was auf die Dauer zu ihrem Verlust führen kann.

Von 1520 an häufen sich bei Luther die gewichtigen summarischen Äußerungen über das Evangelium. Seiner Kirchenpostille hat er auf der Wartburg den berühmten „Kleyn unterricht, was man ynn den Euangeliis suchen und gewartten soll" vorangestellt.[34] Ähnlich wie im Tractatus de libertate heißt es dort: „Alßo soll und ist das Euangeli nit anders denn eyn Chronica, historia, legenda, von Christo, wer der sey, was er than, geredt und erlitten habe . . ." Oder: „Da sihestu, das das Euangelium eyn historia ist von Christo, Gottis und Davids ßon, gestorben und aufferstanden und tzum herrnn gesetzt, wilchs da ist summa summarum des Euangeli . . . Und ich sage fur

[32] WA 7; 124, 19–33.
[33] WA 7; 50, 32–51, 34.
[34] WA 10/I, 1; 9, 15–20 und 11, 12–12, 20.

war, ßo nit yemand dißen wahn (Meinung) vom Euangelio fasset, der wirt nymmer můgen ynn der schrifft erleucht werden noch den rechten grund ubirkomen." Anders als der humanistische Jesuanismus seit Luthers Tagen, dem das Evangelium dann immer wieder zum Gesetz wird, legt Luther im folgenden Wert darauf, daß dieser Christus zuerst Gabe und Geschenk und erst in zweiter Linie Beispiel ist: „Das hewbtstuck und grund des Euangelii ist, das du Christum tzuvor, ehe du yhn tzum exempel fassist, auffnehmist unnd erkennist alß eyn gabe und geschenck, das dyr von gott geben und deyn eygen sey, alßo das, wenn du yhm tzusihest odder hörist, das er ettwas thutt odder leydet, das du nit tzweyffellst, er selb Christus mit solchem thun und leyden sey deyn, darauff du dich nit weniger můgist vorlassen, denn alß hettistu es than, ia alß werist du der selbige Christus. Sihe, das heyst das Euangelium recht erkennet, das ist die ubirschwencklich gutte gottis, die keyn prophet, keyn Apostel, keyn engel hatt yhe můgen außreden, keyn hertz yhe gnugsam vorwundern unnd begreyffen, das ist das grosse fewr der liebe gottis tzu unß, davon wirt das hertz unnd gewissen fro, sicher unnd tzufriden, das heyst den Christlichen glawben predigt. Davon heyst solch predigt Euangelium, das lautt auff deutsch ßo viel, alß eyn froliche gute trostlich bottschafft . . . (Verwiesen wird wieder auf den uns geschenkten Sohn von Jes 9, 6 und Röm 8, 32). Sihe, wenn du alßo Christum fassist alß eyn gabe dyr tzu eygen geben unnd tzweyffillst nit dran, ßo bistu eyn Christen, der glawbe erloset dich von ßunden, tod und helle, macht, das du alle ding ubiwindist. Ach, da kan niemant gnug von reden, da ist die klage, das solch predigt ynn der wellt vorschwigen ist, und doch alle tage das Euangelium gerumet ist. Wenn du nu Christum alßo hast tzum grund und hewbtgutt deyner selickeytt, Denne folget das ander stuck, das du auch yhn tzum exempel fassist, ergebist dich auch alßo deynem nehisten tzu dienen, wie du sihest, das er sich dyr ergeben hat . . ." Die Gewichtung bei Luther ist eindeutig, aber wie weit gilt sie uns noch als verbindlich? Luther bedeutet hier nach wie vor eine Provokation für die Theologie von der Exegese bis zur Homiletik!

Um der Konfusion von Gesetz und Evangelium zu wehren, hat Luther diese Gedanken in der ebenfalls programmatischen Vorrede zum Neuen Testament von 1522[35] wiederholt, damit der einfältige Mann „nicht Gebot und Gesetz suche, wo er Evangelium und Verheißung Gottes suchen sollte". Das Evangelium ist die gute Märe und Geschrei, die Nachricht von dem Sieg des rechten David über Sünde, Tod und Teufel und damit von der Befreiung derer, die in der Gewalt dieser Mächte waren. Die das glauben, sind ohne ihr Zutun erlöst, gerecht, lebendig und selig gemacht. In eigentümlicher Formulierung heißt es: Sie sind zufrieden gestellt, und das ist dasselbe wie, daß sie Gott wieder zugebracht sind. Sie können singen, danken und loben. Das Evangelium löst geradezu Feststimmung aus. Freilich, wo weiß die Kirche noch, daß sie Grund zum Feiern hat, und wo versteht sie sich darauf?[36]

---

[35] WA Deutsche Bibel 6; 2, 25–4, 11.

[36] Vgl. auch die Vorrede zur Apostelgeschichte WA Deutsche Bibel 6; 415, 10—13 und die Vorrede zum Römerbrief WA Deutsche Bibel 7; 8–17.

In einem eigenen Exkurs führt die Adventspostille von 1522 dasselbe Thema aus:[37] Anders als das fordernde und richtende Wort des Gesetzes ist das Evangelium ausschließlich göttliche Zusage seiner Gnade und der Vergebung der Sünde. Weil dies nicht verstanden wurde, blieben die paulinischen Briefe unverstanden. Zum Evangelium gehören keine Werke, denn es ist nicht Gesetz, sondern allein der Glaube, denn es ist das bloße Angebot der göttlichen Gnade. Dieser an der Gnade gesättigte Glaube empfängt zugleich den Geist, ist froh und erfüllt das Gesetz. Die Zusage der Gnade aber erfolgt in Christus und durch Christus allein, den Boten göttlicher Zusage an die ganze Welt. Wer ihn nicht hört, für den hat es keine Verheißung.

In den großen Musterpredigten der Kirchenpostille hat Luther den existentiellen Bezug des Christusevangeliums bis hin zur Praxis und zuletzt bis in die letzte Infragestellung des Menschen im Gericht in wunderbarer Anschaulichkeit beschrieben:[38] Das Evangelium ist die Predigt, daß Christus sich für uns selbst zur Erlösung von den Sünden gegeben hat. Dieser Halt hebt alle Verzweiflung über uns selbst auf. Aufgenommen wird das vom Glauben im Herzen durch das Hören. Auf diese völlig rezeptive Weise wohnt Christus im Herzen und macht rein und gerecht. Der Mensch wird damit nicht weniger als „new und gotlich, allis was er denn thut, ist wohl than". Und im Gericht ist der mit dem Seligmacher identische Richter auf seiner Seite. Es liegt also alles daran, daß der Glaube sich auf den verläßlichen Christus auch verläßt. Luther hat es der damaligen Kirche zum Vorwurf gemacht, daß sie den Glauben auf den Kanzeln eben nicht in dieser Weise befestige. Dieser Anfrage ist heutige Predigt nicht entnommen.

Nicht weniger eindringlich spricht die Predigt über das Weihnachtsevangelium das Christushandeln dem Glauben zu.[39] Er kann das Weihnachtsgeschehen auch als die Selbsterschließung Gottes im Evangelium für den Glaubenden beschreiben:[40] Gott bietet seine Leutseligkeit und Freundlichkeit unterschiedslos allen Menschen an und will nichts anderes als ihre glaubende Annahme. Ablehnung dieser Freundschaft wäre Sünde. Wer aber dieses Verhältnis eingeht, hat Grund zum Lachen, und sein Leben ist süß und voll Freude und Lust. Luther bezeichnet die Leutseligkeit und Freundlichkeit Gottes (Tit 3, 4) als die lieblichsten Bezeichnungen der Gnade Gottes in der Schrift, denn mit ihnen ist in der Vergebung nicht nur die Vergangenheit bewältigt, sondern die beglückendste Gemeinschaft gestiftet, indem wir Gott zum Freunde haben. An anderer Stelle wird die Bedeutung des christologischen Aspekts im Evangelium für den Glauben herausstellt:[41] Christus, der Inhaber göttlicher Ehre und göttlichen Wesens hat uns gedient, seine Liebe ausgeschüttet, die Reinigung unserer (!) Sünden am Kreuz beschafft. Der Kirche seiner Zeit warf er Verführung, Irreführung und unnützes Ge-

---

[37] WA 10/I, 2; 158, 5–159, 19.
[38] WA 10/I, 1; 47, 8–50, 16.
[39] WA 10/I, 1; 71–73, 23.
[40] WA 10/I, 1; 98, 12–99, 3 und 101, 3–102, 7.
[41] WA 10/I, 1; 160, 3–161, 11. Vgl. WA 10/I, 2; 171, 17–172,8.

schwätz vor, weil sie vielfach andere menschliche Möglichkeiten der Reinigung propagiert und praktiziert hat.

Es dürfte an diesen Beispielen unmißverständlich klar geworden sein, was Luther inhaltlich unter dem Evangelium und seiner Predigt verstand. Es geht zu allererst um den Zuspruch des Christusgeschehens an den Glauben. Daß dieser Glaube dadurch zur Liebe entzündet wird und entsprechend handelt, ist für Luther die Konsequenz. Neben den wahrhaft hochgestimmten, weil ihrer Sache völlig gewissen Tönen der Christuspredigten, sollte man einen Unterton nicht überhören, der notwendig zu ihnen gehört, nämlich die Negation und den Ausschluß aller menschlichen Leistung in Bezug auf das Heil. Dazu gehört auch der Gegensatz, in dem sich das Licht des Evangeliums zu dem der Vernunft und Natur befindet. Luther widerspricht an dieser Stelle der Kirche und Theologie seiner Zeit. Die kritische Exklusivität des Evangeliums durchzuhalten, ist freilich eine Aufgabe, vor die der Glaube zu jeder Zeit gestellt ist.

Den Eingang des 1. Petrusbriefs hat Luther 1523 als den „außbund einer schönen Epistel" bezeichnet und dies mit seinem evangelischen Charakter begründet:[42] Rechte Predigt des Evangeliums ist Predigt von Tod und Auferstehung Christi und ihren Ursachen, daß Christus uns durch seine Auferstehung zum Vater geführt hat. Sie zielt ab auf den seligmachenden Glauben. Das ist exklusiv gemeint: „Was man nicht predigt auff dieße weyß, ist nicht das Evangelion, Es thue es, wer da wol." Christus ist der alleinige Mittler. Dies wird weiter präzisiert von dem Zusammenhang von Evangelium und Auferstehung her, wobei wiederum die kritische Abgrenzung nicht fehlt:[43] Wer von der Auferstehung nicht predigt, ist kein Apostel. Sie ist das Hauptstück unseres Glaubens, der Grund unseres Trostes und unserer Hoffnung. Für Luther ist es völlig klar, was zu predigen ist: Christus ist für dich gestorben und hat Sünde, Tod und Hölle auf sich genommen „und sich darunter gelegt". Aber er hat das alles überwunden und „unter sich bracht" um meiner Befreiung und Herrschaft willen. Auf dieselben Gedanken kommt Luther in der Osterpredigt von 1529 zurück,[44] wobei er interessanterweise ausführlich reflektiert über Situation und Adressat dieser Predigt. Sie kann nur von den angefochtenen, erschrockenen Gewissen aufgenommen werden, die Sünde und Tod fühlen. Das war bereits unter den Hörern Luthers lediglich eine Minderheit, und diese war noch mit Schwachheit behaftet. Luther hat sich durch das Unverständnis des Evangeliums und die menschlichen Schwächen in der Kirche nicht irritieren lassen; er ist vor allem nicht um irgendwelcher Anpassung willen von seiner Evangeliumspredigt abgerückt. Er hat aber erneut in der Auslegung von 1 Pt 1, 13–17 keine Zweifel gelassen, daß es auf den existentiellen Bezug zum Evangelium ankommt:[45] Das Evangelium macht uns bekannt, was Christus sei, nämlich der Heiland, der Sünde und Tod wegnimmt, mit dem Vater versöhnt und uns ohne Werke

[42] WA 12; 265, 22–266, 11.
[43] WA 12; 268, 17—269, 3.
[44] WA 12; 507, 12–513, 22.
[45] WA 12; 285, 9–286, 23.

fromm und selig macht. Wer Christus nicht in diesem persönlichen Bezug erkennt, muß fehlen. Luther wirft der Schultheologie ihre Dürre vor. „Der herr Christus soll nicht fur sich selbs da stehen, sondern also gepredigt werden, das er unßer sey." Sonst wären Menschwerdung und Tod Christi überhaupt nicht notwendig gewesen. Die kritische Konsequenz im Blick auf das so verstandene Evangelium lautet: „Wer das Evangelion und Gottis wort hôret und dran glewbt, der ist eyn gehorsamer son Gottis. Drumb was nicht Gottis wort ist, das tritt nur mit fussen und kere dich nichts dran . . . Denn wo nicht glawb ist und die erkentnis Christi, da bleybt eyttel yrthumb und blindheyt, das man nicht weyß, was recht und unrecht sey, da fallen denn die Leutt ynn allerley laster . . ."

Daß für Luther dabei das Evangelium nicht isoliert vom Alten Testament, sondern vielmehr dessen Erfüllung ist, zeigt schon der gelegentliche Rückgriff auf die alttestamentlichen Weissagungen. In seinen Bibelvorreden und auch sonst gelegentlich hat er ausdrücklich auf diesen Zusammenhang hingewiesen.[46] Im Unterschied zum Alten Testament ist das Evangelium aber „eyn lebendige predig von Christo, der da kommen ist".[47] Der Glaube hat es mit erfüllter Geschichte zu tun.

Vom Wesen des Evangeliums als Christusbotschaft und zugleich von seiner Vermittlung her kann es sich für Luther dann etwa in der Schrift Vom Mißbrauch der Messe von 1521 so darstellen, daß das ganze Evangelium im Sakrament konzentriert ist, dies übrigens im scharfen Widerspruch zur Meßopfertheorie und wohl auch anderen Umdeutungen des Abendmahls:[48] „Denn ßo du fragest: Was ist das Evangelium? kanstu nit besser antwortten, denn diße wortt des newen testaments, nemlich das Christus seyn leyb gegeben und seyn blutt fur uns tzu vergebung der sunde vergossen hatt. Das soll den Christen alleyn geprediget, eyngebildet und altzeytt tzu bedencken trewlich befolen werden . . ." Die Einsetzungsworte sind ein „kurtzer begriff des Euangelii", sozusagen christliches Präsenzwissen, an dem sich der Glaube an Christus übt, stärkt und erholt. Gegen die Opfertheorie, die Vätertradition und das Kirchenrecht beruft sich Luther auf ein fundamentaleres Prinzip: „Darumb sprechen wyr auch und schreyen ya ßo fast: Euangelion, Euangelion, Christus, Christus. Warumb sollten wyr nicht auff Christum unnd seyn Euangelion ßo fest pochen, als sie auff die vetter und geystlich recht pochen und sich daraff beruffen."

Denselben Punkt stellt Luther 1525 in wuchtiger Polemik gegen den Greuel der Stillmesse klar:[49] Er erinnert daran, daß nach dem Evangelium „unser sache von sunden, tod, teuffel, bösen gewissen erredtet zu werden, und zu rechtsschaffener frumkeyt fur Gott und ewigem leben zu komen, ynn keynem wege zu raten noch zu helffen sey mit wercken noch gesetzen, wie sie ymmer seyn und genant werden kunden, Denn Gott will keyn ander

[46] WA Deutsche Bibel 6; 4, 24–6, 21. Vgl. WA 10/I, 1; 181, 15–22 und WA 10/I, 2; 5, 27–6, 16.
[47] WA 12; 275, 15.
[48] WA 8; 524, 22–526, 11.
[49] WA 18; 23, 7–24, 9.

mittel noch mitler leyden, denn seynen eynigen son, wilchen der vater alleyn darumb ynn die wellt gesandt und seyn blut hat lassen kosten, das er damit uns den schatz des glawbens erwůrbe. Das ist kurtzlich die summa des Euangelii, das wyr predigen." Jede andere Weise der Erlösung straft Gott Lügen, lästert ihn und deklariert Christi Werk als vergeblich. Aber außer dem unschuldigen Blut Christi läßt Gott niemand vor sich kommen. An dieser Stelle spaßt Gott nicht. Daß Luther sich gleichzeitig in Wider die himmlischen Propheten leidenschaftlich um die Sicherstellung des äußeren Worts und Sakraments als Vermittlung des Evangeliums bemüht hat, ist dazu kein Widerspruch.[50] Auch dieses Problem der Gnadenmittel enthält Elemente, die angesichts der Realitäten heutigen kirchlichen Lebens keineswegs als erledigt gelten können. Aber trotz aller Widerstände gegen das Evangelium, hinter denen Luther niemand anders als den Teufel am Werk sah, wahrte er sich an diesem Punkt eine bemerkenswerte und bedenkenswerte letzte Gelassenheit, weil ihm die Unbesiegbarkeit des Evangeliums des Herrn feststand. „Aber dazu gehört ein starcker glaub und ein scharffes gesicht, das solchs erkenne." [51] [52]

Soteriologie und Christologie

Der Gegenstand des Glaubens, der Inhalt des Evangeliums, ja das Heil selbst, ist der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Christus. War bisher schon immer von ihm die Rede, so werden Soteriologie und Christologie jetzt zum eigentlichen Thema.

Mehrfach ist bereits das Motiv von der innigsten Partizipation des Glaubens an Christus und seinen Gütern angeklungen. In den Ablaßresolutionen von 1518 heißt es etwa dazu:[53] „Es ist unmöglich ein Christ zu sein ohne Christus mit all seinen Gütern zu haben. Durch den Glauben wird der Christ ein Geist und eins mit Christus und partizipiert darum an allen seinen Gütern. Der Christ kann sich rühmen, Christi Gerechtigkeit, Kraft, Geduld, Demut und alle Verdienste zu besitzen, wogegen Christus alle seine Sünde auf sich genommen und absorbiert hat. Eben das macht die Zuversicht der Christen und die Fröhlichkeit unseres Gewissens aus." Luther verweist auf Jes 53 und das Lamm Gottes. Mit dem Glauben, der Buße tut, teilt Christus alles wie der Vater mit dem zurückgekehrten verlorenen Sohn. Ihm ist mit dem Sohn nach Jes 9, 6 und Röm 8, 32 alles geschenkt.[54] Die Vaterunserauslegung beschreibt denselben Sachverhalt als Erkenntnis Christi:[55] „Christum leren und erkennen ist, wan du vorsteest, das Apostolus 1 Corin 1, 30 sagt: Christus ist unns von got gegeben, das er sol sein uns ein weyszheit, gerechtikeit,

[50] WA 18; 135, 32–137, 4 und 187, 36–188, 8.
[51] WA 20; 565, 10—566, 13.
[52] Eine Identifikation von Evangelium und Neuem Testament in dem Sinn von neuem Bund, wie sie im Umkreis der Abendmahlsterminologie vorkommt, hat Luther auch in der Vorrede zum Neuen Testament vorgenommen (WA Deutsche Bibel 6; 4, 12–23).
[53] WA 1; 593, 4–29.
[54] WA 1; 612, 30–33.
[55] WA 2; 113, 5–18.

heylikeit, erlosung." Diese Erkenntnis hat allerdings die radikale Einsicht in die eigene Verlorenheit und Trostlosigkeit bei sich: „das dir kein trost und heyl bleybe, dan das Christus dir geben ist von goth, yn welchen du gleuben und also sein genyssen solt, das seyne gerechtikeit alleine dich behalde, darumb das du sie anruffst und dich dreyn vorlest, und der glaube ist nit anders dan dis broet essen, als er Johan 6, 32 sagt: Mein vater gibt euch das ware broet vom hymel."[56]

In den Operationes in Psalmos erörtert Luther einmal die Nuancen zwischen Heiland, Heil und Heilsmittel.[57] Auch dort wird Christus als das Brot, das der Welt das Leben gibt, bezeichnet oder als Arzt und Arznei zugleich. Das ist wieder im Sinn von 1 Kor 1, 30 gemeint. Luther wehrt sich dagegen, daß Christus von den Theologen zwar als Gegenstand oder Ursprung der Gerechtigkeit bezeichnet wird, sie aber von seinem Gebrauch im Glauben, von dem Paulus allein redet, nahezu nichts wissen. Drastisch heißt es: „Der Glaube nämlich an Christus macht ihn in mir leben und bewegt werden und handeln, nicht anders als eine Heilsalbe an einem kranken Körper wirkt, und wir werden mit Christus ein Fleisch, ein Leib durch die innigste und unaussprechliche Verwandlung unserer Sünde in seine Gerechtigkeit, wie es uns das ehrwürdige Altarsakrament repräsentiert, in dem Brot und Wein in Christi Leib und Blut umgewandelt werden."

Luther stehen für die Christusbeziehung des Glaubens noch weitere Bilder zur Verfügung. In der Predigt über den Einzug Jesu zum 1. Advent von 1522 heißt es:[58] „Er kompt dyr. Dyr, dyr, was ist das? Ist nit gnug, das er deyn Konig ist? ist er deyn, was darff er dann sagen, er kompt dyr?" Christus hat uns nicht nur befreit von der Herrschaft von Sünde, Tod und Hölle, sondern er gibt sich uns auch selbst mit all seinen Gütern zu eigen (Röm 8, 32; 1 Kor 1, 30). Es geht noch um mehr als Freiheit und Erlösung; die Braut Christi verfügt über des Bräutigams Güter. In der Weihnachtspredigt von 1524 hat Luther sehr klar formuliert, wie ich zu Gottes Sohn werde:[59] „. . . nicht das ich das thue und jenes lasse, sondern das Christus mein Herr ist." Christus ist dabei aber überhaupt nicht als Gesetzgeber verstanden und auch nicht primär als Vorbild: „Es ist nicht gnug und damit ausgericht das man sagt, Christus thuts, darůmb thue es auch, Sondern Christus ist dein, und du bist sein." Mein Herr ist Christus in der Weise der Zusage: „Euch ist geborn Christus der Heiland, Euch ist er geschenckt. Diese wort zerstůren und nemen dem Teufel sein Reich, andere werck, als Bilderstůrmen und anders schadet dem Teufel nicht. Also must du Christum erstlich haben als deinen schatz und als die heubtpredigt. Darnach solt du seinem werck folgen . . ." Luther hat das Teilhaben der Christen an Christus deutlich abgesetzt von dem ihm geläufigen philosophischen Gedanken einer Teilhabe der Geschöpfe am Sein des Schöpfers. Diese Teilhabe schien ihm durch Sünde und Tod in Frage gestellt. Die Teilhabe des Glaubens an Christus besteht

[56] Vgl. auch WA 6; 15, 30.
[57] WA 5; 310, 35–311, 17.
[58] WA 10/I, 2; 30, 31–31, 26.
[59] WA 16; 127, 13–128, 19.

in der Erkenntnis Christi und seines geschichtlichen Heilshandelns, „wie er den todt ertodtet und das leben widderbracht hatt."[60]

Die entscheidende Voraussetzung für die Teilhabe der Glaubenden an Christus ist seine Beziehung zu Gott. Darum ist nunmehr von Christi Werk und Amt, also der Soteriologie, und von seiner Person, also der Christologie, zu reden. Wie schon im Sermo de duplici iustitia spielt dabei immer wieder Phil 2, 5 ff. eine Rolle. In der Auslegung des 110. Palms von 1519 kommt Luther darauf zu sprechen:[61] „Er entlåret sich seiner gothait, seinr frümkait und weißhait und wolt sein bey sündern, menschen und narren, auff das er sy erfüllete, Ja er nam sy an sich, wolt noch nye mit den gaistlichen, frummen, gerechten zu schaffen haben." Daraus ergibt sich dann übrigens auch die Solidarität der Christen mit ihren Mitmenschen. Gott selbst schreit Christus als einen Priester aus, „das ist ainen patron, fürbitter, mitler, bezaler aller sünd . . ." Von daher hat Luther 1521 in De abroganda missa privata[62] auf dem einzigen Priestertum Christi insistiert, in dem sich der Gerechte selbst für die Ungerechten opfert. Eines andern Priestertums bedarf es nicht. Unter den Christen gibt es darum keine klerikalen Unterschiede. In der Titusvorlesung von 1527 hat sich Luther gegen alle Ansprüche des Papstes in Bezug auf die Rechtfertigung wiederum auf das ausschließliche Mittlertum Christi berufen.[63]

Bekanntlich hat Luther 1520 im Sermon vom Neuen Testament versucht, das Sterben Jesu nicht uninteressant, aber auch für Luther auf die Dauer nicht zureichend als einen Erbvorgang zu begreifen, wobei das Abendmahl das den Menschen vermachte Testament mit Vergebung und ewigem Leben als Inhalt ist.[64] Gegen Emser wird 1521 in Bezug auf die Erlösung durch das Gesetz des Geistes in einer etwas allgemeineren Weise vom neuen Testament gesprochen:[65] Gnade und neues Testament sind einmal die Überwindung von Sünde durch Christus, zugleich aber ist das neue Testament die Vermittlung und Mitteilung davon in Predigt und Vergebung, die rechte Ablaßpredigt. In den gleichen Zusammenhang gehört die tiefsinnige und bemerkenswerte Bezeichnung von Christus als *dem* Sakrament, dessen Zeichen Taufe und Abendmahl sind, in De captivitate,[66] wobei Luther nunmehr von den neutestamentlichen Stellen her argumentiert, in denen sacramentum oder mysterium auf Christus bezogen wird. Christus ist demnach in einer merkwürdigen Doppelheit das von Gott auf seine ihm eigentümliche Weise geschaffene Heil und dessen Veranschaulichung (Zeichen) zugleich. Am ausführlichsten hat Luther das dargestellt in der Adventspostille von 1522, wobei er die Linien auszieht hin zu den Haushaltern der Geheimnisse Gottes, deren Auf-

---

60 WA 10/I, 1; 199, 23–200, 19.
61 WA 1; 697, 15–18 und 703, 5—11. Vgl. auch WA 6; 114, 9–15.
62 WA 8; 415, 15–416, 4.
63 WA 25; 37, 1–38, 7. Vgl. WA 17/I; 165, 24–166, 37.
64 WA 6; 358, 14–34.
65 WA 7; 655, 11–26.
66 WA 6; 501, 33–38 und 551, 36–552, 27. Vgl. auch WA 6; 97, 5–24 und WA 7; 495, 9—23.

gabe in nichts anderem besteht, als das Evangelium zu predigen.[67] Die Geheimnisse Gottes sind Christus selbst, sie machen den Inhalt des Credos und des Evangeliums aus. Geheimnisse sind es insofern, als sie menschlicher Vernunft und Weisheit entzogen sind, während der Glaube sie anerkennt. Alles andere hingegen läuft auf Werkerei hinaus. Der Predigt aber ist die Austeilung Christi als des Geheimnisses und seiner Güter als der Geheimnisse aufgetragen. In den Exoduspredigten von 1525 hat Luther entsprechend Christus als „der Christen zeychen Gott zu ergreiffen" beschrieben, dabei aber den Zusammenhang von Christus und den Sakramenten ausdrücklich gewahrt:[68] Während das Zeichen der Juden die Errettung aus Ägypten ist, ist das Zeichen der Christen dem Inhalt nach der zweite Artikel des Credos, hier geradezu als doxologische Anrede an Gott formuliert: Sendung, Kreuz, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, Geistverleihung und Gericht des Sohnes, mit dem wir das Reich erlangen. Dies geschieht mit der Einsetzung von Taufe und Abendmahl, an die die Christen gebunden sind, in denen er sich offenbart und zu greifen gibt.[69] Das Verständnis Christi als Geheimnis, Zeichen und Sakrament könnte nach wie vor eine Möglichkeit bieten, das eigentümliche Heilshandeln Gottes in dieser Welt zu artikulieren.

Die Osterpredigt von 1525 handelt über das Thema Nutz und Frucht der Auferstehung Christi.[70] Dabei hebt Luther zunächst auf Tod und Auferstehung Jesu um unseretwillen ab. Von da kommt er auf das für den natürlichen Menschen (auch damals!) kaum zu glaubende stellvertretende Leiden Christi zu sprechen, das mich armen Madensack der Sünde und dem Tod nimmt, so daß er eitel Leben und Unschuld ist, weil Christus sich für ihn hat fressen lassen. Daran lernt man nie aus. Weiter macht Luther deutlich, daß mit Christi Tat alle menschlichen Werke aus der Heilsbeschaffung ausgeschlossen sind. Er ist an meiner Stelle am Werk und durch keine eigene Aktivität zu ersetzen. Das wäre geradezu antichristlich. Der, der die Welt erschaffen hat und mehr ist als alle Kreatur, muß für uns herhalten. Alle Welt kann dich nicht erretten. Von daher wird die Einung mit Christus betont: „Also můß ich und Christus in einander kriechen, das ich Christus bin und Christus ich, also das er für mich stirbt, auff das ich nit můß sterben . . . So ich schon im bet da hin fall unnd sinck in tod, so ist es doch nit gestorben, dann Christus hat mich anzogen, ist in mein person tretten und nun ain Sünder für mich." So konkret ist das gemeint. Ganz bewußt zitiert Luther dann aus seinem Osterlied „Christ lag in Todesbanden" und geht von da ein auf die spannungsreiche christologische Problematik von Tod und Auferstehung Christi: Christus ist als Gott und Mensch zugleich unsterblich und sterblich, sündlos und als Sünder belangbar. Aber am Ende ist er gegenüber Sünde und Tod überlegen und Sieger. Unser Herz ist freilich zu klein, um in dem Gekreuzigten den Auferstandenen zu erkennen. Hier bedarf es der

---

[67] WA 10/I, 2; 126, 25–129, 27.
[68] WA 16; 425, 18–35.
[69] Vgl. auch WA 24; 7, 19–21.
[70] WA 17/I; 184, 20–192.

Anstrengung und der göttlichen Erleuchtung. Daß es Luther bei den christologischen Aussagen nicht um theologische Spekulationen geht, liegt auf der Hand. Er mußte erklären und hat das dann sehr anschaulich und drastisch getan, warum das Heilshandeln Christi für mich zu seinem Ziel kommt. Die Predigt (mitten im Bauernkrieg) will zugleich ein Kriterium bieten gegenüber aller aus falsche, d. h. rechtfertigende Aktion dringenden Verkündigung der Rottengeister.

Um den articulus iustificationis, der darin besteht, credere Christum PRO NOBIS passum und der die summa Christianismi enthält, geht es nach Luther in seiner Jesaiavorlesung 1527–1529 bei Kap 53, 4 ff.[71] Zwei Aspekte werden bei der Beschreibung des Leidens Christi zunächst hervorgehoben, einmal das existentielle pro me und zum andern die dem entsprechende Ablehnung aller menschlichen Bemühungen, Gerechtigkeit, Religion (Mönchtum), Werke in Bezug auf das Heil. Darum handelt es sich auch hier um geistliche, dem Menschen von sich aus nicht erschwingliche Erkenntnis. Nach Luther läßt keine irdische Religion den Satz von der Rechtfertigung zu, der aber gleichsam das Fundament ist, auf den sich das Neue Testament oder Evangelium und damit die Kirche und das Christentum stützt. Wenn dieser einzige Artikel heil bleibt, können keine Häresien die Kirche verletzen. Das will nach wie vor etwas heißen! Auf diese letzte Prinzipialität der Rechtfertigungslehre im Sinne der iustitia aliena wird noch einmal zurückzukommen sein. Aus der Rechtfertigung allein entsteht das christliche Leben, sonst nur Gottlosigkeit und Heuchelei. Luther betont, daß der Vater und der Sohn im Leiden Christi ganz eins sind. Der Vater ist nicht eines anderen Sinnes als der Sohn, und das bedeutet, daß das Antlitz des Vaters nicht mehr zu fürchten ist, denn er hat die Sünde auf den Sohn gelegt. Vater und Sohn wollen, daß ich erlöst bin und von aller Sünde befreit, so daß da kein anderer Gott ist, der mich anklagen könnte. Ganz anders als im Gesetz Mose und im politischen Gesetz sind unsere Sünden in der Rechtfertigung nicht die unseren. Luther berührt hier eines der tiefsten Probleme der Gotteslehre und Christologie, das an entscheidener Stelle auch in De servo arbitrio erscheint, wo vom deus absconditus auf den deus revelatus verwiesen wird, woraus jenes Vertrauen erwächst, mit dem Luther sich ganz auf den erbarmenden Gott verläßt.[72] Bei der Auslegung von Jes 53, 11 kommt Luther auf die Vermittlung der Gerechtigkeit zurück. Die kurze Definition der christlichen Gerechtigkeit heißt Christus erkennen, und das geschieht durch die Lehre und das äußere Wort, nicht durch Willensakte. Das Evangelium wird hier mit einem Vehikel verglichen, das Christus uns mit seiner Gerechtigkeit und allen seinen Gaben zubringt. Freiheit von Tod und Sünde gibt es darum auf keinem anderen Wege als Christus kennen und wissen. Die durch die Predigt mitgeteilte Erkenntnis Christi besteht darin, „daß Christus der Sohn Gottes, empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria, unter Pontius Pilatus gelitten habe, nicht wegen irgendeiner eigenen Sünde

[71] WA 25; 328, 16–339, 17.
[72] WA 18; 689, 18–690, 8 und 783, 17–39.

(in ihm war nämlich die höchste Unschuld), sondern wegen der Sünden der ganzen Welt, die er in sich aufnahm, daß wir von Sünden befreit in ewiger Gerechtigkeit mit ihm leben sollten." Luther will diese Worte nicht teilnahmslos gähnend gelesen wissen, sie sind höchst bewußt formuliert und darum sorgfältig zu beachten einschließlich dessen, was sie ausschließen, nämlich alle menschlichen Bemühungen, Werke und Erkenntnisse. Dabei kommt es noch einmal zu einer „wunderbaren Definition der Gerechtigkeit, daß sie die Erkenntnis Gottes sei, daß das Herz sich nur stützt auf die Erkenntnis des gekreuzigten Christus . . ." Die Herrlichkeit des Christen besteht in dem Wissen, „daß seine Gerechtigkeit der Glaube an diesen Christus sei, der so von der göttlichen Barmherzigkeit dafür gehalten und verheißen ist." Am Schluß des Kapitels unterstreicht Luther es noch einmal: „Auf dieser Definition müssen wir bestehen, damit wir nämlich nicht denken, Gott sei ein Richter oder Folterer. Denn ohne Glauben und Wort kann man nicht anders über Gott urteilen, als daß er ein strenger Richter sei . . ." Nur wer das Lamm kennt, das unsere Sünde trägt, ist voll Weisheit und wird über alle Dinge urteilen können.

Die Auslegung von Jes 53 dürfte zum Tiefsten gehören, was Luther über die Rechtfertigung geäußert hat. Von ihrer Eindringlichkeit vermag die zusammenfassende Wiedergabe nur einen unzulänglichen Eindruck zu vermitteln. Luther hat keinen Zweifel daran gelassen, daß es für ihn hier in Christus um das Letzte, Entscheidende zwischen Gott und Mensch geht und daß die Erkenntnis des Heils an dieser Stelle zugleich überaus kritisch ist gegenüber allen anderen prinzipiellen theologischen Ansätzen. Um eine Stellungnahme zu Luther wird an diesem Punkt keine evangelische Theologie herumkommen.

In der Christmeßpredigt von 1526[73] beschreibt Luther u. a. nach Jes 9, 6, wie Christus seine Herrschaft trägt. Sie ist nicht an Raum, Zeit und Person gebunden, sondern allein an Christus selbst „ein gnade reich, ein hulffe reich, ein trostreich für alle arme sunder." Christus läßt sich nicht tragen wie andere Herrscher, er trägt uns: „Am creutz trug er uns alle auff ein mal." Nunmehr trägt er uns durchs Evangelium, das uns mitteilt, daß er uns getragen und die Vergebung für alle unsere Sünden erworben hat. Die Tat Christi kann auch als seine Auseinandersetzung mit dem Gesetz beschrieben werden.[74] Christus kriecht unter das Gesetz ganz wie ein anderer Mensch in der Gestalt des Sünders. Entsprechend geht das Gesetz strafend mit diesen Menschen um. Mit dem Tod aber erweist sich Christus als der Herr. Gesetz und Tod fliehen von ihm zum Teufel. Sein Recht über Sünde, Gesetz und Tod schenkt Christus dem Glaubenden. Ähnlich legt Luther Gen 3, 15 als eine Auseinandersetzung zwischen Christus und dem Teufel aus,[75] die zunächst zum Tod Christi führt, aber mit der Vernichtung des Teufels und seines Hauptes, der Sünde, endet. Durch das Evangelium läßt Christus aus-

---

[73] WA 19; 152, 5–27.
[74] WA 20; 250, 14–30.
[75] WA 20; 330, 33–332, 16. Vgl. WA 24; 98, 12–99, 23.

rufen, daß er und nicht wir die Auseinandersetzung mit dem Teufel führt und daß alle, die dem Teufel unterlegen sind, sich an ihn halten und an ihn glauben sollen und so gerecht, das ist von Sünde, Zorn, Tod, Hölle und Teufel erlöst und befreit, sein sollen. Das Heilsgeschehen wird hier, wie übrigens gerne bei Luther – man denke nur an seine Osterlieder –, in den Bildern myhtologischer Rede dargestellt, die für uns vergangen sind. Hier ist die Frage, wie wir von einem Geschehen reden können, das in der Sache selbst über den Horizont unserer menschlich erfahrbaren Wirklichkeit hinausreicht.

Es ist nunmehr schon mehrfach angeklungen, daß der Mensch Christus als Gottes Sohn über die dem endlichen und sündigen Menschsein gesetzten Grenzen hinaus Kompetenz und Souveränität besitzt, anders wäre er nicht der Erlöser von Sünde und Tod und wäre die Rechtfertigungslehre grundlos. Luther hat hinsichtlich der überindividuellen Bedeutung und Funktion des Leidensschicksals Christi keinen Spaß verstanden. Schon in der Widerlegung des Latomus von 1521[76] und nicht erst gegen Zwingli hat er sich dagegen gewehrt, daß bestimmte Bezeichnungen Christi, z. B. als eherne Schlange oder Fels durch Symbolisierung entleert werden. Christus ist tatsächlich und nicht in übertragenem Sinne zur Sünde und zum Fluch gemacht. In klarer philosophischer Sprache besagt das, daß es um die Sünde in ihrer Substanz geht, und diese Sünde ist Christus, und darum ist er ganz verdammt, damit er uns von der Sünde befreie. Fast gleichzeitig hat Luther das noch einmal unmißverständlich in dem Evangelium von den zehn Aussätzigen formuliert:[77] Gottes Sohn ist nach dem Zeugnis der Schrift wirklich und nicht nur symbolisch Mensch geworden. Ein Symbol wäre hier nicht zureichend gewesen. Theologisches Symbolisieren an dieser Stelle vermag die Erfüllung nicht vorzuweisen, sondern nur die Schale von der Nuß ohne den Kern. Ganz entsprechend hat sich Luther dann in Wider die himmlischen Propheten dagegen gewendet, daß Christi Leib im Abendmahl kein nütze sei.[78] Luther wollte die Erkenntnis nicht preisgeben, „daß Christus leyb und blut sey fur mich, fur mich, fur mich (sage ich) gegeben, meyne sůnde zuvertilgen." Noch allgemeiner und grundsätzlicher wird dieses Argument in dem Sermon vom Sakrament 1526 gegen Zwinglis Meinung, daß es nur auf den Glauben und nicht auf das Essen ankomme, vorgebracht:[79] Wenn der Glaube in diesem Sinn allein rechtfertigt, könnte auch auf Christus verzichtet werden. Gott ist auch so Herr über Sünde, Tod und Teufel, warum waren dann Sendung, Leiden und Sterben des Sohnes notwendig? Aber so darf man Werk und Wort Gottes nicht ansehen. „Gottes werck sind nicht unsern wercken gleich." Mit dem Symbolismus sah Luther die ganze Heilsveranstaltung bedroht. Die Worte des Lebens ließ er sich nicht in Frage stellen.[80]

Man könnte dieser Dokumentation über das Zentrum von Luthers Theolo-

---

[76] WA 8; 87, 13–88, 36 und 91, 1–23.
[77] WA 8; 346, 24–35.
[78] WA 18; 192–196.
[79] WA 19; 495, 15–496, 2.
[80] WA 23; 255, 30–257, 31.

gie in der Rechtfertigungslehre den Vorwurf machen, sie unterschätze und vernachlässige dabei die spezielle Gotteslehre. Aber in den immer wieder von Luther vorgenommenen Identifikationen von Christus mit Gott und von Gott mit Christus erweist es sich, daß die Gotteslehre von der Soteriologie und Christologie sich nicht ablösen läßt. Gerade daraus ergeben sich dann Konsequenzen und Fortentwicklungen in der Christologie. Die Invokation des Vaterunsers legte Luther 1519 folgendermaßen aus:[81] „Dan uns niemant tzu hymel helffen kan, dan der eynige vater." Das wird aber dann interessanterweise belegt mit dem zum Himmel aufsteigenden, vom Himmel herabgekommenen Menschensohn. Dann fährt Luther fort: „In des haut und auff seinem rucken mussen wir hynauff steygen."

In den Operationes in Psalmos[82] hat Luther bereits eindeutig fixiert, was ihm wohl seit seiner reformatorischen Entdeckung geläufig war, was der Arm Gottes, die Rechte Gottes, die Kraft und die Weisheit Gottes ist: „Summa: Das Wort Gottes, das der uns gepredigte Christus ist, ist es, wodurch wir wie durch die unbesiegte Rechte, den unbeweglichen Fels, das unerschütterte Fundament, den Eckstein, das siegreiche Horn bewahrt werden, bestehen, erbaut und verbunden werden, siegen in allen Dingen und durch alle Dinge. Das sei ein für allemal gesagt über die Rechte Gottes. Denn durch nichts anderes als sein Wort macht er uns lebendig, erschafft, ernährt, übt, schützt, bewahrt und führt er uns im Triumph in das ewige Leben." Es war darum völlig konseqent, wenn Luther immer stärker und gegen alle vernünftigen Einwände die Gottheit Christi hervorhob. Nur Gott kann lebendig machen:[83] „Denn wo die Person nicht Gott were, die fur uns sich opfferte, so hůlffe und gůlde fur Gott nichts, das er von eyner iungfrawen geboren und gleych tausent tödte erlitte. Aber das bringt den segen und den sieg uber alle sunde und tod, das der same Abrahams auch warer Gott ist." In den Predigten von 1526 häufen sich derartige Aussagen auffallend. Das ist ein klares Indiz dafür, daß es Luther in den christologischen Auseinandersetzungen des Abendmahlsstreits um die Personeinheit von Mensch und Gott nicht um abstrakte theologische Spekulationen, sondern um die Soteriologie ging. In der Predigt über die Taufe Jesu[84] wird zunächst hervorgehoben, daß man nur durch den Sohn lieb Kind beim Vater werden kann. Die Himmelsstimme proklamiert zugleich das Einverständnis des Vaters mit dem was der Sohn tut. Luther kommt es nun gar nicht auf die Gottessohnschaft an sich an, sondern auf das sie um unseretwillen proklamierende Wort: Dies ist mein lieber Sohn, auf das wir angewiesen sind. Was dieses Wort für uns bedeutet, hat Luther nun wieder in einer großartigen, hellen, an die Auslegung von Jes 53 erinnernden Weise beschrieben, um die kalten Herzen damit froh zu machen: Das Wort lehrt Christus erkennen, und in dieser Erkenntnis liegt das Heil ganz und gar, so daß das Herz einem lacht und froh wird. „Wieso?" fragt Luther. Weil Gott sich mit Christi Reden und Tun einverstanden erklärt. Christus aber

[81] WA 2; 84, 3–6.
[82] WA 5; 477, 29–478, 8.
[83] WA 17/II; 236, 18–37.
[84] WA 20; 227, 4—231, 7.

leidet und handelt um unseretwillen und das mit dem Wohlgefallen des Vaters. Darüber müßte das Herz in hunderttausend Stücke springen, „denn da wurde es sehen ynn den abgrund des veterlichen hertzen, ja ynn die grundlose und ewige guete und liebe Gotts, die er zu uns tregt und von ewickeyt getragen hat". Auch zu Luthers Zeit sind die Herzen über dieser Erkenntnis meist nicht in ekstatische Freude ausgebrochen, weil man meinte, die Worte des Wohlgefallens gälten nur Christus, während sie eigentlich uns gelten und uns in eine neue Identität stellen. Gott identifiziert sich so mit Christus und seinem Tun, daß er „gantz und gar vermenschet wird und wyr gantz und gar vergottet werden." Und wieder heißt es „Wieso?" Eben weil Gott in Christus Einblick in sein Herz gibt, und weil der erlösende Christus im Herzen und Wohlgefallen Gottes ist. Weil aber das von Gott bejahte Reden und Tun Jesu mir gilt, bin ich im Herzen und Wohlgefallen Gottes, und Gottes Herz und Wohlgefallen ist in mir ebenso wie in Christus „und alles mit eynander eyn ding ist, Gott Christus und du".

Intensiver kann die Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes an den Glaubenden, die schließlich bis zur Identität von Gott, Christus und Mensch führt, kaum ausgedrückt werden. Das alles ist zugleich wieder im schärfsten Widerspruch zu aller Selbstvergottung des Menschen gesagt. Zu diesem Text gibt es eine eigentümliche Illustration in der Tübinger Stiftskirche. Nachdem 1561 der Kanzler der Universität, Jakob Beurlin, auf einer Gesandtschaftsreise in Paris gestorben war, hat der Senat für ihn eine Gedenktafel anfertigen lassen. Sie zeigt das für ein Epitaph zunächst ungewöhnliche Motiv der Taufe Jesu, wobei auf einem Spruchband Jes 42 erscheint: „Siehe das ist mein Knecht . . . an dem meine Seele Wohlgefallen hat . . ." Ähnliche Stellen tauchen auch sonst innerhalb unseres Gedankenzusammenhangs auf (s. u.) und belegen das existentielle soteriologische Verständnis der Taufe Jesu.

Es ist hier nochmals auf die Ostermontagspredigt von 1526 über Gen 3, 15 zurückzukommen.[85] Den Teufel überwinden, von Sünde, Gottes Zorn, Tod und Hölle erlösen, Leben und Seligkeit wiederbringen, vermag ein natürlicher Mensch nicht. Diese Last vermag kein Mensch zu tragen. Gott mußte sich ihr nach Jes 43, 24 f. unterziehen. Darum ist Christus der Same des Weibes, ewiger allmächtiger Gott und Schöpfer, der Gott, der vom Tode errettet. Luther belegt das mit einer Reihe messianischer Zitate. Menschheit und Gottheit sind in dem Davids- und Mariensohn eine Person. Gott ist rechter Mensch geworden, um uns durch Leiden, Tod und Auferstehung Gerechtigkeit, Vergebung, Gnade, Leben und Seligkeit zu erwerben, zu schenken und zu geben, kurz gerecht zu machen. Die Überwindung des Teufels wird dann wieder mit dem Mythus des mit der Menschheit Christi geköderten Leviathans beschrieben, der sich an Christus zu Tode frißt. Als wahrer Gott kann aber der Mensch Christus nicht im Tode bleiben. Mit seiner Auferstehung am dritten Tag „sein wir von unsern sünden erlöset, gerechtfertiget, geheilet, verbunden und gesundt gemacht, da sein wir er-

[85] WA 20; 332, 30–336, 19.

quicket und lebendig worden vom ewigen tode." Wir haben das nur noch zu glauben und zu lernen, Christus zu erkennen und können fröhlich singen: „Das sollen wir alle fro sein, Christ der will unser trost sein, kyrioleis." Der zweite Artikel des Credo und die Soteriologie mit Vergebung, Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit sind für den Glauben nicht zu trennen. „Thun wir das, so wol uns, wo nicht, so wehe uns allen."

Es sei an dieser Stelle wenigstens kurz angedeutet, was an anderer Stelle zu begründen sein wird, daß der Kampf des mit dem Herrn Zebaoth identifizierten Jesus Christus mit dem Teufel nach Gen 3, 15 großenteils den wesentlichen biblischen Anhalt des Liedes Ein feste Burg bildet, dessen Aussage damit in einem etwas anderen theologischen Zusammenhang und historischen Kontext steht, als es dem Protestantismus später meist bewußt war.

Die notwendige Einheit von Gott und Mensch in Christus zur Überwindung des Fluches hat Luther auch in der Nachmittagspredigt desselben Tages über die Segensverheißung Gen 22, 18 in den Mittelpunkt gestellt.[86] Christus ist der Segen, der den Fluch überwindet. Luther führt wieder das Lied Christ ist erstanden an. Er predigt faktisch über das christologische Dogma von der Zweiheit der Naturen in Christus, die aber durch die Person vereinigt sind, wobei Luthers eigentliches Interesse der Einheit der Person gilt und seine Polemik den Sakramentierern, die diese Einheit zerteilen. Die Rede vom Tode Gottes erscheint hier in einem erstaunlichen Zusammenhang: „Aber das sol unser Christen rum und freude sein, das Gottes Son Jesus Christus der rechte einige Gott ist, mit dem Vater und heiligen Geist, der ist umb unserent willen Mensch worden. Derwegen sagen wir recht: gott hat gelitten, gott ist gestorben und aufferstanden, Denn Gott und mensche ist eine person. Denn was der Mensche Christus thut, redet und leidet, das thut, redet und leidet gott, unnd was gott thut, redet und leidet, der Mensche Christus." Demselben christologischen Thema war die Predigt vom Osterdienstag 1526 über den brennenden Dornbusch Ex 3 gewidmet.[87] Immer wieder kommt es Luther darauf an, daß das rechtfertigende Handeln Christi seinen Ermöglichungsgrund in der Einheit von Mensch und Gott in Christus hat.[88] Darum geht es in Luthers Christologie, und darum ist sie integraler Bestandteil seiner Theologie.

Damit ist auch der soteriologisch-christologische Themenkreis in etwa abgeschritten. Selbstverständlich hat sich Luthers Konzeption auch in den Christusgebeten des Betbüchleins niedergeschlagen.[89] Daß dasselbe auch für einen großen Teil der Lieder Luthers gilt, ist an einigen Beispielen schon deutlich geworden. Von den 36 echten Lutherliedern[90] sind 16 soteriologisch-christologischen Inhalts, was äußerlich mitbedingt ist durch die Fest- und

---

[86] WA 20; 340, 39–348.

[87] WA 20; 357–363.

[88] Vgl. ferner aus den Predigten von 1526 WA 20; 519, 16–522; 550, 24–551, 21; 558, 18–561, 19; 568, 19–579, 29. Dasselbe Thema wird ausgeführt in der Himmelfahrtspredigt von 1527 WA 23; 699–719.

[89] WA 10/II; 475—477.

[90] Vgl. WA 35.

Sakramentslieder. Am unmittelbarsten kommt Luthers eigene Auffassung in den Liedern zum Vorschein, die er ohne Vorlage gedichtet hat, wie Christ lag in Todesbanden oder Jesus Christus unser Heiland, der den Tod überwand. Vor allem aber ist Nun freut euch lieben Christen gmein von Strophe zu Strophe nichts anderes als eine konzentrierte Zusammenfassung des Heils- und Rechtfertigungsgeschehens, wie es in unserer Darstellung wiederzugeben war. In den Liedern ist Luther neben dem Katechismus in seiner Kirche mit dem Zentrum seiner Theologie noch am unmittelbarsten lebendig. Aber versteht die Kirche noch, was sie singt? Freut sich die Christengemeinde noch und weiß sie, was sie, was der Grund ihrer Freude, ja ihres Lachens ist?

Schließlich muß noch die Rede sein von einer anderen, sehr konsequenten Konzentration von Luthers Konzeption, nämlich ihre Verdichtung in Katechismus und Bekenntnis. Das beginnt bereits in der existentiellen, das pro me betonenden Credoparaphrase von 1520.[91] In der Kirchenpostille hat Luther die Weihnachtsgeschichte Luk 2 als wichtige Begründung des zweiten Glaubensartikels bezeichnet.[92] In der Vorrede zur deutschen Messe hat er dann bereits das Programm seines Katechismus mit der Auslegung des Credos kurz skizziert.[93] Glaube an Christus heißt für ihn dort: „Wenn das hertze gleubt, das wyr alle verlorn weren ewiglich, wo Christus nicht fur uns gestorben were." 1529 hat Luther dann den Großen und den Kleinen Katechismus aus Predigten entwickelt und dabei den zweiten Artikel des Credo[94] unter die Hauptbegriffe Dominus, liberatio/redemptio a morte, diabolo, peccatis und die Gaben von Gerechtigkeit, Leben, Glauben, Kraft, Heil, Weisheit (also weithin die alten Gottesprädikate) gestellt. Die einzelnen Aussagen des Artikels beschreiben die Veranstaltung des Heils, „qualis deus sit et wo mit ers erworben habe, quod venio sub eius dominium, nempe per proprium eius corpus, da mit hat er sein konigreich zugerichtet". Dann wird zurückgekoppelt: „Totum Euangelium ist gefasst yhn den artickel. Nam Euangelium nihil aliud est quam praedicatio de concepto, nato etc. Christo." Im Großen und Kleinen Katechismus wird das Bekenntnis immer weiter konzentriert auf Christus als den Herrn, diesen aber als meinen Erlöser verstanden, dessen Werk entfaltet wird.[95]

1528 hat Luther seiner Schrift Vom Abendmahl Christi ein eigenes Bekenntnis angehängt, das ein wichtiges Dokument auf dem Wege zu einer evangelischen Bekenntnisbildung überhaupt geworden ist.[96] Es ist vor allem ein christologisches Bekenntnis, das zunächst die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi herausstellt und dann sein Erlösungswerk beschreibt. Von da aus erfolgen die Verwerfungen des freien Willens, des Pelagianismus und des Mönchswesens. Der Ort des christlichen Handelns sind die drei Stände. Das Evangelium von Jesus Christus und seine Austeilung in

---

91 WA 7; 217 f., übernommen in das Betbüchlein WA 10/II; 391 f.
92 WA 10/I, 1; 93, 13–15.
93 WA 19; 77, 7–10.
94 WA 30/I; 89 f.
95 WA 30/I; 186 f. und 249, 5–22.
96 WA 26; 500, 33–507.

Wort und Sakrament beherrscht auch den dritten Artikel bis in die Auffassungen von der Kirche und ihrer Ordnung.

In den Schmalkaldischen Artikeln hat Luther bekanntlich unter denen, die das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen, den folgenden ersten und Hauptartikel besonders herausgestellt:[97] „Das ander Teil, ist von den Artikeln, so das Ampt und Werk Jesu Christi, oder unser Erlosung betreffen. Hie ist der erste und Häuptartikel: 1. Daß Jesus Christus, unser Gott und Herr, sei ‚umb unser Sunde willen gestorben und umb unser Gerechtigkeit willen auferstanden', Ro. 4., und er allein ‚das Lamb Gottes ist, das der Welt Sunde trägt', Joh. 1., und ‚Gott unser aller Sunde auf ihn gelegt hat', Isaiae 53., item: ‚Sie sind alle zumal Sunder und werden ohn Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlosung Jesu Christi in seinem Blut' etc., Ro. 3. Dieweil nu solchs muß gegläubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder [uns] gefasset werden, so ist es klar und gewiß, daß allein [der] solcher Glaube uns gerecht mache, wie Ro. 3. S. Paulus spricht: ‚Wir halten, daß der Mensch gerecht werde ohn Werk des Gesetzes durch den Glauben', item: ‚Auf daß er alleine gerecht sei und gerecht mache denen, der da ist des Glaubens an Jesu.' Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will; denn es ‚ist kein ander Name den Menschen gegeben, dadurch wir konnen selig werden', spricht S. Petrus Act. 4. ‚Und durch seine Wunden sind wir geheilet', Isaiae 53. Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum mussen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist's alles verlorn, und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht."

Das ist also der berühmte articulus stantis et cadentis ecclesiae, die Position, von der her Luther seinen leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Theologie und Kirche seiner Zeit vorgebracht und an dem er keinen Zweifel zugelassen hat. Es muß ausdrücklich gesagt werden, daß es sich in diesem Artikel um den Zusammenhang von Soteriologie und Rechtfertigungslehre handelt. Es dürfte deutlich geworden sein, daß es in der ganzen Beschreibung des Zentrums von Luthers Theologie seit 1518 um nichts anderes als um diesen Artikel ging. Hier ist sich Luther seit 1508 bei aller Fortentwicklung in den Formulierungen in der Sache völlig treu geblieben. In Luthers reformatorischer Theologie finden zwar manche Verschiebungen statt, aber keine, die seinen fundamentalen Ansatz in Frage stellt. Dieses Resultat ist m. E. völlig eindeutig. Aber gerade so wird es zum bedrängenden Problem. Die lutherische Kirche hat diesen Artikel in ihr Bekenntnis mit aufgenommen, aber offensichtlich befindet sie sich nicht nur zu den Lehrfestsetzungen des späten 16. Jahrhunderts mindestens in einer gewissen Distanz und Reserve, sondern faktisch auch zu dem Artikel, mit dem die Kirche wenigstens nach Luther steht und fällt.

Diese Situation fordert auf jeden Fall einige Fragen und Überlegungen heraus. Ist Luthers Theologie in ihrem Zentrum überholt, und liegt darin

[97] BSLK 415 f.

der Grund, daß ihre Ausstrahlung so sehr nachgelassen hat? Dann müßte angegeben werden, wo und warum sich unsere theologischen Prinzipien von den seinen unterscheiden. Man wird aber, wie gesagt, damit rechnen müssen, daß wir es bei Luther mit einem hartnäckigen und kritischen Gegenüber zu tun haben, der auf seiner Position nach wie vor beharrt und uns die Frage stellt, ob wir die enormen Möglichkeiten seines theologischen Ansatzes ernsthaft genug in Betracht gezogen haben, um seiner nach wie vor bestehenden Kreativität ansichtig zu werden, die in seinem ursprünglichen Erfassen des Evangeliums liegt. Daß ein garstig breiter Graben zwischen uns und Luther und eigentlich dem Neuen Testament besteht, ist nicht hinwegzudeuteln. Er betrifft nicht weniger als die Particula exclusiva evangelischen Glaubens und signalisiert so die schwere Krise, in der sich unser Christentum überhaupt befindet. Unsere Distanz gegenüber Luther ist darum in der Tat schockierend. Man kann für diese Distanz gewiß geistesgeschichtliche Ursachen benennen. Die Denksituation hat sich tiefgreifend verwandelt. Das neuzeitliche Welt- und Menschenbild ist ein anderes gegenüber dem Mittelalter und der Antike geworden. Unbeeinträchtigt von Luthers Infragestellung haben Vernunft und freier Wille sich zu beherrschenden Faktoren neuzeitlichen Menschseins entwickelt. Entsprechend ist die Selbsterfahrung des Menschen eine andere geworden als zu Luthers Zeit. Luther verblieb auch noch mit seinem die Theologie revolutionierenden Denken innerhalb der damaligen religiös bestimmten Heilsfrage. Der Mensch blieb für ihn umschlossen von der transzendenten Welt Gottes und eingebettet in die Geschichte Gottes mit ihm, zu der auch die rettende Heilsveranstaltung mit den konkreten Vorstellungen von Erlösung, Menschwerdung, Stellvertretung, Auferstehung und Himmelfahrt gehören, die uns nicht ohne weiteres verfügbar sind. Wohlgemerkt, vergangenes religiöses Denken und Erfahrung läßt sich nicht einfach wieder herstellen und wiederholen. Auch an diesem Punkt sind keine Leistungen zu fordern. Die empfundene geistesgeschichtliche Distanz gegenüber Luther sollte uns freilich in unseren Schwierigkeiten mit dem reformatorischen Glauben auch nicht einfach bestätigen. Glauben im Sinne Luthers gegen den Augenschein, mit dem Verlassen nicht auf sich selbst, mit dem Verzicht auf die seligmachenden Werke war auch zu Luthers Zeit keine Selbstverständlichkeit, sondern eine Zumutung. Der trotz aller Distanz nach wie vor bestehenden Aktualität, ja der immensen Möglichkeiten der Theologie Luthers wird man ansichtig, wenn man sich einige grundlegende Alternativen vergegenwärtigt, in die auch heutiges Menschsein gestellt ist. Es geht um den offenen oder geschlossenen Himmel, um die Todesverfallenheit des Menschen oder das ewige Leben, um die Werke oder die Gnade, um das Gesetz oder das Evangelium von Jesus Christus. Angesprochen ist mit all dem die nicht zur Ruhe kommende und nicht abzuweisende Frage des Menschen über seine Begrenzungen hinaus. Die Alternativen mögen in manchem heute etwas anders formuliert werden, etwa als Freiheit/Befreiung gegenüber den Zwängen, Geborgenheit gegenüber Preisgegebensein, Heil gegenüber Gebrechlichkeit, Friede gegenüber Haß, Gemeinschaft gegenüber Alleinsein, Gerechtigkeit gegenüber Be-

nachteiligung, Vergangenheitsbewältigung gegenüber Vergangenheitsverdrängung usw. Aber da es letztlich um so reale elementare Tatsachen wie Tod und Leben, die Macht des Bösen oder der Liebe geht, die nicht nur auf zwischenmenschliche Problemfelder reduziert werden können, stellt sich die Frage nach der Ermöglichung von Erlösung fundamental. Höchst lapidar geht es dabei darum, ob es die Dimension Gott gibt; und zwar den Gott, der sich in Jesus Christus definiert und zu erkennen gegeben hat, den Gott, der nicht einfach welthaft vorfindlich ist, sondern als Geheimnis und Sakrament in seinem Sohn. Gerade darin besteht die völlige Anders- und bleibende Neuartigkeit dieser Dimension. Sie ist wohlgemerkt nur dem Glauben erschlossen und von ihm zu bezeugen. Das will dann aber besagen, daß der christliche Glaube, will er solcher noch sein, über Christi Werk konkret Auskunft geben muß. Das muß zur Folge haben, daß manche verblaßten und entleerten Sachverhalte zurückzugewinnen sind, etwa Schuld und Vergebung, Stellvertretung, die Gegenwart Christi in Wort und Sakrament, ja in gewisser Hinsicht der Glaube selbst. Von daher ergeben sich nahezu unabsehbare Alternativen z.B. gegenüber dem Menschen, der sich von Gott abschließt, sich selber durchsetzt, sich verwirklicht in seiner Leistung, sich andere Götter macht oder sich selbst vergottet. Man wird nicht behaupten können, daß die Rechtfertigungslehre als die im Grunde einzige Alternative zum natürlichen Menschsein schon in allen ihren Möglichkeiten ernstgenommen und erprobt worden ist, gerade auch gegenüber den Realitäten neuzeitlichen Denkens und moderner Erfahrung. Hier ist das Prinzip Rechtfertigung neu zur Geltung zu bringen. Man mag gegen Luther einwenden, er sei mit seiner Konzentration auf die Heilsfrage dem Sein des Menschen in der Welt einiges schuldig geblieben. Hier liegen aber keine ernsthaften Schwierigkeiten. Die Gerechtfertigten werden kreativ immer neu zu bestimmen haben, was zu tun und zu lassen, wo zu handeln oder zu leiden ist oder Opfer zu bringen sind. Das wird an vielen Punkten ganz anders aussehen als die gängigen Verhaltensmuster, in die sich die Christen meist so phantasielos einordnen. Das alles aber steht unter einer Prämisse, einer zuvor gesetzten und unverrückbaren Priorität, dem Evangelium von Jesus Christus. Das ist das Prinzip und der zentrale Gegenstand der Theologie und der Verkündigung der Kirche. Von hier aus ist zu denken, zu diagnostizieren, zu reden und zu handeln.

Jacob Andreae (1528-1590) als Verfasser der Konkordienformel

Von Jobst Ebel

Die FC ist das Werk mehrerer Autoren, die zum Zustandekommen der Formel Unterschiedliches beitrugen. Der hier vorgelegte Beitrag und ein in einer späteren Nummer folgender möchten unter dem Gesichtspunkt des in der FC vorliegenden Einigungskonzeptes die Funktionen analysieren, die die verschiedenen Autoren zum Zustandekommen des Werkes wahrnahmen. Dies – eine Voraussetzung für eine historische Untersuchung der Formel – ist m.W. noch nicht in geeigneter Weise geschehen.

Für die FC lassen sich Verfasser im direkten Sinne von solchen im indirekten Sinne unterscheiden. Unter die erste Gruppe können alle die gezählt werden, die für die Inangriffnahme des Werkes, seinen Aufbau, die Hauptgedanken und einen erheblichen Teil seiner Formulierungen nachweislich verantwortlich zeichnen. Verfasser im indirekten Sinne hingegen sind die, die durch ihre im einzelnen meist nicht mehr belegbaren Diskussionsbeiträge während der offiziellen Verhandlungen, die schließlich zur Endgestalt der FC geführt haben, ihren Einfluß auf die Verfasser im direkten Sinne und deren Formulierungen ausgeübt haben. Die meist auf kollektivem Wege zustandegekommenen, zahlreiche explizierende und nuancierende Zusätze ins Bekenntnis bringenden Bedenken nehmen zwar auch eine bedeutende Funktion der Autorschaft wahr, können hier jedoch nur an einzelnen Punkten erwähnt werden, weil sie, bedingt durch die Redaktion der übrigen Verfasser, das Konzept zur Einigung kaum berührten.

Die für das Daß und das Wie der Formel konstitutive ideelle und materielle Förderung der FC durch Fürsten und Kurfürsten[1] braucht hier nicht berücksichtigt zu werden, weil die vorher genannten Verfasser sich aufs

---

[1] Einen Einblick in die Bedeutung der Politiker für das Zustandekommen der Konkordie überhaupt gewährt die Arbeit von Müller-Streisand, S. 275 ff.; vgl. auch Pressel, Die fünf Jahre; ders., Kurfürst Ludwig. Bei der Verzögerung der Erstellung von SSC spielte es eine wesentliche Rolle, daß Kursachsen nicht mitbeteiligt werden sollte. Vgl. z. B. bei Bertram II B., S. 252 f. und Chemnitz, Brief an Hesshusen vom 23. 6. 1576: „Valde tarde tamen difficulter et aegre negotium illud in hoc loco processit, licet enim istitutum ipsum non improbarent nec in rebus aliquid desiderarent, non obscure tamen significarunt, Politici et Theologi etiam non pauci, se metuere, ne hac ratione offenderetur et irritaretur Elector Saxoniae", bei Rethmeyer III B., S. 255. Bei allen Verhandlungen im Zusammenhang mit der FC lagen den Theologen zum Teil sehr detaillierte „Instruktionen" vor. Hutter, Expl., S. 4 ff., geht aber wohl zu weit, wenn er nach dem heiligen Geist dem Kurfürsten von Sachsen die Hauptautorschaft an der FC zuspricht.

Ganze gesehen entweder auch in ihren sonstigen theologischen Äußerungen mit dem Konzept der Fürsten identifizierten, also einen höchstens psychologisch interessanten Lernprozeß durchmachten, oder erfolgreich dagegen verwahrten. Wo beides nicht zutrifft, soll das jeweils angemerkt werden.

1. Die Initiative und das Einigungskonzept des Andreae

Die Initiative des Kanzlers der Tübinger Universität, Jacob Andreae,[2] zum Konkordienwerk entspricht einem schon 1556 vorgeschlagenen Konzept zur Vereinigung der zerstrittenen Theologen der CA, wie es Herzog Christoph von Württemberg propagierte.[3] Die von Christoph damals genannten Motive[4] haben bei sämtlichen Bemühungen Andreaes um eine Konkordie, auch bei denen nach Christophs Tod, eine prägende Rolle gespielt.[5] Es ging im wesentlichen um zweierlei: Einmal mußte eine „christliche Vergleichung" unter den Theologen der CA erstellt werden, um kirchenpolitisch dem Reich gegenüber und in einzelnen Gebieten gegen die römische Partei vorteilhafter operieren zu können (die Gegenseite konnte offensichtlich ihre Reformbedürftigkeit als wesentlich geringeres Übel gegenüber der Vielfalt der protestantischen Meinungen darstellen).[6] Weiter aber ging es darum, die Verachtung des Wortes Gottes in den protestantischen Gemeinden abzuwenden: die Vielfalt von sich größtenteils konträr gebärdenden Lehrmeinungen, mit der die evangelischen Gemeinden in Schrift und Kanzelwort ständig konfrontiert wurden, hatte bei ihnen immer deutlicher zur Indifferenz gegenüber jeder Lehrbildung geführt. Diese zeigte sich teils in ausgesprochener Lehrfeindlichkeit und teils, bei den „Schwachgläubigen",

---

[2] Andreae wurde Kanzleramt und Professur in Tübingen im April 1562 übertragen. Zur Funktion des Kanzlers als eines Kontrollorgans an der Universität für den Herzog vgl. Müller-Streisand, S. 350 f.

[3] Vgl. die Briefe Christophs vom 12. 3. u. 1. 4. 1556 an die Landgrafen Wilhelm und Philipp von Hessen (bei Neudecker, Nr. LI u. LII). Christophs Bemühungen um die Einigung der protestantischen Theologen beginnen allerdings schon früher (vgl. dazu Ernst III, Nr. 188 u. Kugler I, S. 344). Das für die Zeit nach 1556 charakteristische Konzept taucht jedoch in den diesbezüglichen Briefen, z. B. von 1554 (vgl. bei Neudecker, Nr. XXXVIII u. XLIV) noch nicht auf. Daß es sich dabei nicht um einen originär württembergischen Gedanken handelt und daß die Verbreitung des Gedankens auch anderswo für den Erfolg des unermüdlichen Bemühens Andreaes eine entscheidende Rolle gespielt hat, sei noch erwähnt (vgl. Kugler I, S. 341 A. 38). Für Andreaes Initiative scheint jedoch die Auffassung seines Herzogs entscheidend gewesen zu sein. Zum Ganzen: Müller-Streisand, S. 275 f.

[4] Zu finden z. B. in dem Brief Christophs an Wilhelm v. Hessen vom 12. 3. 1556 (bei Neudecker, Nr. LI).

[5] Vgl. z. B. die Erwähnung Christophs in der Vorrede zu Andreae, 105 290, S. A2a f.

[6] Zeugnis davon legt ab: Andreae, 105 235, S. AIIb; ders., 105 286, S. AIa, u. der Brief an Wilhelm von Hessen vom 5. 4. 1569: „ . . . da wir nun durch Gottes Gnad solche (concordia) erlangt, werden die Papisten und der Papst zu Rom dessen höher erschrecken, als wenn wir mit aufgerichteten Fähnlein wider ihn ziehen und kriegen sollten", bei Neudecker, Nr. CLII.

in Orientierungslosigkeit.[7] Um jener Ziele willen mußte die Interpretation der CA dort, wo sie strittig geworden war, durch einen Text reguliert werden, auf den, nach innen hin, alle Theologen und Kirchen verpflichtet werden sollten[8] und der nach außen Einheit demonstrieren sollte.

Entsprechend den mehr kirchenpolitischen Zielen trägt die weltliche Obrigkeit die entscheidende Verantwortung für das Einigungswerk. Sie soll nicht warten, bis die Theologen es aufgreifen, sondern diese „Religionssachen" selbst in die Hand nehmen.[9] Der Theologe hat hier allenfalls beratende Funktion.

Sieht man nun einmal von dem deutlichen Auftrag seiner Herzöge Christoph und Ludwig, des Landgrafen Wilhelm von Hessen[10] und später auch des Kurfürsten von Sachsen ab, so war demnach die zu den ungeheuren Anstrengungen für das Einigungswerk mobilisierende Idee bei Andreae ein apologetischer Gedanke: nach innen hin mußte die Lehre verteidigt werden gegen den Angriff, daß sie, weil zersetzend und verunsichernd, an den Erfordernissen des Zusammenlebens vorbeigehe oder gar schädlich sei. Nach außen hin mußten die zahlreichen Versuche der Katholiken abgewendet werden, aus der Zerstrittenheit der Protestanten Kapital zu schlagen. Und jener Angriff von innen konnte als abgewehrt gelten, wenn dem äußeren Gegner der Wind aus den Segeln genommen war. So bleibt im Grunde nur die Apologie gegen die Machenschaften der Katholiken übrig. Dies scheint seit dem Wormser Kolloquium von 1557 für Andreae als Aufgabe festzustehen.[11]

Dabei war es für den Theologen keine Frage, daß mit der Darstellung der Einheit der christlichen Lehre deren Wahrheit kein Abbruch getan werden durfte. Dies hebt Andreae wiederholt hervor.[12] Aber schon die

---

[7] Dieses zweite Motiv findet sich z. B. bei Andreae, 105 235, S. AIIb ff.; ders., 105 286, S. AIa; Hachfeld, SC, S. 235 f. Über die MF (Pressel, MF, S. 642) gelangt dieses Motiv dann in die FC (FC, S. 832, 2 ff.).

[8] Vgl. für Christoph dessen Bedenken über die Herstellung der Einheit der CA-Verwandten (bei Ernst IV, Nr. 246) und die Einleitung von Ernst IV; dort auch weitere Belege.

[9] So Andreae, 105 219, S. BIIb–BIIIb, und sein immer wiederkehrendes Sichbeziehen auf den Auftrag von Fürsten. Für Christophs diesbezügliche Haltung finden sich Belege bei Ernst IV, S. XXXIV, XXXVI, XLIV. Daß Andreae ziemlich von Anfang an auch die Skepsis seines Landesfürsten gegenüber Theologenkonventen teilt, zeigt er in 105 235, S. O IIb, so auch in Andreae, 105 286, S. AIa ff., bes. AIIa und AIIIa.

[10] Wilhelm von Hessen betrieb namentlich auch die Eingungsbestrebungen, die die Gegensätze nicht zu scharf hervortreten ließen. Dies zeigt der Briefwechsel zwischen ihm und Andreae sowie dessen Unterbrechung (vgl. bei Neudecker, bes. Nr. CCXIX u. CCXX; Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III, S. 80 f.; Pressel, Die fünf Jahre, S. 29 f.).

[11] So Müller-Streisand, S. 307. Daß Andreae seither den Ernst der Lage höher einschätzte, wird man, was die protestantischen Streitigkeiten anlangt, schon wegen Andreae, 105 235, nicht annehmen können. Wegen der Koinzidenz seiner Vorstellungen mit denen Christophs wird man eher sein Bedürfnis, der christlichen Obrigkeit gehorsam zu sein, für seine Initiative verantwortlich machen müssen.

[12] Andreae, 105 235, S. AIVa; ders., 105 286, S. AIIb u. ö.

Orientierung an den Angriffen der Gegner, die ja die Uneinigkeit der Protestanten als Argument gegen ihren Wahrheitsanspruch verwandten, konnte die Illusion fördern, als sei mit einer Einheitsformel auch die Formel für die Wahrheit gefunden. Zwar beweist Andreae ein Gespür für die Gefahr, die bestand, wenn er durch Entgegnung oder gar durch den Versuch, die Gegensätze auszugleichen, den Vorwurf der Gegenseite akzeptierte. Er wies deswegen die Argumentation der Gegner mit der auch schon bei Luther vorkommenden These zurück, daß, wo die Wahrheit des Evangeliums ist, auch der Teufel auftritt, um sie zu bestreiten.[13] Andererseits läßt er es dabei jedoch nicht bewenden oder erweist konsequenterweise irgendwelche abweichenden Lehrbildungen als vom Teufel gestiftet. Vielmehr will er die Gegensätze ausgleichen.

Diese Stellungnahme zur Herausforderung der Gegner der Reformation enthält nun zwei Merkmale, die für Andreaes Konkordientätigkeit entscheidend sind: Einmal muß Einigkeit und Frieden etwas sein, das man dem Gegner demonstrieren kann, sonst könnte der Zweck nicht erfüllt werden, ihm mit der eigenen Einheit seinen Zweifel an der Wahrheit zu widerlegen. Der Friede wird zu einer empirischen Größe. Das Modell ist der politische Friede. Er besteht in dem Frieden als Gegensatz zum Krieg, zu Trennung von Menschen und ihrer Uneinigkeit.[14] Er ist bei Andreae nicht ständiges Geschenk – angesichts stets verschuldeter, die ganze Wirklichkeit des Menschen auszeichnender Trennung und Feindschaft –, sondern Aufgabe, die der Christ in seiner menschlichen Wirklichkeit realisieren kann und muß.[15] Frieden zu stiften ist eine besondere Gabe und Aufgabe unter den Menschen: „Und der Son Gots preiset die selig / die nit allein für sich selbst friden halten / sonder auch / wa sie kinden und mögen / friden machen / unnd irrungen vergleichen.“ [16] Friede ist deswegen weitgehend ein organisatorisches Problem. Ein dialektisches Verständnis des Friedens, das ihn auch da finden kann, wo Trennung und Krieg die Wirklichkeit beherrschen, nämlich im Kampf gegen diese Wirklichkeit, ist bei Andreae nicht zu finden. Dagegen kann man Rudimente eines rein innerlichen Seelenfriedens mit Gott in Andreaes Gedanken nachweisen. Für den Fall, daß alle äußeren Bemühungen scheitern, wird jene resignative Form als Lösung angeboten.[17]

Das zweite aus den kirchenpolitisch apologetischen Motiven resultierende Charakteristikum des Andreae leitenden Friedensverständnisses hängt wohl mehr mit den obengenannten innerprotestantischen Erfahrungen zusammen. Sie scheinen ihn veranlaßt zu haben, im kirchlichen Unfrieden und der lehrmäßigen Uneinigkeit die Quelle für „ewigs unwiderbringlichs

---

[13] Z. B. Andreae, 105 235, S. AIIIa–b.
[14] Andreae, 105 248, S. AIIIIa.
[15] Ebd., S. AIVb.
[16] Ebd., S. AIVa.
[17] Andreae sagt: „. . . unnd ist besser / den Unfrid der Wellt leiden / dann sich in den Unfriden / Ungnad und Zorn Gottes zu begeben.“ Andreae, 105 248, S. AIVb. Dieser „Friede“ wird nicht als der mögliche Friede der Gemeinde verstanden.

Verderben" der Seele des Menschen zu sehen.[18] Nicht etwas vom Unfrieden Unterschiedenes, z.B. die Unwahrheit, schafft Verderben, sondern der Unfriede selbst. So wird der empirische, kirchliche Friede bei Andreae zu einem selbständig theologisch-eschatologischen Wert. Als möglicher Erweis der Wahrheit tendiert er darüber hinaus dahin, zur absoluten Norm zu werden.

Zwar geht Andreae nicht soweit, allem, was an Frieden und Eintracht erfahrbar ist, diese normative Bedeutung zuzugestehen. Wenn Gauner sich einig sind, so ist das noch nicht der gemeinte Frieden.[19] Bezeichnend ist hier nun die Begründung, die Andreae dafür gibt: „Soll aber der Frid nutzlich und heilsam sein / so muß er nicht wider Gott sein / wölches geschicht / wann er wider Gottes Wortt und Willen angestellt würdt / wie geschriben steht: der Gleubigen war ein Hertz und ein Sele. Denn was hilffts die Menschen / das sie under sich selbst Friden hielten / und einen stäten Krieg wider Gott fürten: Eine solliche Vereinigung were nichts anderst / dann eine schädliche zusamen Rottung wider Gott unnd seinen heiligen Willen / die er auch dester grewlicher straffen würdt / je einhölliger und freundtlicher die Menschen in sollicher Verbindung weren."[20] Die Vereinigung von Feinden Gottes ist demnach an sich nicht unterschieden von der der Gläubigen. Sonstiger Friede kann von kirchlichem nicht bzw. nur verbal („schädliche Zusammenrottung") unterschieden werden. Unterschieden sind nur der Zweck und die Folgen eines an sich gleichstrukturierten menschlichen Verhaltens. Das heißt: Frieden mit Gott schafft nicht zu allererst einen besonderen Frieden unter den Menschen, den diese sich nicht selbst geben können. Er garantiert höchstens den Bestand und den Nutzen von durch Menschen geschaffenem Frieden. Friede unter den Menschen besteht – wenn auch gefährdet und gefährlich – unabhängig vom Frieden mit Gott. Da aber Frieden mit Gott auch für Andreae Frieden mit der Wahrheit ist, ist die Wahrheit nach Andreae nicht konstitutiv für den Frieden, den er stiften will. Sie ist nur etwas, was *auch* berücksichtigt werden muß und dann dem unter den Menschen zu bewerkstelligenden Frieden Dauer[21] und Nutzen verleiht. Damit vertritt Andreae ein Friedenskonzept, in dem das Streben nach Frieden nicht identisch ist mit dem Streben nach Wahrheit. Es soll bei ihm nur ausgeschlossen werden, daß das Streben nach Frieden ein Streben nach Unwahrheit ist bzw. Feindschaft gegen Gott organisiert. Die Forderung nach Wahrheit kommt im Konzept des Andreae primär in negativer

---

[18] Ebd. Andreae bringt diesen Gedanken bei der Beschreibung der Analogie zwischen weltlichem und kirchlichem Frieden. Man könnte deswegen vermuten, er sei einfach aus der Analogie geschlossen (weltlicher Krieg bringt körperliches Verderben / kirchlicher Krieg bringt Verderben der Seele). Dann wäre es zumindest auch möglich, ihn direkt mit der Verteidigung gegen die ‚Römischen' zu verknüpfen. Andreae würde dann hier die Angst beschwören, um seinen Forderungen nach Eintracht Nachdruck zu verleihen.

[19] Andreae, 105 248, S. AIVa f.

[20] Ebd.

[21] Vgl. auch: Andreae, 105 288, S. EIIa, wo er sich Frieden unter den Gegnern Gottes nur kurzfristig vorstellen kann.

Form vor.[22] Hier kann er dann sogar Widerstand propagieren: Wenn jemand offensichtlich nachweislich auf Unwahrheit verpflichtet wird, dann, aber auch nur dann, soll er von der Forderung nach Frieden entlastet sein.[23] Aber auch das wird noch eingeschränkt; denn über das, was Wahrheit und Unwahrheit ist, zu befinden, steht im Zweifelsfall nicht jedermann zu. Die Obrigkeit und die Prediger haben dies zu entscheiden. Und im Streitfall zwischen diesen beiden werden die Obrigkeit von Andreae recht großzügige Befugnisse eingeräumt. Die Laien haben dazu zu schweigen.[24]

Es ist klar, daß dieses Konzept gerade auf die deutschen protestantischen Höfe, die sich schon lange untereinander um eine Einheit in Religionssachen bemühten, eine gewisse Anziehungskraft ausübte. Ebenso klar ist aber, daß eine Formel nach diesem Konzept Gefahr lief, völlig nichtssagend zu sein. Und dieser Gefahr ist Andreae in den Augen seiner Zeitgenossen nicht ganz entgangen. Um dieses Urteil zu kontrollieren bedarf es einer Aufzeichnung von Andreaes wichtigsten Einigungsbemühungen.

2. Andreaes Bemühungen um einen Text, in dem sich die CA-Verwandten als einig verstehen konnten

a) Der inoffizielle Versuch, Lehrstreitigkeiten zu schlichten, aus dem Jahre 1560

Von den unentwegten Bemühungen des vor allen Dingen durch den älteren Brenz geprägten, von dort aus aber auch für die melanchthonische Rechtfertigungs- und Praedestinationslehre offenen Andreae[25] muß hier als erstes sein „Bericht von der Einigkeit und Uneinigkeit 1560“ genannt werden. Die im Zusammenhang einer Kontroverse mit dem 1560 in Ingolstadt zum Professor und Kurator der Universität avancierten Konvertiten Staphylus entstandene Schrift hat zwar nicht die Bedeutung der späteren Einigungsformel erlangt. Ihre initiatorische Wirkung in Richtung auf die spätere Einigung ist gering. Sie läßt aber die Eigenart von Andreaes Konziliationsbestrebungen besonders deutlich hervortreten.[26]

In ihr versucht Andreae den Vorwurf, die die protestantischen Theologen bewegenden Streitigkeiten seien kirchentrennend, als nichtige, böswillige Verleumdung zu erweisen. Er operiert dabei weitgehend mit einer Trennung zwischen Schullehrern und Laien.[27] Im Grunde sind es „nur“ die Schullehrer, die uneinig sind. Diese – durch Isolierung der Lehrer von den zu

---

[22] Vgl. die stereotyp wiederkehrende Formel „ohn allen Abbruch der göttlichen Wahrheit“ in allen seinen Einigungsschriften.

[23] Andreae, 105 248, S. AIVb.

[24] Vgl. das Schreiben A. v. Meyendorffs an Chemnitz vom 23. 1. 1569 bei Rethmeyer III B., S. 155 ff.

[25] Vgl. dazu Müller-Streisand, S. 231–244, bes. 241 f., 243 f., und Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 123 ff.

[26] Ähnlich Müller-Streisand, S. 317 f. Sie fällt dieses Urteil in bezug auf die gesamte Kontroverse. Andreae, 105 235, hat jedoch im Blick auf die innerprotestantischen Differenzen eine Sonderstellung inne.

[27] Z. B. Andreae, 105 235, S. AIIIa.

Lehrenden gewonnene – optische Verkleinerung der Differenzen wird nun aber noch weiter gesteigert durch einen Lehrbegriff, demzufolge eine Lehre auch dann noch mit sich selbst identisch ist, wenn Momente in ihr einseitig hervorgehoben oder individuell geprägt werden. Die Identität ist auch dann nicht gefährdet, wenn Lehrer der Meinung sind, ihre einseitige Hervorhebung konstituiere eine Gegenlehre. Die einseitige und individuelle Prägung wird von Andreae gewissermaßen nur als Akzidens behandelt, das trotz gegenteiliger subjektiver Meinung der Kontrahenten die Substanz nicht verändert und deswegen auch ohne Gefahr von dieser ablösbar ist. Auf diese Weise gelingt es Andreae, verblüffend viele Lehrdifferenzen als im Grunde genommen integriert in das württembergische Bekenntnis darzustellen.[28] Selbst für Calvins Abendmahlslehre wird so eine Einigkeit in den ‚wesentlichen' Punkten behauptet und die völlige Einheit angestrebt, wobei Andreae wohl keinen Moment lang an die Aufgabe seiner Position gedacht haben dürfte.[29]

Das, was von den Lehrstreitigkeiten nach dieser Interpretation Andreaes noch übrig bleibt, sieht dann tatsächlich belanglos aus. Aber auch heute noch wirkt mitunter die Erläuterung des Differenten als nicht zur Substanz gehörig willkürlich. Die Integration mißrät zu einer rein verbalen Verharmlosung.[30]

Bedenklich erscheint dies vor allem in der Kombination der beiden Methoden zur Gewinnung der Einheit. Dadurch, daß die Differenzen fast ausschließlich den wenigen Lehrern zur Last gelegt werden, während vom einfachen Volk eine im Grunde richtige Einstellung behauptet wird, die nur vor der Verderbnis durch streitsüchtige Theologen geschützt werden muß, und dadurch, daß andererseits von offensichtlich differenten Lehrdarbietungen eine Identität bzw. Quasiidentität behauptet wird, ohne daß der erforderliche Nachweis dazu gelingt, wird das eigenständige Durchdenken theologi-

---

[28] Vgl. ebd., für den Adiaphorastreit: S. HIIIa ff., für den osiandrischen Streit: S. I/Ia ff., den majorinischen Streit: S. NIVb ff.

[29] Ebd., S. MIVa–NIIIb. Wenn man meint, Andreae habe in dieser Lehre bis 1570 eine Vermittlung angestrebt (so z. B. Gürsching, S. 131 A. 13), so stimmt das nur insofern, als er in dieser Zeit dem Gegner einen Weg zur Annahme der eigenen Lehre zeigen wollte. So schreibt er in 105 235, S. NIIIb: „So ist auch mein Meinung gar nicht gewesen / des Luthers und Calvini Lehr von dem Nachtmal under einander zumischen / wie mir freilich Calvinus selbst Zeugnus geben würd / sonder allein anzeigen wöllen / wie fern des Luthers Leer / die ich mit jme bekenne / von deren Leer sey / die man Zwinglisch nennet / *und ein weg angezeigt / wie sie zu uns tretten möchten /* ". Zur Geschichte des damals schon von beiden Seiten als aussichtslos erkannten Versuchs der Einigung in der Abendmahlsfrage vgl. Müller-Streisand, S. 287–303, und den Brief Calvins an Andrae vom 1. 3. 1558 in: J. v. Andreae, Fama Andreana, 1630.

[30] Augenfällig wird dies z. B bei der Erläuterung von Calvins Abendmahlslehre gerade auch, wenn man Andreaes spätere Äußerungen vergleicht: Zur Ubiquität kann Andreae hier ausführen: „Und laß die Leut zanken, solange sie Lust und Liebe haben zu zanken, ob Christus im Himmel als einem Schwalbennest sitze, oder ob er im Nachtmahle sei, so lang, dick und breit, wie er am Kreuz gehangen, davon weder Christus noch seine Apostel sagen . . .", 105 235, S. NIIa. Vgl. auch das zum osiandrischen Streit Gesagte ebd., S. I/IIb.

scher Sachverhalte ins Belanglose verwiesen. Das Wort, sofern es zur gedanklich begründeten Unterscheidung von verpflichtenden Meinungen geeignet ist, wird weitgehend abgewertet zugunsten der Aktualisierung eines vor der gedanklichen Begründung und Durchdringung liegenden common sense. Das Wort, sofern es Appell sein kann, bei einem überkommenen, wenig differenzierten und entsprechend komplizierten Gedanken zu verharren, tritt in seiner Bedeutung stark hervor. Stabilität und Gewißheit erhält dieses Wort vor allem durch die breite Anerkennung dessen, was es sagt, und durch das Harmoniebedürfnis derer, die es zur Kenntnis nehmen. Letzteres kann durchaus in politischen Erfordernissen seinen Anhalt haben. Die Suche nach der verschiedene Meinungen integrierenden, Falsches abweisenden Lehre, nach der Einheit in der Wahrheit droht ersetzt zu werden durch das Bemühen um eine möglichst raffinierte Methode, einem vorweg als Wahrheit Bestimmten allgemein Anerkennung zu verschaffen. Der Geist, den solches Wort vermittelt, ist zunächst das Bewußtsein, mit der Annahme des württembergischen Bekenntnisses integriert zu sein in die reformatorischen Hauptströmungen. Darüber hinaus spricht aus diesem Konzept eine Vorstellung von Gottes Gegenwart bzw. Geist, derzufolge er anwesend ist, wenn – bei Vermeidung von Unwahrheit bzw. offenem Widerspruch gegen Gottes Wort – Friede und Eintracht mit Gleichgesinnten gehalten werden. Dabei handelt es sich um eine Aufgabe des Menschen, von der nicht auszumachen ist, inwieweit sie als verwirklicht gilt oder vielmehr noch verwirklicht werden muß.

b) Die Einigungsbemühungen von 1568–1570

Der nächste in diesem Zusammenhang bedeutende Versuch Andreaes, einen Text zu erstellen, in dem sich die CA-Verwandten als geeinigt verstehen sollten, beginnt im Jahre 1568. Den äußeren Anlaß hierzu gab die Bitte des Herzogs Julius von Braunschweig an seinen ihm seit langem mit Rat und Tat zugetanen Vetter Christoph von Württemberg,[31] ihm zur Einführung der Reformation in seinem Land einen Theologen zu schicken. Christoph beauftragte Andreae. Dieser nahm die Gelegenheit der Reise nach Norddeutschland wahr, hier ein die theologischen Streitigkeiten schlichtendes Einigungswerk vorzubereiten und die Einheit, wo möglich, mit einem gemeinsamen Bekenntnis zu dokumentieren;[32] sein Hauptaugenmerk

---

[31] Julius hatte als Protestant mit seinem Vater in ständiger Auseinandersetzung gelebt, während derer Christoph ihn beriet und finanziell unterstützte (vgl. Reller und Kugler II, S. 529 f.). Nach dem Tode seines Vaters am 11. 6. 1568 hatte er mit Übernahme der Herrschaft sich zur Einführung der Reformation in seinem Lande entschlossen.

[32] Daß Andreae hierzu von Christoph beauftragt war, behauptet er zwar selbst (z. B. in: 105 286, S. AIIIa, und in dem Ratsprotokollfragment aus Braunschweig vom 6. 10. 1569, wiedergegeben bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 250 A. 2), und man nimmt es allgemein an (z. B. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 248 ff., 255; Kugler II, S. 530). Dies geht aber aus der Instruktion Christophs an Andreae von 1568, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 45. 6 Aug. 2°, nicht hervor gegen Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 255). Die hier in einer Aufnahme des Originals aus

galt dabei dem Streit zwischen den Lutheranern und den kursächsischen Theologen. Hierzu bereiste er nun mit einem Bekenntnis und dem Alternativvorschlag, selbst ein analoges Bekenntnis zu erstellen, ganz Norddeutschland.[33]

Es wäre wichtig herauszubekommen, was für ein Bekenntnis Andreae dabei vorlegte. Denn in dem von Hutter abgedruckten Text[34] liegt offensichtlich nicht dessen ursprüngliche Form vor, so daß er über die genuinen Absichten Andreaes möglicherweise nur unvollkommen Auskunft gibt. Dabei muß zunächst die Frage interessieren, wann Andreae ein Bekenntnis abfaßte, das dem genannten Zweck dienen konnte. Hermelink[35] nimmt, allerdings ohne dies zu belegen, als Entstehungsdatum Juni 1567 und als Rahmen die Heidelberger Verhandlungen zwischen Christoph und Wilhelm von Hessen an.[36]

Gegen diese Kombination der Ereignisse hat Kugler bedenkenswerte Gründe angeführt.[37] Gleichwohl muß man annehmen, daß der Plan zu einem solchen Werk schon 1567 oder früher gefaßt wurde: Als nämlich Flacius im November 1567 in Stuttgart mit Brenz und Andreae verhandelte, unterhielt man sich auch über die Konkordie.[38] Zu dieser Zeit lag jedoch wahr-

Wolfenbüttel vorliegende Instruktion geht auf die Konkordiensache gar nicht ein. Mehr noch: In dem Abschnitt über die Reformation der Lehre in Braunschweig schließt sie eine solche Tätigkeit nahezu aus. Es heißt dort: „Und da disputationes um Artikulis so in dieser Zeit bei etlichen der Augspurgischen Konfession in controversia seien, vorfallen wollen, soll er sich in offentlichen Disputationen mit niemandes einlassen oder mit namen condemnieren, sondern sich bei dem gemeinen einhelligen Verstand vermeldter Augspurgischer Confession zu alleweg finden lassen." Darüber hinaus mahnt Christoph zu schneller Entlassung Andreaes nach Tübingen. Er soll primär die theoretischen Voraussetzungen zur Reformation schaffen helfen und nur ausnahmsweise in ein oder zwei wichtigen Fällen bei der Durchsetzung beteiligt werden. Auf diesem Hintergrund fällt es dann auf, daß Andreae seinen Auftrag zur Abfassung von Artikeln in 105 286, S. AIIIa, unbestimmt und jedenfalls viel früher datiert, ohne einen Zusammenhang mit dem Auftrag zur Reformation in Braunschweig herauszustellen. Er schreibt: „Haben S.F.G. mich mehrmalß angemanet und vermanen lassen / solche kurtze einfältige und klare Artickel / vermög Gottes Worts / und nach Inhalt unserer Christlichen Augspurgischen Confeßion / zustellen / welchs sich doch / biß auff das nechste verschienen Acht und Sechtzigste Jahr verzogen." Als Förderer des Werkes wird dann vor allem Wilhelm v. Hessen genannt (ebd., S. AIIIa–b). Ähnlich auch Lkl. A. Braunschweig, Sign. V 301; Protokolle des Generalkonsistoriums 1569–1570, Bl. 15. So scheint denn die bei Schütz (Vita Chytraei II, S. 162) gegebene Schilderung der Ereignisse zutreffender zu sein. Demzufolge kam Julius auf die Streitigkeiten zu sprechen, und Andreae hakte gleich ein. Einen expliziten Auftrag von seinem Landesfürsten holte er demnach erst später (1569) ein (ebd., S. 163).

[33] Von Umfang und Strategie seiner Reisetätigkeit gibt ein gutes Bild: Andreae, 105 286, S. AIIIa–DIIb, und seine Briefe an Wilhelm v. Hessen aus dieser Zeit (bei Neudecker, Nr. CL, CLII, CLVI, CLVII, CLX, CLXIII), vgl. auch das oben (A. 32) angeführte Protokoll.

[34] Hutter, Conc. conc., S. 29a–31a.

[35] Hermelink, S. 120.

[36] So auch Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 247 f. Er drückt sich allerdings vorsichtiger aus.

[37] Kugler II, S. 530.

[38] Vgl. Preger, Flacius II, S. 296 u. 300.

scheinlich noch kein Text vor, denn sonst hätten die schwäbischen Theologen Flacius wohl kaum in Aussicht gestellt, ihm einen solchen Text, bevor man zu Werke ginge, vorzulegen.[39] Die Ausführung des Planes scheint sich verzögert zu haben. Dies ergibt sich u. a. aus einem Brief Andreaes vom 31. 7. 1568 an Marbach. Als Quintessenz seiner Ablehnung einer Synode zur Beilegung der Streitigkeiten schreibt er: „Unica meo iudico via est reliqua, ut de capitibus controversis, Personali condemnatione omissa, conscribantur Canones aperti et minime dubii, quibus, si singuli subscribant, maior concordia speranda, quam si renoventur, quae praestat esse sopita ... Ego in hac parte aliquid iampridem tentavissem, nisi toties avocatus fuissem. Sed Domino dante faciam primo quoque tempore.“ [40] Für die Datierung besagt das zweierlei: Erstens hatte Andreae Ende Juli noch keine Artikel erstellt, die er für ein Einigungswerk meinte brauchen zu können. Zweitens dachte er auch nicht daran, auf früher – vielleicht zusammen mit Brenz – Formuliertes zurückzugreifen, vielmehr wollte er sich selbst bei nächster Gelegenheit daranmachen. Und da sich für seine Konkordientätigkeit keine offizielle Instruktion nachweisen läßt, ist es auch wahrscheinlich, daß er selbst auf eigene Faust den ersten Entwurf verfaßte. Dazu blieb ihm dann aber in Württemberg noch gut ein Monat Zeit. Denn am 8. 9. 1568 trat er seine Reise von Stuttgart aus nach Norddeutschland an. Möglicherweise fand er aber auch erst auf der Reise oder sogar erst in Wolfenbüttel Zeit zum Formulieren.[41]

Nun hat aber Andreae in Norddeutschland mit zwei anscheinend im Konzept verschiedenen Entwürfen gearbeitet. Chytraeus bezeugt dies und gibt von beiden Schriften zugleich die ausführlichste zeitgenössische Charakterisierung, die greifbar ist. Unter dem 21. 11. 1569 schreibt er an Marbach:[42] „Nunc de D. Jacobi Andreae pacificationibus soliciti sumus, a quo superiori anno, in arce Lycaonia, scriptum Latinum, quo de conciliandis nostris Ecclesiis concilium suum explicat, accepi. In quo articulus de Libero Arbitrio et alii quidam satis perspicue et nervose explicati, et errores cum vera sententia pugnantes, additis Canonibus, disserte rejecti erant. Nunc Germanicum scriptum multo nudius, omissa non modo personarum et singu-

---

[39] Vgl. ebd., S. 301.

[40] Bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 279.

[41] Andreae selbst gibt in: 105 286, S. AIIIa, als Termin nur das Jahr 1568 an, ohne ein genaueres Datum zu nennen.

[42] Der Brief bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 281 ff., stammt aus dem Jahre 1569, nicht 1568! Vgl. Epp. Chytraei, S. 976–985, und die hier beschriebene Reiseroute Andreaes von 1569 mit Andreaes eigenen Angaben bei Neudecker, Nr. CLXIII, und Andreae, 105 286, S. DIb. Andreae traf sich mit Chytraeus „in arce lycaonia“ (= Wolfenbüttel) 1568 (vgl. den Brief Chytraei ad amicum vom 20. 12. 1569 in: Epp. Chytraei, S. 976–985, bes. 980; Pressel, Chytraeus, S. 36; Krabbe, Chytraeus, S. 200). Die Datierung ist deswegen von Belang, da es noch lateinische Übersetzungen der deutschen „Fünf Artikel“ durch Bartholomaeus Meier, Wilhelm v. Hessen und Andreae selbst (= eine Überarbeitung der Übersetzung Wilhelms v. Hessen) gegeben hat, die jedoch aus dem Jahre 1569 stammen und hier übergangen werden können (vgl. dazu Heppe, Generalsynoden I, S. 46 ff.). Den Hinweis auf diese lat. Fassungen verdanke ich Prof. Goeters.

larium controversiarum, verum etiam omni fere errorum in singulis articulis iudicatione et rejectione diserta, circumferri ab eo intelligimus."[43]

Johannsen meint deswegen, Andreae habe von vornherein aus taktischen Gründen ein Konzept mit Antithesen für die Lutheraner und eines ohne Antithesen für die Philippisten bereitgehalten.[44]

Diese Behauptung und erst recht die daran geknüpften Spekulationen über den Charakter der Schrift lassen sich jedoch nicht aufrechterhalten. Schon das oben angeführte Zitat aus Andreaes Brief an Marbach[45] läßt Johannsens Konstruktion als unwahrscheinlich erscheinen. Aber auch aus der Schilderung des Chytraeus läßt sie sich nicht zwingend ableiten. Denn diese besagt nur, daß die leider nicht mehr auffindbare lateinische Fassung ausführlicher, eindeutiger und klarer war und daß ihr – in Verzeichnissen (additis canonibus) oder im Anschluß an die positiven Darstellungen (wenn canon gleich ‚Richtschnur' ist) – Widerlegungen der falschen Lehre hinzugefügt waren. Daß die Personenkondemnationen enthalten hat,[46] ist schon wegen der strikten Ablehnung derselben durch Christoph und Wilhelm von Hessen[47] und wegen Andreaes eigenen, privaten Äußerungen zu diesem Problem[48] zu dieser Zeit unwahrscheinlich. Die Behauptung läßt sich aber auch aus den brieflichen Erwähnungen bei Chytraeus nicht erschließen. Denn die Hervorhebung des Fehlens der namentlichen Verdammung in der deutschen Schrift kann kein Hinweis darauf sein, daß sie in der lateinischen zu finden waren. Vielmehr scheint Chytraeus auf ihr Fehlen wie auch auf das einer konkreten Beurteilung der einzelnen Kontroversen als auf ein allgemein gefordertes, aber – im Gegensatz zu den Antithesen – verzichtbares Merkmal einer Konkordie hinzuweisen. Demnach hat aber die lateinische Fassung nicht nur keine Personenkondemnationen, sondern – wie die deutsche – auch keine konkreten Beurteilungen der Kontroversen enthalten. Diese hat Andreae offensichtlich entsprechend seinen Äußerungen Marbach gegenüber[49] auch in der lateinischen Fassung ruhen lassen. Ihre von Chytraeus lobend erwähnten Widerlegungen von Irrtümern müssen also ziemlich allgemeiner Natur gewesen sein. Man wird an eine die Geschichte der Streitigkeiten ignorierende, symmetrische Konstruktion von These und Antithese denken müssen, bei der der letzteren nur eine unterstreichende, nicht aber eine die Thesen selbst differenzierende Bedeutung zukam.[50] Im

---

[43] Bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 282; vgl. auch den Brief des Chytraeus an Wigand vom 6. 12. 1569 in: Epp. Chytraei, S. 958; ders. an die Superintendenten der Nachbarschaft vom 10. 12. 1569, ebd., S. 831–833.

[44] Johannsen, Andreaes concordistische Tätigkeit, S. 346. Für den Nachweis auch eines lateinischen Konzeptes stützt er sich auf Schütz, Vita Chytraei II, S. 163. Seine Überlegungen zu diesem Konzept können allerdings von Schütz nicht gestützt werden.

[45] S. o. S. 87.

[46] So vermutet Johannsen, Andreaes concordistische Tätigkeit, S. 346.

[47] Für Christoph s. o. S. 12 A. 32 das Zitat aus der Instruktion Andreaes.

[48] S. o. S. 14 bei A. 40.

[49] Ebd.

[50] Vgl. die Fassung der „Fünf Artikel" in: Unschuldige Nachrichten 1718, S. 223 f.

übrigen besteht Grund zu der Annahme, daß die Widerlegung der Irrtümer auch in der lateinischen Fassung Andreaes nicht allzu scharf ausgefallen ist, wenn man berücksichtigt, wie Chytraeus selbst in seinem Alternativentwurf zu den deutschen „Fünf Artikeln" vorgeht.[51] Mehr zu sagen gestattet die Überlieferung nicht.

Aber schon aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Einigungskonzept der lateinischen Schrift nicht so grundverschieden von dem der deutschen gewesen sein kann, wie Johannsen annimmt. Daß Andreae mit jener in einem Punkt den Vorstellungen der Lutheraner näher kam als mit dieser, heißt noch nicht, daß er glaubte, mit ihr das Gros der Lutheraner auf seine Seite ziehen zu können, falls sich das als opportun erweisen sollte.

Beide Fassungen entsprechen, soweit zu sehen, im Grunde dem Plan, den Andreae am 31. 7. 1568 Marbach eröffnet hatte: Es sollten gewisse, offene und völlig zweifelsfreie canones über die Kontroversen an den verschiedenen Höfen etc. einzeln (nicht in einer Synode) zur Unterschrift vorgelegt werden. Ob ein solcher Text Antithesen enthielt oder nicht, war nicht entschieden. Die Frage war nicht essentiell. Zur Erstellung von „canones apperti et minime dubii" waren sie möglich, aber nicht notwendig.[52] Die Entscheidung, nicht erneut zu erörtern, „quae praestat esse sopita", reduzierte den Spielraum für Antithesen ohnehin schon so sehr, daß es keines gravierenden Schrittes bedurfte, sie gänzlich fallen zu lassen.

Muß deswegen Johannsens These von Andreaes Doppelstrategie unwahrscheinlich erscheinen, so wird ihr völlig der Boden entzogen, wenn man keinerlei Anhaltspunkte dafür angeben kann, daß es neben der bei Chytraeus erwähnten lateinischen Fassung überhaupt eine davon abweichende deutsche gegeben habe. Der Tübinger Kanzler hat wohl zunächst nur den lateinischen Text konzipiert. Das Konzipieren solcher für eine deutsche Veröffentlichung vorgesehenen Schriften in Latein scheint nichts Außergewöhnliches gewesen zu sein.[53]

Mit einiger Sicherheit läßt sich aber weiter sagen, daß Andreae seit dem Frühjahr 1569 primär auf der Basis eines deutschen Exemplares agierte. Denn in dieser Zeit wurde in Hessen schon an einer lateinischen Übersetzung der „Fünf Artikel" gearbeitet.[54]

---

[51] Abgedruckt bei Bertram II B., S. 94–105. Der Vergleich dieser Schrift mit Andreaes lat. Bekenntnis ist legitim, weil Chytraeus selbst in ihm ein Analogon zu jener sieht (vgl. den Brief an Wigand vom 6. 12. 1569 in: Epp. Chytraei, S. 958 f.).

[52] Dem Brief A. v. Meyendorffs an Chemnitz vom 23. 1. 1569 zufolge hat Andreae den Begriff ‚canon' anscheinend ausschließlich zur Bezeichnung von positiven Kernsätzen gebraucht (bei Rehtmeyer III B., S. 154 f.). Und in der vom Begleitschreiben an August umrahmten Fassung der „Fünf Artikel" vom Jan. 1570 stellt er die Antithesen ausdrücklich als fakultativ hin (Unschuldige Nachrichten 1718, S. 224).

[53] Das ‚Corpus prutenicum' 1567 von Chemnitz liegt ebenfalls in einer lateinischen Handschrift vor, die als Vorform des deutschen veröffentlichten Textes deutlich kenntlich ist. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 14.6 Aug. 4°, S. 72a–115b.

[54] So Heppe, Generalsynoden I, S. 46 ff.

Das deutsche Exemplar hatte offensichtlich von Anfang an keine Antithesen.[55] Wie kam es zu dieser Umwandlung? Die Erklärung Johannsens, Andreae habe die lateinische Fassung wegen der Kritik des Chytraeus fallen lassen, ist wegen der oben angeführten Stellungnahme des Rostockers[56] unsinnig. Wahrscheinlich war die Umwandlung das Ergebnis der Verhandlungen Andreaes bei seinem ersten Besuch in Wittenberg.[57] Hier hatte er vorsichtshalber sein Vorhaben zunächst mündlich erläutert[58] und dabei wohl gesehen, daß in Chursachsen seine Antithesen nicht akzeptiert werden konnten.[59] Das absehbar negative Ergebnis des Altenburger Kolloquiums sowie der Einfluß Wilhelms von Hessen mag bei diesem Entscheid auch eine Rolle gespielt haben. Jedenfalls hat er dann auf Majors Bitte hin das mündlich Ausgeführte schriftlich niedergelegt und vor Zeugen am nächsten Tag Major vorgelesen. Von der so entstandenen Schrift behauptet Andreae, daß er in ihr kein Wort hinzugefügt oder fortgelassen habe.[60] Dies kann jedoch nicht zutreffen; denn schon im Mai 1569 wurde offensichtlich dem Artikel vom Abendmahl ein christologischer Zusatz gegeben, sodann bemerken die Braunschweiger wohl zu Recht zu diesem Unternehmen, in ihm sei „der status conciliationis aut compositionis" „ungleich proponiert und etliche Male verändert worden".[61] So existiert außer der bei Hutter wiedergegebenen deutschen Fassung der „Fünf Artikel" zumindest noch eine davon stark abweichende und anscheinend ebenso authentische aus dem Frühjahr 1570.[62] Und nachdem die Artikel in Zerbst nicht angenommen waren, ging Andreae sehr frei mit ihnen um.[63]

---

[55] Das Auslassen derselben wurde schon in dem Brief A. v. Meyendorffs an Chemnitz vom 23. 1. 1569 moniert (bei Rehtmeyer III B., S. 154 ff.).

[56] S. o. bei A. 43.

[57] Dort traf er nach eigenen Angaben am 9. 1. 1569 mit Major zusammen. Vgl. Andreae, 105 286, S. AIIIb–AIIIIb.

[58] So übereinstimmend Andreae in einem Brief an Marbach vom 6. 2. 1569, bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 286–287; ders. an Major unter dem 2. 5. 1569 (bei Hutter, Conc. conc., S. 27a–27b). Die Angabe in Andreae, 105 286, S. AIIIIa, derzufolge er die Artikel gleich übergeben hat, ist wohl eine verkürzte Darstellung.

[59] Daß er hiermit einem Wunsch Majors entsprach, könnte man aus der Hervorhebung des Fehlens der Antithesen in seinem Brief an denselben entnehmen (vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 27b).

[60] Ebd., S. 27a.

[61] Einfeltige christliche erklerung 1570, Ms. A., Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek; Cod. Guelf. 11.10 Aug. 2°, S. 420a.

[62] Sie ist zusammen mit einem Brief des Andreae, Heinrichs v. d. Luhes und Wilh. Rud. Meckbachs an Kurfürst August vom 27. 1. 1570 und einem kurzen Bekenntnis vom Abendmahl veröffentlicht in: Unschuldige Nachrichten 1718, S. 188–227. Die Datierung ins Frühjahr 1570 harmoniert mit den auch anderweitig belegten Andeutungen über die Reisetätigkeit Andreaes. Bemerkenswert an dieser Fassung sind die größere Ausführlichkeit, die Ansätze zu einer Auseinandersetzung mit den in Streit geratenen theologischen Schlagwörtern und eine Verwerfung im Artikel vom Abendmahl (ebd., S. 214). Sie trifft allerdings nur die strengsten Zwinglianer und bleibt die einzige Verwerfung in der ganzen Schrift. Eine weitere Fassung findet sich in: Andreae, 105 285, S. DIIa–GIb.

[63] In 105 286 bietet Andreae allein drei verschiedene Fassungen: S. bIb–bIIIb; BIIIb–DIIIIa; OIIIb–PIIIa. Vgl. auch Andreae, 105 288, S. FIb–FIIb.

Die Variabilität der Formulierungen im einzelnen dürfte demnach ein Charakteristikum dieser Bemühungen des Andreae um einen Text sein, in dem sich die Protestanten als geeint verstehen können. Die knappe, Negationen weitgehend meidende,[64] explizite Artikulation von kirchentrennenden Meinungen im relevanten Bereich völlig umgehende positive Formulierung der bedeutendsten Lehrsätze vertrug verschiedene Pointierungen.

Gleichwohl ist eine gewisse Konsistenz in Form, Gedanken und Themen dabei nicht zu verkennen. Für sie ist der bei Hutter wiedergegebene Text der „Fünf Artikel" repräsentativ. Denn die in den „Unschuldigen Nachrichten" wiedergegebene Form ist viel straffer gegliedert, viel eindeutiger in den Lehräußerungen und weicht von den späteren Referaten des Andreae über Formulierungen, auf die man sich einigte, in viel stärkerem Maße ab als die Fassung Hutters. Sie muß deswegen als eine der für Andreae möglichen Pointierungen der „Fünf Artikel" angesehen werden.

Sie sind im Aufbau anscheinend nach sachlichen Gesichtspunkten in Analogie zur Reihenfolge der Verhandlungen im Altenburger Kolloquium[65] locker geordnet.

Zuerst wird von der Rechtfertigung als dem Kernstück protestantischer Lehre[66] gehandelt: Nicht die einwohnende, wesentliche Gerechtigkeit Gottes ist Grund für des Menschen Rechtfertigung, sondern die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Osianders Anhänger und deren Gegner sollen damit als im Grunde einig erwiesen werden. Es folgt dann zweitens der die forensische Rechtfertigungslehre stabilisierende, die unabdingbare Forderung an den Christen, gute Werke zu tun, aber bestätigende Artikel von den guten Werken. Sie sind geforderter Dank.[67] Drittens folgt der Artikel vom freien Willen:[68] Da der Mensch kein Block, sondern eine vernünftige Kreatur ist, hat er in äußerlichen Dingen einen geschwächten freien Willen. In ‚geistigen' Dingen aber muß Gott ein neues Wollen schaffen, wenn der Mensch etwas erreichen soll. Hierdurch sollen Flacius und seine Gegner als versöhnt hin-

---

[64] Andreae weist zu Recht darauf hin, daß in den „Fünf Artikeln" das Antithetische nicht völlig fehlt. Doch dürfte seine diesbezügliche Äußerung Marbach gegenüber übertrieben sein: „Et tantum abest, ut negativa et Antithesis sit omissa, ut maxima ex parte magis sint negativi, quam affirmativi articuli", schreibt er am 3. 4. 1569 an den Straßburger Freund (bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 290). Es sei denn, er meint hier die von den Vertretern der Antithesen nicht intendierte vorwiegend negative Umschreibung der Wahrheit. Zutreffender ist die Formulierung, die er Major gegenüber gebraucht: In seinem Brief vom 2. 5. 1569 spricht er von „tacitae Antitheses" (bei Hutter, Conc. conc., S. 27b).

[65] So Heppe, Generalsynoden I, S. 46. Nur der Artikel vom Abendmahl wurde am Schluß hinzugefügt. Man vergleiche aber dazu auch Themenstellung und Aufbau im Frankfurter Rezess, in: CR, IX, S. 495–501. Anders Gürsching, S. 141 A. 36.

[66] Siehe Andreae an Major vom 2. 5. 1569 bei Hutter, Conc. conc., S. 27b.

[67] Bei dem von den „Unschuldigen Nachrichten" veröffentlichten Text wird noch der heilige Geist als Subjekt dieser Taten ins Spiel gebracht, und diese seine Funktion erscheint in dem Zusammenhang mit seiner die Seligkeit in uns erhaltenden Tätigkeit (Unschuldige Nachrichten 1718, S. 201 f.).

[68] In Andreae, 105 286, S. DIIIb–DIIIIa, folgt dieser Artikel direkt auf den von der Rechtfertigung. Auch der Aufbau der Artikel war offenbar variabel.

gestellt werden.[69] Viertens wird von den Adiaphora behauptet, daß sie nicht mehr frei sind, wenn die Verleugnung der christlichen Religion, Lehre und Bekenntnis auf ihre Annahme gestellt ist. Im letzten Artikel wird die unerforschliche Gegenwart des wahrhaftigen Leibes und Blutes für die, die das Mahl nach den Einsetzungsworten gebrauchen,[70] mit Brot und Wein behauptet.[71] Die Formel „in mit und unter" wird vermieden. Die manducatio der gottlosen und unbußfertigen Getauften zum Gericht wird festgehalten und damit begründet, daß Christus nicht allein Seligmacher, sondern auch Richter sei. Dabei beruht die Gegenwart Christi nicht auf menschlicher Würde oder Unwürde, sondern auf Christi Verheißungswort. Ein wahrscheinlich Major noch nicht vorgelegter Anhang[72] erläutert dann den Begriff des Sitzens zur Rechten Gottes als Übernahme von dessen Allmacht auch durch die menschliche Natur. Sie ist nicht lediglich Übernahme eines Titels. Ein Bekenntnis zum Chalcedonense wird mit diesen Behauptungen verbunden. Die Disputation über diese christologischen Fragen gilt als nicht überflüssig.[73] Sie soll aber erst dann einsetzen, wenn bestritten wird, daß die vorher angeführte Abendmahlslehre aus den Einsetzungsworten folge.[74]

Mit diesen Artikeln reiste Andreae nun unermüdlich durch die deutschen Lande, um – zum Teil mit Erfolg[75] – für eine Unterschrift unter sie zu werben oder sich der Übereinstimmung mit ihrem Inhalt dadurch zu versichern, daß er jeweils eine analoge Formel aufstellen ließ.[76]

Diese „Fünf Artikel" sind nach demselben Muster wie der „Bericht von der Einigkeit und Uneinigkeit . . ." von 1560 geschnitten. Die Gefahr, die dem Protestantismus von den Papisten droht, wird in dem Eindruck der Zerstrittenheit der protestantischen Theologen begründet gesehen und als

---

[69] Andreae erwartete von Flacius komplikationslos eine Unterschrift unter die „Fünf Artikel" (vgl. Andreae an Marbach vom 25. 3. 1569, in: Fecht, Epp. ad Marb., S. 288).

[70] Zu dem in diesen Formulierungen nicht in Erscheinung tretenden Problem vgl. Müller-Streisand, S. 331.

[71] So auch konsequent in der in den „Unschuldigen Nachrichten" wiedergegebenen Fassung der „Fünf Artikel", z. B. ebd., S. 213.216 u. ö.

[72] In den „Unschuldigen Nachrichten" ist er integrierender Bestandteil des Artikels.

[73] Die Überflüssigkeit dieser Disputation hatte das Gutachten der Wittenberger Fakultät über diese Lehre des Brenz am 25. 4. 1564 behauptet. Major hatte es mit unterschrieben (bei Hutter, Conc. conc., S. 13b–16b).

[74] Vgl. dagegen Andreaes Reaktion auf das Maulbronner Kolloquium, dargestellt bei Müller-Streisand, S. 371 f.

[75] Die Unterschriften im Süden hatte Wilhelm v. Hessen ohnehin zur Voraussetzung der Werbung im Norden gemacht. Z. T. scheint Andreae sie auch erreicht zu haben (vgl. das Rundschreiben Andreaes vom 1. 3. 1571 bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 345 f.; Calinich, Kampf und Untergang, S. 18 f.). Am Schluß der Fassung der „Fünf Artikel" von 1570 in: Unschuldige Nachrichten 1718, S. 226 f., findet sich auch eine Liste derer, die angeblich mit Andreaes Bemühungen einig waren. Sie dürfte jedoch eher Andreaes kühnsten Wünschen als den tatsächlichen Verhältnissen entsprechen.

[76] Dies geschah z. B. in Rostock (vgl. den Brief des Chytraeus an Wigand vom 8. 12. 1569, in: Epp. Chytraei, S. 958). Die Rostocker Formel findet sich bei Bertram II B., S. 94–105, abgedruckt.

Motiv zur Einigkeit beschworen.[77] Die Verwirrung unter den Laien wird als weiteres Motiv ebenfalls unterstrichen.[78] Der Streit ist ein isolierbares Problem der Lehrer.[79] Dementsprechend ist die Formel eine Darstellung des protestantischen Selbstverständnisses[80] (vor allem wegen des Anhanges – aus württembergischer Sicht), wie es sich als einheitlich gegen die „Papisten" abgrenzen kann. Die Artikel sind überwiegend so allgemein, daß sie schon kaum noch als verschiedene Einseitigkeiten und individuelle Ausprägungen integrierender Text aufgefaßt werden können. In der Fassung vom Frühjahr 1570 ist das zwar etwas besser. Jedoch gehen auch hier die Bemühungen nicht darüber hinaus, das vermeintliche Anliegen der Gegner als lehrmäßig nicht different herauszustellen und die pointierten Formulierungen dieses Anliegens zu untersagen.[81] So kann auch in dieser Fassung nicht eigentlich von Integration der entgegengesetzten Lehrbildungen gesprochen werden, sondern eher von einem Verständlich- und Verzeihlichmachen von Entgleisungen. Man gewinnt deswegen den Eindruck, daß die „Fünf Artikel" absichtlich und mit Geschick so konstruiert sind, daß ihre Aussagen vor der gedanklichen Durchdringung ihrer Implikate und Konsequenzen in simplen protestantischen Gemeinplätzen liegen.[82]

Hierin besteht zugleich die einigende Potenz des Entwurfs wie sein Mangel. Denn an den Problemen, die man nun einmal mit eben jenen Implikaten und Konsequenzen hatte, geht er weitgehend vorbei. Im Artikel über den freien Willen und die Adiaphora z. B. ist deutlich, daß Andreae aufhört zu formulieren, wo seine Kollegen anfingen, Probleme zu haben und zu streiten. Den Kontroversen wird im Grunde jede Relevanz abgesprochen.[83] Entsprechend äußert sich seine Ablehnung des Altenburger Kolloquiums in Polemik gegen die seiner Abendmahlslehre und Christologie näherstehenden, in der Willensfrage etc. jedoch kompromißlos antiwittenbergischen[84] Jenaer Theologen: „Ecclesiae nostrae piam pacem habere potuissent, nisi turbulentorum Theologorum Jenensium petulantia intolerabilis obstaret, qui metuo, ne confessionem nostram Colloquio Aldenburgensi evertant."[85] Und die

---

[77] Vgl. z. B. den Brief Andreaes an Major vom 2. 5. 1569 (bei Hutter, Conc. conc., S. 27a). In Rostock hat der Hinweis auf die äußeren Feinde seinen Eindruck nicht verfehlt (vgl. Epp. Chytraei, S. 958). Andreae, 105 285, S. CIIIIb.

[78] Ebd., S. CIIIIa.

[79] Ebd., S. CIIIIb f.

[80] Dieser ihr Charakter kommt in der in den „Unschuldigen Nachrichten" von 1718 veröffentlichten Fassung noch besser zum Ausdruck. In ihr ist jeder Artikel mit einer Formel eingeleitet, die das Folgende als die von Andreae überall vorgefundene, gemeinsame Lehre deklariert.

[81] Vgl. z. B. „Fünf Artikel" in: Unschuldige Nachrichten 1718, S. 200 f., 202, 224.

[82] Die Bezeichnung „quinta essentia" ist der etwas anspruchsvolle Titel, den Andreae selbst seinem Text gibt (in: Fecht, Epp. ad Marb., S. 287).

[83] Vgl. dazu das Begleitschreiben Andreaes zu den „Fünf Artikeln" an August vom Jan. 1570, in dem er neben – wegen ihrer Quantität – vernachlässigbaren echten Streitigkeiten nur solche um Worte sieht, die dann durch Untersagung behoben werden sollen (in: Unschuldige Nachrichten 1718, S. 224).

[84] Vgl. z. B. Calinich, Kampf und Untergang, S. 211.

[85] Brief Andreaes vom 29. 9. 1570, in: Fecht, Epp. ad Marb., S. 327.

hierin zum Ausdruck kommende Feindseligkeit gegen Tendenzen, die deutlicher differenzierten Gedanken noch Gewicht beimaßen, scheint zunächst auch vor den unterschiedlichen Standpunkten in Abendmahlslehre und Christologie nicht haltgemacht zu haben.[86] In der oben gegebenen Darstellung wurden die dies signalisierenden Stellen hervorgehoben.[87] Doch liegt der Sachverhalt in diesem Punkt wohl etwas anders. Zwar hat man sich in Württemberg und auch anderswo anscheinend schon Sorgen gemacht, Andreae werde zum „Zwinglianer".[88] Die Reaktion Andreaes auf entsprechende Anfragen aus Württemberg und Straßburg zeigt jedoch in gleicher Weise die Unbegründetheit dieser Sorge wie Andreaes Intention in diesem Entwurf: Zunächst stellt er negativ Übereinstimmung fest: „Wittembergae quoque in Ecclesia nihil docetur contrarium Confessioni et Doctrinae Lutheri . . .".[89] Dann geht er optimistisch auf die jüngsten Ereignisse an der Wittenberger Universität ein,[90] berichtet von treuen Pastores, den anticalvinistischen Unternehmungen des sächsischen Kurfürsten und offenbart dann, was er eigentlich vorhat: „Dabimus autem operam, ut reliquis (nämlich denen, deren Rechtgläubigkeit er sich nicht so sicher war) extorqueamus confessionem, qua vel doctrinam n o s t r a m publice confirment, vel se Calvinianos esse prodant . . .".[91] Man sollte meinen, daß dieses Ziel viel besser mit einer an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglassenden Ausformulierung der eigenen Position erreicht werden könnte. Aber es geht Andreae offensichtlich nicht nur um die Scheidung der Geister bzw. die Selbstentlarvung der Gegner. Der Ton liegt vielmehr auf dem „extorqueamus confessionem, qua . . . doctrinam n o s t r a m publice confirment". Bei seiner Zurückhaltung in Angriffen gegen die Wittenberger und dem Nichtausformulieren der Gegensätze geht es also primär darum, ihnen einen möglichst ebenen Weg zu dem Württembergischen Bekenntnis im Abendmahl zu eröffnen. Es geht um die Sammlung einer starken Gruppe unter einen Text, der gerade noch die gröbsten Kriterien der württembergischen Abendmahlslehre erfüllt. Gelingt dies, dann ist zweierlei erreicht: einmal ist der Gegner mit

---

[86] Eine Ausnahme bilden hier die „Fünf Artikel" vom Frühjahr 1570 in: Unschuldige Nachrichten 1718. Zwar heißt in ihnen die Formel für Christi Gegenwart im Abendmahl auch „mit" (ebd., S. 213.216 u. ö.), aber die Ubiquität wird offen vertreten (ebd., S. 216 ff. 218 ff.). Und die Lehre von der „communicatio idiomatum verbalis" wird abgelehnt (ebd., S. 218). In dem Text Hutters finden sich ebenbürtige Äußerungen nur in dem Anhang.

[87] S. o. S. 92

[88] So verstand Andreae Mahnungen W. Bidenbachs (vgl. seinen Brief vom 29. 9. 1570, in: Fecht, Epp. ad Marb., S. 326 f.). Ein so auslegbarer Brief Bidenbachs vom 15. 9. 1570 ist zu finden bei Rethmeyer III B., S. 171–173. Siehe auch das Postscript in dem Brief des Chytraeus vom 21. 11. 1569 in: Fecht, Epp. ad Marb., S. 282. In dem Verdacht, in Abendmahlslehre und Christologie Calvin zuzuneigen, hatte er schon früher gestanden (Müller-Streisand, S. 328 ff.).

[89] Vgl. den A. 88 zitierten Brief, S. 326.

[90] Gemeint sind wahrscheinlich die Begebenheiten vom 5. 5. 1570 während des Konvents zu Zerbst. Vgl. dazu Andreae, 105 286, S. LIIIIb–NIb; Hutter, Conc. conc., S. 37b–42a; Calinich, Kampf und Untergang, S. 23.

[91] Vgl. den A. 88 zitierten Brief, S. 327.

seinen geistig am stärksten gesicherten Kräften in die ohnmächtige Position eines Außenseiters gedrängt, und weiter können gerade deswegen die neugewonnenen ‚Freunde' umso leichter allmählich auf die vorerst noch verschleierten württembergischen Implikate der Abendmahlslehre verpflichtet werden. W. Bidenbach brauchte dem Tübinger Kanzler seine religionspolitische Maxime: „Amicos ego iam nostros voco, qui doctrinae nostrae de coena Domini amici sunt; inimici vero, qui eandem callumniantur . . ."[92] nicht vorzuhalten. Er verfolgte sie ohnehin.[93]

Ein Unterschied zu Bidenbach besteht freilich in der Methode. Dieser zieht einen solchen in der Bewertung der Maximen Einheit und Wahrheit nach sich. Für Andreae sind auch die Differenzen in der Abendmahlslehre nicht so wichtig, daß sie zur Erreichung der Einheit nicht wenigstens zeitweise auf ein Minimum reduziert werden könnten. Der Gedanke der Einheit ist wie bei den ersten Einigungsversuchen des Andreae vorherrschend. Die Wahrheit der Texte ist nur als Ausschluß von Unwahrheit im Spiel Andreae sieht solches Vorgehen in dieser Zeit begründet durch das Verbot, ein Ärgernis zu geben.[94]

Man könnte dieses Bekenntnis deswegen liberal nennen.[95] Es könnte dazu dienen, die gemeinsame Grundposition der verschiedenen Parteien zu formulieren, um dem Austrag der unausgefochtenen Streitigkeiten über Implikate und Konsequenzen Raum zu schaffen. So läge hier ein Modell vor, das der heutigen Forderung ans Bekenntnis, Dialogregeln zu liefern,[96] sehr nahe käme. Nur könnte ein solches Bekenntnis nicht letztgültige Verbindlichkeit etwa einer „quinta essentia" beanspruchen, solange die Streitigkeiten nicht soweit ausgefochten sind, daß zumindest sichtbar wird, daß keine der in Streit geratenen Lehrmeinungen oder das Ergebnis ihrer Konfrontation diese Grundsätze sprengt. Aber dieses Bekenntnis ist nicht liberal. Es will nicht Raum zum Austragen von Streitigkeiten gewähren oder Entscheidungen fördern, sondern – vor allem in den ersten vier Artikeln – die Nichtrelevanz von Differenzen verbindlich machen.[97] So schiebt es den differenzierenden

---

[92] Siehe den Brief W. Bidenbachs an Andreae vom 15. 9. 1570 bei Rehtmeyer III B., S. 172. A. v. Meyendorff verstand Andreaes Intention von vornherein so (vgl. seinen Brief an Chemnitz vom 23. 1. 1569, ebd., S. 156 f.).

[93] Vgl. dazu auch die Interpretation, die L. Osiander dem Unternehmen von 1568 ff. gibt: bei Carolus I, S. 320 A. b. Das bestätigen im großen ganzen auch die Bemerkungen des Andreae in seinem Begleitschreiben zu den „Fünf Artikeln" in: Unschuldige Nachrichten 1718, S. 223 f. Nur liegt hier kein theologisch qualifizierter Plan für den Ausschluß von implizit Negiertem vor, sondern es wird lediglich eine politische Lösung ins Auge gefaßt.

[94] Andreae, 105 385, S. 629–642, Th. 96.99: „96. Confessio veritatis, etsi omnibus temporibus necessaria, libertas tamen Christiana, non omnibus locis aut temporibus asserenda est, sed cum necessitas et proximi salus exigit. 99. Concionatori adeoque omnibus Christianis, duo sunt vitanda, plane contraria vitia, ne quid praefracte agamus, nulla salutis aliorum ratione habita, aut nimium ad aliorum pernitiem, humanitate coniuveamus."

[95] So z. B. Planck, S. 372 ff.

[96] Vgl. Sauter, Bekenntnis heute – Erwartungen an die Theologie, S. 234 ff.

[97] S. o. S. 93

Gedanken auf das Gleis des Unverbindlichen. In der Abendmahlslehre kann es auf diese Weise zum Mittel der Durchsetzung einer Vorstellung werden, die sonst keine Chance hat. Der Denkfeindlichkeit des Glaubens wird damit Vorschub geleistet.

Dazu kommt noch etwas anderes. Die verschiedene Pointierungen erlaubende Variabilität des Bekenntnistextes konnte einerseits (solange es im Belieben eines Einzelnen stand – und Andreae war dezidiert gegen eine Synode –, über die Identität der verschiedenen Fassungen zu entscheiden) Auseinandersetzungen im Keime ersticken, sie konnte aber andererseits als taktisches Mittel verwendet werden, mit dem man das Bekenntnis den momentanen Interessen anglich. Das theologische Denken war so dem Domestizierungsversuch (kirchen-)politischer Provenienz schutzlos geöffnet.

Diese mit ungeheurem Kraftaufwand betriebene Initiative zur Vereinigung der Protestanten sollte in Zerbst ihren Höhepunkt und ihr Ziel erreichen.[98] Hier sollte durch Unterschrift unter eine Form der „Fünf Artikel" die Einheit der CA-Verwandten in ihrer Auslegung der CA dokumentiert werden.[99] Obwohl man nun schon nur ausgesucht „friedfertige" Theologen dorthin eingeladen hatte, d.h. nur solche, deren Zustimmung sich Andreae verhältnismäßig sicher war, [100] konnte man sich auf eine solche Unterschrift nicht einigen.[101] Mit ihrer fünf Punkte umfassenden Ablehnung konnten die Kursachsen die Mehrheit überzeugen.[102] Halbwegs einigte man sich statt dessen auf ein CD,[103] in das – neben den drei altkirchlichen Symbolen, die CA von 1530 und Apologie – von Luthers Schriften die Schmalkaldischen Artikel und der Katechismus[104] aufgenommen wurden. Dieses CD sollte als Interpretament aller Schriften Luthers, Melanchthons (das CD Philippicum wird ausdrücklich eingeschlossen) und Brenzens gelten. Aber auch in diesem Beschluß konnte man keine volle Gemeinsamkeit erreichen. Vielmehr ließen sich die kursächsischen Theologen noch einen Extraabschied für ihren Kur-

---

[98] Vgl. z.B. die Aufforderung von Herzog Julius an den Senat zu Lüneburg, einen Theologen nach Zerbst zu entsenden, vom 1. 4. 1570 (bei Bertram II B., S. 106).

[99] Vgl. den Bericht der hessischen Theologen an Wilhelm v. Hessen (bei Neudecker, Nr. CXIV). Auch aus dem von Andreae formulierten Abschied geht dies noch hervor (bei Bertram II B., S. 110–115).

[100] Vgl. das Postscript des Schreibens von Julius an den Senat zu Lüneburg vom 1. 4. 1570, ebd., S. 108. Im ganzen kamen 21 Theologen zusammen. Deren Namen bei Neudecker, Nr. CXCIV, Beilage. Die Liste in den Unschuldigen Nachrichten 1704, S. 5a–b, scheint fehlerhaft zu sein.

[101] Vgl. den Bericht der hessischen Theologen bei Neudecker, Nr. CXCIV; den „Abschied" bei Bertram II B., S. 112.

[102] Ausführlich wiedergegeben in dem Bericht der hessischen Theologen; s.o. A. 101. Siehe dazu auch den Brief Ebers und Majors an Andreae vom 29. 5. 1569, bei Hutter, Conc. conc., S. 28a–b.

[103] In der Bestimmung der Schriften dieses CD entsprach man einer Forderung des Chemnitz, die auch anderweitig Sukkurs erhielt: vgl. z.B. die Instruktion der Hamburger Abgesandten in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen 1743, S. 179.

[104] Dies kann die Bezeichnung für beide Katechismen und auch nur für den kleinen sein.

fürsten von den Versammelten genehmigen. Demzufolge haben sich die Kursachsen erneut auf das ganze CD-Philippicum verpflichtet und nur allgemein zu Luthers Schriften bekannt,[105] wobei mit der Betonung, daß dies nie anders gewesen sei, die Ineffektivität des Unternehmens Andreaes noch einmal deutlich unterstrichen wird.[106] Auch die Hessen scheinen einen entsprechenden Abschied verfaßt zu haben.[107] Das heißt also: Im wesentlichen konnten die Kursachsen ihr Konzept, soweit wie nötig tolerant zu sein, um selbst in Ruhe gelassen zu werden, durchsetzen. Zur Vereinigung der Kirchen, geschweige denn zur Beilegung der Streitigkeiten, war eigentlich nichts geschehen.

Gleichwohl hat Andreae auch dann noch die Hoffnung nicht aufgegeben, die streitenden Parteien durch eine Unterschrift unter seine Artikel zu einigen.[108]

Doch der Mißerfolg in Zerbst gab den Feindseligkeiten gegen Andreaes Konkordienbemühungen neuen Auftrieb. Auf Seiten der Lutheraner ist hier vor allen Dingen Heßhusen zu nennen.[109] In der Stadt Braunschweig darf Andreae 1570 erst öffentlich auftreten, nachdem er sich auf das CD der Stadt und die darin enthaltene, von Chemnitz stammende „Declaratio" der Streitigkeiten verpflichtet und zur Kenntnis genommen hat, daß man sich offiziell von den Machenschaften des Gastes distanzierte.[110] Aber auch die Wittenberger verhehlen nun nicht mehr ihre Gegnerschaft.[111]

Dies ist ein wichtiges Ergebnis dieser Initiative Andreaes: Ein scheinbar oder auch wirklich weitherziges Konkordienkonzept hatte, auch wenn es sich auf die Wittenberger Concordie von 1536 berufen konnte, nun auf absehbare Zeit keine Chance mehr.

---

105 Vgl. den Abschied der kursächsischen Theologen in: Unschuldige Nachrichten 1704, S. 23–26.

106 Vgl. bei Calinich, Kampf und Untergang, S. 13 ff. u. 32–35.

107 Siehe das Schreiben der hessischen Theologen vom 10. 5. 1570 (bei Neudecker, Nr. CXCIII); den Brief des Kurfürsten August an Wilh. v. Hessen vom 4. 9. 1570 (ebd., Nr. CCVII). Die Differenz in der Beurteilung des CD wird auch von August als der eigentliche Grund für die beabsichtigte Geheimhaltung des Abschiedes genannt (ebd.).

108 Vgl. Andreae, 105 286, S. RIIb–RIIIIa. Die Schrift wurde anscheinend im Aug. 1570 veröffentlicht. Vgl. den Brief Augusts an Wilh. v. Hessen, bei Neudecker, Nr. CCVIII; Andreae an denselben, ebd., Nr. CCIX, sowie Andreae an das Ministerium Luneburgense, vom 23. 12. 1570: „cum enim coram non liceat colloqui, per literas hoc negotium (die Unterschrift unter die „Fünf Artikel" und den Zerbster Abschied) deinceps tractandum erit" (bei Bertram II B., S. 116).

109 Heßhusen hatte allerdings schon vorher kompromißlos gegen Andreaes Vorhaben Stellung bezogen. Vgl. bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II B., S. 65–75.

110 Was midt d. Andreae und Selneccerus aus vorgehabten Raht Anno 1570 den 20. Augusti abgeredet. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek; Cod. Guelf. 14.6 Aug. 4°. Siehe dazu auch Chemnitz' Brief an Mörlin vom 16. 9. 1570 (in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n.th. Sachen 1737, S. 132–136).

111 Die Briefe Andreaes aus dieser Zeit sind ein deutlicher Spiegel dieser Situation: z. B. der vom 6. 2. 1571, bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 343.

c) Andreae und die Konkordienversuche zwischen 1570 und 1573

Zunächst ließ sich Andreae von nichts abschrecken. In leicht variierter Form lassen sich bis ins Frühjahr 1571[112] hinein vor allem im oberdeutschen Raum seine Bemühungen um Eintracht im Sinne der „Fünf Artikel" nachweisen.[113] Dabei liegt ihm die Unterschrift unter die „Fünf Artikel" nun aber nicht mehr so sehr am Herzen. Er fordert sie nicht und spielt ihre Bedeutung deutlich herunter. Sie haben, wie er meint, ihr Ziel, nämlich die Eintracht unter den CA-Verwandten aufzuweisen, erreicht.[114] Jetzt geht es nur noch darum, das auf Grund dieser Eintracht in Zerbst bestätigte CD im Sinne des Zerbster Abschiedes durch Unterschrift unter ihn zu approbieren.[115] Das verfolgte Einigungskonzept und die Methoden[116] bleiben dabei nahezu dieselben wie vorher. Andreae hat Unterschied und Entsprechung in einem Brief an Marbach, der die durch Flacius zunächst gewünschte Unterschrift mit Zusatzerklärung ablehnt, verdeutlicht: „Non enim hac formula hoc agimus, ut nunc vel ipsum vel alium accusemus vel excusemus, sed consensum in fundamento quaerimus, quo constituto deinceps etiam de altero videbitur."[117] In dem Relativsatz tritt die leichte Verschiebung gegenüber früheren Vorhaben zutage. Die Bemühungen um eine Einheit „in fundamento", die früher das Ganze des Einigungswerks zu sein schienen,[118] sollen jetzt nur noch Voraussetzung für ein irgendwie anders geartetes Werk sein.[119] Der Charakter der „Fünf Artikel" als taktisches Instrument wird jetzt offen eingestanden und von Andreae entschiedener wahrgenommen.

In der darauffolgenden Zeit aber ist in Andreaes Konkordienkonzept eine allmähliche Umorientierung zu beobachten. Sie besteht zunächst einmal

---

[112] Am 1. 1. 1571 war der „Wittenberger Katechismus" erschienen.

[113] Vgl. z.B. das Rundschreiben Andreaes vom 1. 3. 1571 bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 345–348.

[114] Ebd.

[115] Der Abschied ist bei Bertram II B., S. 110–115, abgedruckt. Er stammt im wesentlichen von Andreae; vgl. dazu bei Neudecker, Nr. CCXX, S. 368. Daß Andreae in dem oben (A. 113) angeführten Rundschreiben diese Schrift meint, läßt sich aus der Beschreibung und aus der Tatsache schließen, daß Marbach in Straßburg in dieser Zeit die Unterschrift unter diesen Abschied betrieb. So Grünberg, S. 248. Siehe auch die Briefe Andreaes an Julius v. Braunschweig vom 17. 12. 1570 und Wilhelm v. Hessen vom 10. 2. 1571, bei Neudecker, Nr. CCXV u. CCIX.

[116] Nämlich die, bestehende Streitigkeiten als Wortgezänk zu disqualifizieren. Vgl. z.B. zum Streit zwischen Flacius und seinen Gegnern um die Erbsünde (im Brief Andreaes vom 3. 4. 1571 bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 358): „. . . cum scimus in re ipsa nihil esse dissensionis."

[117] Brief Andreaes vom 9. 4. 1571 bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 350.

[118] Man vergleiche nur das in den Jahren 1568–1570 immer wieder auftauchende „una via est reliqua" Andreaes, bei dem explizit von einem späteren Werk überhaupt keine Rede war. Lediglich im Artikel vom Abendmahl ließ sich wegen des Anhangs an die „Fünf Artikel" so etwas ahnen. S. o. S. 94. Auch das Begleitschreiben zu den „Fünf Artikeln" von 1570 deutet auf ein noch „anderes" hin. Hier jedoch sieht es so aus, als ob Andreae dies „andere" nur in der Selbstentlarvung der Gegner oder in administrativen Maßnahmen gegen Sonderlinge sähe (vgl. Unschuldige Nachrichten 1718, S. 223 f.).

[119] Vgl. dazu den Brief Andreaes vom 23. 3. 1572, bei Clauß, Oettinger Briefe B., S. 87.

darin, daß er sich für die Öffentlichkeit immer deutlicher sichtbar gegen die Wittenberger wendet. Noch am 6. 2. 1571 hatte er an Marbach geschrieben, er werde weder auf Hesshusens Schmähschriften noch auf die „clandestinas literas" der Wittenberger[120] antworten.[121] Noch sah er eine Möglichkeit, alles von den letzteren Geschriebene als persönliche Verunglimpfung anzusehen und rühmte sich, andere davon abgehalten zu haben, gegen die Wittenberger etwas zu veröffentlichen.[122] In seinem Brief vom 26. 3. 1571 an Wilhelm von Hessen äußert er den Wunsch, eine Verteidigungsschrift gegen das „Iudicium der Theologen zu Leipzig und Wittenberg . . ." zu veröffentlichen. Dabei gibt er etwas von dem preis, was ihn bisher davon abgehalten hat, gegen die Wittenberger öffentlich anzutreten. Nicht Überzeugung oder Einsicht in die Berechtigung ihrer Position ließen ihn schweigen, sondern die Sorge, den hinter seinen Theologen stehenden Kurfürsten von Sachsen beleidigen zu können. Das „gemeine Werk" läßt ihn das persönlich als wahr Erkannte zurückstellen.[123] Das Dominieren des Gedankens der politisch realisierbaren, eindrucksvollen Einheit über den der Wahrheit kann kaum deutlicher zugestanden werden. Und dieses Einheitskonzept scheint ihn noch eine Weile vom öffentlichen Auftreten gegen die Wittenberger ferngehalten zu haben. Zunächst nämlich wendet er sich, offensichtlich veranlaßt von Wilhelm von Hessen, mit einem Brief an sie.[124] Anscheinend warf er Peucer vor, allein seinetwegen seien die Wittenberger in der Lehre mit ihm uneins geworden.[125] Dessen die ihm zugemutete Verantwortung von sich weisender, in Abendmahlslehre und Christologie deutlich genug gegen die württembergische Lehre gerichteter[126] Antwortbrief löste jedoch allem Anschein nach noch nicht direkt eine öffentliche Reaktion Andreaes aus. Jedenfalls

---

[120] Sie sind wahrscheinlich identisch mit den in deutschen Veröffentlichungen häufig genannten „heimlichen Schriften" (vgl. Andreae, 105 290, S. 77; ders., Brief an Wilhelm v. Hessen vom 10. 2. 1571, bei Neudecker, Nr. CCXIX). Gemeint sind demnach Schriften, die das Gedachte hinter dem Gesagten verheimlichen, dann aber auch nicht veröffentlichte oder anonyme Schriften. Was konkret gemeint ist, läßt sich nicht genau sagen. Das „Iudicium der Theologen zu Leipzig und Wittenberg . . ." scheint Andreae erst später erhalten zu haben. Erst in seinem Schreiben vom 26. 3. 1571 an Wilhelm v. Hessen nimmt er konkret darauf Bezug (vgl. bei Neudecker, Nr. CCXX. Dort auch als Beilage der von Andreae kommentierte Text des Iudicium). Vielleicht hatte Andreae aber auch schon vorher von dieser gegen 105 286 gerichteten Schrift gehört. Zum Ganzen vgl. Calinich, Kampf und Untergang, S. 31 ff.

[121] Bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 343 f.

[122] Brief Andreaes an Wilhelm v. Hessen vom 10. 2. 1571, bei Neudecker, Nr. CCXIX.

[123] Vgl. bei Neudecker, Nr. CCXX.

[124] Siehe denselben bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II B., S. 101.

[125] Vgl. Peucers Antwortschreiben vom 15. 6. 1571 (bei Hospitian, Conc. Disc., S. 18a–b).

[126] Peucer betont, der diesbezügliche Streit sei von den Schwaben nach Sachsen, bzw. in die Kirchen getragen worden und konterkariert deutlich Formulierungen der Realpräsenz. Daß diese Haltung der Wittenberger nicht neu war, geht aus ihrer Zensur von 1564 (bei Hutter, Conc. conc., S. 13b–16b) und dem Schreiben der Fakultät auf Selneccers Mission hin an den Kurfürsten August vom 31. 7. 1570

erscheint von ihm nichts, was den Charakter seiner Einigungsbemühungen hätte umgestalten können.

Anfang September 1571 erreicht Andreae nun ein Brief des Chemnitz, offensichtlich zusammen mit einem Bekenntnis, das unter Chemnitzens Federführung entstanden, gegen die neuesten Wittenberger Veröffentlichungen gerichtet und von vielen Niedersachsen schon unterschrieben worden war.[127] Chemnitz muß Andreae in dem Begleitschreiben gebeten haben, sich dieser Confession in irgendeiner Form anzuschließen.[128] Aber Andreae reagierte zunächst nicht darauf, obwohl er wissen mußte, daß das niedersächsische Bekenntnis, solange es nur in einem verhältnismäßig engen Raum vertreten wurde, von den Kursachsen als Bekenntnis einer Partikularkirche abgetan werden konnte.[129] Vielleicht ist der Verfechter der Einheit hier einem innerprotestantischen Positionskampf verfallen. Erst am 7. 12. 1571 schreibt er – auf jenes Unternehmen bezogen – an Marbach: „Wittenbergensium impietatem patefaciunt Ecclesiae Saxonicae, et nos illis minime deesse debemus." Und er kündigt die baldige Veröffentlichung einer eigenen entsprechenden Schrift an.[130] Jedoch wartet Chemnitz auch jetzt noch lange vergebens auf eine eindeutige, öffentliche Stellungnahme aus Württemberg.[131] Er ist enttäuscht, als er hört, daß Andreae allein im Namen der Tübinger Fakultät[132] und nicht im Namen der württembergischen Kirchen etwas veröffentlichen will.[133] Aber immerhin ist Andreae – wenn auch nur auf der Ebene einer akademischen Auseinandersetzung – jetzt bereit, die Wittenberger auch öffentlich anzugreifen.[134] Durch die Norddeutschen in Zugzwang versetzt und gedrängt, beginnt er, sein Konzept der Vereinigung zu ändern.

---

hervor (vgl. ebd., S. 37b–42a). Daß sich Andreae über ihre Haltung auch nur einen Moment im unklaren war, ist unwahrscheinlich.

[127] Es handelt sich dabei wohl um die 1571 in Heinrichstadt bei C. Horn veröffentlichte Schrift: „Wiederholte Confession", vgl. dazu Hachfeld, Chemnitz, S. 112–114.

[128] Vgl. den Brief Chemnitz' an Ritter vom 3. 10. 1571 (Epp. ad Ritterum, S. 35–37).

[129] In Kursachsen bemühte man sich, auch die Tatsache, daß es sich um ein Bekenntnis nahezu aller niedersächsischen Kirchen handelte, abzustreiten durch die Behauptung, die Unterschriften seien von Chemnitz und Selneccer gefälscht (s. Hachfeld, Chemnitz, S. 114).

[130] Bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 401 f.

[131] Siehe Chemnitz, Epp. ad Ritterum, S. 37–40. Anscheinend wurde Andreaes Reaktion durch Wilhelm v. Hessen zurückgehalten: „Quod hactenus Nebulonibus Wittenbergensibus non responderim, non privato consilio factum est." (Brief vom 23. 3. 1572, bei Clauß, Oettinger Briefe, S. 88).

[132] Vgl. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 414.

[133] Vgl. Chemnitz, Epp. ad Ritterum, S. 39 f.

[134] Vgl. den Brief an Marbach vom 4. 11. 1572, in dem er sich über die von ihm erstellte Disputation „de duabus naturis in Christo" äußert: „Non equidem negare possum, singulari diligentia a me scriptam esse Disputationem, propter calumnias et aequivocationes infinitas, quas adversarii ad gravandam caussam nostram coniungunt, ne ad rem respondere cogantur. Sed spero, illa effugia omnia adempta, et qui veritatem cognoscere cupiant, habere nunc, quo sese expediant", (bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 441).

Gegen Ende des Jahres 1572 bittet er dann die Söhne Marbachs,[135] auf ihrer Reise durch Niedersachsen dort seinen schlechten Ruf wettzumachen. Er betrachtet seine jüngst bezeugte polemische Haltung gegen die Wittenberger als Empfehlung daselbst: „Quod de proditoribus veritatis Wittenbergensibus Doctoribus *locutus sum*, occasione oblata non dissimuletis", bittet er die Söhne seines Freundes und empfiehlt ihnen, ein Exemplar seiner Disputation mitzunehmen.[136] Gleichzeitig möchte er ausführlich über die Lage in Niedersachsen informiert werden.[137] Er befürchtet anscheinend, daß man von ihm eine öffentliche „Apologia" fordern könnte. Dies würde er ablehnen.[138] Der Widerruf seiner früheren Bemühungen um eine Einigung soll sich gewissermaßen wie eine normale Entwicklung vollziehen, die durch die Änderung in der Haltung der Wittenberger ausgelöst wurde. Er stellt die Lage so dar, als hätten sie früher Anlaß zu der Hoffnung gegeben, das lutherische Bekenntnis zu dem ihren zu machen und als seien erst durch die neuesten Äußerungen diese Hoffnungen zerronnen.

Könnte man dies so verstehen, als enthielte die sich anbahnende Wende nur eine radikalere Anwendung der Maxime, alle für Freunde zu halten, die in der Abendmahlslehre Freunde sind, und als ändere sich das Konkordienkonzept somit nur geringfügig, so gibt es doch Anzeichen für eine tiefergreifende Änderung desselben. Andreae mußte sich nach seinen Erfahrungen in Norddeutschland darüber im klaren sein, daß er, wollte er mit den Lutheranern zusammengehen, mit seiner lauen Beurteilung der übrigen Streitigkeiten nicht durchdringen würde. So fällt es schwer, in der sich in dieser Zeit anbahnenden intensiven Auseinandersetzung mit Flacius, d. h. mit der Lehre von der Erbsünde und dem freien Willen, eine rein zufällige Überschneidung der Ereignisse zu sehen.[139] Aber wie dem auch sei, im Laufe dieser Auseinandersetzung revidiert Andreae mehr und mehr seine Anschauung, daß es sich bei dem Streit nur um ein Wortgezänk handele. Seine von Vagem geläuterten Äußerungen zu diesen Lehrpunkten werden so inhaltlich denen der Niedersachsen vergleichbar. Unter diesem Gesichtspunkt muß man vielleicht auch seine aus dieser Zeit stammenden Tübinger Disputationen über die Rechtfertigung und guten Werke sehen. Denn selbst die verhältnismäßig kurzen Thesenreihen geben Zeugnis davon, daß es ihm dabei nicht allein um eine akademische Übung ging, sondern auch um die

---

135 Der Brief bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 445. Die Söhne Marbachs waren im Frühjahr 1573 in Sachsen und haben bei Chemnitz auf der Durchreise vorgesprochen (vgl. den Brief Chemnitz/Marbach vom 26. 2. 1573, bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 451).

136 Bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 445–446.

137 „... quaecunque exploraveritis, ad me perscribatis" (ebd., S. 446).

138 Ebd.

139 1571 fand nach ausführlicher Erörterung des Problems im Briefwechsel mit Marbach eine Disputation zwischen Andreae und Flacius in Straßburg statt. Kurz vor Weihnachten 1572 sollte es erneut zu einer Zusammenkunft der beiden Theologen kommen (vgl. den Brief Andreaes vom 4. 11. 1572, bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 442). Die erste Disputation wurde 1574 zusammen mit der dann folgenden Auseinandersetzung von Andreae veröffentlicht.

vorerst inoffizielle Formulierung des die Streitigkeiten beilegenden Gedankens.[140] So dringt er in den Jahren 1571 f. in den Problemkreis vor, der im Norden Deutschlands eine so gravierende Rolle spielte und den er – was seine Haltung gegenüber dem Altenburger Colloquium zeigt – als solchen kaum realisiert hatte. Inhaltlich tendieren seine Ausführungen auch in diesen Punkten mehr zu denen der norddeutschen Lutheraner hin.[141]

In all dem, wie in der Mission der Söhne Marbachs, kündigt sich eine neue, mehr an der Problemstellung und -lösung der Niedersachsen orientierte Initiative Andreaes zu einem Einigungswerk an, bei dem schon jetzt klar ist, daß es ohne die Herausstellung des Gegensatzes in der Lehre nicht abgehen wird. Es kündigt sich eine von den Niedersachsen in mehrfacher Hinsicht provozierte und beeinflußte Initiative an.[142] Mit ihr tritt Andreae im Februar 1573 hervor.

d) Andreaes „Sechs Predigen 1573“ [142a] und die von ihm verfaßte SC[143] als weitere Initiative zum Konkordienwerk

Im Februar 1573 veröffentlichte Andreae als Anhang zu den von ihm 1568 herausgegebenen „Dreiunddreißig Predigten“ über dogmatische Fehler der nicht zu den CA-Verwandten zählenden Kirchen und Sekten[144] sechs Predigten, in denen 10 Kontroverspunkte der CA-Verwandten erörtert wurden, um einfachen Pastoren und Laien zum richtigen Verständnis der Fragen und zur Einheit zu verhelfen. Diese Predigten schickte er an verschiedene „Kirchen“, damit sie sie als gemeinsames Bekenntnis unterschrieben.

Der *Aufbau* der Predigten ist ähnlich dem der „Fünf Artikel“. Ein An-

---

[140] Vgl. z. B. Andreae, Disputatio de bonis operibus 1572, Th. 32.

[141] Vgl. z. B. ebd., Th. 27 mit den Ausführungen in den „Fünf Artikeln“.

[142] Vgl. die Auslassungen Andreaes im Vorwort zu 105 290, S. A2a–A3b, über 1. Cor. 1. Die initiatorische Bedeutung von Selneccers Institutio von 1572 wird durch Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III, S. 18 ff., m. E. maßlos überschätzt.

[142a] 105 290 V.

[143] Sie war ihrem Wortlaut nach lange unbekannt. Diese Situation hat sich seit Hachfelds Veröffentlichung von einer ihrer Handschriften (in: ZHTh, 1866, II, Nr. 3) wesentlich verbessert. Allerdings wird man Hachfelds Vertrauen in die Zuverlässigkeit der Kopie (ebd., S. 233) nicht teilen können. Denn wahrscheinlich hat Chemnitz seine Kopie – diese meint Hachfeld abgedruckt zu haben – gegen das Original getauscht, weil er Fehler darin entdeckt hatte. Dies muß er an Andreae geschrieben haben, denn am 1. 5. 1574 (nicht im Begleitschreiben zur SC), also neun Tage vor dem Umtausch der Abschrift gegen das Original, schreibt Andreae an ihn in einem Brief: „In exemplo articulorum errata scribae ipsi potestis corrigere, si in materia nihil desideraveritis“ (bei Bertram II B., S. 178). Wie gravierend diese Fehler waren, bleibt allerdings ungewiß. Bei dem von Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., Nr. II, abgedruckten Exemplar handelt es sich nicht um das Original (so Heppe, ebd., S. 40 A. 1), sondern wohl um ein in Niedersachsen schon bearbeitetes Exemplar. In Ermangelung eines besseren Textes wird im folgenden nach Hachfelds Veröffentlichung zitiert (= Hachfeld, SC).

[144] In diesen gegen die Papisten, Zwinglianer, Schwenkfeldianer und Anabaptisten gerichteten Predigten meinte er noch 1568, alle religiösen Streitigkeiten behandelt zu haben: „. . . in quibus omnes controversiae populariter tractantur“ (Andreae am 31. 7. 1568, bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 279).

spruch auf systematische Gliederung wird nicht erhoben. Doch hat die sachliche Zusammengehörigkeit der Streitigkeiten sichtlich eine Rolle gespielt. Der Artikel von der Rechtfertigung wird vorangestellt, ohne daß jedoch in jedem einzelnen Artikel seine Dominanz voll zum Ausdruck käme.

Sachliche Gründe lassen die Predigt von den guten Werken folgen. Daran schließt sich eine Abhandlung über die beiden zusammengehörenden Themen Erbsünde und Freier Wille an (3. Predigt). Das Gewicht liegt hier auf der Erörterung des Willensproblems.

Auch die vierte Predigt über die Adiaphora hat einen Bezug zur ersten: In diesem Streit war von der Gegenseite die Rechtfertigungslehre gefährdet. Ein Zusammenhang mit der dritten Predigt ist nicht zu erkennen.

Die fünfte Predigt stellt deutlich einen Themenkomplex dar. Das Generalthema ist das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Es folgen aufeinander Abhandlungen: a) vom Gesetz, b) vom Unterschied von Gesetz und Evangelium und was das Gesetz sei, c) vom dritten Brauch des Gesetzes, und d) handelt noch einmal unter diesem Gesichtspunkt von der Notwendigkeit der guten Werke. Die sechste Predigt thematisiert die Christologie mit dem Schwerpunkt auf der communicatio idiomatum. Auch hier ist ein undeutlicher Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre zu erkennen.

Im *Konzept* bewahren diese Predigten noch wesentliche Momente der früheren Einigungsversuche Andreaes: Äußere Gegner sind weiterhin entscheidendes Motiv für die Einigung.[145] Eine gewisse Ignoranz gegenüber dem von Theologen zum Problem Erhobenen zeigt sich darin, daß ein Großteil dessen, worum in den Schulen gestritten wird, als leicht aus dem Kinderglauben (= Katechismus bzw. seine Stücke) lösbar dargestellt wird.[146] Die Streitpunkte gelten zum Teil als erledigt, weil viele der Lehrer, die eine andere Meinung als die der Kirche vertraten, gestorben sind, und andererseits die anderes Lehrenden in der Minderheit sind.[147]

Wenngleich Andreae mit der Form von allgemeinverständlichen Lehrvorträgen der Anschauung der Niedersachsen entsprach, daß die Lehrstreitigkeiten nicht Privatsache von einigen wenigen Theologen seien und daß sie infolgedessen die Gemeinde mit angingen, von ihr verstanden und mit ihr entschieden werden müßten,[148] so konnte auf diese Weise doch den anstehenden theoretischen Problemen, an denen die Niedersachsen ebenso interessiert waren, nicht Rechnung getragen werden. Umgekehrt aber bot die Form die Möglichkeit, Simplifikationen zu legitimieren und verpflichtend zu machen und so durch die Übermacht einer großen Zahl von übereinstimmenden Gemeindegliedern die übrigen wenigen Theologen zur Ein-

---

145 Andreae, 105 290 V., S. B2b u. 96–98.

146 Programmatisch ebd. im Titel u. S. 2. Deutlich z. B. auch in der Argumentation der Christologie: Im Glaubensbekenntnis steht nichts von zwei Christussen, deswegen steht die ganze Christologie der Wittenberger gegen das Glaubensbekenntnis (ebd., S. 84 ff.).

147 Ebd., S. 97.

148 Dies hatte Andreae 1569 offensichtlich militant bestritten (vgl. den Brief A. v. Meyendorffs vom 23. 1. 1569 an Chemnitz, bei Rehtmeyer III B., S. 154–161).

tracht zu zwingen..[149] Darein fügt sich auch, daß die früher so entschieden vertretene Meinung weiter festgehalten wird,[150] die Einheit der Lehre sei im Grunde vorhanden und nur durch Mißverständnisse und persönliche Differenzen verdeckt. Dabei werden freilich jetzt die Gefährdungen, die von dieser Situation ausgehen, als gravierender angesehen.[151]

Die Organisation der Einheit zu einer politisch verwendbaren Größe ist weiterhin ein ziemlich selbständiges Ziel neben der Frage nach der richtigen Lehre.

In dieses soweit noch den früheren Vorstellungen Andreaes entsprechende Konkordienkonzept werden nun aber *wichtige Momente des norddeutschen* aufgenommen. Die dort geforderte Erläuterung der Streitigkeiten (status conciliationis) wird versucht, indem die Auffassungen der Parteien kurz skizziert werden. Von keiner der behandelten Streitigkeiten wird behauptet, daß es sich lediglich um Wortgezänk handele. Das Gegenteil wird an einigen Stellen betont.[152] Die abgelehnte Lehre wird umrissen, und es werden am Rand sogar die Namen der Hauptvertreter derselben vermerkt. Die Ablehnungen enthalten erste Spezifizierungen und Begründungen. Der die Einheit darstellende Gedanke bekommt dadurch ein deutlicheres Profil. Er gewinnt an Klarheit und Durchsichtigkeit. Dies wird auch durch die größtenteils auf die Einschätzung der Streitigkeiten in Niedersachsen eingehende Vermehrung der behandelten Fragen gefördert.[153] Dem Thema nach sind sie in entsprechenden früheren Schriften des Chemnitz – freilich in anderer Reihenfolge – alle enthalten.[154] Es ist deswegen nicht verwunder-

---

[149] Daß Andreae diese Taktik auch in dieser Zeit schon für ein probates Mittel hielt, sieht man an einer Bemerkung über Flacius in einem Brief vom 4. 11. 1572: „Nam fortassis incipit intelligere, se neminem habiturum amplius, qui ei adsit in causa mala et poterimus hac ratione etiam alios adducere, ut communem controversarium iuvent“ (bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 442).

[150] Andreae, 105 290 V., S. BIa.

[151] Z. B. ebd., S. B2a.

[152] Z. B. ebd., S. 68.

[153] Andreae scheint ein Bedürfnis der Niedersachsen wiederzugeben, wenn er in dem Vorwort zu 105 290, S. B 1a, dafür plädiert, die Einheit in einer *öffentlichen* Schrift über *alle* Probleme zu dokumentieren, wenn auch diese Bemerkung subjektiv vielleicht gegen Chemnitz' Wiederholte Confession 1571 gerichtet ist. Sie ist dann wohl als Entschuldigung für sein langes Zögern mit einer Äußerung zu werten.

[154] Vgl. z. B. das Corpus prutenicum 1567. Chemnitz behandelt das bei Andreae in der zweiten und fünften Predigt von den guten Werken Gesagte in dem 7. Stück. Über die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gibt es in dieser Schrift noch keinen eigenen Artikel. Die wesentlichen Gedanken sind aber Gliederungspunkte im Artikel vom Gesetz. Nur „was das Evangelium eigentlich sei“, wird nicht in einem eigenen Abschnitt behandelt. Der Artikel von den Kirchenbräuchen fehlt. Dagegen hat das Corpus prutenicum im Vergleich mit den „Sechs Predigen“ als Sondergut: von Gott, vom Sakrament im allgemeinen und von der Taufe sowie vom Amt der Pfarrer. Gegenüber Chemnitz' CD-Braunschweig 1569 hat Andreae, 105 290 V., überhaupt kein Sondergut mehr. Sie läßt nur drei Artikel aus: Von Gott, von den Sakramenten in genere und von der Taufe. Von den Adiaphora handelt Chemnitz konkret, Andreae allgemein. Die Möglichkeit, daß Andreae auf diese Schrift Einfluß genommen haben könnte, wird von Rehtmeyer III, S. 338 f., aufgrund eines Chemnitzzitates praktisch ausgeschlossen. Andreae hat dies, soweit zu sehen, auch nie behauptet.

lich, daß die „Sechs Predigen“ in Norddeutschland schließlich auch ein positives Echo fanden, zumal etwa gleichzeitig oder in dieser Schrift eine öffentliche Approbation der „Wiederholten Christlichen Confession 1571“ durch die süddeutschen Kirchen erfolgte.[155] Positiv aber war dieses Echo nicht spontan und nicht uneingeschränkt. Denn einmal war der Verfasser der „Sechs Predigen“ in Norddeutschland so verhaßt, daß Chemnitz keinem unter seinem Namen kursierenden Bekenntnis eine Chance gab.[156] Sodann hatte man vor allem Formales auszusetzen. Die Predigtform schien ungeeignet. Statt dessen wollte man die mehr schulmäßige Form der Artikel. Diese mußten in These und Antithese die Sachverhalte schärfer profilieren. Die Artikel sollten nicht von einzelnen Personen, sondern von Kirchen

---

[155] Ob diese Approbation außer durch das Vorwort zu Andreae, 105 290 (S. A4b–B1b) durch eine weitere Schrift erfolgte, läßt sich nicht eindeutig ermitteln. Die Umschreibung der Approbation durch Dedekinus in seinem Brief an Werdemann vom 9. 7. 1573 (bei Bertram II B., S. 147–149) könnte zur Not auf das in 105 290 Gesagte passen. Man muß dann allerdings annehmen, daß sie mit Vorwort am 9. 7. 1573 schon durch die schwäbischen Kirchen approbiert waren. Hingegen läßt sich eine bei Chemnitz zu findende Beschreibung der Approbation: „Suevicae Ecclesiae in superiori Germania publice scripta longa oratione Confessionem illam Saxon approbant“ (Brief an Werdemann vom 30. 3. 1573 in: Unschuldige Nachrichten 1706, S. 785) kaum auf 105 290 beziehen. Denn es handelt sich auch in der Vorrede nicht um eine lange Rede, sie nimmt nicht sehr deutlich auf die ‚Confessio Saxonicae‘ Bezug und ist vor allem nicht im Namen der schwäbischen Kirchen erstellt. Schwer einzuordnen ist sodann die Bemerkung des Chemnitz in seinem Brief vom 26. 2. 1573 (bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 451): „Tubingensium Confessionem intelligo ita accipi, quod a nostra non dissentiat; Sed gratiam, quam habere et potuerat et debuerat, magna ex parte non invenit, propterea quia edita est non suo tempore, cum a bonis omnibus expetebatur, sed post festum, quod dicitur, quia non habuit testimonium subscriptionis, seu potius consensionis. Ecclesiarum Superioris Germaniae . . .“. Worum handelt es sich bei diesem „Tübinger Bekenntnis“? Die Schrift 105 290 wird von Chemnitz sonst nicht so tituliert und ist nach Rehtmeyer III, S. 439, erst am 5. 3. 1573 bei Chemnitz angekommen. Der Dedikationsbrief derselben an Julius v. Braunschweig stammt vom 16. 2. 1573. Chemnitz aber redet von einem schon einige Zeit zurückliegenden Bekenntnis (potuerat et debuerat, non habuit testim). Vielleicht hat man sich den Ablauf der Ereignisse wie folgt vorzustellen: Chemnitz' Äußerungen vom 26. 2. beziehen sich gar nicht auf ein ausformuliertes Bekenntnis, sondern auf irgendein Schriftstück der Tübinger. Er kommt darauf zu sprechen, weil die Söhne Marbachs so eindringlich Andreaes antiwittenbergischen Akzent beschrieben haben (in Chemnitz' Brief vom 26. 2. ist ein Colloquium mit ihnen erwähnt). Marbach gibt Chemnitz' Äußerung an Andreae weiter. Dieser betreibt nun aus Furcht, die Tatsache der Verweigerung einer Stellungnahme zum niedersächsischen Bekenntnis könnte seine neuen Einigungsbemühungen beeinträchtigen, durch eine „longa oratio“ die Approbation der niedersächsischen ‚Confessio‘ von 1571. Die Nachricht hiervon erreicht Chemnitz kurz vor dem 30. 3. 1573, und er gibt sie an Werdemann weiter. Die Ereignisse der Folgezeit aber überholten diese Approbation, so daß sie kaum noch Beachtung fand. Die Tatsache, daß jene „longa oratio“ weder im Druck noch in einer Handschrift auffindbar ist, könnte sich daraus erklären.

[156] In seinem Schreiben vom 5. 9. 1575 nennt er diese Abneigung als ersten Grund für die Verzögerung von SSC: „. . . apud plerosque in hisce Ecclesiis inveni animos ex prioribus tuis . . . actionibus non parum offensos, quibus opposui sex tuas rationes et addidi praesens hoc negotium consensionis non a te uno vel solo, sed a Collegio Theologico . . .“ (bei Pfaff, S. 516).

unterschrieben werden, um deren Verantwortlichkeit zu sichern. Diese Kritik hat Chemnitz in einem Gutachten zusammengefaßt,[157] und sie scheint mit dem Angebot der Unterstützung durch Chemnitz, Hesshusen, Wigand sowie „aller sächsischen Kirchen“[158] in sehr wohlwollender Form im Juli an Andreae gelangt zu sein.[159] Wie nun die vorgesehene Zusammenarbeit der Theologen projektiert war, ist nicht eindeutig festzustellen. Vielleicht hatte man sich in Norddeutschland die weitere Entwicklung so vorgestellt, daß zunächst ein Kreis von Theologen Andreaes Predigten entsprechende Artikel aufsetzte.[160] Und möglicherweise hat Andreae eine Nachricht davon falsch aufgefaßt. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß dieser sogleich darum gebeten wurde, Artikel aus den ‚Contiones‘ zu ziehen.[161] Jedenfalls machte er sich gleich an die Arbeit und verbreitete, von den Norddeutschen dazu aufgefordert worden zu sein.[162] Etwas schwer damit in Einklang zu bringen ist allerdings die Tatsache, daß er nach wiederholter Anfrage erst am 4. 10. 1573 von Julius einen detaillierten Auftrag dazu erhält.[163] Es entsteht hierdurch der Eindruck, als sei er sich des Auftrages doch nicht so sicher gewesen. Aber die Bitte um den Segen von Julius kann auch andere Gründe gehabt haben. Einmal war Andreae bei allen seinen Einigungsunternehmen um Rückendeckung durch einen Fürsten bemüht, und es könnte sein, daß ihm diese nicht sogleich, sondern erst nach Drängen im Brief des Julius vom 4. 10. zugesagt wurde. Möglicherweise war er aber auch durch die Aktivitäten des Chemnitz verunsichert, mit denen dieser versuchte, durch Erbitten von Stellung- und Einflußnahme der schwäbischen Kirche und der Tübinger Fakultät dem Bekenntnis eine größere Basis zu verschaffen. Jedenfalls scheint man in Norddeutschland nicht zur Mitarbeit an dem neuen Einigungswerk gewillt gewesen zu sein, bevor jene Stellung- und Einflußnahme gesichert war. Denn allem Anschein nach hat Chemnitz erst mit der Werbung für das Einigungswerk auf der Basis der „Sechs Predigen“ begonnen,[164] nachdem er die schriftliche Zusage

---

[157] Der Brief des Julius an Andreae vom 4. 10. 1573 (bei Hachfeld, SC, S. 23 f.) bezieht sich auf ein solches.

[158] So berichtet Andreae am 30. 7. 1573 in: Fecht, Epp. ad Marb., S. 467.

[159] In dem A. 158 genannten Brief schreibt er davon an Marbach und bittet wegen der Hineinnahme der Antithesen um dessen Meinung (ebd., S. 467).

[160] Vgl. z. B. Rehtmeyer III, S. 440 ff.

[161] Dies behauptet Julius von Braunschweig (in seinem Brief an Andreae vom 4. 10. 1573, bei Hachfeld, SC, S. 231) als Forderung des Chemnitz'schen Gutachtens.

[162] „Ego procedam in communi negotio Concordiae, cuius causa nuper mihi demum Dux Julius scripsit, ut prius conficiam, quam ipsum (Flacius) denuo accedam. ... petunt enim (Chemnitz, Hesshusen, Wigand und die ganzen Sächsischen Kirchen) ut in propositiones redigam, / quae in concionibus meis extat de controversiis articulis“, schreibt Andreae unter dem 30. 7. 1573 in Fecht, Epp. ad Marb., S. 467 f.

[163] Abgedruckt bei Hachfeld, SC, S. 231 f.

[164] Vgl. seine oben zitierte Bemerkung (s. o. A. 156) und das Schreiben an das Ministerium von Lübeck vom 1. 10. 1573 (bei Bertram II B., S. 169–171). Die Erwähnung der „Sechs Predigen“ in diesem Schreiben nimmt in keiner Weise Bezug auf eine frühere Korrespondenz in dieser Angelegenheit und klingt auch sonst wie eine erste Vorstellung derselben.

der Tübinger Fakultät hatte (Ende Sept./Anfang Okt.), daß die Artikel in These und Antithese erstellt würden und daß dies eine Angelegenheit der gesamten Fakultät sowie der schwäbischen Kirchen sein werde.[165] Von Westphal und durch diesen veranlaßt auch von Rostock gilt dasselbe.[166]

Die „Sechs Predigen" sind demnach in Norddeutschland nicht als Text akzeptiert worden, in dem sich die CA-Verwandten als geeint verstehen konnten, sondern als Initiative zu einem solchen Text. Und diese initiatorische Bedeutung wird ihnen auch nur deswegen zuerkannt, weil unter anderem auf ihrer Grundlage[167] ein völlig anders strukturiertes Bekenntnis entstehen sollte, das in der Anlage mehr den Vorstellungen der Norddeutschen entsprach, und weil man sich bei seinem Zustandekommen noch ein Mitspracherecht gesichert hatte. Mit anderen Worten, man nahm die „Sechs Predigen" nur als Anlaß und Anregung, die begrüßt wurden, weil sie einige eigene Vorstellungen über einen Einigungstext schon realisiert hatten, andere für das darauf aufbauende Bekenntnis zugesagt waren und die weitere Kontrolle gesichert war. Nur in diesem Sinne sind die „Sechs Predigen" denn auch als „Vorarbeit" zur FC zu werten. Eine literarische Abhängigkeit z.B. der SC von ihnen ist nicht nachweisbar. Der Aufbau ist geändert. Und die Forderungen der Niedersachsen hatten eine völlige Neuformulierung der Artikel nötig gemacht.

Andreae konnte nun am 22. 3. 1574 das weitgehend nach dem niedersächsischen Muster geschnittene Bekenntnis, die SC, an Julius von Braunschweig schicken. Am 23. 3. 1574 ging sie an Chemnitz ab.[168] Von den formalen Merkmalen des Andreae'schen Bekenntnisses sind in SC noch gebrochen enthalten:

1. Der Charakter des Bekenntnisses als Einheitsbekundung im Gegensatz zu den Katholiken. Damit hängt zusammen die Auffassung, daß die Einheit in der Lehre im Grunde nicht Thema probandum ist.[169] Jedoch dominiert der Eindruck der äußeren Gefährdung nicht mehr aussschließlich. Das Bewußtmachen der Selbstzerfleischung durch Uneinigkeit[170] läßt allmählich entdecken, daß das Problem der Einigung nicht lediglich von außen aufgetragen bzw. unterstellt und damit lediglich eine taktische Aufgabe ist. Vielmehr wird die Einigung mehr und mehr als Problem der eigenen Lehre entdeckt.

2. Die früher anzutreffende Behauptung einer bis auf wenige Ausnahmen

---

165 Von solchen Schreiben der Tübinger Fakultät ist um diese Zeit wiederholt die Rede. Vgl. bei Bertram II B., S. 169–172.

166 Vgl. das Schreiben der Rostocker Fakultät vom 31. 10. 1573 (bei Schütz, Vita Chytraei II Appendix, S. 39–41).

167 Das Gutachten von Chemnitz empfahl offensichtlich auch die Verwertung anderer Schriften: „... aus E. sechs Predigten und sonsten" (vgl. das Schreiben des Julius an Andreae vom 4. 10. 1573 bei Hachfeld, SC, S. 231 f.).

168 Die Begleitschreiben sind bei Bertram II B., S. 172–177 abgedruckt.

169 „Cum hoc scriptum meum non eruditis hominibus, qui haec mea opera non indigent, sed rudioribus maxime serviat ...", schreibt Andreae an Chemnitz am 23. 3. 1574 (bei Bertram II B., S. 176).

170 Hachfeld, SC, S. 234.

im Grunde allenthalben herrschenden Einheit ist stark modifiziert. Faktische Einheit wird jetzt nur noch behauptet als ein gemeinsamer, beständiger Bezug zu den Schöpfern und ersten Bekennern der CA.[171] Die neue Formel soll nicht primär bestehende Einigkeit aufweisen, sondern neben die CA gestellt werden, um „der Wahrheit Gottes Worts zeugnis zu geben und gottselige *Beständigkeit* in reiner Lehr *zu befördern*".[172] Die SC versteht sich also als sinnstabilisierende Explikation der unumstritten verpflichtenden CA. Mit dieser Verlagerung der faktischen Einheit aus der Gegenwart in die Vergangenheit und aus der Identität der Lehre in die Identität des Bezuges, der wiederum als analog dem der Vorfahren angesehen wird, gewinnt Andreae Raum für einen Text, der den Mißstand der Uneinigkeit in der Lehre realisiert und deswegen überhaupt erst die Möglichkeit erhält, ihn zu beseitigen. Darüber hinaus kann ein solcher Text vom Konzept her nicht in Konkurrenz zur CA geraten.

3. Gleichzeitig wird aber dieser Raum – ein weiteres Relikt aus den früheren Entwürfen – wiederum eingeschränkt dadurch, daß er nicht voll zur Klärung der Differenz *zwischen den Lehrern* genutzt wird. Deren gegensätzliche Standpunkte werden nicht wahrgenommen, um durch das Zugeständnis der Grenzen des menschlichen Denkens und Formulierens, der Irrtumsfähigkeit gegenüber der göttlichen Wahrheit, dieses Denken mobil und auf dem Weg zur Wahrheit zu halten. Die scheinbare Bescheidenheit des ‚die Lehrer brauchen nicht die Bemühungen des Andreae zur Einheit'[173] enthält im Grunde eine maßlose Arroganz. Eine Verwirrung durch falsche Lehre und die Gefahr des Irrtums werden vordinglich bei den Nichtlehrenden gesehen und soll durch einige Lehrende gebannt werden („. . . sed rudioribus necessaria est brevis declaratio . . ."). D. h., die theoretischen Differenzen sollen nur gesichtet, fixiert und behoben werden, insofern sie in den Gemeinden Auswirkungen zeitigen. Es ist damit in der SC der Trend zur Simplifikation, der als Charakteristikum der früheren Entwürfe herausgestellt wurde, modifiziert beibehalten. Aber immerhin, diese Orientierung an den Problemen der „rudiores" ist jetzt Motivation zu breiteren Erörterungen der Probleme, nicht mehr zur Bagatellisierung.[174]

4. Man wird auch die Hinzufügung des Artikels von den anderen Rotten und Sekten[175] als Erweiterung im Sinne einer modifizierten Vorstellung des Andreae werten können. Sie raffen unter Auslassung der Papisten im Grunde das zusammen, was den „Sechs Predigen" in Form der 33 Predigten vorangestellt war. Ihr Zusammenschmelzen auf einen Artikel ist indirekt proportional zum Grad der Wichtigkeit, der den Differenzen im eigenen Lager beigemessen wird.

---

[171] Ebd., S. 235: Aus der SC werden die Christen sehen, „daß die Jetzige Diener der Kirchen, Inn Ihrer Vorfahren Fußstapffen einhellig tretten Und bestendig dar Innen Verharren".

[172] Hachfeld, SC, S. 235.

[173] Vgl. o. A. 169.

[174] Vgl. den Brief Andreaes an Chemnitz vom 23. 3. 1574 bei Bertram II B., S. 176. Andreae will mit dem Hinweis auf sein Schreiben für die ‚rudiores' jetzt die Länge der SC entschuldigen.

[175] Hachfeld, SC, S. 297–301.

Die einsetzende Auflösung der Merkmale Andreae'schen Konkordienbemühens durch norddeutsche Forderungen dürfte damit evident sein. Sie wird noch unterstrichen durch drei Novitäten in der SC, die im Unterschied zu Andreae in Norddeutschland bzw. bei Chemnitz zum festen Bestand analoger Bemühungen gehörten. Es handelt sich um die Einleitung der Abhandlungen durch einen Artikel über das „Corpus Doctrinae", die Hinzufügung eines anticalvinistisch pointierten Artikels über die ewige Wahl Gottes[176] und die Umgliederung des Stoffes in größerer Analogie zur CA.[177]

Jedoch auch dieser stark von dem Konzept der „Niedersachsen" geprägte Entwurf wurde nicht als Text akzeptiert, in dem sich die Protestanten als geeint verstehen konnten. Seine weitgehende Umänderung war schon bald nach Eintreffen der SC in Niedersachsen ausgemachte Sache.[178] Sie wurde in den eineinhalb Jahren, in denen sie dort kursierte, mehr und mehr zu einer bloßen Initiative zu einem neuen Werk, der SSC.[179]

---

[176] In der von Chemnitz konzipierten Schrift „Einfeltige christliche Erklärung 1570", einem Gegenentwurf der Braunschweiger zu Andreaes „Fünf Artikeln" wird vom CD zweimal gehandelt [Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 11. 10. Aug. 2° (= Ms. A), S. 423a–428b, 466a–468a] und auch ein Artikel ‚von der göttlichen Vorsehung' findet sich dort (ebd., S. 463a–466a). Die anticalvinistische Pointierung: ebd., S. 463a–b, 465a. Daß Andreae dieser innerprotestantische Streit nicht entgangen war, ergibt sich aus seiner Mitwirkung an der Schlichtung des Streites zwischen Marbach und Zanchi im Jahre 1563. Der Text dieses Vergleiches ist abgedruckt bei Pfaff, S. 358–369. Daß Andreae nicht der Verfasser dieses ‚Consensus' war (so Müller-Streisand, S. 363), ändert nichts an seiner Billigung dieser notdürftigen Verdeckung des Streites (so urteilt Adam, Der Streit um die Praedestination, S. 19, zu Recht).

[177] Es handelt sich dabei allerdings weniger um eine Forderung des Chemnitz, der sich im Aufbau seiner vor SC entstandenen, entsprechenden Schriften mehr an Melanchthons Examen ordinandorum (Melanchthon, St. A. VI, S. 169–247) anlehnte. Aber die ‚drei Städte' wünschten ihn. Vgl. z. B. bei Bertram II B., S. 213.

[178] Vgl. den Brief von Simon Pauli an Chemnitz vom 25. 6. 1574 (bei Bertram II B., S. 196–197).

[179] Welches der authentische, d. h. der von Chemnitz am 5. Sept. 1575 an Andreae bzw. der durch Julius am 20. 10. 1575 nach Stuttgart und Tübingen geschickte Text (die Begleitschreiben der beiden bei Pfaff, S. 516–522, 511–515) der SSC ist, ist nicht mehr mit völliger Sicherheit festzustellen. Nach Balthasar, Historie des TB 1, S. 5, liegt eine von ihm als fehlerhaft (so auch Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III, S. 58 A. 1), aber im Aufbau offensichtlich als richtig beurteilte Veröffentlichung bei Pfaff, S. 381–511, vor. Der Aufbau dieser Schrift ist stark an die CA angeglichen. Den Mangel einer nicht fehlerfrei gedruckten SSC wollte Heppe durch Veröffentlichung eines von ihm selbst zurecht als nicht ganz fehlerlos beurteilten (Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III, S. 58) Wolfenbüttler Manuskriptes ausgleichen (veröffentlicht ebd., B., S. 166–325). Dieser Text weicht im Aufbau stark von dem bei Pfaff wiedergegebenen ab. Wann und von wem die ihm zugrundeliegende Handschrift angefertigt wurde, schreibt Heppe nicht. Daß dies aber entscheidend ist, wird aus der Tatsache ersichtlich, daß Julius v. Braunschweig das Handexemplar des Chemnitz benützen lassen mußte, um eine authentische Abschrift nach Preußen schicken zu können (vgl. den Brief des Julius an Chemnitz vom 29. 2. 1576 bei Rethmeyer III B., S. 245–246). Er, der sicher ein Exemplar in seinen Archiven hatte, besaß also kein authentisches. Allein die Herkunft aus Wolfenbüttel besagt demnach nichts über die Authentizität einer Handschrift des

In ihr ist zwar die SC noch als literarische Vorlage erkennbar. Aber es überwiegen die Hinzufügungen ihren Text. Einiges wurde gestrichen. Der Artikel vom Abendmahl und vom freien Willen wurde völlig neu formuliert. Was noch übrigblieb, geriet zum großen Teil in einen neuen Kontext.

Was die Form betrifft, so wurden die schon beschriebenen Vorstellungen der Norddeutschen noch deutlicher ausgeprägt. Am 5. 9. 1575 wurde die SSC durch Chemnitz an Andreae gesandt. Der soll sein Werk nicht wiedererkannt haben. Dies ist wohl auch der Grund dafür, daß man sich

---

Textes. Verdächtig wird die durch Heppe veröffentlichte SSC vor allem durch ihren mit der SC nahezu identischen Aufbau. Er weist nur zwei unerhebliche Abweichungen auf. (Die in der SC als eigener Abschnitt geführte Abhandlung über die Notwendigkeit und Freiheit der guten Werke wird bei der SSC in den Abschnitt von den guten Werken integriert. Dafür wird der in der SC als Unterpunkt zu ‚Vom Gesetz und Evangelium' geführte Abschnitt über den tertius usus legis in der SSC zu einem besonderen Artikel). Die Schrift, von der Chemnitz in seinem Brief an Andreae handelt, scheint aber einen von der SC unterschiedenen Aufbau gehabt zu haben. Chemnitz schreibt nach Pfaff, S. 519: „Ordinem Locorum noluerunt Lunaeburgenses ad ordinem Articulorum in Augustana Confessione conformari ac videbitur (sic!), sed mihi prior ordo magis probatur." Daß er den „prior ordo" wiederhergestellt hat, ist damit nicht unbedingt gesagt. Außerdem verwirrt die Auskunft. Denn aus dem Gutachten der ‚drei Städte' über die SC und aus der Reaktion der Rostocker darauf läßt sich ausschließlich das Argumentieren für einen der CA angeglichenen Aufbau erheben (vgl. bei Bertram II B., S. 213–222 und ebd., S. 288–295). Gerade den Lüneburgern war ja an der Kontinuität zur CA in besonderer Weise gelegen (vgl. Goedemanns Bericht bei Bertram II B., S. 250–256). Es scheint sich deswegen in dem oben angeführten Zitat aus dem Brief des Chemnitz ein Druckfehler eingeschlichen zu haben. Statt des „noluerunt" muß es wohl „uoluerunt" heißen. Die authentische SSC wird deswegen einen der CA stärker angenäherten Aufbau gehabt haben, so wie das bei dem Abdruck Pfaffs der Fall ist. Dafür spricht auch die Reihenfolge der Notationes, die man am 10. 7. 1575 (d. h. dem Gutachten, das man nach der Rostocker Redaktion erstellte) in Mölln beschloß, Chemnitz mitzuteilen. Unter den fünf ‚notationes' wird an zweiter Stelle über den Artikel ‚de unione personali' und an letzter Stelle ‚de libero arbitrio' etwas angemerkt (vgl. bei Bertram II B., S. 294), und es war üblich, die ‚notationes' entsprechend der Reihenfolge der Artikel anzuführen. Wahrscheinlich haben also schon die Rostocker die Artikel der SSC entsprechend der CA geordnet. „. . . ut eo ordine loci doctrinae distribuantur, quo in confessione augustana positi sunt, prorsus nobis placet", schreiben sie in dem Brief an die ‚drei Städte' vom 18. 5. 1575 (bei Bertram II B., S. 264). Die ‚drei Städte' aber schickten die Formel unter Beibehaltung der Reihenfolge an Chemnitz. Der änderte am Aufbau wahrscheinlich nichts mehr. Diese Fassung – eventuell in einer Abschrift – könnte Pfaff benützt haben. Zumindest was den Aufbau betrifft, ist also bei Pfaff die SSC besser erhalten als bei Heppe (so vermutet auch Wolf, BSLK, S. XXXVI). Jedoch woher stammt Heppes SSC? Sie ist wegen ihrer Vollständigkeit wohl kaum früher als die Pfaffs entstanden. Man könnte eher vermuten, daß sie als Vorbereitung zum TB, das einen analogen Aufbau hat, abgeschrieben wurde. Vielleicht realisierte Chemnitz hier dann seinen oben erwähnten Wunsch an den Aufbau. Es ist jedenfalls erstaunlich, wie schnell und offensichtlich, was die Analogie zur CA betrifft, problemlos man sich 1576 auf dessen von CA abweichenden Aufbau geeinigt hat. Zusammenfassend läßt sich also nur feststellen, daß keiner der beiden Abdrucke von SSC ohne gravierende Fehler ist und daß wahrscheinlich der Abdruck Pfaffs den Aufbau besser erhalten hat. Es sollen deswegen im folgenden beide Exemplare miteinander verglichen und bei Abweichungen im einzelnen dann entschieden werden, welcher Text vertrauenswürdiger ist.

in Schwaben nicht geeilt hat, die SSC zu approbieren. Noch am 1. 4. 1576 klagt Chemnitz über das Ausbleiben jeglicher Reaktion von dort.[180] Dagegen hatte die SSC im Norden Deutschlands einen beträchtlichen Erfolg.[181]

3. Die Funktion des Andreae im weiteren Verlauf der Arbeit an der Konkordienformel

In der Folgejeit hat Andreae nur noch geringfügig auf das Konzept der Einigungsformel Einfluß nehmen können. Er scheint dies vorausgesehen zu haben, als er in Sachsen eintreffend Selneccer gegenüber dringend davon abriet, Chemnitz und Chytraeus zu der Arbeit von vornherein mit hinzuzuziehen.[182] Es schien ihm klar zu sein, daß nur ohne die Mitarbeit dieser beiden zumindest zu Beginn der Verhandlungen die Chance für ihn bestand, dem Werk eine stärker seinen früheren Vorstellungen entsprechende Form zu geben. Diese Chance hatte sich unverhofft durch eine Initiative des Kurfürsten August von Sachsen ergeben. Der nämlich hatte am 14. 11. 1575 durch Theologen des Herzogs Ludwig von Württemberg, des Markgrafen von Baden und Grafen von Henneberg ein Gutachten über den gangbarsten Weg zur kirchlichen Einigung erstellen lassen.[183] Daraufhin wurde von B. Bidenbach (Probst zu Stuttgart), Lukas Osiander (Württembergischer Hofprediger und Schwager Andreaes), R. Dürr (Superintendent zu Pforzheim), A. Scherdinger und P. Streck ein dem früheren Konkordienkonzept des Andreae sehr nahestehendes Bekenntnis erstellt, das am 19. 1. 1576 in Maulbronn unterschrieben wurde und nach seinem Entstehungsort Maulbronner Formel (= MF) genannt wird.[184] Am 9. 2. 1576

---

[180] Vgl. Epp. ad Ritterum, S. 46–48. Auch Mitte April, zu einem Zeitpunkt, an dem er schon die Nachricht erhalten hatte, daß August v. Sachsen ein ähnliches Werk intendierte, scheint er aus Schwaben nichts gehört zu haben (vgl. ebd., S. 69–75). Anscheinend erreichte ihn erst am 23. 4. 1576, also wahrscheinlich nach der Abfassung des Gutachtens Andreaes über die MF und die SSC (vgl. dazu Pressel, Die fünf Jahre, S. 33), eine wohlwollende Erklärung aus dem Süden (vgl. den Brief des Chemnitz vom 23. 4. 1576 bei Fecht, Epp. ad Marb., S. 535). Noch am 23. 6. 1576 ist Chemnitz überzeugt, daß den Schwäbischen Kirchen die SSC vorenthalten wurde (vgl. den Brief des Chemnitz an Hesshusen von diesem Tage bei Rehtmeyer III B., S. 255–259).

[181] Siehe die Aufzählung derer, die die SSC approbiert hatten, im Brief des Chemnitz an Hesshusen vom 1. 3. 1576 (bei Rehtmeyer III B., S. 250–252).

[182] Vgl. Selneccers ‚Lästerschrift' (bei Pressel, Die fünf Jahre, S. 239 ff.). Die Darstellung Selneccers ist trotz der Empfehlung des Chemnitz und Chytraeus, die Andreae im Gutachten über die MF und die SSC (bei Hutter, Con. conc., S. 87b) aussprach, durchaus glaubwürdig. Denn diese Empfehlung ist im Gegensatz zu der von Wilhelm v. Hessen und Selneccer (vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 79a) mit nicht zu übersehendem Widerstreben gegeben. Andreae hätte offensichtlich lieber zunächst vollendete Tatsachen geschaffen und die beiden ‚auswärtigen' Theologen erst dann hinzugezogen.

[183] Bei Hutter, Conc. conc., S. 88b–89b.

[184] Das Original findet sich im Staatsarchiv Dresden, Loc. 10303, Sveviae et Saxoniae Concordia, Bl. 1a–84b. Der danach angefertigte Abdruck durch Pressel (in: JDTh XI, S. 640–711, unter dem Titel: Zwei Actenstücke zur Genesis der Concordienformel) wird von E. Wolf (BSLK, S. XXXVII) als ‚ungenügend' beurteilt. Der

wurde sie August zugestellt. Und der legte sie noch im Frühjahr 1576 zusammen mit der SSC Andreae zur Begutachtung vor.[185]

Andreaes Gutachten votierte vor allem mit formalen Gründen gegen die SSC und für die Zugrundelegung der MF bei den weiteren Bemühungen um eine Einigungsformel.[186] Als jedoch der Torgauer Convent[187] vor die Entscheidung gestellt wurde, eines der beiden Bekenntnisse für die weitere Arbeit zugrunde zu legen, einigte man sich faktisch, dem Vorschlag des Chemnitz entsprechend,[188] auf die SSC als Grundlage.[189] Andreae gestand man nur zu, ‚nützliches' Sondergut aus der MF in die neue Formel übernehmen zu wollen.[190]

Einfachheit halber wird im folgenden trotzdem nach diesem Text zitiert. Nur wo er Differenzen zur Handschrift aufweist, wird das angemerkt.

[185] Das Gutachten Andreaes: bei Hutter, Conc. conc., S. 86a-88a, jedoch ohne Datum. Dieses läßt sich aber ungefähr bestimmen: Einigermaßen sicher ist, daß August die SSC am 17. 1. 1576 von Julius angefordert hat (so E. Wolf, BSLK, S. XXXVI). Nicht so sicher ist, wann er sie bekommen hat. Ganz unwahrscheinlich ist der von Pressel angegebene Termin, der 30. 6. o. J. (Pressel, Die fünf Jahre, S. 26). Denn im Jahre 1575 war die SSC zu dieser Zeit noch nicht abgeschlossen, und 1576 war das TB am 30. 6. bereits fertig. E. Wolf gibt allerdings ohne Beleg den 31. 1. 1576 an. Dem steht jedoch eine noch spätere Datierung durch Chemnitz im Wege. In seinem Brief an Hesshusen vom 23. 6. 1576 (bei Rethmeyer III B., S. 255–259) behauptet er, die SSC sei erst nach dem Lichtenberger Convent und auf dessen Vorschlag durch August angefordert und dann übersandt worden. Obwohl der Bericht der in Lichtenberg versammelten Theologen darüber nichts enthält (vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 77b–79a), verdient die Datierung des Chemnitz – zumindest, was die Übersendung der SSC betrifft – Glauben. Denn wenn Julius schon bei dem Versand der SSC an Albrecht Friedrich von Preußen das Handexemplar von Chemnitz für eine authentische Abschrift benutzte (vgl. dazu sein Schreiben an Chemnitz vom 24. 2. 1576 bei Rethmeyer III B., S. 245 f.), so wird er dies erst recht beim Versand an August getan haben. Folglich mußte Chemnitz den Absendetermin ziemlich genau wissen, was man von den übrigen Terminen (Anforderung durch August etc.) nicht sagen kann. Dann aber bleibt für einen Auftrag für ein Gutachten vor Andreaes Reise nach Sachsen wenig Zeit, und es ist wahrscheinlich, daß er das Gutachten über die SSC und die MF nicht vor seiner Ankunft in Torgau (am 9. 4. 1576) angefertigt hat.

[186] Vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 87a. Daß Andreae auch sachlich einiges auszusetzen hatte, kommt im Gutachten mehr oder weniger versteckt heraus: In der Substanz behauptete Einigkeit schloß nicht aus, daß die SSC an vielen Orten geändert werden mußte (vgl. ebd., S. 86b ff.).

[187] Die Verhandlungen zu Torgau, an denen unter anderen Andreae, Chemnitz, Chytraeus, Selneccer, Musculus und Cornerus beteiligt waren, dauerten vom 28. 5. – 7. 6. 1576. Ihr Ergebnis war das ‚Torgische Buch' (= TB).

[188] Vgl. Pressel, Die fünf Jahre, S. 31.

[189] Vgl. ebd., S. 32 A, und den nicht datierten, aber sicher kurz nach dem Torgauer Convent geschriebenen Brief des Chytraeus an Fr. Dedekindus: „... fundamenta (nämlich der Einigung) ... in conventu Argeliensi proximo pie iacta sunt, declaratis ecclesiarum nostrarum controversiis omnibus et perspicue decisis: retento maxima ex parte scripto consensionis Suevicarum et Saxonicarum Ecclesiarum, quod ante biennium censurae docentium in his ecclesiis subiectum fuit. Idem fere scriptum nunc ab electore ad status Confessioni Augustanae adiunctos iudicandum mittitur ..." in: Epp. Chytraei, S. 1174. Der von den versammelten Theologen erstellte Bericht vom 7. 6. 1576 drückt dies nur unzureichend und für Andreae sehr schonend aus (vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 90a f.).

[190] Vgl. den Bericht der in Torgau versammelten Theologen ebd.

Aufgrund dieser Entscheidung wurden, wenn man einmal die Entwicklungsstufe des TB überspringt und die MF mit der FC vergleicht, ca. 15 Prozent des Textes der MF in die FC übertragen. Dazu gehören neben der Vorrede[191] mit zumindest einer entscheidenden Variante[192] vor allem Lutherzitate[193] sowie gelegentlich auch Stellen aus der CA und Apologie.[194] Die Bedeutung der Zitate wird durch eine Korrektur des aus der Vorrede Entnommenen deutlich herabgesetzt.[195] Kaum einmal findet sich eine Formulierung der Verfasser der MF in der FC wieder. Die Methode, aus Stellen der BS direkt die den Streit schlichtende These abzuleiten, wurde aus der MF nicht übernommen. Ebensowenig steuerte man die Knappheit der MF an, im Gegenteil. Damit war die letzte Chance für Andreae zerronnen, noch Einfluß auf das Konzept der Eintrachtsformel zu nehmen. Denn dieses wurde auch bei den noch folgenden Eingriffen nicht mehr geändert.

Sein sonstiger Beitrag zur FC besteht vor allem in Verhandlungen für ihre Durchsetzung und im Organisieren der zahlreichen Unternehmungen, die dazu erforderlich waren. Diese sind mit dem häufig recht rabiaten Auftreten Andreaes wiederholt, wenn auch korrekturbedürftig, geschildert worden[196] und brauchen hier nicht im einzelnen aufgezeigt zu werden. Festgehalten werden soll ein Moment seine Methode: Wo seine Überzeugungskraft aufhört, fängt er an, mit dem Hinweis auf die Mehrzahl und mit Gewalt zu „argumentieren". Mit dieser Methode war er in allen wichtigen Verhandlungen präsent.

Seine Mitarbeit am TB (1576) und seine die angeforderten Gutachten integrierende Tätigkeit zu Berge im März (zur angeblichen Vorbereitung eines Generalkonventes[197]) und im Mai 1577[198] sind, wie ich in einer späteren Arbeit zu zeigen beabsichtige, nicht so erheblich, wie häufig angenommen

---

191 Pressel, MF, S. 640–642, vorletzter Abschnitt u. S. 643, entspricht der FC, S. 829, 11–832, 40 und 838, 18–839, 4. Sie ersetzt aber nicht etwa die ganze Einleitung der FC, sondern nur einen Teil und wurde an zwei Stellen gekürzt.

192 Vgl. dazu meine demnächst erscheinende Diss. über „Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel".

193 Z. B. entspricht Pressel, MF, S. 657–658 der FC, S. 1044,1–1046,8; MF, S. 685 f. entspricht der FC, S. 981,3–982,11. Vor allem das erstgenannte Zitat hat zu erheblichen Kontroversen geführt. Im ganzen beinhaltet die Aufnahme der Zitate jedoch nur eine schärfere Pointierung des schon Gesagten (vgl. auch das Urteil des Chemnitz hierzu, bei Pressel, Die fünf Jahre, S. 32 A. 2).

194 Z. B. entspricht Pressel, MF, S. 699, der FC, S. 884,26–886,16.

195 S. o. A. 192.

196 Z. B. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus III u. IV; Pressel, Die fünf Jahre; ders., Churfürst Ludwig u. a. m.

197 Die Verhandlungen fanden vom 1.–14. 3. 1577 statt (dazu Pressel, Die fünf Jahre, S. 46 und 49). Außer Andreae nahmen noch Chemnitz und Selneccer teil. Der Bericht vom 14. 3. 1577 über die Arbeit dort findet sich bei Hutter, Conc. conc., S. 118b–122a.

198 Vom 19.–28. 5. tagten dort Andreae, Chemnitz, Chytraeus, Musculus, Cornerus und Selneccer. Siehe dazu Pressel, Die fünf Jahre, S. 49. Den Bericht von den Verhandlungen hat in einer lateinischen Übersetzung Hospitian, Conc. disc., S. 111a–113a abgedruckt.

wird. Denn, wenn auch die hier vollzogene Verschärfung des ‚lutherischen' Charakters der FC bei einigen Zeitgenossen die Schwelle des noch Erträglichen zu überschreiten drohte,[199] so sind sie doch nicht immer einfach als im theologischen Interesse Andreaes liegend auszumachen. Es mischt sich vielmehr häufig das taktische Interesse des Tübinger Kanzlers, möglichst viele zur Unterschrift unter die Formel zu bewegen – das heißt, das, was andere in einem Artikel für unaufgebbar hielten, aufzunehmen mit dem Bedürfnis, wenigstens die Voraussetzungen für die eigene theologische Position im Bekenntnis zu verankern. Hinzu kommt noch, daß Andreae auch auf dem ersten Konvent in Berge vor allem wegen der Anwesenheit des Chemnitz nicht schalten und walten konnte, wie es ihm beliebte. Daß auf den Konventen in Berge das Konzept der Konkordie nicht mehr geändert wurde, wurde schon gesagt.

Nur in zwei der – später mit ‚solida declaratio' betitelten – FC hinzugefügten Schriften erhält Andreae noch einmal Gelegenheit, seine früheren Vorstellungen deutlicher zu akzentuieren: in dem von ihm verfaßten Entwurf zur – vor allem nach den Wünschen des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz korrigierten – Vorrede der Fürsten (die eine Apologie enthaltende Nachrede der Theologen[200] wurde nicht aufgenommen) und in der ebenfalls von ihm stammenden – dem Wunsch vieler nach einem kürzeren Bekenntnis Rechnung tragenden – Epitome.[201] Es spricht jedoch eine eklatante Fehleinschätzung der Sachlage daraus, wenn Brunstäd das Verhältnis der Epitome zur FC analog dem Verhältnis der CA zur Apologie deutet.[202] Denn das Wort ‚Erklärung' im Titel der FC bezieht sich ja nicht auf die Epitome, sondern auf die kontrovers gewordenen CA-Artikel. In Wahrheit ist denn auch die ‚solida declaratio' der genauere offizielle Text, während die Epitome nur Geltung hat, sofern sie sachgemäß zusammenfaßt.[203] So hat die Epitome im Verhältnis zur ‚solida declaratio' überhaupt keine kritische Potenz, sondern eher umgekehrt.

Die Vorrede aber gibt einmal das ursprüngliche Konzept des Andreae nicht in allen Punkten – und in den wenigen[204] nicht so deutlich – wieder,

---

199 So zog z. B. Chytraeus das TB vor.

200 Abgedruckt bei Pressel, Zwei Actenstücke zur Genesis der Concordienformel, S. 711 ff.

201 Ept., S. 767–827 in BSLK. Sie stellt einen Auszug aus dem TB dar, der ursprünglich für August angefertigt worden war und im Mai 1577 in Berge noch einmal korrigiert wurde (vgl. dazu das Gutachten bei Hospitian, Conc. disc., S. 111a).

202 So Brunstäd, S. 6.

203 Der Bericht der in Berge versammelten Theologen vom 14. 3. 1577 charakterisiert deswegen die Epitome als: „. . . Auszug, . . . darinnen alles auff das kürtzeste verfasset / zu *welchem bessern Verstand* der Christliche Leser sich in der außführlichen Erklerung zu ersehen . . .", bei Hutter, Conc. conc., S. 118b.

204 Als für Andreae typische Merkmale könnte man die Benennung der Motivation zur Einheitsformel anführen (Vorrede FC, S. 743, 2 ff.). Die vorsichtige Formulierung bei dem Zugeständnis, daß Streit im eigenen Lager besteht (ebd., S. 743, 20 ff.), trägt auch noch die Spuren der früheren Unternehmungen. Ob aber das hart umstrittene, zum Teil durchgeführte Streichen der Charakterisierung des Frankfurter

daß seine Reserve gegen das Konzept der FC hier eindeutig wäre. Sodann konnte die Vorrede gegenüber der Formel auch nicht das Gewicht einer eindeutigen Interpretationsregel erlangen.

Abschließend läßt sich sagen, daß nicht Andreae für das Konzept des Textes, in dem sich die lutherischen Theologen als vereinigt verstehen wollten, die Hauptverantwortung trägt. Sein Hauptverdienst ist vielmehr die penetrante Initiative zu einer Einigungsformel und sein organisatorischer und rhetorischer Einsatz für die FC während ihrer Entstehungszeit. Darüber hinaus erstreckt sich sein Einfluß auf die Gestaltung einzelner Artikel. Er wird jedoch im allgemeinen viel zu hoch veranschlagt. Die Mitarbeit an einer Apologie der FC lehnte Andreae ab.[205] Offensichtlich fürchtete er, dabei erneut die Zügel aus der Hand zu verlieren. Denn als Grund für seine Ablehnung gibt er nicht etwa die Zwecklosigkeit eines solchen Unternehmens an, sondern die Sorge, daß unter den Verteidigern erneut Streit entstehen würde.[206] Er selbst möchte durchaus Schriften gegen Angriffe auf die FC veröffentlichen.[207] Diese enthalten dann hauptsächlich eine Interpretation der FC als Stütze für die Württembergische Christologie und Abendmahlslehre.[208]

So ist es dann auch nicht mehr verwunderlich, daß die FC in seinen späteren Veröffentlichungen, abgesehen von diesem Ziel, eine verhältnismäßig geringfügige Rolle spielt. Zwar ließe sich dies auch daraus erklären, daß im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts der Streit um das Abendmahl etc. dominierte, obwohl Andreae eben dazu nicht Unbeträchtliches beigetragen hat. Auffällig wird dies aber, wenn darüber hinaus bei ihm in Zusammenhängen, in denen er später auf das Problem der Normierung von Lehre zu sprechen kommt, in gar keiner Weise auf die FC Bezug genommen wird. Das, was der seiner Meinung nach in verschiedener Weise deutbaren Schrift ihren eindeutigen Sinn gibt, ist vielmehr der ‚Katechismus'. Es findet sich m. W. bei Andreae keine Stelle, die in diesem Zusammenhang die Funktion der FC bestimmt.[209]

Aber wie dem auch sei – das Konzept der FC stammt jedenfalls nicht von Andreae, sondern aus Norddeutschland. Andreaes Konzept bildete dafür weitgehend eine Negativfolie. Der Mann aber, der das norddeutsche Konzept am entschiedensten und wirkungsvollsten vertrat, war Martin Chemnitz.

Rezesses als „christlich" (ebd., S. 744, 2 f. und A.) dem früheren Befürworter des Rezesses (vgl. Müller-Streisand, S. 315) leicht gefallen ist, muß fraglich bleiben.

205 Vgl. den Bericht des Kirchner in: Schütz, Vita Chytraei III, S. 54.

206 Ebd.

207 Ebd.

208 Dies ist schon in Andreae, 105 322, der Fall. Immer wieder lenkt die Argumentation auf dieses Generalthema. Vgl. dazu auch die apologetischen Schriften Andreaes.

209 Vgl. dazu Andreae, 105 385, S. 19–28, Th. 79 f. Eine gewisse Ausnahme bildet hier die in A. 208 genannte Schrift. Man vergleiche damit jedoch die ständigen Bemühungen des Selneccer in seiner Exegese und auch anderswo, die sinnstabilisierende Funktion der FC herauszustellen.

Abkürzungen

CA	=	Augsburger Konfession
CD	=	Corpus Doctrinne
FC	=	Konkordienformel
MF	=	Maulbronner Formel
SC	=	Schwäbische Konkordie
SSC	=	Schwäbisch-Sächsische Konkordie
TB	=	Torgisches Buch

LITERATURVERZEICHNIS:

Adam, Gottfried: Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert, Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, herausgegeben von H. Erhart, W. Kreck, G. W. Locher und J. Moltmann, XXX. Band, Neukirchen-Vluyn, 1970. (zit.: Adam, Der Streit um die Prädestination).

Andreae, Jacob: Die Schriften des Andreae werden zitiert nach dem „Index Aureliensis, Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum, pars I tomus A – volumen I, Aureliae Aquensis, Baden-Baden, 1962, = Bibliotheca Aureliana VII". Sie werden mit der dort angegebenen Katalognummer angeführt.
Außer den dort verzeichneten Titeln wurden verwendet:

- „Fünf Artikel" (ohne Titel, Ort und Jahr) mit einem Begleitschreiben Andreaes an Churfürst August vom 27. 1. 1570 in: Unschuldige Nachrichten Von Alten und Neuen Theologischen Sachen . . ., Leipzig 1718. (zit.: „Fünf Artikel" in: Unschuldige Nachrichten, 1718).
- Disputatio de bonis operibus, Tubingae 1572. (zit.: Andreae, Disp. De bonis operibus 1572).

Andreae, Johann Valentin: Fama Andreana reflorescens sive Jacobi Andreae Waiblingensis Theol. Doctoris Vitae, Funebris, Scriptorum, Peregrinationum Et progeniei recitatio crante . . . nepote. Argentorati 1630. (zit.: J. V. Andreae. Fama Andreana).

Waß midt d. *Jacobo Andreae.* unt *D. Selneccerus* aus vorgehabten Raht undt in beisein des gantzen Ministerij Der Kirchen In der Stadt Braunschweigk Anno 1570 den 20. Augusti hora 6 matutina In der Paulus Kirchen abgeredet. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 14. 6 Aug. 4° S. 199a–205b. (zit.: Waß midt d. Andreae und Selneccerus aus vorgehabten Raht Anno 1570 den 20. Augusti . . . abgeredet).

Landeskirchliches Archiv Braunschweig, Sign. V 301; Protokolle des Generalkonsistoriums 1569–1570. Protokoll vom 29. Dezember 1569, Blatt 15.–20. über Jacobi Andreae Bericht von seiner Reise; Protokoll vom 30. Dezember 1569, Blatt 21a. über Jacobi Andreae Bericht von seiner Reise; Protokoll vom 7. Januar 1570, Blatt 21b.–22. über Jacobi Andreae Bericht von seiner Reise; Protokoll vom 23. Februar 1570, Blatt 30b.–32a. über Jacobi Andreae Bericht von seiner Reise; Protokoll vom 25. April 1570 Blatt 50. über Jacobi Andreae Bericht von seiner Reise. (zit.: Lkl. A. Braunschweig, Sign. V 301; Protokolle des Generalkonsistoriums 1569–1570).

Balthasar, Jacob Henricus: Historie des Torgischen Buchs, Als des nähesten Entwurfs Des Bergischen Concordien=Buchs, Darin desselben Verfertigung und Veränderungen, Nebst andern Zur Historie des Concordienbuchs gehörigen und bisher unbekannten Nachrichten erzehlet und erläutert werden. Die Stücke 1–8, Greifswald und Leipzig, 1741–58. (zit.: Balthasar, Historie des TB).

- Erste Sammlung Einiger zur Pommerischen Kirchen=Historie gehörigen Schriften . . ., Greifswald 1723. (zit.: Balthasar, Erste Sammlung).
- Andere Sammlung Einiger zur Pommerischen Kirchen=Historie gehörigen Schriften . . ., Greifswald 1725. (zit.: Balthasar, Andere Sammlung).

Kurtzer und Einfeltiger bericht, was für streit under etlichen Theologen der Augspurgischen Confession uber Etliche derselben Articul, sich erhaben. und ein Zeitlang enthalten. Darinne beider teil meinung Kurtz und Deutlich gesetzt, und aus gottes wort, den alten Christlichen Symbolis, Augspurgischer Confession und Apologi, Schmalkaldischen Articuln, grossen und kleinen Cathechismo Lutheri, Auch andern seinen Schrifften. wegweisung und anleitung gegeben wird, Zu Erkennen, welcher teil recht oder unrecht, Auch wie nahe oder ferne man von Eynander, und dan weiter dargethan, wie man sich Christlich, ohne abbruch der warheit uber diesen spaltungen ohne fernere weiterung vorgleichen konne und billich solle. Vom 19. Jan. 1576. Staatsarchiv Dresden, Loc. 10303 Sveviae et Saxoniae Concordia, Bl. 1a–84b.

Bertram, Johann Georg: Das Evangelische Lüneburg: Oder Reformations- Und Kirchen=Historie / Der Alt=berühmten Stadt Lüneburg. Darinnen . . ., Braunschweig, 1719. (zit.: Bertram).

Brunstäd, Friedrich: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh, 1951. (zit.: Brunstäd).

Calinich, Robert: Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen in den Jahren 1570–1574 und die Schicksale seiner vornehmsten Häupter aus den Quellen des königlichen Hauptarchivs zu Dresden, Leipzig, 1866. (zit.: Calinich, Kampf und Untergang).

Carolus, M. Andreas David: Wirtenbergische Unschuld / durch christliche Prüfung dessen / was Herr Gottfried Arnold von . . . aufgezeichnet und seiner sogenannten Kirchen= und Ketzer=Historie einverleibt hat . . ., o.O., 1708. (zit.: Carolus).

Von Gottes gnaden, Unser *Christoffs Hertzogen zu Wirtemberg* und zur Teckg, Graven Zu mümpelgart etc. Instruction, Was zu Tüwingen und lieber getrewer Jacobus Andreae der hailigen schrifft Doctor, bey dem hochgebornen Fürsten unserem freundlichen lieben Vetter Hertzog Julio Zu Braunschweig, verrichten solle, Stuttgart, den letzten Augustij 1568. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 45. 6 Aug. 2°, S. 144a–145b. (zit.: Christophs Instruktion an Andreae von 1568, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 45. 6 Aug. 2°).

Chytraeus, David: Davidis Chytraei Theologi . . . Epistolae . . . Nunc demum in lucem editae A Davide Chytraeo Authoris filio. Hanoviae 1614. (zit.: Epp. Chytraei).

Clauss Hermann: Öttinger Briefe Jacob Andreäs, BBKG, Bd. 21, Erlangen, 1914. (zit.: Clauss, Öttinger Briefe).

Wiederholte . . . Confession und Erklerung: Wie in den Sechsischen Kirchen vermöge der heiligen Schrifft . . . wieder die Sacramentierer gelehret wirdt: Vom Abendmahl des Herrn . . . Jetzundt . . . Publiciert zum . . . Warnung . . . von wegen etlicher . . . Büchern / Darinn etliche newe Theologi zu Wittenberg der Sacramentierer Sprach . . . in die Kirchen der Augspurgischen Confeßion . . . sich unterstehen einzuschieben, Wolffenbüttell, 1571. (zit.: *Chemnitz*, Wiederholte Confession).

Einfeltige Christliche Erklerung und bekentniß deß ministerij der kirchen in der stadt Braunschweig, von den fürnemesten artickeln, dauon itziger Zeitt gedisputiret wird, wie darinne nach gottes wort, und der Augspurgischen Confession, eine einhellige, gottselige bestendige einikeitt Zutreffen. Anno 1570. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 11.10 Aug. 2°, S. 423a–468a. (zit.: Einfeltige christliche erklerung 1570, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 11.10 Aug. 2°, Ms. A).

Einfeltige Christliche Erklerung und bekentniß deß Ministerij der Kirchen In der Stadt Braunschweig Von den fürnempsten Artikeln, davon Jtzigerzeit gedisputiret wirt, Wie darinnen nach gottes wort und der Augspurgischen Confeßion, eine einhellige gottselige, Bestendige einigkeit zutreffen. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 14.6 Aug. 4°, S. 116a–151a. (zit.: Einfeltige

christliche erklerung 1570, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 14.6 Aug. 4°, Ms. B).

Ernst, Viktor: Briefwechsel des Herzog Christoph von Wirtemberg, Im Auftrage der Kommission für Landesgeschichte, Bd. I–IV, 1550–1559, Stuttgart, 1899–1907. (zit.: Ernst).

Fechtius, Johannes: Historiae ecclesiasticae seculi A. N. C. XVI. Supplementum; . . . Theologorum Epistolis ad Joannem, Erasmum et Philippum, Marbachios . . . Francofurti et Spirae, 1684. (zit.: Epp. ad Marb.).

Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen . . ., Leipzig . . . (zit.: Fortgesetzte Sammlung v. a. u. n. th. Sachen).

Gürsching, Heinrich: Jacob Andreae und seine Zeit, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, Herausgeber M. Leube, 54. Jahrgang, Stuttgart, 1954, S. 123–156. (zit.: Gürsching).

Grünberg, Paul: Artikel: Marbach, RE³, Bd. 2, Leipzig 1903, S. 245–248. (zit.: Grünberg).

Hachfeld, Hermann: Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnisse zum Tridentinum, Unter Benutzung vieler, zum Theil wenig bekannter Handschriften, Leipzig, 1867. (zit.: Hachfeld, Chemnitz).

– Die schwäbische Confession (liber Tubingensis), Nach einer Wolfenbüttler Handschrift zum ersten Male veröffentlicht von . . ., in: ZHTh NF XXXI, 1866, S. 234–301. (zit.: Hachfeld, SC).

Heppe, Heinrich: Geschichte der hessischen Generalsynoden von 1568–1582. Nach den Synodalakten zum ersten Male bearbeitet und mit einer Urkundensammlung herausgegeben, Bd. I, Die Geschichte der Generalsynoden von 1568–1577 enthaltend, Kassel 1847; Bd. II, Die Geschichte der Generalsynoden von 1578–1582 enthaltend, Kassel 1847. (zit.: Heppe, Generalsynoden).

– Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555–1581, Bd. I–IV, Marburg 1852–1859. (zit.: Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus).

Hermelink, Heinrich: Geschichte der Evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart, Das Reich Gottes in Württemberg, Stuttgart und Tübingen, 1949. (zit.: Hermelink).

Hospitianus, Rudolphus: Concordia discors: De origine et progressu formulae concordiae bergensis liber unus: In quo . . ., Tiguri, 1607. (zit.: Hospitian, Conc. disc.).

Hutterus, Leonardus: Concordia concors. De origine et progressu formulae concordiae ecclesiarum confessionis Augustanae, Liber unus: In quo . . ., Wittebergae, 1614. (zit.: Hutter, Conc. conc.).

– Libri . . . concordiae: Symboli Ecclesiarum Lutheranarum . . . Explicatio . . . Wittebergae o. J. (zit.: Hutter, Expl.).

Johannis, Georg Christian: Martini Chemitij . . . ad . . . Ritterum . . . Epistolae . . ., Francofurti ad Moenum, 1711. (zit.: Chemnitz, Epp. ad Ritterum).

Johannsen, J. C. G.: Jacob Andreäs concordistische Thätigkeit, in: ZHTh Bd. 23, NF 17, Jahrgang 1853, Gotha, 1853, S. 342–415. zit. (Johannsen, Jacob Andreäs concordistische Tätigkeit).

Kirchenordnung Unser / . . . / Julij Hertzogen zu Braunschweig . . . Wie es mit Lehr und Ceremonien . . . hinfurt . . . gehalten werden sol. Wulffenbüttel / 1569. (zit.: Chemnitz, CD-Braunschweig 1569).

Krabbe, Otto: David Chytraeus, Rostock, 1870 (zit.: Krabbe, Chytraeus).

Kugler, Bernhard: Christoph, Herzog von Wirtemberg, Bd. 1–2, Stuttgart 1868–1872. (zit.: Kugler).

Melanchthon, Philipp: Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von . . . herausgegeben von R. Stupperich, Gütersloh, 1951–1975. (zit.: Melanchthon, St. A.).

Müller-Streisand, Rosemarie: Theologie und Kirchenpolitik bei Jacob Andreae bis zum Jahre 1568, in: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, Im Auftrage des Vereins für württembergische Kirchengeschichte, herausgegeben von G.

Schäfer, 60/61. Jahrgang, Stuttgart, 1960/61, S. 224–395, zugleich Theologische Dissertation Göttingen, 1952, Maschinenschrift. (zit.: Müller-Streisand).

Neudecker, Chr. Gotthold: Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation mit historisch-kritischen Anmerkungen, herausgegeben von Chr. G. Neudecker, Bd. 1, Mit einer . . . Tafel . . . enthaltend, Leipzig 1841. (zit.: Neudecker).

Pfaffius, Christophorus Matthaeus: Acta et scripta publica Ecclesiae Wirtembergicae, tum quae causa dudum fuere, tum quae e situ et tenebris nunc demum in dias luminis auras prodeunt. Recensuit . . . Tubingae, 1720. (zit.: Pfaff).

Planck, Gottlieb Jacob: Geschichte der Entstehung der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel, Bd. I–III, Leipzig, 1796–1800. (zit.: Planck).

Preger, Wilhelm: Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, Bd. I u. II, Erlangen, 1861. (zit.: Preger, Flacius).

Pressel, Theodor: Zwei Actenstücke zur Genesis der Concordienformel, aus den Originalien des Dresdener K. Archivs mitgetheilt . . ., in: JDTh, Bd. XI, 1866, S. 640–742. (zit.: Pressel, Zwei Actenstücke bzw. Pressel, MF).

– David Chytraeus. Nach gleichzeitigen Quellen. In: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche, herausgegeben von . . . Eingeleitet von K. I. Nitzsch, VIII. (Supplement-) Theil . . . Elberfeld, 1862. (zit.: Pressel, Chytraeus).

– Churfürst Ludwig von der Pfalz und die Konkordienformel. Nach den Originalien des Dresdener und Stuttgarter Archivs und einem Sammelband der Gothaer Bibliothek. In: ZHTh, Jahrgang 1867, Leipzig, 1867, S. 3–112, 268–318, 443–605. (zit.: Pressel, Churfürst Ludwig).

– Die Fünf Jahre des Dr. Jacob Andreä in Chursachsen. Eine Archivstudie. In: JDTh Bd. 22, Leipzig, 1877, S. 1–64, 207–264. (zit.: Pressel, Die Fünf Jahre).

Reller, Horst: Die Auseinandersetzung zwischen Herzog Heinrich d. J. und Julius von Braunschweig-Lüneburg in den Jahren 1553–1568. Ein Beitrag zur Biographie von Herzog Julius, in: JGNKG, Bd. 67, Blomberg/Lippe, 1969, S. 91–106. (zit.: Reller).

Repetitio Corporis Doctrinae Ecclesiasticae Oder Widerholung der Summa und Inhalt der rechten . . . Lehre wie dieselbige aus Gottes Wort . . . begriffen / Und von Fürstlicher Durchleuchtigkeit zu Preussen . . . Auch allen derselbigen Getrewen . . . gewilliget und angenommen . . . Eisleben, o. J. (zit.: Chemnitz, Corpus prutenicum 1567).

= (in einer Vorform lateinisch) De Corpore Doctrinae, Et cui fundamento vera ac pia pax et concordia in ecclesia quovis tempore simili debeat. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 14. 6 Aug. 4°, S. 72a–115b.

Rehtmeyer, Philippus Julius: Historiae Ecclesiasticae inclytae urbis Brunsvigae Pars III. Oder: Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchen=Historie Dritter Theil / Darinnen . . ., Braunschweig, 1710. (zit.: Rehtmeyer III).

Sauter, Gerhard: Bekenntnis heute – Erwartungen an die Theologie, in: Erwartung und Erfahrung, Predigten, Vorträge und Aufsätze, = ThB Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert, Systematische Theologie, Bd. 47, München 1972, S. 208–241. (zit.: Sauter, Bekenntnis heute – Erwartungen an die Theologie).

Schützius, Otto Fried.: De vita Davidis Chytraei Theologi . . . Libri quatuor . . ., Hamburgi, 1720–28. (zit.: Schütz, Vita Chytraei).

Huldrych Zwinglis „reformatorische Wende"

Von Ulrich Gäbler

I.

Wie bei Luther zählt in der Zwingliforschung die Frage nach der „reformatorischen Wende" aus naheliegenden Gründen zu den zentralen Problemen. Allerdings hat sich beim Zürcher Reformator eine erstmals vor dreißig Jahren von Arthur Rich vorgetragene Interpretation mehr oder weniger durchgesetzt. Diese Sicht einer „reformatorischen Wende" läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:[1] Der Erasmusanhänger Huldrych Zwingli distanziert sich innerlich in einem Ablösungsprozeß in der ersten Hälfte des Jahres 1520 vom Humanistenfürsten. Der Grund für diese Abwendung liegt in einer Enttäuschung des Leutpriesters über die mangelhafte Unterstützung humanistischer Freunde für die Renaissance des Christentums. Zur Bestürzung Zwinglis zerbricht der humanistische Freundeskreis über der Frage, ob Martin Luthers Kampf gegen das Papsttum zu begrüßen und mitzutragen sei. Ihm selbst wird klar, wie wenig die Reform des Christentums mit einer Bildungsaufgabe aufgeklärter Menschen zu tun hat. Die Zukunft des Christentums liegt nicht mehr, wie bei Erasmus, in der Hand des Menschen, sondern in der Hand Gottes. Mit dieser Einsicht vollzieht Zwingli eine „theozentrische Wendung".[2] Diese Kehre sei erstmals im Brief an Oswald Myconius vom 24. Juli 1520 faßbar. Der Umschwung geschieht ohne entscheidende Beeinflussung durch Luther. Im Gefolge dieser Wende setzt bei Zwingli eine Neuformung seiner Theologie ein, die einen vertiefteren Zugang zu Augustin und zur biblischen Botschaft mit sich bringt. Zusammenfassend stimmt Rich Walther Köhlers Beschreibung dieses Vorganges als einer „Wendung vom Intellekt zum Willen"[3] zu. Rich begründet diese Wen-

---

[1] *Arthur Rich*, Die Anfänge der Theologie Huldrych Zwinglis, Zürich 1949 (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus 6), bes. S. 96–104; vgl. dazu *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwingli im 20. Jahrhundert, Forschungsbericht und annotierte Bibliographie 1897–1972, Zürich 1975, 53–55. – Nicht mehr berücksichtigen konnte ich leider *Wilhelm H. Neuser*, Die reformatorische Wende bei Zwingli, Neukirchen-Vluyn 1977, da die Monographie erst nach Abschluß des Manuskripts erschien. Die Untersuchung läuft im wesentlichen auf eine Bestätigung von Richs Ergebnissen hinaus (S. 151).

[2] *Rich* 102 f.

[3] *Arthur Rich*, Zwinglis Weg zur Reformation, in: Zwingliana, Bd. VIII, 1948, 531. Anscheinend hat erstmals *Johann Martin Usteri*, Initia Zwinglii, Beiträge zur Geschichte der Studien und der Geistesentwicklung Zwinglis in der Zeit vor Beginn der reformatorischen Thätigkeit, in: Theologische Studien und Kritiken 59, 1886, 679 die Anschauung vertreten, Zwingli habe erst ein „tieferes, wohl direkt aus der Schrift geschöpftes Verständnis der Heilslehre, vielleicht auch die reformatorische Bewegung in Deutschland" Augustin nähergebracht.

de also weder historisch noch theologisch, sondern psychologisch: „Daß aber dieses Wissen seine Willenssphäre und damit das innerste Personenzentrum noch nicht ergriffen haben kann, geht aus dem Briefwechsel mit zwingender Deutlichkeit hervor. Seine Wendung zum Reformator war eben primär kein intellektueller, sondern ein existentieller Vorgang, und darüber scheint sich Zwingli selbst nicht klar geworden zu sein“.[4]

Wie gesagt ist die Zwingliforschung dieser Interpretation im großen und ganzen gefolgt. Beispielsweise teilt Gottfried W. Locher die Ansicht des unbedeutenden Einflusses Luthers, hebt jedoch hervor, daß Zwingli Erasmus von Anfang an mißverstanden hat und nie dessen glühender Anhänger war.[5] Im Gegensatz zu Rich rechnet Locher mit einer „reformatorischen Wende“ (Annahme des reformatorischen Schriftprinzips) schon im Jahr 1516, verlagert jedoch den Abschluß der Entwicklung zum Reformator erst in das Jahr 1522, wodurch das Bild einer sich über mehrere Jahre erstreckenden Entwicklung vermittelt wird.[6] Mit einer Begründung für den Umschwung in Zwinglis Leben hält sich Locher zurück, scheint jedoch implizit Richs bzw. Köhlers Anschauung von einer „existentiellen“ Wende zuzustimmen. Auch für ihn läuft die reformatorische Tat der Ausformung einer reformatorischen Theologie voraus,[7] der Wille steht einer „reformatorischen Einsicht“ voran.

Diese eher psychologische denn theologische „Lösung“ der Frage nach den Etappen in Zwinglis reformatorischem Werden befriedigt nicht. Immerhin geht es hier um die Erhellung der Gründe eines humanistisch orientierten Theologen, sich von der Bildungsaufgabe des Humanismus abzukehren und der Reformation zuzuwenden. Es sollte doch möglich sein, diese Wandlung mit theologischen Kriterien zu bestimmen und in ihrer Entstehung zu erklären.

---

[4] *Rich* 129.

[5] Zum Beispiel *Gottfried W. Locher,* Zwingli und Erasmus, in: Zwingliana, Bd. XIII, 1969, 56 f.

[6] Zum Beispiel *Gottfried W. Locher,* Grundzüge der Theologie Huldrych Zwinglis im Vergleich mit derjenigen Martin Luthers und Johannes Calvins, in: Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich/Stuttgart 1969, 185.

[7] Siehe etwa *Locher,* Zwingli und Erasmus 58 f.: „Das sind Angaben aus den Jahren nach jener Erfahrung der Stimme des lebendigen Christus aus der sich selbst erschließenden Heiligen Schrift. Diese Entfaltung einer echten reformatorischen Theologie hat Zeit verlangt und war oft nicht Voraussetzung, sondern Folge der reformatorischen Tat . . . Warum denn wurde der Lehrer kein Reformator, wohl aber der Schüler? Weil der Schüler sich verpflichtet wußte, mit dem geringen, ihm anvertrauten Pfund zu arbeiten, d. h. zur Tat zu schreiten, um vor dem kommenden Herrn ‚nicht als der faule Knecht dazustehen‘. Weil er das Volk nicht verachtete, sondern ihn seiner jammerte wie seinen Herrn. Weil die Vergebung für ihn nicht jene glatte Selbstverständlichkeit besaß, sondern er erschrocken war vor dem heraufziehenden Gericht Gottes über seine Eidgenoßschaft und der ganzen Christenheit. Weil er wußte: nur Gottes Geist kann ‚den eygnen nutz hinlegen‘. Weil er die eschatologisch geladene Stunde des ‚Christus renascens‘ erkannte: ‚hüt der verstoßen Christus allenthalben widerumb aufferstat‘ “.

II.

Im Gegensatz zu Luther ist die Quellenlage zur Erhellung der theologischen Entwicklung Zwinglis ausgesprochen dürftig.[8] Aus der Zeit bis zum Amtsantritt als Leutpriester am 1. Januar 1519 ist keine einzige theologische Schrift erhalten, die zehn Briefe geben kaum einen eigenen theologischen Standort wieder, die politischen Schriften ebensowenig. Die gewichtigsten Zeugnisse sind Selbstaussagen und Bucheintragungen. Die Untersuchung der Selbstaussagen[9] läßt soviel erkennen, daß Zwingli für die Jahre 1515/16 eine Wende in seinem Leben fühlt, die in der Erasmusbegeisterung begründet ist[10] und in deren Folge eine intensivere Beschäftigung mit der Heiligen Schrift einsetzt.[11] Wegen der ungenügenden Quellen läßt sich über das Neue, das in Zwingli aufbricht, kaum etwas sagen. Negativ wird mit Sicherheit festzustellen sein, daß von einer „reformatorischen Wende" nicht gesprochen werden kann, vielleicht eher von einer „humanistischen". Dieses Dilemma führt natürlich dazu, nun in späteren Schriften Zwinglis, seit dessen Zürcher Amtsantritt, nach Zeugnissen für eine solche „reformatorische Wende" zu suchen. Jahrzehntelang hat das Pestlied[12] als klassischer Ausdruck für Zwinglis „religiöses Grunderlebnis"[13] gegolten, obwohl stets auch Zweifel an dessen reformatorischem Gehalt geäußert worden waren.[14] Diese Bedenken bestehen zu Recht, sofern man die im Pestlied geschilderte Auseinandersetzung mit dem Teufel tatsächlich auf Zwinglis Leiden während der Pesterkrankung bezieht und sie nicht wie Arthur Rich[15] als Ausdruck für Zwinglis Verzweiflung bei der Hingabe an die „Sache Christi" und für seine Niedergeschlagenheit in seinem Selbstverständnis als Werkzeug Christi zur

---

[8] Siehe den Überblick bei *Gäbler* 39–44.

[9] Besonders Z VII 485, 2–5; Z I 256, 14; 259, 35–261, 38; 379, 19–32; II 144, 32–150, 16; 217, 8–218, 2; 225, 30–227, 7; V 712, 24–715, 1.

[10] Siehe dazu bes. *J. F. Gerhard Goeters,* Zwinglis Werdegang als Erasmianer, in: Reformation und Humanismus, Robert Stupperich zum 65. Geburtstag, hg. von Martin Greschat und J. F. Gerhard Goeters, Witten 1969, 263.

[11] Siehe *Locher,* Zwingli und Erasmus 57, der allerdings behauptet, Zwinglis Schriftauffassung sei „total antierasmisch" gewesen.

[12] Z I 62–69. Die Datierung des Pestliedes ist umstritten. Der üblichen Ansetzung auf die Entstehung unmittelbar nach der Erkrankung in der Jahresmitte 1519 steht *Rich* 104–119 und in dessen Gefolge *Joachim Rogge,* Die Initia Zwinglis und Luthers, Eine Einführung in die Probleme, in: Luther-Jahrbuch 30, 1963, 130 mit der Datierung auf das Jahr 1520 sowie *Markus Jenny,* Des Reformators Kampf und Sieg, Zur Datierung und Deutung von Zwinglis Pestlied, in: Neue Zürcher Zeitung, 6. November 1966, Nr. 4764 auf 1525 gegenüber. Die Gründe für eine Späterdatierung sind nicht gewichtig genug, um vom Jahre 1519 abgehen zu müssen.

[13] *Leonhard von Muralt,* Zwinglis dogmatisches Sondergut, in: Zwingliana, Bd. V, 1933, 323; s. auch *Rich* 105.

[14] *Andreas Walther,* Zwinglis Pestlied. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der Reformationszeit, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 12, 1901, 813–827; *Fritz Blanke,* Zwinglis Urteile über sich selbst, in: Fritz Blanke, Aus der Welt der Reformation, Zürich–Stuttgart 1960, S. 13 bezeichnet die Pestlieder als Ausdruck einer Vorsehungsfrömmigkeit, die nichts ausschließlich Reformatorisches sei.

[15] *Rich* 112–119.

Erneuerung des Christentums versteht. Allerdings hat Rich selbst dem Pestlied einen „theologischen Übergangscharakter“ zugesprochen, so daß es „noch nicht spezifisch reformatorisch“ sei.[16]

Ein gewichtiges Zeugnis für eine Entwicklungsstufe in Zwinglis Leben findet sich tatsächlich im schon genannten Brief des Zürcher Leutpriesters an Myconius vom 24. Juli 1520.[17] Hier wird eine Entfremdung von Erasmus greifbar. Diesem Schreiben wollen wir uns nun im einzelnen zuwenden, beschränken uns allerdings bei der Interpretation des Briefes auf zwei Aspekte: Zwinglis Schilderung seiner Zeit und die Darstellung seines eigenen Verflochtenseins in diese.

1. In Anspielung auf einen von Myconius in einem verlorenen Briefe geäußerten Gedanken setzt Zwingli mit einer Zeitklage ein. Es herrsche derzeit eine solche Verwirrung, daß die ursprüngliche Gestalt der Dinge nicht mehr zu erkennen sei, zumal sich stets gegen alles Widerspruch äußere. Jeder Hoffnung ist Furcht beigemischt. Das Stichwort Hoffnung gibt Zwingli Gelegenheit, zwei Arten von Erwartung zu unterscheiden: Einmal die Hoffnung der Liebhaber des Glanzes der Humanitas auf eine Wiederkehr der Zeiten, in denen die Bildung weiter verbreitet gewesen war. Dieser Hoffnung steht indes die hartnäckige Unwissenheit entgegen, die sich gegen alle Bildung sträubt und sich zu diesem Zweck sogar mit Gewalt paart. Davon unterscheidet Zwingli zum anderen eine mächtige Hoffnung auf eine Wiedergeburt Christi und des Evangeliums,[18] die entstand, als Männer daran gingen, die Saat zum Reifen zu bringen. Unter Heranziehung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Matthäus 13) spricht Zwingli von der Schwächung dieser Hoffnung, ohne sich allerdings über die Gegner konkret zu äußern. Das für Zwingli an diesem Gleichnis Zentrale ist jedoch der Gedanke, man könne Anhänger und Feinde Christi letztgültig gar nicht unterscheiden; die endgültige Trennung und damit das Offenbarwerden der wahren Christen sei dem Jüngsten Gericht anheimgestellt. Wir halten hier inne und versuchen diesen Abschnitt zu würdigen: Anscheinend zum ersten Mal

---

[16] *Rich* 119 „. . . darum (ist) auch dem Pestlied ein theologischer Übergangscharakter eigen. Es ist noch nicht spezifisch reformatorisch, insofern es nicht nur über die Glaubensgerechtigkeit sich völlig ausschweigt, sondern sogar ausdrücklich am Verdienstgedanken festhält, aber es ist bereits durch seine klare existentiell-theozentrische Orientierung, die Zwingli sich selber als Gottes ‚haf‘ verstehen lehrte, sowie durch das den werdenden Reformator treibende Berufungsbewußtsein am entscheidendsten Punkte über den erasmischen Humanismus hinausgewachsen“.

[17] Z VII 341–345; in deutscher Übertragung in Huldrych Zwinglis Briefe, übersetzt von *Oskar Farner*, I. Bd., Zürich 1918, 99–108 und danach in Auszügen in Zeugnis und Zeichen, Reden, Briefe, Dokumente, hg. von *Friedrich Wilhelm Kantzenbach*, München 1964, S. 22–27; vgl. noch zur Interpretation des Briefes *Henri Meylan*, Zwingli et Erasme de l'Humanisme à la Réformation (1969), in: D'Érasme à Theodore de Bèze. Problèmes de l'Eglise et de l'Ecole chez les Réformés, Genf 1976 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CXLIX) 56–58.

[18] „Nata est et spes non modica renascentis Christi et euangelii . . .“, Z VII 341, 12 f.; zur Begrifflichkeit s. *Gottfried W. Locher*, Die Theologie Huldrych Zwinglis im Lichte seiner Christologie, I. Teil: Die Gotteslehre, Zürich 1952 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 1) 20 f.

unterscheidet Zwingli zwischen einer „humanistischen" Bewegung, die sich die Überwindung der Unwissenheit zum Ziel gesetzt hat[19] und einer „reformatorischen" Begeisterung. Auffallenderweise würdigt Zwingli die humanistische Bewegung nur sehr knapp, schildert indes breit die „zweite" Hoffnung. In der Jahresmitte 1520 geben Zwingli wohl die Vorgänge um Luther den konkreten Anlaß zu einer solchen Differenzierung.[20] Das humanistische Lager hatte in Luther einen „Bundesgenossen im Kampf gegen Aberglauben und mönchische Tyrannei (gefeiert)",[21] so daß der Wittenberger mit Erasmus auf eine Stufe gestellt wird. Jetzt fängt der humanistischen Welt nach der Leipziger Disputation an deutlich zu werden, daß Luther, also einer der ihren, mit dem Kirchenbann zu rechnen hat. Obwohl Zwingli wahrscheinlich noch nichts von der Existenz der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine" (15. Juni 1520) wußte,[22] rechnet er mit der Möglichkeit einer Exkommunikation Luthers. Zwingli weiß, daß ein solches Vorgehen gegen Luther zu einer Belastungsprobe für die Einheit der humanistischen Gelehrtenwelt wird, weil er Myconius gegenüber unaufgefordert eine eigene Stellungnahme zugunsten Luthers abgibt und er andererseits bereits in der ersten Jahreshälfte 1520 erkennen mußte, wie der für eine Renaissance des Christentums eintretende Kreis abbröckelte.[23] Die Reformation ist in ein Stadium getreten, da sie selbst vor der kirchlichen Obrigkeit nicht Halt macht und sich damit in Gegensatz zur Kirche stellt. Allerdings teilen sich angesichts dieser Perspektiven die Meinungen: Die einen bleiben bei der „Aufklärungsarbeit" stehen, die anderen nehmen, wie sich Zwingli ausdrückt, „Ruder und Segel"

---

[19] Bisher betonte Zwingli stets den Aspekt von Aufklärung, Wissensvermittlung und Wiederherstellung der Bildung, s. zum Beispiel an Myconius, 31. Dezember 1519 „Non enim soli sumus: Tiguri plus duobus millibus parvulorum et rationalium, qui lac iam spiritale sugentes mox solidum cibum perficient, illis misere esurientibus. Quod diaboli doctrinam nostram vocant (quę tamen Christi est, haud nostra), bene habet: in hoc enim Christi doctrinam agnosco et nos veros eius precones", Z VII 245, 14–19; an denselben am 17. Juni 1520 „Sed deo gratia, per quem servis eius datur fiducia in παῤῥησίᾳ predicandi euangelium, ut sperandum sit veterum quandoque innocenciam renatum iri, quemadmodum et eruditionem videmus", Z VII 325, 5–7, vgl. noch 326, 15–20.

[20] Zum folgenden s. *Rich* 99–101 sowie *Kurt Maeder*, Die Via Media in der Schweizerischen Reformation. Studien zum Problem der Kontinuität im Zeitalter der Glaubensspaltung, Zürich 1970 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 2), 54–67 (Abschnitt „Die Scheidung der Geister innerhalb der humanistischen Welt angesichts der Herausforderung Luthers"). Der treffende Ausdruck „Scheidung der Geister" geht anscheinend auf den noch immer wertvollen Aufsatz *Paul Wernle*, Das Verhältnis der schweizerischen zur deutschen Reformation, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 17, 1918, 301 zurück.

[21] *Maeder* 54.

[22] Gegen *Rich* 99; vom konkreten päpstlichen Vorgehen gegen Luther ist in der humanistischen Korrespondenz erst später die Rede (s. *Maeder* 60), und Zwingli selbst meint im Brief an Myconius, die Exkommunikation könne noch verhindert werden, Z VII 344, 3–8. Falls die Bannandrohungsbulle auf Zwingli tatsächlich einen „ungeheuerlichen Eindruck" (*Rich* 99) gemacht hat, wäre doch in unserem Brief irgendeine Anspielung zu erwarten.

[23] *Rich* 99 f.

zur Hand. Das ist der zeitgeschichtliche Hintergrund für Zwinglis „doppelte“ Hoffnung.

2. Im Schreiben an Myconius geht Zwingli im weiteren Verlauf des Briefes auch auf seine eigene Rolle in diesem Prozeß ein. Als Zwingli Myconius zum standhaften Ausharren als ein „Schaf Christi“ im Angesicht schreckender Feinde ermuntert,[24] kommt er unvermittelt auf Luther zu sprechen.[25] Die Verhängung des Bannes würde dem Ansehen des Papstes abträglich sein und könne der von Luther vertretenen Sache nicht schaden, weil genügend andere dessen Platz einnehmen würden. Sich selbst zählt Zwingli ebenfalls unter diese Nachfolger. Die man als Verführer verlästere, seien die eigentlich wahrhaftigen Menschen. Der Zürcher Leutpriester erwartet den Bann für sich selbst und Angriffe auf sein Leben. Wie ernst es ihm damit ist, drückt der an das Pestlied erinnernde Gebetswunsch aus, Christus möge ihm, seinem Geschirr, ein mannhaftes Herz verleihen; ihn in dieser Auseinandersetzung zerbrechen oder bewahren, so wie es ihm gefällt. Beim Versuch einer Würdigung dieser Selbsteinschätzung wird man zuerst festhalten müssen, daß sie mit der Beurteilung der Zeitlage in auffälligem Einklang steht. Die Sache der Reform der Kirche ist in ein Stadium getreten, in dem es um die „Scheidung der Geister“ geht. Diese Trennung ist nicht mehr eine Auseinandersetzung zwischen „Freunden“ und „Gegnern“ der Bildung, es ist eine Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Feinden Christi. Die Front dieser Auseinandersetzung bleibt indes, wie bei allen Kämpfen zwischen Gott und dem Dämonischen, verborgen und wird erst später offenbar. Die persönliche Haltung in diesem Kampf kann über die eigene physische Zukunft entscheiden. Spricht Zwingli im Brief an Myconius ausdrücklich von „Geistlichen und Laien“, von denen er Böses erwartet,[26] so geht im Pestlied die Bedrohung von der Krankheit aus. In der Herkunft der Gefahr liegt also ein wesentlicher Unterschied. Deswegen kann trotz der Tatsache, daß sich Zwingli im Anschluß an Römer 9, 20–22 beide Male mit dem Gefäß in der Hand des Töpfers vergleicht, an der verschiedenen Entstehungszeit von Pestlied und Myconiusbrief festgehalten werden. Zwingli empfindet sich Mitte 1520 in einer gefährlichen Situation, denn aus einem Gelehrtenstreit ist eine existentielle Auseinandersetzung geworden. Diese neue Sicht der Zeitläufte wie des eigenen Verflochtenseins in ihnen ist durch das Vorgehen gegen Luther hervorgerufen, hat indes eine theologische Sinnesänderung zur Voraussetzung. Dieser wollen wir uns jetzt zuwenden.

III.

An die Spitze sei eine These gestellt: Mit Hilfe Augustins erkennt Zwingli im Jahre 1520 die Geschichte als einen Kampfplatz dämonischer Mächte, denen mit „Wissen“ und „Bildung“ nicht beizukommen ist. Die Gegenwart hat eschatologische Qualität, die Zukunft steht in Gottes Hand. Der Christ wird in diesem Prozeß in Pflicht genommen, er ist Werkzeug Gottes.

---

[24] Z VII 343, 30–33. [25] Z VII 343, 33–344, 8. [26] Z VII 344, 13–17.

Diese These unterscheidet sich von der bisherigen Interpretation und hier besonders Richs Deutung[27] einmal darin, daß die Übernahme augustinischer Denkformen als Voraussetzung und nicht als Folge einer Ablösung von Erasmus angesehen wird und daß zweitens dieser Schritt nicht als eine „Wende vom Intellekt zum Willen", sondern als ein Wandel im Rahmen der Geschichtsanschauung Zwinglis verstanden wird. Zur Stützung dieser These versuchen wir fünf Gründe anzuführen:

1. Ganz allgemein wirkt es als gekünstelt, wenn behauptet wird, Zwingli habe in der ersten Jahreshälfte 1520 ohne Einfluß von außen einen beachtlichen Ablösungsprozeß von Erasmus durchgemacht und als dessen Folge sich vermehrt Augustin zugewandt. Als wahrscheinlicher müßte doch gelten, ein wesentliches Element schon beim Ausbruch dieses Ablösungsprozesses sei der theologische Denker gewesen, dessen vermehrter Einfluß im Jahr 1520 greifbar wird, zumal Augustins Rolle für das Werden einer theologischen Gesamtschau bei verschiedenen Gestalten des 16. Jahrhunderts bekannt ist.[28]

---

[27] *Rich* 126–131; beispielsweise sagt er: „So ergibt schon eine erste, rein quantitative Beobachtung, daß nach der existentiell-theozentrischen Wendung Zwinglis Augustin der Gewährsmann des angehenden Reformators bei seinen exegetischen Bemühungen um das richtige Verständnis der Heiligen Schrift geworden ist" (S. 127) oder „Wie ist der ganze Vorgang zu verstehen? Nur als direkte Wirkung der Augustinlektüre selbst? Das wird wohl kaum angehen, weil dann unerfindlich wäre, warum das vertiefte Augustinverständnis erst in der zweiten Hälfte des Jahres 1520, und zwar mit auffallender Plötzlichkeit, zu greifbaren Äußerungen kommt. Nein, Zwingli hat seinen Augustin (S. 129) von den Tagen an augustinischer erfaßt, da ihm selber die theozentrische Dimension der letzthinigen Alleinwirksamkeit Gottes aufgegangen war. Auch sein ‚Augustinismus' kann nur Folge und nicht Ursache der existentiell-theozentrischen Wendung sein. Wie der erasmisch verstandene Luther ihm als Stütze zu seinen ersten Reformvorstößen diente, so wird Augustin ein Helfer Zwinglis auf dem Weg zur reformatorischen Erkenntnis. Es wiederholt sich hier die schon im vorhergegangenen Kapitel verwertete Beobachtung, daß Zwingli einen Autor sich innerlich nur insoweit aneignen kann, als dieser seiner eigenen Gedanken- und Glaubensrichtung entgegenkommt". An anderer Stelle *(Gäbler* 54 f.) habe ich bereits darauf hingewiesen, daß Rich bei seinen Feststellungen entgangen ist, wie sehr Zwingli noch bei seinen Randbemerkungen zum Galaterbrief 1520 Augustin bzw. Luther bloß zitiert und dort von einem qualitativ veränderten Augustinverständnis noch nicht gesprochen werden kann. In dieser Frage hat Walther Köhler eine Entwicklung durchgemacht, meinte er zuerst, Augustin sei für Zwingli von geringer Bedeutung gewesen *(Wather Köhler,* Die neuere Zwingli-Forschung, in: Theologische Rundschau, Neue Folge, 4, 1932, 357), stellte er zehn Jahre später fest, Zwingli sei an Augustin zum Reformator herangereift *(Walther Köhler,* Huldrych Zwingli, Leipzig 1943, 70), allerdings hat „Augustin zu Zwingli wohl deutlicher gesprochen als Luther, *nachdem* er einmal die neue Gerechtigkeit aus Glauben ergriffen hatte" (S. 74, Hervorhebung von mir). Auch Köhler rechnet also mit einem wesentlichen Einfluß Augustins erst nach Zwinglis „Wende".

[28] Siehe dazu die Bibliographie zur Geschichte und Theologie des Augustiner-Eremitenordens bis zum Beginn der Reformation, bearb. und hg. von *Egon Gindele,* unter Mitarbeit von *Heinke Geiter* und *Alfred Schuler,* Berlin, New York 1977 (Spätmittelalter und Reformation, Texte und Untersuchungen 1), Nr. 2508–2602; *Heiko A. Oberman,* Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977 (Spätscholastik und Reformation, II), S. 82–140 („Augustinrenaissance im späten Mittelalter"); vgl. ferner *Wilhelm Maurer,* Der Einfluß Augustins auf Melanchthons theologische Entwicklung, in: Wilhelm Mau-

2. Wesentlicher ist natürlich, ob sich Zwinglis „Neueinsicht“ tatsächlich auf augustinisches Gedankengut zurückführen läßt. Sofern die Beobachtung richtig ist, wonach die „Wende“ in einem neuen Geschichtsbild und der daraus notwendigerweise erwachsenden persönlichen Haltung besteht, scheint Augustin, falls man überhaupt irgendjemanden namhaft machen will, der wahrscheinlichste Quellort dieses Gedankens zu sein. Es ist unmöglich, hier Zwinglis Geschichtsverständnis und dessen Wurzeln zu erheben,[29] ein Hinweis muß genügen: Das von Zwingli entdeckte bis ans Ende der Geschichte bestehende Nebeneinander von göttlichen und dämonischen Mächten stimmt mit der augustinischen Auffassung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte überein und entspricht der Lehre vom Gesetz. Wie im einzelnen Leben, so bleibt in der Weltgeschichte Gesetz und Evangelium nebeneinander bestehen.[30] Auch Augustin hatte ebenso die Rechtfertigung des einzelnen Gläubigen wie die Geschichte des Volkes Gottes gedeutet. Wegen der bleibenden Gültigkeit des Gesetzes, auch für den Gerechtfertigten, kommt es zu einem Wechselspiel von Gesetz und Evangelium, von Sünde und Gerechtigkeit in der individuellen Geschichte wie in der Menschheitsgeschichte. Diese Auffassung teilt Zwingli mit dem frühen Melanchthon, der ebenfalls durch Augustin darauf verwiesen worden war.[31]

3. Bis auf eine Ausnahme vermeidet es Zwingli in seinen Selbstaussagen, theologische Lehrer zu nennen, denen er wesentliche Einsichten verdankt. Die Ausnahme ist der Name Augustin. In der Amica exegesis (1527) behauptet Zwingli ausdrücklich, „Kraft und Inbegriff des Evangeliums“ aus den Schriften des Johannes und den Traktaten Augustins gelernt zu haben.[32] Man wird unvoreingenommen diese Passage nicht anders verstehen können, als daß Zwingli dem Johannesevangelium sowie den Traktaten Augustins

---

rer, Melanchthon-Studien, Gütersloh 1964 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 181, Jg. 70), 67–102; auch der im Umkreis Zwinglis wirkende junge Heinrich Bullinger war stärker von Augustin beeinflußt als *Susi Hausammann,* Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation, Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525, Zürich, Stuttgart 1970 (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 27), 85–87 behauptet, s. *Ulrich Gäbler,* Heinrich Bullingers Vorlesung über das Johannesevangelium aus dem Jahre 1523, in: Heinrich Bullinger, 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag, Bd. I: Leben und Werk. Im Auftrag des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte hg. von Ulrich Gäbler und Erland Herkenrath, Zürich 1975 (Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 7), 20 f.

[29] Siehe *Gottfried W. Locher,* Das Geschichtsbild Huldrych Zwinglis, in: Gottfried W. Locher, Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zehn Beiträge zur Theologie der Zürcher Reformation, Zürich-Stuttgart 1969, 75–103, der jedoch weitgehend auf eine Untersuchung von Zwinglis Vorbildern verzichtet.

[30] Charakteristischerweise sagt Zwingli im Brief an Myconius „dem Evangelium gehorchen“, Z VII 342, 22–24, er versteht es also nach wie vor im Rahmen der Ethik.

[31] Siehe *Maurer* 98 f. Diese Auffassung widerspricht deutlich dem erasmianischen Verständnis stufenweiser Entwicklung von Mensch und Geschichte, s. *Charles Trinkaus,* Erasmus, Augustine, and the Nominalists, in: Archiv für Reformationsgeschichte, Jg. 67, 1976, 29 f.

[32] Z V 712, 24–715, 1 mit dem erhellenden Kommentar *Fritz Blankes.*

über dieses Evangelium wesentliche Bedeutung für seine reformatorische Erkenntnis zuschreibt. Eine Untersuchung der Benutzung von Augustins Johannestraktaten im Schrifttum Zwinglis stützt diese Behauptung allerdings nicht,[33] denn der Reformator hat dieses Augustinwerk vor allem zur Verteidigung seiner Abendmahlslehre benutzt. In ihm fand er die für seine Auffassung grundlegende Ablehnung der Realpräsenz und der Ubiquität wieder. Möglicherweise hält Zwingli jedoch mit dieser Selbstaussage darüber hinaus fest, aus Augustins Traktaten gelernt zu haben, daß Geistiges nicht durch Körperliches erfaßt oder vermittelt werden könne und daß zwischen Schöpfer und Geschöpf ein unüberbrückbarer Abstand bestehe. Diese Voraussetzung für Zwinglis theologisches Denken – nicht nur in der Abendmahlslehre – könnte durchaus mit „Kraft und Inbegriff" bezeichnet werden. Sicherlich jedoch steht sie nicht im Widerspruch zur oben skizzierten neugewonnenen Geschichtsauffassung, sondern entspricht ihr.

4. Abgesehen von der späteren Benutzung der Johannestraktate läßt sich vor dem Myconiustext an Zwinglis Augustinkenntnis die genannte Bekanntschaft mit „De civitate Dei" erweisen, weil er diese Schrift im März 1520 aus dem Kopf zitiert.[34] Überhaupt scheint er sich in der ersten Jahreshälfte 1520 Augustin zugewandt zu haben. Dieser nimmt eine solche Autorität ein, daß die Einstellung zu ihm die Entscheidung zwischen Luther oder Erasmus bestimmt. Luther gilt als augustinfreundlicher.[35] Zwingli besaß selbst die große Frobenausgabe der Werke Augustins vom Jahre 1506. Das Erwerbsdatum ist allerdings unsicher, jedenfalls hatte er im März 1521 noch nicht die gesamten Anschaffungskosten bezahlt.[36] Die in dieser Ausgabe enthaltenen Johannestraktate hat Zwingli teilweise schon in seiner vorzürcherischen Zeit studiert und mit Randbemerkungen versehen.[37] Daraus ein paar Beobachtungen:[38] Wie wichtig Zwingli das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen ist, zeigt ein Verweis auf Matthäus 13 bei der Auslegung von Johannes 1, 15–18 (Tractatus III).[39] Mehrfach fallen Zwingli Stellen auf, in

---

[33] Vgl. *Fritz Blanke* in Z V 713, Anm. 3.

[34] Zwingli an Myconius, 27. März 1520, Z VII 288, 17 f. Zwingli besaß die Schrift in einer Separatausgabe, Z XII 153, 11.

[35] Siehe Myconius an Zwingli, 10. Juni 1521, Z VII 321, 10 f. 21–322, 6 „In festo crucis inventae pro concione dixisti: Augustinum ambire aliquoties . . . Ob hanc unam causam invenio quosdam melius velle Luthero (cui tamen pessime volunt, imo qui dicunt hoc sibi accidisse, dum Lutherum semel legerint, ut putarent stubellam suam plęnam esse daemonibus, quod aliquid tam nefandum interlegendum occurrerat) – ob hanc, inquam, causam melius volunt Luthero quam Erasmo, quia Augustinum non sic reiiciat".

[36] Zwingli an Beatus Rhenanus, 8. März 1521, Z VII 439, 9–11.

[37] *Walther Köhler* in Z XII 136, 9–11.

[38] Bei den folgenden Hinweisen aus diesen Notizen Zwinglis ist einschränkend festzuhalten, daß erstens Zwinglis Hand nicht immer mit Sicherheit feststeht, zweitens die Marginalien wegen der Schreibweise des kleinen lateinischen d (vgl. dazu *Gäbler* 40) nicht vor das Jahr 1519 fallen, drittens *Köhler* die Marginalien unvollständig und anscheinend nach willkürlichen Gesichtspunkten ediert hat und viertens die Transkription mehrfach fehlerhaft ist.

[39] Z XII 139, 4 f. Augustin spielt an der angegebenen Stelle auf das Säemanngleichnis an (CChr 36, 20; tract. III, 1, 7–16), wobei jedoch auch Motive des Gleich-

denen von der Feindschaft des Teufels sowie der Scheidung in Anhänger und Feinde Christi in der Geschichte sowie bei dessen Kommen die Rede ist.[40] Zwingli weist dabei üblicherweise auf Gott oder Christus als den Richter hin oder spricht vom Gericht überhaupt.[41] Ferner hebt Zwingli Stellen hervor, wo von der Verkündigungsaufgabe die Rede ist.[42] Lassen sich zwar aus den Randbemerkungen keine weitreichenden Schlüsse im Sinne eines positiven Beweises ziehen, so steht doch immerhin fest, daß Zwingli dem Problem des Widerstandes gegen Gott sowie dessen endgültigem Richten schon früh seine Aufmerksamkeit aufgrund augustinischer Texte schenkte. Hierdurch läßt sich keineswegs die gleichsam mechanische Abhängigkeit erweisen, doch legen die Glossen nahe, daß Zwingli auch in einer Periode, die als humanistische gekennzeichnet wird, ein ausgesprochenes Gespür für geschichtsphilosophische Fragen hatte und er dem diesbezüglichen augustinischen Denken aufgeschlossen gegenüberstand, so daß dessen Anschauungen durchaus den Nährboden für Zwinglis eigene theologischen Entscheidungen abgegeben haben mögen.

5. Schließlich steht Zwingli bei seiner Deutung des Unkrautgleichnisses, die den geschichtstheologischen Bemerkungen zugrundeliegt, in einer augustinischen Tradition. Diese Behauptung soll im folgenden durch eine Erhellung der exegetischen Tradition des Gleichnisses[43] anhand von Hieronymus, Augustin und Erasmus begründet werden. Zuletzt verfolgen wir Zwinglis Auslegung durch sein Gesamtwerk hindurch.

a) Hieronymus

Zwingli besaß die Werke des Kirchenvaters in der Frobenschen Ausgabe vom Jahre 1516.[44] Wie die Marginalien zeigen, hat er die Werke des Kirchenvaters genau gelesen, doch enthält der Matthäuskommentar nur zwei Randbemerkungen,[45] allerdings tragen die Notizen im wesentlichen exegeti-

---

nisses vom Unkraut unter dem Weizen einfließen, etwa daß die Dornen ins Feuer geworfen werden.

[40] Z XII 139, 16–18; 140, 27 f.; 140, 42–141, 1; 141, 20 f.; 143, 3–5; 144, 1 f.; 146, 6; 146, 10 f., 15 f. (richtig lautet das Marginal: *duo nomina:* homo ex deo est . . .); 148, 1–3. 24 f.; 150, 21–23. 29; 151, 10–13. Das Dämonische betonen: Z XII 140, 40 f.; 147, 4; 148, 13 f.; 148,39 f. (richtig lautet das Marginal: diabolus primo venit *ac* intrat . . .), vgl. ferner 139, 38–41.

[41] Z XII 139, 19–22; 143, 30–33; 146, 3. 22–24 (richtig lautet das Marginal: *duo* timores scilicet); 150, 4–6.

[42] Z XII 144, 5–7; 148, 38.

[43] Zur Auslegung des Gleichnisses siehe *Roland H. Bainton*, Religious Liberty and the Parable of the Tares, in: Roland H. Bainton, The Collected Papers in Church History, Series One: Early and Medieval Christianity, Boston 1962, S. 95–121; *Willem Balke*, Calvijn en de gelijkenis van het onkruid in de tarwe, in: Theologia Reformata 20, 1977, 38–54; auf diesen Aufsatz wies mich freundlicherweise Prof. Dr. Gerald Hobbs, Vancouver, B. C. (Kanada) hin. Weitere Belege nennt *John H. Yoder*, Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schweizerischen Täufern und Reformatoren, Zürich 1968 (Basler Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 13) 162, Anm. 13.

[44] Z XII 299, 35.

[45] *Walther Köhler* verzeichnet in seiner Ausgabe der Randnotizen nur eine ein-

schen Charakter[46] und sagen praktisch nichts über die Bedeutung für Zwinglis Theologie aus. Sicher ist jedenfalls, daß Zwingli sowohl die hieronymianische Auslegung des Gleichnisses wie dessen Matthäuskommentar überhaupt sehr gut kannte, was seine Verweise und Zitate in späteren Schriften belegen.[47] Hieronymus [48] gibt den Text des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen, möchte aber eine Interpretation erst bei der Deutung des Gleichnisses (Vers 36–42) anschließen,[49] weshalb er zuerst noch die dazwischengeschobenen Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Vers 31–35) interpretiert[50] und sich dann ziemlich knapp den Versen 37–42 zuwendet, mit der Begründung, das von Jesus Dargelegte und Erklärte bedürfe keiner weiteren Erläuterung, denn dem von ihm Gesagten habe sich der Glaube anzupassen.[51] Was allerdings von Jesus verschwiegen und unserer Einsicht anheimgestellt wird, ist zu erörtern.[52] Deshalb setzt Hieronymus nun die Deutung des Gleichnisses bei den von Jesus nicht erwähnten Elementen fort: Unter den „schlafenden Leuten" hat man die Lehrer der Kirche zu verstehen; die „Knechte des Hausherren" sind die Engel; das „Unkraut" sind die Lehrsätze der Häretiker, wobei die Mahnung des Herrn „Lasset beides miteinander wachsen bis zur Ernte" verhindern soll, daß zu schnell geurteilt wird.[53] Hieronymus versteht also das Gleichnis als Mahnung zur Vorsicht bei der Beurteilung von Häresie und Ketzerei und interpretiert es so vorwiegend im Horizont der Ethik.

b) Augustin

In den beiden Zwingli wohlbekannten Schriften Augustins „De civitate Dei" [54] und „In Iohannis Evangelium tractatus" [55] wird das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen mehrmals angeführt:[56] Nach dem 20. Buch des

---

zige Bemerkung Zwinglis (zu Matthäus 24, 24, Z XII 365, 23–27), eine weitere Notiz, genau zu Kapitel 13, ist ihm entgangen: Zwingli verbessert den Druckfehler *ἐπιμιτικὸν* in das richtige *ἐπιθυμιτικὸν*.

[46] Vgl. Z XII 273, 36–274, 3.

[47] Siehe zum Beispiel Z II 375, 19–376, 1; 781, 28–30; IV 852, 11–853, 3; V 479, 9–14.

[48] MPL 26, 92–97; vgl. *Bainton* 97, 100 f.; *Balke* 40.

[49] „Non ergo debemus praepropero intelligendi desiderio ante ejus notitiam quaerere, quam a Domino disseratur", MPL 26, 92 C.

[50] MPL 26, 92–96.

[51] „Ergo, ut supra dixi, quae exposita sunt a Domino, his debemus accomodare fidem", MPL 26, 96 B.

[52] „Quae autem tacita, et nostrae intelligentiae derelicta, perstrigenda sunt breviter", MPL 26, 96 B.

[53] „Quod autem dicitur: ‚Ne forte colligentes zizania, eradicetis simul et frumentum', datur locus poenitentiae, et monemur ne cito amputemus fratrem: quia fieri potest, ut ille qui (Sp. 97) hodie noxio depravatus est dogmate, eras resipiscat et defendere incipiat veritatem . . . Praemonet ergo Dominus, ne ubi quid ambiguum est, cito sententiam proferamus; sed Deo judicii terminum reservemus, ut cum judicii dies venerit, ille non suscipionem criminis, sed manifestum reatum de sanctorum coetu ejiciat", MPL 26, 96 C – 97 B.

[54] Siehe oben S. 128 und unten S. 132.

[55] Siehe oben S. 127 und unten S. 132.

[56] Zur Auslegung Augustins s. *Bainton* 98–100; *Balke* 40–43.

Gottesstaates spricht Jesus vom Gericht oder vom Tage des Gerichts, ohne diesen ausdrücklich zu erwähnen, allerdings geht aus dem Gleichnis umso klarer hervor, daß der Tag des Gerichtes noch bevorsteht. Bis zu diesem Tage leben die guten und schlechten Menschen nebeneinander, da erst dann die Trennung erfolgt.[57] Ähnlich äußert sich Augustin in den Johannestraktaten, wo das Gleichnis – oder einzelne Verse daraus – ebenfalls zur Stützung dieses Gedankens benutzt wird.[58] Allerdings setzt Augustin hier hinzu, daß der Versuch, diese Vermischung vorzeitig zu beenden, in der Kirche Verwirrung hervorrufen würde.[59] Der leitende Gedanke des Gleichnisses ist also für Augustin in diesen beiden Schriften die permixtio von Guten und Bösen, welche erst am Jüngsten Tag beendet sein wird, eine ekklesiologische Pointe also.

c) Erasmus

Zwingli besaß die Annotationes des Erasmus zum Neuen Testament, allerdings versah er das Matthäusevangelium nur mit wenigen Bemerkungen.[60] Auch Erasmus folgt in seiner Auslegung[61] dem Text, stellt jedoch den Skopus des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen geradewegs an den Anfang.[62] Jesus mahnt dazu, sich vor Pseudoaposteln, gottlosen Bischöfen und Häretikern zu hüten, diese verkehrten durch satanischen Einfluß die „himmlische“ Lehre. Hierauf paraphrasiert Erasmus Vers 24–35 und geht dann zur Deutung über: Nach Erasmus sind die Knechte, welche das Unkraut ausraufen wollen, diejenigen, die die Pseudoapostel und Häresiarchen mit dem Schwert richten wollen. Davor warnt Jesus und fordert dazu auf, sie zu tolerieren, weil sie sich ja noch bekehren könnten. Aus dem Unkraut vermag noch Weizen zu werden. Daß die Bösen unter den Guten lebten, sei mit geringerem Verderben bis zur Erntezeit zu ertragen als diese Vermischung mit Gewalt aufheben zu wollen.[63] Für Erasmus liegt also, wie für Hieronymus, der Akzent auf dem Aufruf zur Vermeidung eines falschen Vorgehens gegen

---

[57] „Rursus alio loco, cum de hominum bonorum et malorum nunc permixtione, postea separatione, quae utique die iudicii futura est, loqueretur, adhibuit similitudinem de tritico seminato et superseminatis zizaniis, eamque suis exponens discipulis: „Qui seminat“, inquit, „bonum semen . . .“ Hic iudicium quidem uel diem iudicii non nominauit, sed eum multo clarius ipsis rebus expressit et in fine saeculi futurum esse praedixit“, XX, 5, 20–24. 34–47 (CChr 48, 703 f.); vgl. noch XX, 9, 12–19 (CChr 48, 715 f.).

[58] „Ista ergo messis crescit inter zizania, et expectat purgari in fine“, XV, 32, 36 f. (CChr 36, 163).

[59] „Et de illo quidem, quod eum iam demonstraturus Iesus turbatus est spiritu, praeterito sermone disserui; sed fortassis quod ibi non dixi, etiam hoc nobis Dominus significare sua perturbatione dignatus est, quod scilicet falsos fratres, et dominici agri illa zizania ita necesse est usque ad messis tempus inter frumenta tolerari, ut quando ex eis aliqua separari etiam ante messem urgens causa compellit, fieri sine perturbatione non possit“, LXI, 1, 4–11 (CChr 36, 480).

[60] Z XII 274, 6–21.

[61] Zur Auslegung des Erasmus s. *Bainton* 113–116; *Balke* 47.

[62] „Sed ut redeamus ad seriem sermonis superioris, proposuit et aliam parabolam Dominus Jesus, ut ostenderet et aliam pestem esse cavendam . . .“, LB 7, 79 C.

[63] „Tempus messis est consummatio seculi. Messores Angeli sunt. Interim igitur mali bonis admixti ferendi sunt, quando minore pernicie tolerantur, quam tollerentur“, LB 7, 80 E–F.

Häretiker, wobei der Humanist insofern über Hieronymus hinausgeht, als er nicht bloß vor zu schnellen Maßnahmen warnt, sondern zur Toleranz überhaupt auffordert. Die Todesstrafe sei keine richtige Maßnahme zur Häretikerbekämpfung. Allerdings läßt es Erasmus in der Schwebe, wie gegen Häretiker vorzugehen sei, jedenfalls will er deren definitive Strafe dem Jüngsten Gericht vorbehalten. Stillschweigend wird also eine Vermischung von Guten und Bösen vorausgesetzt, die mit Gewalt nicht aufzuheben ist. Jedoch – und das ist für unseren Zusammenhang wichtig – Erasmus leugnet nicht, daß die Vermischung sichtbar gemacht werden kann. Die Scheidung von Gut und Böse ist zu vermeiden, aufgezeigt kann der Unterschied zwischen Gut und Böse, das wesentlich in einer falschen Lehre besteht, durchaus werden. Gerade das verneinen jedoch Augustin und Zwingli. Für Erasmus steht es offensichtlich außer Zweifel, daß man die boni oder die mali erkennen kann. Eben das lehnt Zwingli mit Augustin aufgrund von Matthäus 13 im Jahre 1520 ab.

d) Zwingli

Zwingli[64] hat sein eigenes Exemplar von „De civitate Dei" vermutlich in den Jahren 1516-1519 annotiert,[65] allerdings brechen die Randbemerkungen mit dem 13. Buch ab. Daraus darf indes nicht geschlossen werden, Zwingli habe die anderen Teile der Schrift nicht gekannt, denn seine Vertrautheit mit den unannotierten Partien von „De civitate Dei" läßt sich durch einen Hinweis in der „Christlichen Antwort Burgermeisters und Rats zu Zürich an Bischof Hugo", 1524, belegen.[66] Wie erwähnt hat Zwingli die Johannestraktate mit Marginalien versehen, die möglicherweise noch aus dem Jahre 1519 stammen.[67] An einer der oben erwähnten Stellen,[68] wo Augustin das Unkrautgleichnis heranzieht, hat Zwingli mehrere Bemerkungen[69] hinzugefügt, die allerdings inhaltlich nicht viel aussagen, weil sie nur eine Wiederholung des Augustintextes darstellen,[70] aber immerhin doch soviel belegen, daß Augustins Verständnis des „regnum Christi" Zwinglis besondere Aufmerksamkeit erregte, so daß er sich am Rande diese Stelle hervorhob. Augustin betont hier die Diesseitigkeit des Reiches Christi. Im Jahre 1522 hat Zwingli in der Fastenschrift im Abschnitt „Von abthůn der ergernus" das Unkrautgleichnis für die Stützung des Augustin entgegengesetzten Gedankens herangezogen. Sagt Augustin nämlich, daß man Gut und Böse nebeneinander ertragen müsse, fordert Zwingli dazu auf, dem Gerichtswerk der Engel zuvor-

---

[64] Zur Auslegung s. *Bainton* 107; *Balke* 44.

[65] Z XII 136, 11.

[66] Z III 196, 11–197, 1.

[67] Siehe oben S. 130.

[68] Siehe oben S. 130.

[69] Zwingli setzt zur Augustinpassage: „Quod est enim eius regnum nisi credentes in eum", CXV, 2, 12 f. (CChr 36, 644) das Marginal: „Regnum Christi"; zur Stelle „Vnde et hic non ait: ‚Regnum meum non est' in hoc mundo, sed: ‚non est de hoc mundo'", CXV, 2, 17 f. (CChr 36, 644) das Marginal: „‚Non de hoc' dicit. Et non ‚in hoc mundo'", die Edition dieses Marginals durch *Walther Köhler* (Z XII 151, 14 f.) ist wegen der fehlenden Kenntlichmachung der Zitate irreführend.

[70] Z XII 151, 13–16.

zukommen, um der Strafe Gottes zu entgehen.[71] Diese Interpretation ist dem werdenden Reformator nur unter Zuhilfenahme von 1. Korinther 11, 31 möglich, weil dort Paulus zur Selbstbeurteilung aufruft. Später hat Zwingli in seinen Abhandlungen die Gleichnisrede Jesu dazu benutzt, um zu beweisen, daß nicht nur in den Abendmahlsworten ein „ist“ für ein „bedeutet“ angenommen werden muß.[72] Jesus selbst erläutert die „Bedeutung“ der Gleichnisrede, weshalb auch an anderen Stellen des Neuen Testaments, wie eben bei den Abendmahlsworten, sich eine solche Exegese nahelegt. Das Gleichnis wird jetzt für Zwingli nur noch zu einem Beleg unter vielen und hat für den Reformator an dieser Stelle keine besondere Relevanz mehr.

Besonders ausführlich geht Zwingli selbstverständlich in seinen Annotationes zum Matthäusevangelium, entstanden im wesentlichen 1529/1530[73], auf das Gleichnis ein, wobei er die Gleichniserzählung selbst mit der Deutung in den Versen 36–43 zusammenzieht.[74] Zwingli versteht Jesu Rede vom Unkraut unter dem Weizen als Ausführung dessen, was im vorangehenden Säemanngleichnis über diejenigen gesagt wurde, die das Wort hören, verstehen und gute Frucht bringen (Matthäus 13, 23). Die Erläuterung geschieht nach Zwingli in der Richtung, daß durch das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen klar werde, wie diese Hörer des Wortes Gottes trotzdem von den Schwächen des Fleisches umgeben bleiben. Deshalb sündigen die Gerechtfertigten immer noch. Das Gleichnis lehre, diese täglichen Sünden seien zu ertragen und einander zu vergeben.[75] Trotz dieses Wissens müssen sich die Christen um ein rechtschaffenes Leben bemühen, auch wenn ihnen eine gänzliche Vermeidung der Sünden nicht gelingt. Diese zu unterdrücken, bleibt eine ständige Aufgabe. Die durch das Evangelium hervorgerufenen guten Früchte drohen durch die Arbeit des Satans verdeckt und unterdrückt zu werden. Allerdings können nicht alle Übertretungen einander vergeben werden, denn

---

[71] „Us den vorgezelten kuntschafften mag man eigenlich erlernen, das man sich treffenlich hůten soll vor ergernus. Noch so wil mich duncken, das, wie man dem blöden sölle vorgeben, also sölle man inn ouch im vorgeben leeren und starck machen, und nit ewenklich nun milch spysen, sunder ouch zů vester spyß wenden, dann Christus spricht Math. 13: Der sun des menschen würt sine engel (das ist botten) ußschicken; die werden uß sinem rych zemenlesen ale ergernus und die, so ungotsförchtig sind und böses würckend, unnd werden sy werffen in das kemy des fürs. Werdend das sin engel thůn? Ja. So ist je wäger, wir thůynd es selb, so wirt es von gott nit gethon und so ruch gestrafft, als uns Paulus leert, 1. Cor. 11: Wenn wir uns selb urteiltind, so wurden wir von got nit geurteilet; nämend wir selb hin die verbösrung, můßt sy nit mit dem urteil gottes hingenommen werden, zůdem und der heilige Paulus uns reitzet“, Z I 120, 16–30.

[72] Z III 796, 28–39; IV 842, 28–843, 13.

[73] Zur Datierung s. *Walter E. Meyer*, Die Entstehung von Huldrych Zwinglis neutestamentlichen Kommentaren und Predigtnachschriften, in: Zwingliana, Bd. XIV, 1976, 297–299.

[74] S VI/I 301–303.

[75] Im Brief an Franz Lambert und die anderen Brüder in Straßburg, 16. Dezember 1524, hatte Zwingli den Gedanken schon ausgesprochen, daß mit dem „Unkraut“ nur die leichten Sünden, keineswegs jedoch häretische Lehre oder schwere öffentliche Vergehen gemeint seien, s. Z VIII 266, 23–28; vgl. noch VI/I 35, 4–8; 113, 17–19, zu diesen Stellen s. *Balke* 44.

die Vorsteher in Staat und Kirche[76] hätten die Pflicht zur Unterscheidung zwischen Vergehen und Verbrechen. Zwischen Taten also, die auf Schwäche oder auf Bosheit zurückzuführen sind. Verbrechen aufgrund von Bosheit sind öffentlich zu bestrafen und zu büßen. Die gemäß dem Worte Gottes leben wollen, sündigen trotzdem noch aufgrund ihrer Schwachheit, obwohl sie sich selbst für vollkommen halten, entdeckt Gott noch Fehler. Aber was uns noch fehlt, vollendet Christus.[77] Zwingli gibt dem Gleichnis in seiner fortlaufenden exegetischen Arbeit also eine ethische Zuspitzung. Es geht jetzt überhaupt nicht mehr um eine ekklesiologische Frage wie bei Augustin, sondern um das christliche Leben.[78] Von dem Gedanken aus „De civitate Dei" ist nur noch der Gedanke des Miteinander – oder besser Nebeneinander – von Gut und Böse geblieben, doch von Zwingli jetzt weniger auf die Kirche als auf den einzelnen Menschen bezogen. Der Reformator verläßt also den ekklesiologischen Rahmen und wendet sich ganz dem individuellen Heilsgeschehen zu. Damit lenkt Zwingli von Augustins Verständnis des Gleichnisses weg, ohne sich im einzelnen der hieronymianischen Tradition zu nähern, obwohl er mit dieser die ethische Komponente teilt. Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß Zwinglis Interpretation im Gefolge Augustins, genauer wird man sagen müssen des Augustins von „De civitate Dei", nur eine vorübergehende Phase darstellt. Bloß in der Frühzeit hat Zwingli im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen eine Hilfe zum Verständnis der Geschichte und der Lage der Kirche und der Christen in der Welt entdeckt. Später hat der Reformator auf diesen Aspekt des Gleichnisses keinen Wert mehr gelegt. Der Grund hierfür liegt im dunkeln, doch dürfte er mit der gewandelten Lebenssituation sowie einer Änderung im Kirchenbegriff zusammenhängen. Soviel scheint wahrscheinlich, daß sich Zwingli um die Jahresmitte 1520 vom Geschichts- und Weltbild eines Erasmus unter Zuhilfenahme augustinischer Denkkategorien freigemacht hat.

Abschließend sei nur noch die Frage nach der biographischen Einordnung dieses Schrittes wenn nicht beantwortet, so doch wenigstens gestellt: Es scheint wenig sinnvoll zu sein, diese Entwicklung Zwinglis als „reformatorischen Durchbruch" oder „reformatorische Wende" zu bezeichnen, da die Berechtigung zu einer solchen Feststellung wesentlich von der Definition dessen, was unter „reformatorisch" – oder „nichtreformatorisch" – zu verstehen ist, abhängt. Falls tatsächlich eine Hinwendung zu Augustin im Jahre 1520 erkennbar ist, könnte eher an eine Einordnung in das in jüngster Zeit differenzierter gezeichnete Bild des Humanismus hilfreich sein. William J. Bouwsma unterscheidet nämlich in der humanistischen Bewegung einen stoi-

---

[76] „qui praesunt et verbo et reipublicae", S VI/I 302.

[77] „Hunc oremus, ut per Christum, qui (S. 303) nostra est iustitia et consummatio, id quod nobis deest et per nos perfici et praestari non potest, praestet et absolvat. Manus mentem nunquam assequi potest; at si mens pia est et fidelis, indulget deus per clementiam suam, quod assequi non possumus", S VI/I 302 f.

[78] „Per triticum vere pios et fideles intellige, qui magno et ferventi studio vitam Christo dignam meditantur, qui operam dant ut in omnibus deo placeant, et iuxta eius voluntatem vivant", S VI/I 302.

zistischen von einem augustinischen Strang,[79] ohne daß diese sich allerdings rein verkörperten. Sie seien nur idealtypisch zu erheben.[80] Bei einer solchen Differenzierung sei Erasmus den Stoikern,[81] und Zwingli wegen seiner Erziehungslehre dem anderen Lager zuzuordnen.[82] Folgt man Bouwsmas Charakterisierung des augustinischen Humanismus, so ergeben sich weitere Übereinstimmungen mit Zwinglis Grundanliegen: Priorität des Willens vor der Erkenntnis,[83] völlige Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer[84] wie scharfe Unterscheidung zwischen diesen beiden,[85] Kampf gegen die (stoizistische) Annahme einer geistigen und geistlichen Elite,[86] soziales Engagement.[87] Möglicherweise läßt sich Zwinglis Übereinstimmung mit Erasmus sowie insbesondere seine Distanzierung von ihm, ja sein reformatorisches Wirken überhaupt von diesem Hintergrund her leichter verstehen.

---

[79] *William J. Bouwsma,* The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought, in: Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations. Dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday, ed. by *Heiko A. Oberman* with *Thomas A. Brady,* Jr., Leiden 1975 (Studies in Medieval and Reformation Thought, vol. XIV), S. 3–60; vgl. dazu *Heiko A. Oberman,* „Tuus sum, salvum me fac“. Augustinréveil zwischen Renaissance und Reformation, in: Scientia Augustiniana. Studien zu Augustinus, dem Augustinismus und dem Augustinerorden. Festschrift Adolar Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag, hg. v. *Cornelius Petrus Mayer, Willigis Eckermann,* Würzburg 1975 (Cassiaciacum, Bd. 30), S. 349–394, bes. S. 357–363 („Erasmus und das Ende des akademischen Augustinismus“).

[80] *Bouwsma* 52.

[81] Ebenda 52, 55.

[82] Ebenda 51.

[83] Ebenda 37–39.

[84] Ebenda 43 f.

[85] Ebenda 45.

[86] Ebenda 48.

[87] Ebenda 51.

Die Entstehung der christlichen Archäologie im Rom der Gegenreformation

von Wolfgang Wischmeyer

I.*

Am 14. Februar des Jahres 1506 wurde bei den sogenannten sette sale auf dem Esquilin in Rom die Loakoongruppe gefunden.[1] Der Eindruck, den das Werk der rhodischen Bildhauer Hagesandros, Athanodoros und Polydoros unter den Zeitgenossen hervorrief, war groß. Seine Bedeutung für Renaissance und Humanismus war folgenreich.

In dieser ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehört nun zu den Hauptmotiven für einen Rombesuch das Anschauen der Antiken. So schreibt etwa 1536 der lutherisch gesinnte Frankfurter Jurist Johannes Fichard: „Romanorum vetustatem . . . plus reliquis locis sanctis videre curavi." Und den Laokoon bezeichnet er als größtes Kunstwerk des Altertums.[2]

Anders wird die Situation in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Jedin hat den Unterschied zwischen den Heiligen Jahren von 1525 und 1550 und demjenigen von 1575 herausgearbeitet.[3] Dieser Unterschied zeigt sich nicht nur in den Pilgerzahlen. Sicherlich: die große Wallfahrt ist zum Jahre 1575 wieder attraktiv geworden. Einzelne Bruderschaften haben 7000 bis 8000 Pilger zuweilen an einem Tage zu versorgen. Wesentlicher aber ist, daß das neue gegenreformatorische Interesse an Rom sich nicht mehr auf die Antike und ihre Überreste richtet, vielmehr sucht der Rompilger jetzt eine Stärkung seines Glaubens und eine Bekräftigung seines katholischen Standpunktes. Für ihn stehen das christliche Rom und seine Zeugnisse im Mittelpunkt.

Zwar rühmt der Münchener Hofprediger Johann Jakob Rabus, ein Konvertit, Sohn eines Straßburger Predigers, der 1575 in Rom war, an den Diokletiansthermen „die majestätische Struktur der Heiden", doch sein

---

* Vortrag, gehalten am 28. 6. 1977 vor der kirchengeschichtlichen Sozietät der theologischen Fakultät Heidelberg.

[1] *W. Helbig*, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom 1, Tübingen 1963[4], 162–166: Nr. 219. – Zum Nachleben vgl. *H. Ladendorf*, Antikenstudium und Antikenkopie, Abh. Sächs. Ak. Wiss. Leipzig, phil.-hist. Kl. 46, 1953, H. 2, 37–46.

[2] Bei *H. Jedin*, Rom und Romidee im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, in: ders., Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte 1, Freiburg - Basel - Wien, 1966, 143–152, 146. – Zu Johannes Fichard (1512–1581) vgl. Neue Deutsche Biographie (= NDB) 5, 1961, 120 f. *(H. F. Friederichs)*.

[3] *Jedin*, Rom, 148 f. Vgl. auch die Darstellung bei *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste 9, Freiburg 1925[5-7], 143–151.

eigentliches Interesse liegt anderswo, wie seine Bemerkungen zur Katakombe von S. Sebastiano zeigen. Er stellt fest, daß die Katakombe „fromme Christen zu großem Eifer gegen unsere allerheiligste Religion bringt, wie dies heilige Jubeljahr (– eben 1575 –) derer viel, so sonsten nit gut römisch, mir und anderen willig und gern bekannt" (haben).[4]

1578, drei Jahre nach diesem Heiligen Jahr, kommt es in Rom zu einem zweiten epochalen archäologischen Fund, der Entdeckung des Coemeterium Jordanorum, einer frühchristlichen Katakombe, die damals zunächst fälschlich als Priscillakatakombe identifiziert wurde.[5] Dieser Fund ist in dem unmittelbaren Eindruck, den er auf die Römer machte, nur dem Fund des Laokoon vergleichbar und erhellt schlaglichtartig das neue Interesse am kirchlichen Altertum Roms. Der Fund dokumentiert damit aufs Schönste die Wandlung, die im Laufe des 16. Jahrhunderts in Rom stattgefunden hat: an die Stelle des Renaissanceroms der Mediceer und ihrer Verehrung der klassischen Antike ist die Stadt der römischen Reform getreten.

Den direkten Widerhall des Ereignisses halten die Avvisi di Roma vom 28. Juni 1578 fest, wo es heißt (wir übersetzen den italienischen Text):[6] „Bei der Porta Salara (d. h. Salaria) fand man den Friedhof der Heiligen Priscilla, einer römischen Matrone. Zu ihren Lebzeiten hat sie dort viele heilige Körper zusammengetragen, darunter Leonidas, den Vater des Origenes, und einen (Leichnam) eines Apostels Christi. Zur Besichtigung des Ortes hat der Papst den Kardinal Savelli,[7] den Jesuitengeneral[8] und Monsignore Marc Antoine Muret[9] geschickt."

Später lesen wir unter dem 2. August: „Neben dem jüngst gefundenen Friedhof der Heiligen Priscilla wurden unterirdisch einige kleine Kapellen und Oratorien gefunden, die mit sehr aufwendigen Stuckarbeiten geschmückt sind. Ganz Rom läuft dorthin zusammen (dove concorre tutta Roma) und zerbricht den Zaun, der auf Befehl des Kardinals Savelli dortherum gezogen wurde."[10]

---

[4] Bei *Jedin,* Rom, 149. – Zu Johann Jakob Rabus (um 1545–1584/87) vgl. Allgemeine Deutsche Biographie (= ADB) 27, 1888, 95–97 *(O. Schmid);* seine Beschreibung der Reise zum Jubiläum nach Rom: München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. German. 1280 (Anno 1576). – Zum Vater Ludwig Rabus (1524–1592) vgl. ADB 27, 1888, 97–99 *(Wagenmann).*

[5] Zu dieser Katakombe vgl. zuletzt *U. M. Fasola,* Le recenti scoperte nelle catacombe sotto Villa Savoia. Il „Coemeterium Jordanorum ad S. Alexandrum", Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueologia Cristiana, Barcelona 1969, Barcelona – CdV 1972, 273–297, und *A. Nestori,* Repertorio Topografico delle Pitture delle Catacombe Romane, CdV 1975, 17–21.

[6] *Pastor,* Geschichte der Päpste 9, 191 A. 2: nach Ms. Rom, Vat. Urb. 1046, p. 232.

[7] Giacomo Savelli (gest. 1587), seit 1539 Kardinal, seit 1560 Vikar von Rom, vgl. LThK ² 9, 351 s. v. Savelli 5 *(K. Kambach).*

[8] Damals: Eberhard Mercurian (Lardinois), 1514–1580, Ordensgeneral 1573–1580; vgl. *L. Koch,* Jesuiten-Lexikon, Paderborn 1934, 1193 f. und LThK ² 7, 306 f. *(B. Schneider).*

[9] Professor an der Sapienza: vgl. *Pastor,* Geschichte der Päpste 9, 198.

[10] Avviso di Roma vom 2. August 1578, Ms. Rom, Vat. Urb. 1046, p. 272, nach *Pastor,* Geschichte der Päpste 9, 195 A. 3.

Ein weiterer Bericht von diesem Ereignis hat sich aus den Hundstagen desselben Jahres 1578 in einer Sammelhandschrift der Trierer Stadtbibliothek erhalten, der sicherlich in Rom niedergeschrieben wurde.[11] Bedeutsam ist er zunächst in dem, was über die weiteren Aktivitäten des römischen Generalvikars, Kardinal Savellis, berichtet wird. Dieser hat inzwischen nämlich das Coemeterium schließen lassen und unter Strafandrohungen befohlen, Steine und Knochen, die man aus der Katakombe entfernt, abzuliefern. Darüber hinaus zeugt auch dieser Bericht von dem Aufsehen, das der Fund hervorrief. Der Text lautet: „Eo personae religiosae, cardinales, praelati et cuiuscumque ordinis viri concurrere coeperunt omnes tam vetustate studiosi quam alii uno ore dicentes, illud esse coemeterium beatae Priscillae virginis." Nach einer summarischen Beschreibung fährt der anonyme Berichterstatter fort – wir übersetzen –: „Der Platz ist wegen seines großen Alters, wegen seiner religio und seiner Heiligkeit so ehrwürdig, daß alle, die ihn betreten und gut durch ihn hindurchgelangen, ein gewisser Schauer befällt und ihnen die Tränen kommen. Das hat seinen Grund im Gedanken an die Verfolgungen und die Leiden wie auch an die Frömmigkeit jener heiligen Glieder der ersten Kirche. Zur Stärkung unseres unbestreitbaren und sichersten katholischen Glaubens und unserer katholischen Sitten kann man die Verehrung, Fürsorge und liebevolle Teilnahme an jenen Freunden Gottes in ihrer Bestattung sehen. Hier kann man nun eindeutig (manifestissime) mit den eigenen Augen sehen, daß zu Zeiten der Heiden und Götzendiener jene frommen und heiligen Freunde Gottes, als sie es in der Öffentlichkeit und im Licht dieses Jahrhunderts nicht konnten, dafür in Höhlen und unterirdischen Gängen fromme Bilder malten und verehrten." Der Eindruck ist für unseren unbekannten Autor umso eindringlicher, als er den Vergleich zu Bilderstürmereien der eigenen Gegenwart zieht.

Die zitierten Texte geben uns einhellig Zeugnis von dem großen neuen Interesse am kirchlichen Altertum. Zugleich bemerken wir schon, wie dieses Interesse apologetisch verwendet wird. Diese Bewegung, die ebenso humanistisch-antiquarisch geprägt wie zugleich von der großen Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts betroffen und von daher apologetisch ausgerichtet ist, führt nun zu einer intensiven Beschäftigung mit den monumentalen Überresten des christlichen römischen Altertums, die in dieser Art neu ist.

II.

Doch dieser Umstand, daß die Beschäftigung mit den kirchlichen Altertümern und besonders mit den Katakomben in dem großen Pilgerzentrum Rom erst in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts neu eingesetzt haben soll, mag uns verwundern. Wir müssen also, bevor wir uns der neuen Bewegung zuwenden, zunächst fragen, welcher Art die Kenntnisse von den Denkmälern der alten Kirche in Rom vor diesem epochalen Neubeginn ge-

---

[11] Trier, Stadtbibliothek, Ms. Nr. 1237, vgl. RömQuartalschrift 2, 1888, 210–212 *(Sauerland)*.

wesen sind.[12] Man hat schon im 15. Jahrhundert vereinzelt die Katakomben besucht, wie uns die Besucherinschriften verraten. Es waren fromme Minderbrüder,[13] aber auch der Kreis der römischen Akademie des Humanisten Pomponius Laetus (gestorben 1497/98)[14] auf der Suche nach Altertümern.

Doch wurden die Katakomben, ihre Malerei und ihre Inschriften nicht in der gelehrten Literatur der Früh- und Hochrenaissance behandelt. Überhaupt kannte man nur drei oder vier Katakomben, oder genauer: ihre Lage, da man zu ihnen selbst nicht hinabstieg. Es handelt sich um S. Pancratio, S. Callisto, S. Agnese und vor allem um S. Sebastiano. An diesen Orten beschränkte sich die fromme Wallfahrt vor allem auf die Kirchen und die unmittelbar anschließenden Krypten.

So ging es auch Luther, als er „so ein toller Heilige . . . lieff durch alle Kirchen und Klufften".[15] Eindruck hat ihm nur S. Callisto und die Riesenzahl der Märtyrer gemacht: „Sie liegen unter der Erden, schrenckicht et illum locum appellant κρύπτη".[16] Aus seinem Stadtführer, den er mit hatte, den Mirabilia Romae, hat er die Zahlen „mehr 10 000, i. e. 46 Bischöff", die er zumal in Tischgesprächen häufig erwähnt.[17]

Doch kann dieser Typus des Reisehandbuches durchaus noch nicht zur gelehrten Literatur gezählt werden. Ihn gab es während des ganzen Mittelalters, er zeigt gerade noch kein Interesse an den altkirchlichen Monumenten. Was er zu erbaulichem Zwecke bringt, schöpft letzten Endes noch aus vage überlieferten, nie ganz abgerissenen Traditionen der alten Kirche und des frühen Mittelalters.

Aber auch diese Traditionen wurden erst von Onofrio Panvinio[18] in seinem Buch „De ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos et de eorundem coemeteriis" aufgearbeitet, das im Todesjahr des Verfassers, 1586, in Köln erschien. Panvinio zählt 43 römische Coemeterien auf.[19] Als Quellen benutzt er das Martyrologium Romanum, wie er es vorfand, d. h. in der

---

[12] Bester Überblick immer noch: *G. B. de Rossi,* La Roma Sotterranea Cristiana 1, Rom 1864. Für das beginnende 16. Jh. und die Zeit davor, bes. 2–9. – Neuere Darstellungen: *P. Fremiotti,* La riforma cattolica del secolo decimosesto e gli studi di archeologia cristiana, Rom 1926; *G. Ferretto,* Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana, CdV 1942; *P. Testini,* Archeologia cristiana, Rom – Paris – New York 1958, 64–72; *G. Bovini,* Gli studi di archeologia cristiana dalle origini alla metà del secolo 19, Bologna 1968.

[13] *De Rossi,* Roma Sotterranea 1, 2 f.; *Ferretto,* Note, 73 f.

[14] Zu Pomponius Laetus vgl. *Vl. Zabughin,* Pomponio Leto, Rom 1909.

[15] WA 31, 1 (1913 *K. Drescher),* 226, 9.

[16] WA T 5 (1919 *E. Kroker),* 667, 10 ff.: Nr. 6447; vgl. ebd. 675, 24 ff.: Nr. 6463.

[17] WA T 2 (1913 *E. Kroker),* 609, 6 ff.: Nr. 2709 b. – Der Führer Luthers mag ähnlich gewesen sein wie die durch *C. Hülsen* edierten Mirabilia Romae von Stefano Planck: Ein römisches Pilgerbuch des 15. Jhs., Berlin 1925; dort in der Einleitung über die häufigen frühen Drucke des 15. und der beiden ersten Jahrzehnte des 16. Jhs.; zur handschriftlichen Überlieferung dieser Literaturgattung vgl. *C. Hülsen,* Le Chiese di Roma nel Medio Evo, Florenz 1927, XXI–XXV.

[18] Zu Onofrio Panvinio (1529/30–1568) vgl. *D. A. Perini,* Onofrio Panvinio e le sue opere, Rom 1899; *Hülsen,* Chiese, XXVI f.; DACL 13, 1937, 1071–1074 *(H. Leclercq); Ferretto,* Note, 91–99.

[19] Vgl. *Ferretto,* Note, 93–95.

vorbaronischen Form, das römische Bischofsbuch und das römische Censusbuch, letzteres eine spätmittelalterliche Kompilation des Werkes des Cencio Savelli Camerario, des späteren Honorius III. (1216–1227), die sich in der Vaticana befand.[20] Hinzu kommen die Akten des Liberius, die die römische Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts berichten, und die Chronik des Martinus Polonus, eines der am weitesten verbreiteten mittelalterlichen Geschichtsbücher.[21] Christliche Altertümer bezieht Panvinio so weit ein, daß er frühchristliche Inschriften, die sich besonders in Fußböden stadtrömischer Kirchen befinden, in sein Werk aufnimmt. Doch was die Katakomben angeht, so bemerkt er freimütig, aber unzutreffend, von ihnen bestünden nur noch drei: S. Sebastiano, S. Cyriaca bei S. Lorenzo und S. Valentino. S. Pancrazio und S. Callisto, beide bekannt und besucht, finden keine Erwähnung. Auch die drei von ihm genannten sind nicht als Katakomben bekannt und erforscht, sondern auch bei diesen Angaben unseres Verfassers handelt es sich um nicht mehr als ein dunkles Wissen von Krypten. Panvinios Buch fehlt jede Anschauung und jede eigene Beschäftigung mit den christlichen Altertümern.

III.

Vor diesem Hintergrund ist nun das Aufsehen, das der Fund des Coemeterium Jordanorum im Juni 1578 hervorrief, erst richtig zu ermessen und zu verstehen. Es war gleichzeitig Indikator und Movens für das Interesse am kirchlichen Altertum und seinem Studium, sowohl was die literarischen als auch was die archäologischen Quellen angeht. In Caesarius Baronius[22] (1538–1607), dem bedeutendsten katholischen Kirchengeschichtsschreiber des 16. Jahrhunderts, tritt uns ein wichtiger Zeuge für diese Entwicklung entgegen, der uns zugleich in einen weiteren Problemkreis führen wird. Ihm und dem geistigen Umkreis, aus dem er stammt, wollen wir uns daher im folgenden zuwenden.

Baronius hat selbst den Fund an der Via Salaria gesehen. An einer Stelle seiner vielbändigen Kirchengeschichte, an der man es nicht erwarten würde, nämlich bei der Behandlung des jüdischen Aufstandes von 130, nimmt er die Bemerkung von Cassius Dio über jüdischen Minenbau zum Anlaß, auf den Fund an der Via Salaria zu kommen und zu beschreiben, welchen Ein-

---

[20] Vgl. *Hülsen*, Chiese, V f.

[21] Zu Martin von Troppau OP, Erzbischof von Gnesen, gest. 1278 in Bologna, und den „Martins-Chroniken" vgl. *H. Grundmann*, Geschichtsschreibung im Mittelalter, Göttingen 1976², 23. 69. – Das Chronicon Pontificum et Imperatorum: MG SS 22, 1872 *(L. Weiland)*.

[22] Zu Cesare Baronio vgl. *Pastor*, Geschichte der Päpste 9, 124–126, 133 f., 193 f.; *A. Kerr*, The Life of Cesare Cardinal Baronius of the Roman Oratory, London 1890; *H. Laemmer*, De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba, Freiburg 1903; *G. Calenzio*, La vita e gli scritti del Card. Cesare Baronio, Rom 1907; DHGE 6, 1932, 871–882 *(A. Molien)*; *A. Roncalli*, Baronius, Einsiedeln 1963 (Lit.); Diz. Biogr. Ital. 6, 1964, 470–478 *(A. Pincherle)*. – Wir benutzen im folgenden die Ausgabe: Caesar Baronius, Annales Ecclesiastici 1–11, Venedig 1705–1712; 12, Ticini 1741.

druck er auf ihn gemacht habe: „Mirabile dictu, vidimus, saepiusque lustravimus Priscillae coemeterium . . . Obstipuit urbs, cum in suis suburbiis abditas novit habere civitates.“ [23]

Baronius ist uns aber in diesem Zusammenhang nicht nur ein besonders bedeutender Zeuge für den Fund und den Eindruck, den er hervorrief, sondern gerade mit seinem kirchengeschichtlichen Hauptwerk, den ‚Annales Ecclesiastici‘, weist er auf den Mann, dessen Tun und Lebenswerk Entscheidendes dafür geleistet hat, daß dieser Fund einen solchen Eindruck und ein solches Aufsehen machte. Damit führt uns Baronius zunächst nicht zu sich selbst, sondern zuerst zu dem Vater der Romidee der römischen Reform, Filippo Neri, dem Gründer des römischen Oratoriums (1515–1595). Über Neri selbst, über seine Bedeutung für Baronius und das Verhältnis beider Männer zueinander, über Zweck und Entstehungsgeschichte der ‚Annales Ecclesiastici‘ und schließlich über die Geistigkeit Roms, wie sie sich exemplarisch am Ende des 16. Jahrhunderts im Oratorium des Filippo Neri darstellt, gibt die Vorrede zum achten Band der ‚Annales‘ in klassischer Weise Auskunft. Dadurch wird dieser Text für uns zu einer bedeutsamen Quelle, der wir uns ausführlich zuwenden wollen.[24]

Der achte Band der ‚Annales‘ erschien 1599, vierzig Jahre nach dem ersten Band des großen protestantischen Kirchengeschichtswerkes der Magdeburger Centurien, zugleich fünfundzwanzig Jahre nach der Centuria 13, dem Ende des ursprünglichen Unternehmens. Elf Jahre sind bereits seit dem Erscheinen des ersten Bandes von Baronius' eigenem Werk vergangen. Bis zu seinem Tode werden zwölf Bände vollendet sein, die die Kirchengeschichte bis zum Jahre 1198 darstellen. Der achte Band nun umfaßt die Jahre 590–714. Ihn widmet Baronius, seit drei Jahren Kardinal der römischen Kirche, Clemens VIII. als Dank für die Ernennung zum Bibliothekar der päpstlichen Bibliothek, der Vaticana. Der Widmung an den Papst folgt nun vor den obligaten Lobgedichten und dem eigentlichen Text der Annalen, der wie gewöhnlich mit einem Gebet beginnt, eine zweite Widmung. Diese Praxis ist für Baronius nicht ungewöhnlich, – auch im zweiten Band der Annalen hatte er eine Gratulation zur Kardinalstranslation für Federico Borromeo, der uns später wieder begegnen wird, eingefügt. Auch in dem uns hier interessierenden Text des achten Bandes handelt es sich um eine Dankwidmung, gratiarum actio, die dem vier Jahre zuvor verstorbenen Filippo Neri gilt.[25]

---

[23] Baronio, Annales 2, 65, ad annum 130, 2.

[24] Baronio, Annales 8, Vorsatzblatt 5 und 6.

[25] Zu Filippo Neri vgl. die ursprünglichen Viten: Ms. Rom, Vat. lat. 6662 fol. 127 ff.: enarratio virtutum Beati Philippi, und Ms. Rom, Vallicell. 0 7: de vita virtutibus et gestis B. Philippi et instituto congregationis oratorii libri VIII. Scripti ab auctore coaevo et eius discipulo. Opus autographum multis in locis correctum et auctum a Cesare Card. Baronio et aliis. Darstellungen: *Pastor,* Geschichte der Päpste 9, 117–142; *L. Ponelle – L. Bordet,* Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515–1595), Paris 1958²; *H. Rahner,* Ignatius und Philippo Neri, in: *ders.,* Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg – Basel – Wien 1964, 121–141; *A. Moreau,* Saint Philippe Néri, Tours 1961 (dt.: Philipp Neri, Heidelberg

Der Text umfaßt drei Druckseiten und geht damit weit über seinen aktuellen Anlaß, einen Beitrag zum Seligsprechungsprozeß, den der Schüler und Nachfolger in der Leitung des römischen Oratoriums für dessen Gründer leistet, hinaus, wenn auch diese aktuelle Stellungnahme von höchster Bedeutsamkeit für den Seligsprechungsprozeß war. Denn wo hätte sie mit größerer propagandistischer Reichweite abgegeben werden können als in diesem Werk, das bei Katholiken wie auch bei Protestanten größtes Aufsehen erregte, dessen Erfolg den Verfasser aufgrund seiner Gelehrsamkeit zum papabile machte, dessen historische Einsicht und daraus erwachsende kirchenpolitische Haltung seine Wahl zum Papst aber in zwei Konklaven an massivem spanischen Eingreifen scheitern ließ?

Schon im Titel der gratiarum actio ist eigentlich alles über das Verhältnis des Gründers des Oratorium Romanum und seines großen Schülers zueinander gesagt. Da ist zunächst der Verfasser mit seinen hohen Würden: „sanctae Romanae Ecclesiae presbyter cardinalis titulis SS. Martyrum Nerei et Achillei et sanctae sedis apostolicae bibliothecarius“: Baronius. Er sagt dem „beatus pater Philippus“ Neri Dank für das Werk, das er schreibt. Der Verfasser bedankt sich also nicht mit dem, was er schreibt, sondern für das, was er schreibt, gleich als wäre sein Werk nicht sein eigenes, sondern das des anderen. Die Erklärung für diesen Umstand liegt in dem Attribut ‚Vater‘, das Neri erhält. Ist ja auch die ganze gratiarum actio an den Vater gerichtet. Baronius berichtet nun ganz sachlich und verspricht, über den Anfang – die „prima origo“ – und das Fortschreiten der Annalen Rechenschaft zu geben, denn das könne er nun ja frei und offen tun und über die empfangenen Wohltaten sprechen, da derjenige, von dem dabei die Rede sein müsse und der sich nicht hätte loben lassen, nun tot sei. Dann jedoch steigert sich der Stil langsam zu einer fast liturgischen praefatio. Am Ende der Danksagung erreicht diese Steigerung der Form ihren Höhepunkt in der Zitation des Debora-Liedes und der Schrift „In laudem Basilii“ des Gregor von Nazianz[26] und endet in der Bitte: „perveniam tandem post labores bene perfunctos ad beatam illam requiem, qua tu modo frueris in patre et filio et spiritu sancto, quibus in unitate perfecta semper sit laus, honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.“

Mit ‚labor‘, der Mühsal, ist hier nicht nur das Leben im allgemeinen gemeint, sondern die dem Kardinal von Neri auferlegte Lebensaufgabe, das Werk der ‚Annales Ecclesiastici‘. Diese Lebensaufgabe ist das ihm auferlegte Joch, zu dem Neri ihn ausersehen hat, unter das er ihn geführt hat, zu

---

1964); *C. Gasbarri,* Filippo Neri nella testemonianza dei contemporanei, Rom 1974. – Für unseren Zusammenhang vgl. auch *C. Cecchelli,* Il cenacolo Filippino e l'archeologia cristiana, Quaderni di Studi Romani 16, Spoleto 1938; *Ferretto,* Note, 100 f. – Zum für die Zeitgeschichte und auch für die in unserem Zusammenhang begegnenden Personen wichtigen Dialog „Philippus sive de laetitia christiana“ (Ms. Rom, Vallicell. R 62): ZKTh 42, 1918, 186–201 *(C. A. Kneller);* MAH 49, 1932, 219–259 *(A. Dupront).*

[26] Aufgrund des Ms. Rom, Vat. Palat. 402 war 1550 in Basel die erste Gesamtausgabe erschienen, vgl. O. *Stählin,* Geschichte der griechischen Literatur, Handbuch der Altertumswissenschaften 7, 2, 2, München 1913, 1186.

dem er ihn unermüdlich angetrieben hat: „astabas iugiter operi, urgens praesentia, instabas verbis, durus semper – ignoscas, si hoc dixero – diurni pensi existeas exactor". Nachlassen in der Mühe führte zu heftigstem Tadel. Dies Drängen kam aus glühendem Eifer für die ‚leidende Kirche' – das klassische Epitheton ist hier auf die Kirchenspaltung bezogen. Mit prophetischem Blick habe Neri gesehen, daß die Centurien des Satans von den Pforten der Hölle zum Schaden der Kirche ausgegangen seien. – Soweit der Text.

Mit den letzten polemisch scharfen Worten ist die Funktion des großen römischen Werkes beschrieben. Widerlegung der Magdeburger Centurien, eine Widerlegung freilich nicht durch Einzelpolemik gegen einzelne Punkte – so etwas kommt kaum vor –, sondern durch die einfache erzählende Darstellung der Geschichte aufgrund aller ihrer Quellen. Ein so gearteter Vortrag des Materials – so Baronius in der Vorrede zum zweiten Band „ad lectorem extra catholicam ecclesiam" – appelliert an den Verstand des Lesers, dem genügend Kraft zur richtigen Entscheidung zugemutet wird.

Der auffallende Verzicht auf Polemik in diesem grundsätzlich polemisch konzipierten Werk mag auch mit seiner Vorgeschichte zusammenhängen. Neri hat Baronius die Kirchengeschichte nicht gleich niederschreiben lassen. Vielmehr lagen dreißig Jahre zwischen dem Beginn der mündlichen Vorträge des Baronius über Kirchengeschichte im Kreis des Oratoriums und dem Erscheinen des ersten Bandes der Annalen.[27] Die Vorträge des Baronius haben also 1559 begonnen, und er hat den ganzen cursus der Kirchengeschichte siebenmal vorgetragen. Wir wissen von Baronius und von anderer Seite über diese Nachmittagsvorträge und ihre Zuhörerschaft gut Bescheid. Sie beschränkten sich nicht auf den kleinen Kreis der nerischen Priesterkongregation, sondern erweckten weiteres Interesse und zogen vielfach jugendliche Hörer verschiedenster Herkunft aus Rom an.[28] Vor diesem Hörerkreis aber war akute Polemik überflüssig: hier wurde positiv erzählt.

In dieser Beauftragung des Baronius erkennen wir die erste und vorgreifende Reaktion Filippo Neris auf den später Papst Pius V. und die vorzüglichsten Männer der römischen Reform beherrschenden Gedanken einer Widerlegung der Magdeburger Centurien. Denn Baronius war zwar der größte, nicht aber der einzige Gelehrte, an den ein solcher Auftrag erging.

Der ‚Catalogus testium veritatis'[29] und die beiden allein erschienenen Centurien[30] des Speyrer Domherrn und Juristen Wilhelm Eisengrein[31] hatten sich als ebenso unzureichend erwiesen wie der Auftrag an den Jesuiten

---

[27] Baronius, Annales 1, Vorrede an Sixtus V. (2. Blatt).

[28] Vgl. Baronius, Annales 1, 404, ad annum 57, 162, sowie Tarugi, Denkschrift an Gregor XIII., bei *Pastor*, Geschichte 9, 872 f., Anhang 21a.

[29] Dillingen 1565.

[30] Dillingen 1566 und 1568.

[31] Zu Wilhelm Eisengrein (Eysengrin), 1543–1584, vgl. ADB 5, 1877, 765 *(Werner)*; LThK 3, 1959, 777 f. *(A. Brück)*; NDB 4, 1959, 412, s. v. Balthasar Eisengrein *(F. Merzbacher)*; zu seinem ebenfalls konvertierten Halbbruder Martin Eisengrein (1535–1578) vgl. NDB 4, 1959, 412 f. *(H. Tüchle)*. Beachte daneben auch Conrad Braun (Brunus), Adversus novam historiam ecclesiasticam, Dillingen 1565.

Petrus Canisius in Ingolstadt.[32] Und auch die Beauftragung des ersten Humanisten der Zeit, Giulio Poggianis,[33] der nicht nur durch seine Arbeit in der Konzilskongregation, sondern auch und vor allem durch die Brevierrevision von 1568 bekannt wurde, und von dem ein Brief des Kardinals Alciatti an Carlo Borromeo vom 25. 1. 1567 sagt, der Papst habe ihn neben den erwähnten Aufgaben damit beschäftigt, Antwort zu geben „a quelle tanto venenose Centurie che hanno fatto stampare gli heretici", hatte zu keinem Erfolg gegen die „giftspritzenden Centurien" geführt.[34] Denn am 5. März 1571 wird uns nun von der Einsetzung einer Kardinalskommission[35] zur Prüfung und literarischen Widerlegung der Augsburger Konfession und der Angriffe der Magdeburger Centurien berichtet. Die Kommission bestand aus den Kardinälen Sirleto, Hosius, Maffai, Montalto, Colonna und Giustiniani, den bedeutendsten Kardinälen der damaligen Kurie.

Doch schon 1568, im Todesjahr des oben erwähnten Augustinereremiten Onofrio Panvinio, der seinerseits vom spanischen König Philipp II. zur Widerlegung der Magdeburger Centurien aufgefordert war – es kam aber zu keiner Veröffentlichung[36] –, hatte Neri den alten Auftrag an Baronius, Vorträge im Oratorium zu halten, erweitert und drängte fortan auf das große kirchengeschichtliche Werk – das einzige aus dem Kreis der römischen Unternehmungen, das sich behaupten konnte.

Der frühe Weitblick des römischen Reformpriesters hat sich also bewährt. Neri hat als erster die Aufgabe erkannt, die das Erscheinen der Magdeburger Centurien dem römischen Katholizismus stellte, er hat den richtigen Mann für die gestellte Aufgabe gefunden, diesem einen geeigneten Rahmen und das Forum für seine Arbeit bereitgestellt. Denn das Oratorium und der hier geschaffene Vortragsstil waren der ideale Raum für die damals ja noch neue Art der Darstellung der Geschichte als einer fortlaufenden Geschichtserzählung. Historia ist hier nicht mehr Exempelreihe, sondern Narratio, Geschichtserzählung. Zu eben derselben Zeit stößt zu eben diesem neuen Geschichtsverständnis und der ihm entsprechenden Darstellungsweise von ganz anderer Seite her der alte Melanchthon vor.

IV.

Das Werk des Baronius, das zunächst im Zentrum unseres Interesses stand, war nicht die einzige große Initiative, die aus dem Kreis des so vielfältig wirkenden Oratoriums für die Kirchengeschichte wichtig wurde. Ebenso be-

---

[32] P. Canisius, ep. V, 480 f., bei *Pastor*, Geschichte der Päpste 8, Freiburg 1925[8/9], 94 f. Zu Petrus Canisius vgl. RGG[3] 1, 1957, 1608 f. *(W. Göbell)*.

[33] Vgl. *S. Bäumer*, Histoire du Bréviaire 2, Rom 1967[2], 171.

[34] Ms. Mailand, Ambrosiana F. 38 inf. fol. 62.

[35] Acta consist. Card. S. Severinae, 322, bei *Pastor*, Geschichte der Päpste 8, 94. – Inzwischen war die erste italienische Entgegnung auf die Magdeburger Centurien erschienen: Girolamo Muzio (Nuzio), 1496–1576: Della Istoria sacra libri II, Venedig 1570; vgl. *F. Lauchert*, Die italienischen literarischen Gegner Luthers, Freiburg 1912, 664.

[36] *Perini*, Onofrio Panvinio (s. o. A. 18), 127; *Pastor*, Geschichte der Päpste 9, 193.

deutsam war das große Interesse an den kirchlichen Altertümern Roms, das wie bei Baronius und bei Neri selbst auch bei der engeren und weiteren Schar derer, die sich um das Oratorium zusammenfanden, vorhanden war.

Für Neri war S. Sebastiano an der Via Appia, die älteste Stelle der Verehrung von Petrus und Paulus, bevorzugter Ort der Andacht, wo er ganze Nächte verweilte, wo er auch seine größte mystische Erfahrung empfing. Er hatte seit etwa 1553 den in Vergessenheit geratenen Brauch der Wallfahrt zu den alten sieben Hauptkirchen der Stadt am römischen Karneval und zum Osterfest wieder aufgegriffen und neu aufleben lassen, schon bald mit erstaunlicher Beteiligung der römischen Bevölkerung auch an Karnevalstagen! Pius V. sollte gleich nach seinem Regierungsantritt den Brauch aufnehmen, auch im Herbst hinauszupilgern und damit der alten, frommen Sitte endgültige Wiederbestätigung verleihen.

Aber nicht nur zur Siebenkirchenwallfahrt zog der Kreis des Oratoriums vor die Tore Roms und auch nicht nur bei den in diesem Kreise üblichen festtäglichen Ausflügen nach S. Onofrio auf dem Gianicolo oder nach der Villa Mattei. Dies neue Interesse an den kirchlichen Altertümern, von dem wir eingangs sprachen, griff nun viel weiter aus, wie der Bericht Federico Borromeos aus „De actione contemplationis libri quattuor" von 1621 uns beispielhaft zeigen soll.[37] Federico Borromeo, der spätere Kardinalerzbischof von Mailand, kam nach Studien in Bologna und Pavia im September des Jahres 1586 zur Fortsetzung seiner Studien in Philosophie, Theologie und Kanonistik nach Rom, wo er zudem bei einem Mönch der Vallombrosa Hebräisch lernte. Bevor er aber alle diese gelehrten Studien aufnahm, lief er in den ersten Tagen nach seiner Ankunft durch Rom, „um genau die heiligen wie die profanen Zeugnisse des Altertums anzuschauen".

Von seinen Studien zur klassischen Antike zeugt sein Manuskript „Effigies illustrium virorum inveniendi ratio",[38] während die klassischen Antiken in unserem Bericht von 1621 nur einfach erwähnt werden. Wie anders die Behandlung der ‚vestigia antiquitatis sacra'! Sie beschreibt er genau, an ihnen hängt sein Herz: „accidit ut mihi coemeteria monstrarentur". Er vergleicht sich und den Gewinn, den er an diesen Besuchen hatte, mit Hieronymus.[39] Er nennt Personen und Namen, erst einmal allgemein: Franzosen, Deutsche und solche anderer Nationen. Sie kennen sich in den Katakomben aus, haben gleichsam wie Theseus eine rote Schnur dazu, so daß sie im Labyrinth der unterirdischen Gänge Weg und Steg finden. Als ihren spiritus rector nennt Federico Borromeo den Dominikaner Alfonsus Iaconus (1540–1599) und rühmt ihn als „curiosissimus sacrae praesertim antiquitatis". Auf Iaconus' Anweisung zeichnen Jünglinge aus den erwähnten Nationen die Gemälde und fertigen Pläne und Beschreibungen der Katakomben an.

Wer sind Iaconus und die anderen Männer, die der junge Borromeo 1586 kennenlernte und die ihn so beeindruckten? Zunächst Iaconus: der Spanier

---

[37] Mailand 1621, 106 f.
[38] Ms. Mailand, Ambrosiana Z. 126 sup.
[39] Hieron. Comm. in Ezech. 40, PL 25, 375.

Alonso Chacon[40] aus dem andalusischen Baeza war ebenso im Kreise des Oratoriums zu Hause wie die erwähnten Jünglinge, bei denen es sich um Philipp de Winghe[41] (gestorben 1592) und Jean L'Heureux oder Makarius[42] (1551–1614) handelte. Über die Zusammenarbeit dieser drei Männer besitzen wir eine hervorragende Quelle im 1605 geschriebenen Vorwort[43] des nachgelassenen, erst 1856 von dem Jesuitenpater Raffaele Garrucci edierten Werk L'Heureux', den „Hagioglypta sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores", dem ersten Handbuch zur Ikonographie der frühchristlichen Kunst. Hier wird die Entwicklung der Forschertätigkeit und Zusammenarbeit der Männer ebenso dargestellt, wie ihre Verbindung zu Federico Borromeo und zu Baronius Erwähnung findet.

L'Heureux erzählt in der Vorrede der Hagioglypta,[44] wie Chacon in Rom lebte und alte Sachen sammelte, von Versteinerungen bis zu Antiken. Aber durch den Fund von 1578 – eben das eingangs genannte Coemeterium Jordanorum – sei er zum Studium der Katakomben angeregt worden, er habe Maler hinzugezogen und die Katakombengemälde kopieren lassen. Diese Kopien hätten aber nicht den Beifall des später nach Rom gekommenen Philipp de Winghe gefunden, der sich sogleich freundschaftlich und vom Eifer für dasselbe Studienobjekt getrieben an Chacon angeschlossen habe. De Winghe habe bei den Kopien die erforderliche Genauigkeit vermißt. Bevor er jedoch seinen Vorsatz, alles neu zu zeichnen, in die Tat habe umsetzen können, sei er 1592 in Florenz gestorben. In der Tat zeigen die wenigen Zeichnungen, die uns von ihm überkommen sind,[45] gegenüber der Sammlung von Pater Chacon[46] eine weitaus größere ikonographische Genauigkeit, zudem sind sie ihrer Entstehungszeit stilistisch bedeutend weniger verhaftet. Doch hatte sich auch Federico Borromeo sogleich die Chacon-Zeichnungen für seine Mailänder Bibliothek kopieren lassen.[47]

Weiterhin wird in dem aufschlußreichen Vorwort der Hieroglypta eine

---

[40] Zu Alonso Chacon (um 1540–1599) vgl. DACL 3, 1914, 2801–2819, s. v. Copies des peintures des catacombes *(H. Leclercq)*; DHGE 12, 1953, 263 *(M.-H. Laurent)*.

[41] Zu Philipp de Winghe vgl. *G. J. Hoogewerff*, Philips van Winghe, Mededeelingen van het Nederlandsch historisch Instituut te Rom, 1927, 59–82; DACL 15, 1953, 3243 *(H. Leclercq)*.

[42] Zu Jean L'Heureux: DACL 9, 1930, 75–78 *(H. Leclercq)*.

[43] Nach dem Imprimatur des Manuskriptes, vgl. die Vorrede von *R. Garrucci* in: *J. L'Heureux* (Macarius), Hagioglypta sive picturae et sculpturae sacrae antiquiores, Paris 1856, VI f.

[44] *L'Heureux*, Hagioglypta, 2–5.

[45] Ms. Rom, Vallicell. G 6.

[46] Ms. Rom, Vat. Lat., 5409.

[47] Ms. Mailand, Ambrosiana F. 227 inf., F. 229 inf., F. 228 inf. Zu Federico Borromeos Verhältnis zur Christlichen Archäologie vgl. *A. Ferrua*, Il cardinale Federico Borromeo e le pitture delle catacombe, La civiltà cattolica 113, 1, 1962, 244–250; *C. Marcora*, Il Cardinal Federico Borromeo e l' Archeologia Cristiana, in: Mélanges E. Tisserant Bd. 5, Studi e Testi 236, CdV 1964, 115–154; allg. Diz. Biogr. Ital. 13, 33–42 *(P. Prodi)*; zum Romaufenthalt: *G. Gabrieli*, Federico Borromeo a Roma, Archivio Storico Romano 56/57, 1933/34, 157–217.

andere Gestalt des Neri-Kreises erwähnt, der damals dreißigjährige Antonio Bosio, der später den Ehrentitel eines ‚Kolumbus der Katakomben' erhalten sollte und dessen posthum veröffentlichte „Roma Sotterranea" bis zu dem gleichnamigen Werk Giovanni Battista de Rossis von 1864 allein und unangefochten die erste Autorität für die Christliche Archäologie darstellte.[48]

Wer war Bosio, den L'Heureux als den Nachfolger seiner Freunde Chacon und de Winghe sieht? Der gebürtige Malteser Antonio Bosio[49] (1575–1629) hatte zuerst am Kollegium Romanum und an der Sapienza studiert, war dann aber mit dem Oratorium bekannt geworden und beschäftigte sich seitdem unter Hintansetzung alles übrigen mit den christlichen Altertümern Roms. So war er bald mit Chacon, L'Heureux und de Winghe befreundet. Nach dem frühzeitigen Tod des letzteren erbte er sein Material. Auch Federico Borromeo überließ alle seine Materialien für ein geplantes Katakombenwerk Bosio, wie uns ein Brief des Marcus Welser vom Jahre 1603 berichtet.[50]

Als Lehrer des Bosio müssen wir noch einen Gelehrten erwähnen, dessen Beichtvater wieder Filippo Neri war: Pompeio Ugonio,[51] der wohl im Jahre 1613 starb. Er wurde durch seine 1588 veröffentlichte „Historia delle stationi di Roma" berühmt – ein Werk, das ebenfalls auf eine Anregung Neris zurückging. Weiter hat Ugonio an einem „Theatrum urbis Romae" gearbeitet, doch das Werk blieb unvollendet.[52] Mit diesem seinem Lehrer unternahm Bosio 1593 die erste christlich-archäologische Exploration der Roma Sotterranea in der Domitilla-Region.[53] Bis 1618 untersuchte Bosio dann systematisch den Kranz der antiken römischen Ausfallstraßen und erforschte die dort befindlichen Coemeterien, Materialien sammelnd für das große Werk, dessen Erscheinen er nicht mehr erleben sollte.

Wieder ist es das römische Oratorium, das als Träger der posthumen Ausgabe des Werkes in Erscheinung tritt. 1634 erscheint unter dem Datum von 1632, fünf Jahre nach Bosios Tod, die Erstausgabe der „Roma Sotterra-

---

[48] Vgl. *A. Ferrua*, Le tre Rome sotterranee, La civiltà cattolica 89, 3, 1938, 399–412.

[49] Zu Antonio Bosio vgl. *A. Valeri*, Cenni biografici di Antonio Bosio, Rom 1900; DACL 2, 1925, 1084–1093 *(H. Leclercq); G. Curmi*, Antonio Bosio, maltese, Malta letteraria N. S. V, 1930, 8; *R. Fausti*, Nel terzo centenario della pubblicazione di una insignie opera di romanità: il valore e il merito di Antonio Bosio e della sua „Roma Sotterranea" (1632–1634), in: Atti del terzo congresso nazionale di studi romani 2, Bologna 1935, 329–442; DHGE 9, 1937, 1318 f. *(É. van Cauwenbergh);* Enciclopedia dell'Arte Antica 2, 1959, 145 f. *(P. Pelagatti);* Diz. Biogr. Ital. 13, 257–259 *(N. Parise); S. Carletti*, Un malinteso fra Antonio Bosio e „alcuni Giesuiti vecchi" di S. Ermete, RivAC 45, 1969, 49–59.

[50] Ms. Mailand, Ambrosiana G. 191 inf., fol. 31.

[51] Zu Pompeio Ugonio vgl. *Pastor*, Geschichte der Päpste 10, Freiburg 1926, 419; *Hülsen*, Chiese, XXXIII f.; *Ferretto*, Note, 120–124.

[52] Ms. Rom, Vaticana, Barb. lat. 1494, und Ms. Ferrara, Biblioteca communale, cod. 161, P. 1. 8.

[53] *A. Bosio*, Roma Sotterranea, Rom 1632, 195; *de Rossi*, Roma Sotterranea 1, 27 f.; *Ferretto*, Note, 122 f., 138.

nea", herausgegeben von Giovanni Severani aus S. Severina, Priester der Kongregation des Oratoriums in Rom.[54]

Der lange Untertitel des Werkes gibt uns nach Art der damaligen Zeit eine genaue Inhaltsangabe: „Das Buch handelt von den heiligen Friedhöfen Roms, von deren Lage und Form und den antiken Gebräuchen, die dort galten, von den Cubiculi, Oratorien, Bildern, Reliefs, Inschriften und Epitaphien, die dort sind, von der Bedeutung der erwähnten Reliefs und Malereien, den Begräbnissitten bei der Bestattung der Verstorbenen, den Märtyrern, die in ihnen ruhen, oder den auf den benachbarten Straßen Gemarterten, von den der Erwähnung werten Sachen, heiligen und profanen, die in eben den Straßen waren, und von anderen wichtigen Sachen, die das Bild der ersten Kirche darstellen, der Angst, die sie zur Zeit der Verfolgungen litt, und dem Eifer der ersten Christen, den wahren und unschätzbaren Schätzen, die Rom unter seinen Feldern verschlossen besitzt".

Das ganze Werk besteht aus vier Büchern: Buch I über Coemeterien, Martyrien und Sorge für die Toten und Märtyrer im allgemeinen; Buch II und III handeln von den einzelnen Coemeterien, Buch II beginnt mit dem Vatikan und dem Petrusgrab, Buch III mit der Via Ostiense und dem Paulusgrab; Buch IV hat der Herausgeber verfaßt, es handelt von der Erklärung und von dem Nutzen der Bilder. Zum Titel des Werkes „Roma Sotterranea" sagt der Herausgeber, Bosio habe dadurch jeden, der die Größe Roms sehen will, wissen lassen, daß Rom noch eine andere Stadt unter sich habe, tiefer zwar an Lage, doch höher an grandezza und nobiltà. Ebenfalls in der Vorrede an den Leser rühmt er Bosio, der mit Mühe und Schweiß der Welt solch große Schätze entdeckt und gezeigt habe, Ideen und Bilder, die lebendig die junge Kirche darstellten: Theater und Kampfstätten, wo die wahren heiligen christlichen Gladiatoren sich vorbereiteten und übten, aus denen man die Waffen, um gegen die Häretiker zu kämpfen, nehmen kann, besonders gegen die Ikonoklasten, die die heiligen Bilder bekämpfen, von denen die frühchristlichen Friedhöfe voll sind.

V.

Es ist nicht ohne Bedeutung, daß das Manuskript dieses Werkes, das den ersten Meilenstein der christlich-archäologischen Wissenschaft darstellt, auch heute noch in der Vallicelliana[55] – der Bibliothek bei der heute ‚Chiesa Nuova' genannten Kirche in Rom – aufbewahrt ist.[56] Hier war der Sitz des

---

[54] Zu Giovanni Severani: *Ferretto,* Note, 161 f. G. Severano verfaßte: Memorie sacre delle sette chiese di Roma e di altri luoghi che si trovano per le strade di esse, Rom 1630.

[55] Ms. Rom, Vallicell., G 31, vgl. *L. Spigno,* Antonio Bosio, Il manoscritto vallicelliano G 31 e la Roma Sotterranea, Tesi di Laurea Università degli Studi di Genova, 1974/75; *ders.,* Considerazioni sul manoscritto vallicelliano G 31 e la Roma Sotterranea di Antonio Bosio, RivAC 51, 1975, 281–311 (wird fortgesetzt).

[56] Zu S. Maria in Vallicella vgl. *W. Buchowieski,* Handbuch der Kirchen Roms 3, Wien 1974, 204–240. – Zum römischen Oratorium: *C. Gasbarri,* L'Oratorio Romano, Rom 1962.

Oratoriums, hier sind die Grabkapellen des Filippo Neri und des Carlo Borromeo, des berühmteren Vetters Federicos, durch den Federico wohl in den Oratoriumskreis gekommen war, hier ist C. Baronius bestattet. Der Aufbewahrungsort dieses Manuskriptes zeigt schön den beherrschenden Einfluß, den das römische Oratorium und seine Geistigkeit auf die Entwicklung der Studien zum christlichen Altertum ausübte: ein unpolemisches, doch grundsätzlich apologetisch bestimmtes Interesse am christlichen Altertum. Hier konnten sich historische Gelehrsamkeit im antiquarischen Gewand der Spätrenaissance und theologische Pflicht des Tages, wie sie die Häretikerbekämpfung und Selbstbesinnung der römischen Reform forderte, glänzend zueinanderfinden – seltsamerweise unter der Führung eines homo illiteratus, dessen missionarischer Eifer und Liebe zur katholischen Kirche Basis und Movens für die großen gelehrten Werke des Baronius zur Kirchengeschichte und des Bosius zur Christlichen Archäologie bildeten. So verdankt die Kirchengeschichtsschreibung außer dem Werk des Baronius auch das Werk des Bosius, das dem Kirchenhistoriker unserer Tage weniger bekannt sein dürfte, dem Oratoriumsgründer Filippo Neri.[57]

So entstanden um 1600 im Rom der Reform die Studien zum Christlichen Altertum in der doppelten Gestalt von Kirchengeschichtsschreibung und Christlicher Archäologie aus der Nacherzählung der Geschichte der Kirche im Oratorium und der Entdeckung und Verehrung der Katakomben.

---

[57] Der Ausgabe von 1632/34 von Bosios Roma Sotterranea folgte zum Heiligen Jahr 1650 in Rom eine Quartausgabe, der sog. ‚Bosietto', durch *L. Grignani*, die 1710 wiedergedruckt wurde. 1651 veröffentlichte der Oratorianer *Paolo Aringhi* eine lateinische Übersetzung mit Erweiterungen und Hinzufügungen: die ‚Roma Subterranea Novissima', Rom 1651, die 1659 in Quart in Köln und Paris nachgedruckt wurde; von dieser Ausgabe erschien 1671 in Arnheim ein Kompendium und ebenda 1688 eine deutsche Übersetzung durch *Ch. Baumann*, vgl. DHGE 9, 1319; *Ferretto*, Note, 161. – Der inspirierenden Bedeutung des Filippo Neri auch für die ‚Roma Subterranea Novissima' des Paolo Aringhi war man sich bewußt, wie das Epigramm des Franzosen Guil. Duplantè zeigt (Blatt 3v der Ausgabe Köln – Paris 1669): Quae toties Sancto sancte lustrata Philippo / Roma fuit, cunctis sanctior ipsa locis. / Ante latens subtus terram, nunc cognita terris / Omnibus, ex tanti prole parentis erit. / Quae tot habet, feci(t)que manens abscondita Sanctos, / O quales faciet nunc manifesta viros!

KRITISCHE MISCELLE

Zur gegenwärtigen Interpretation der Zweireichelehre

Von Martin Honecker

I.

Der Streit um die Zweireichelehre, ihre Wirkung und ihre Geltung war ein wichtiges Thema deutscher evangelischer Theologie nach 1945. In weiterem Maßstab, intendiert war wohl durchaus eine weltweite Perspektive, hat der Lutherische Weltbund die Studienarbeit seiner „Theologischen Kommission" zwischen Evian (1970) und Daressalam (1977) diesem Thema gewidmet, eine Arbeit, für welche der Direktor der Studienabteilung während der Jahre 1970–1977 Dr. Ulrich Duchrow federführend war. Angelegt war die Studienarbeit auf eine Darstellung des Gebrauchs der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts, ein in der Tat faszinierendes und einleuchtendes Vorhaben. Dadurch könnten in der Tat grundsätzliche Fragen nach der Bedeutung des historischen, sozialen und politischen Kontextes für die Gestaltung von Theologie beispielhaft untersucht und erforscht werden und zugleich die Fragen nach der Kontextualität von Theologie und nach der Bedeutung außertheologischer Faktoren für theologische Theoriebildung einer Klärung nähergebracht werden. Die Studienarbeit erforderte daher methodisch einen Neuansatz, verglichen mit den von Ivar Asheim herausgegebenen Studien, welche systematische und exegetische Überlegungen vorlegten, aber nicht unterschiedliche und gesellschaftliche Verhältnisse untersuchten.[1] Im Unterschied zu den von I. Asheim publizierten Studiendokumenten geht es der neuen Studienarbeit vorrangig um die sozialethischen und gesellschaftspolitischen Folgerungen aus der Zweireichelehre. Voraussetzung ist jedoch eine historische Darstellung.

Die Studienarbeit wurde eingeleitet durch die Herausgabe von Textbänden

---

[1] *Ivar Asheim* (Hg), Humanität und Herrschaft Christi, 1969.

[2] *U. Duchrow/H. Hoffmann* (Hg), Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, hg. von G. Ruhbach, Heft 17, Gütersloh 1972 (Abk. im folgenden: Texte 17); *U. Duchrow, W. Huber und L. Reith* (Hg), Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert (Texte usw. 21), Gütersloh 1975 (Abk.: Texte 21) – *U. Duchrow und W. Huber* (Hg), Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts (Texte usw., Heft 22), Gütersloh 1976.

mit einer Auswahl historischer Quellen zur Zweireichelehre.[2] Auswahl und Kommentierung der Texte riefen Widerspruch hervor, wobei die Kontroverse vor allem an Heft 21 ausgetragen wurde.[3] In der Tat lassen sich an alle 3 Textbände eine Reihe von Fragen stellen, weil theologische Texte, die nicht unmittelbaren Bezug zur Zweireichelehre haben (z.B. Wilhelm Herrmann, in Texte 21, S. 41 ff.) neben kirchenpolitische und politische Aussagen (z.B. Texte über Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft aus der deutschen Kolonie Südwestafrika, Texte 21, S. 93 ff.) gestellt werden, und dadurch Zusammenhänge nahegelegt werden, die nicht durchgängig erwiesen sind. Ebenso fragwürdig wie die Auswahl ist sodann das Verhältnis von Text und kommentierender Erläuterung. Die Auswahl der Quellentexte scheint weniger nach objektivierbaren historischen Kriterien erfolgt zu sein denn nach ihrer Relevanz für den Beleg kirchenpolitischer Tendenzen; sie wirft damit die grundsätzliche Frage nach der Relation von Kirchenpolitik und Wissenschaft auf. Die Auswahl in Heft 22 mischt beispielsweise Texte von Friedrich Naumann (S. 20), Wilhelm Herrmann (S. 21), Hermann Jordan (S. 22 ff.) und Karl Holl (S. 25 ff.; S. 31 ff.), die aus ihrem jeweiligen größeren Zusammenhang herausgelöst sind und chronologisch geordnet werden, mit kirchlichen öffentlichen Äußerungen aus dem Kirchenkampf (S. 48 ff.). Diese Kombination von Textauszügen theologischer Autoren, Äußerungen einzelner in der kirchlichen Publizistik und Voten kirchlicher Gremien kann für den Nichtinformierten nur irreführend sein. Daher stellt sich die Frage, ob überhaupt diese – doch wohl für Lehrzwecke gedachte – Auswahl von Texten sinnvoll ist und nicht stattdessen nur eine historische und ideologiekritische monographische Darstellung dem Gegenstand angemessen wäre. Eine Einzelanalyse ergibt, zumindest für den Bereich der Texte aus der deutschen Theologie und Kirche, eine höchst subjektive Auswahl und Wertung.

Aber auch wenn man unterstellen würde, die Auswahl der Quellentexte wäre sachgemäß erfolgt, so bleibt immer noch zu diskutieren, wie aus den historischen Texten die für die Gegenwart sachgemäßen Interpretationskategorien zu gewinnen sind. Heft 17 der Texte hat dafür eine Schlüsselfunktion: In diesem Heft werden historisch beginnend mit der Apokalyptik, dem Jahwisten der „Salomonischen Aufklärung" (S. 57), Platos Politeia (S. 20 ff.) über Jesus, Paulus, Augustin, das Mittelalter bis hin zu Luther zweisprachig Quellen zusammengestellt. Das Einteilungsschema enthält bereits ein Urteil, insofern eine „Dreireichelehre" als angemessener Interpretationsrahmen den Texten übergestülpt ist: „I. Die zwei Menschengruppen unter der Herrschaft Gottes und unter der Herrschaft des Bösen (‚zwei Reiche')". „II. Gottes direktes neuschaffendes Handeln (geistliches Regiment) im Verhältnis der Menschen zu ihm selbst und der Dienst der Kirche". – „III. Gottes indirektes Handeln (weltliches Regiment) im Verhältnis der Menschen untereinander und die socio-politischen Institutionen." Desweiteren entsteht der Eindruck, als habe Luther die sogenannte Zweireichelehre zu einer geschlossenen Theorie, einem „System" ausgestaltet und diese Theorie dann auf die Praxis angewandt. Die Frage ist jedoch, ob Luther nicht erst durch konkrete Sachfragen (z.B. Stellung des Christen zu Kriegsdienst, Obrigkeit, Zinsnehmen)

auf die Thematik der Zweireichelehre stieß und ob dann nicht, ganz im Sinne des Studienprojekts, ein anderes methodisches Vorgehen zu wählen wäre: Statt Textfragmente aus unterschiedlichen Schriften Luthers zu sammeln, wäre es dann angemessener, einen Überblick über einige wenige Schriften (z. B. Luther, Von weltlicher Obrigkeit, 1523) im ganzen zu geben und daraus einzelne wichtige Abschnitte auszuwählen.

Unter Berufung auf die Textauswahl wurden danach Fallstudien erarbeitet, deren von U. Duchrow verfaßte Einleitung und Auswertung sich auf die Textbände zurückbezieht.[4] Die Einleitung des Sammelbandes vermag freilich auch nicht die historische Lücke zu schließen, welche zwischen Texte 17, die mit Luther schließen, und Texte 21, die mit den konfessionellen Lutheranern Stahl (!), Vilmar und Kliefoth beginnen, zu überbrücken. Eine kritische Besprechung des Sammelbandes, dessen programmatischer Untertitel „Ideologie oder evangelische Orientierung?" zweifellos eindeutig gemeint war, aber im Ergebnis doch eine zweischneidige Parole ist, kann freilich bei einer Reihe von Beiträgen von dem durch Textbände und übergreifender Einleitung und Auswertung vorgegebenen Interpretationsrahmen absehen.

II.

Die Beiträge, welche nicht unmittelbar deutsche Kirche und Theologie behandeln, sind von unterschiedlicher Qualität (wie in allen derartigen Sammelbänden). Eine Reihe Beiträge lassen sich ohne den Oberbegriff „Zwei Reiche und Regimente" besser verstehen als mit ihm. Dies gilt für den instruktiven Beitrag von Johannes Aagaard, „Christliche Mission im Kontext industrieller Probleme. Die Haltung der Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928 und die Reaktion der nordischen lutherischen Kirchen" (S. 119–128). Denn damals war kontrovers, ob es eine christliche Sozialtheorie gibt, wie sich Mission und (gesellschaftliches und politisches) Handeln zueinander verhalten. In diesem Beitrag stellen erst die Schlußsätze etwas gezwungen die Beziehung zur Zweireichelehre her. Auch der Beitrag von Armin Boyens „Luthertum im Zeitalter der Diktatoren – Der Lutherische Weltkonvent 1923–1947" (S. 241–272) gibt einen wichtigen Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte, der Irrtümer und Fehlverhalten deutschen Luthertums scharf ins Licht stellt und eine dunkle Periode deutscher Kirchengeschichte kritisch erforscht und aufhellt. Wollte man freilich hier mit der Zweireichelehre argumentieren, so wäre nicht deren Gebrauch, sondern gerade ihr Nichtgebrauch zu befragen, weil eben das „geistliche Regiment" sich in den Dienst des

---

[3] Vgl. *Trutz Rendtorff*, Dokumentation als Kirchenpolitik? ZEE 20, 1976, S. 64–70; dazu die Replik von *Ulrich Duchrow* und *Wolfgang Huber*, Kirchenpolitik durch Polemik? ZEE 20, 1976, S. 144–153 und *Trutz Rendtorffs* „Nachbemerkung", „Umstrittene Erbfolge", ZEE 20, 1976, S. 232 f.

[4] *Ulrich Duchrow* (Hg), Zwei Reiche und Regimente. Theologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert. Studien zur evangelischen Ethik, Band 13, Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Mohn, 1977. Die Zitate ohne nähere Angaben beziehen sich im folgenden auf diesen Band.

„weltlichen" Regiments stellte und zwar unter dem „Vorsatz politischer Enthaltsamkeit" (S. 241).

Bemerkenswert sind die Beiträge, die das Verhalten von Kirche und Christen in Konfliktsituationen zum Gegenstand haben. Zwei skandinavische Beiträge berichten über den Widerstand von Kirchen im 2. Weltkrieg gegen deutsche Okkupation und gegen den eigenen Nationalsozialismus: Torleiv Austad, „Die Lehre von den zwei Regimenten im norwegischen Kirchenkampf 1940–1945. Fünfzehn Thesen" (S. 87–96) und Henrik Fossing, „Die Haltung der dänischen Kirche gegenüber der Obrigkeit während der deutschen Besetzung (1940–1945)" (S. 97–118). Diese Beiträge geben wertvolle Einblicke in die Verfassung und in den inneren Zustand der norwegischen und dänischen Kirchen, in deren Stellung zum Widerstandsrecht und in ihre kirchenpolitische Ziele und Entscheidungen. Worin sich freilich das recht unterschiedliche Verhalten dieser „lutherischen" Kirchen von dem nichtlutherischer Kirchen, und zwar begründet auf theologische Grundsätze „lutherischer" Lehre, signifikant unterscheiden soll, wird nicht deutlich.

Drei Aufsätze befassen sich mit der Stellung der Kirche in den Rassenkonflikten des südlichen Afrika: Lothar Engel „Die Stellung der Mission zum politischen Aufbruch der Namibianer nach dem Ersten Weltkrieg" (S. 129–145) zeigt, wie sich die Mission in den Dienst kolonialistischer Zwecke stellen ließ. Nur ein Sachkenner wird beurteilen können, inwieweit die Darstellung ausgewogen ist, ob also etwa die damaligen Konflikte heute in den schwarzen Kirchen überwunden sind. Unverkennbar ist jedoch zweifellos, daß die Rheinische Missionsgesellschaft, geprägt von Pietismus, volksmissionarischer Orientierung und Einflüssen „preußischer" Obrigkeitstreue und des Konservatismus, ein ungeeigneter Zeuge für das Versagen der „lutherischen" Zweireichelehre ist. Der „Ausblick" auf die Zweireichelehre ist deshalb auch erkennbar ein Anhang, wie er auch an Ausführungen über das Verhältnis von Politik und Mission bei den allermeisten anderen missionierenden Kirchen angefügt werden könnte. Nicht einmal in dem Aufsatz von Klaus Eichholz, „Die Auseinandersetzung zwischen schwarzen und weißen Lutheranern in Namibia nach dem Offenen Brief 1971" (S. 146–160) ist die Zweireichelehre zentral. Die weißen Lutheraner weigerten sich, Rassentrennung und Rassendiskriminierung der schwarzen Mehrheit als kirchliche Aufgabe zu erkennen und anzuerkennen, unter Berufung auf die politische Neutralität der Kirche. Die schwarzen lutherischen Kirchen klagten diese Haltung in einem „Offenen Brief" 1971 an, wobei doch wohl der Skandal der Rassentrennung innerhalb der Kirche noch schlimmer ist als die Billigung der Politik der Apartheid. In der Tat hat die weiße lutherische Kirche sich den rassenideologischen Standpunkt der weißen reformierten Kirchen zu eigen gemacht! Die Berufung von K. Kirschnereit auf die Zweireichelehre ist daher nicht anders als „ideologisch" (S. 154 ff.). Wolfram Kistner „Der Hintergrund des Umpumulo Memorandums von 1967" (S. 161–187) zeigt auf, daß die in der Republik Südafrika 1966 erfolgte Föderation (schwarzer) Evangelisch-Lutherischer Kirchen im südlichen Afrika (FELSKA) überhaupt erst auf einer Pastorenkonferenz durch europäische Referenten (Hans Florin), (S. 166), auf

die Zweireichelehre aufmerksam wurde. Die Zweireichelehre dient (vor knapp zehn Jahren erstmals!) zur Begründung des politischen Zeugnisses der Kirche! Der außerordentlich sorgfältig argumentierende Beitrag von W. Kistner kommt zur Schlußfolgerung, daß nicht die theologische Lehrtradition der Zweireichelehre, sondern politische und gesellschaftliche Interessenlagen beherrschend waren für die Stellung der Kirchen und Theologen im Rassenkonflikt.

Der umfangreiche Beitrag von Hans-Jürgen Prien „Identität und Entwicklungsproblematik – Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB)" (S. 189–228) stellt einen Ausschnitt der brasilianischen Kirchengeschichte dar. Dominant waren hier freilich wiederum weniger theologische Überlegungen als kulturelle Anliegen (volkskirchliches Denken) und das Ringen um die politische Stellung der Einwanderer. Es geht in Wirklichkeit um „Marginalisierung und Akkulturation" der Deutschbrasilianer (S. 209), um das Verhältnis von (katholischen) Brasilianern und (evangelischen) Deutschen in einem mit Hilfe des Nationalismus sich konsolidierenden Land. Theologisch waren sogar die Vertreter des Barmer Bekenntnisses einflußreich (S. 216 ff.). Diesem Beitrag würde man Ergänzungen aus der Feder anderer lateinamerikanischer lutherischer (oder evangelischer) Sachkenner wünschen, welche außer Chile andere Länder Lateinamerikas zu berücksichtigen hätten. Ebenfalls ergänzungsbedürftig ist der nordamerikanische Beitrag. Der Aufsatz von Karl Hertz, „Nordamerikanische Perspektiven zur Diskussion über die Zweireichelehre" (S. 229–240) dokumentiert wohl eher eine Verlegenheit. Denn da die Zweireichelehre in den lutherischen Kirchen der USA, die stark pietistisch geprägt waren, keine erkennbare Rolle gespielt hat und spielt, berichtet Hertz über empirische Untersuchungen der ethischen Motivation und Haltung lutherischer Laien. Derartige Motivationsforschungen sind freilich außerordentlich problematisch und methodisch ungesichert. Das Ergebnis der „Internalisierung des Willens Gottes" muß nicht Quietismus und Legalismus sein, und selbst wenn es dies sein sollte, wäre der Zusammenhang von Gesinnungsethik und faktischem Sozialverhalten erst zu erweisen. Hertzs Beitrag zur Einstellungsforschung dürfte kaum repräsentativ sein für die theologischen Bemühungen nordamerikanischer Lutheraner; (vgl. als Gegenposition: William Henry Lazareth (Ed.) The Left Hand of God, Essays on discipleship and patriotism, Philadelphia. Fortress Press 1976). Schwerlich repräsentativ für die Verwendung der Zweireichelehre in sozialistischen Ländern ist ebenfalls die Eloge von Andor Muntag, „Theorie und Praxis der Zweireichelehre in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn" (S. 79–85). An historischen Informationen enthält der Beitrag fast nichts, geschweige denn, daß kritische Überlegungen angedeutet wären. Hier werden unübersehbare Lücken deutlich: Andere Stimmen, und d h. eine Auswahl anderer Autoren, hätten das Bild umfassender gestaltet. Neben Berichten aus sozialistischen Ländern, aus Asien, Afrika (ohne Südafrika) vermißt man die Stimme des schwedischen Luthertums und im Grunde auch die der Lutheraner aus den USA. Dieser Mangel könnte organisatorische Gründe haben, wäre nicht die gesamte Tendenz der Stu-

dienarbeit unübersehbar gekennzeichnet durch eine kirchen- und theologiepolitische Option, welche wohl nur aus spezifisch deutscher Perspektive einigermaßen begreiflich wird.

III.

Diese Tendenz kommt unverhüllt zum Vorschein in der Gegenüberstellung der Beiträge zweier deutscher Theologen, nämlich aus der Bundesrepublik Deutschland, Wolfgang Huber, „Barmer Theologische Erklärung und Zweireichelehre. Historisch-systematische Überlegungen" (S. 33–52) und aus der Deutschen Demokratischen Republik, Heino Falcke, „Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik" (S. 65–78). Die frappierende Parallelität der „Argumentationsmuster" der in beiden Beiträgen kritisierten Berufung auf die Zweiregimentenlehre gilt als eines der wesentlichen Ergebnisse der Studie (S. 27). Beide Male wird die abgelehnte Position so gekennzeichnet, daß es „die theologisch und kirchenpolitisch verbreitete Meinung gibt, der christliche Glaube habe es nur mit Motivationen, nicht aber mit inhaltlichen Kriterien für sozio-politisches Handeln zu tun" (Duchrow S. 27), nur bilde dann eben im Westen die technokratische, im Osten die sozialistische Vernunft die Kriterien (S. 27). Der grundsätzliche Einwand von Trutz Rendtorff, „Die Zweireichelehre oder die Kunst des Unterscheidens. Bemerkungen zur theologischen Deutung des Politischen" (S. 53–63) gegen diese gegen kritische Einsprüche sich durch einen dezidierten Christomonismus immunisierende Sicht steht zwischen den Aufsätzen von Huber und Falcke wie ein Irrläufer. Rendtorff analysiert die gesamte Problematik der Zweireichelehre in der neuzeitlichen Gesellschaft unter der übergreifenden Fragestellung von Theologie und Politik. Sein systematisch, nicht historisch angelegter Beitrag bringt Fragen ins Spiel, die in den übrigen deutschen Beiträgen gar nicht erkannt (und anerkannt) werden und könnte gerade insofern produktiv wirken, als er das Zweireichethema sprengt. Rendtorff erkennt auch deutlich den neuen „Klerikalismus", die „ekklesiale Arroganz" (S. 60), der hinter der Verknüpfung der Zweireichelehre mit der Ekklesiologie aufscheint. Die von Rendtorff angerissenen Probleme und aufgeworfenen Fragen überschreiten freilich weit die Thematik des Sammelbandes.

H. Falcke skizziert zunächst, wie in der Situation der DDR die Zweireichelehre „Hilfe zur theologischen Erschließung der gesellschaftlichen Wirklichkeit für das christliche Leben" (S. 65 ff.) bot, nämlich in der Handreichung der Synode der EKU „Das Evangelium und das christliche Leben in der DDR" (1959) und in der Handreichung der Bischofskonferenz der VELKD „Der Christ in der Deutschen Demokratischen Republik" (1961). Die Zweireichelehre bot damals „das entscheidende Kriterium zur Kritik des totalitären Weltanschauungsstaates" und „Hilfe für eine dialektische Verhältnisbestimmung zum Staat" (S. 69). Seit 1968 werde hingegen nunmehr die Zweireichelehre als „konfliktverdrängende Anpassungsideologie" (S. 71 ff.) benutzt, indem für das weltliche Leben die Weltanschauung des So-

zialismus und die Politik des sozialistischen Staates zur Norm erklärt werde, während das Evangelium nur noch den Glauben als Gesinnung betreffe. H. Falcke dokumentiert diese Anschauung ebenso eindrücklich wie gleichzeitig Günter Jacob in seiner Schrift „Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre", 1977, dessen Auseinandersetzung mit der offiziell geschätzten theologischen Inanspruchnahme der Zweireichelehre, welche die Anerkennung des Marxismus-Leninismus als weltliches „Gesetz" ermöglicht, in der DDR nicht veröffentlicht werden konnte. Grundlegend ist für diese Auslegung der Zweireichelehre die Trennung von Heil und Wohl (Falcke S. 75 f.; Jacob S. 22–26).

Zu der scheinbaren Konvergenz von „westlichem" und „östlichem" Gebrauch der Zweireichelehre sind jedoch kritische Anfragen geboten. Falcke unterscheidet zwischen einem theologisch zulässigen und einem theologisch unzulässigen Gebrauch der Zweireichelehre; man wird ihm daher doch wohl als eigene Meinung zurechnen dürfen: abusus non tollit usum. Sodann wäre der politische und gesellschaftliche Kontext zu berücksichtigen. In einem Weltanschauungsstaat und in einer ideologisch gelenkten Gesellschaft wird man, aus was für Gründen auch immer, mit dem „Evangelium" argumentieren müssen, auch bei Fragen, für die in einer pluralistischen Gesellschaft die Berufung auf Vernunft und Evidenz des Humanum zureichen. Nur wenn man den unterschiedlichen Kontext nicht beachtet, überzeugt somit die Konvergenz. Weiterhin fehlen für Falckes Beitrag, verständlicherweise, die kirchenpolitischen und gesellschaftlichen Hintergrundinformationen. Wenn nämlich die strittigen Sachfragen im einzelnen dargestellt und analysiert würden, dann würde sich zeigen, daß eigentlich gar nicht die Zweireichelehre als solche strittig ist, sondern das Verhältnis von christlichem Glauben und marxistisch-leninistischer Ideologie und die Auswirkung dieser Ideologie auf Gesellschafts- und Außenpolitik. Wenn man die Unterscheidung von Wohl und Heil nicht für weiterführend hält, so folgt daraus aber nicht, daß das Evangelium unmittelbar Weisung für das gesellschaftliche Leben geben kann – es sei denn, man belegte dies ausdrücklich durch Beispiele. Und schließlich stehen hinter Falckes Erwägungen zur gesellschaftlichen Relevanz des Evangeliums binnenkirchliche Probleme des Wandels von einer Volkskirche zu einer Minderheitenkirche, mit mannigfachen Folgen für kirchliche Amtsträger und Gemeindeglieder. Überdies neigen in einer ideologisch geschlossenen Gesellschaft auch Kirchen dazu, theologischen Pluralismus für fragwürdig zu halten, da er die kirchliche Position in einer nicht-pluralistischen Gesellschaft und gegenüber einem monolithischen Staat schwächen könnte.

Der Beitrag von Wolfgang Huber ist eine Theoriediskussion über die beiden Theologumena „Königsherrschaft Christi" (2. Barmer These) und „Zweireichelehre". Er ist darin ein typisches Produkt gegenwärtiger deutscher evangelischer systematischer Theologie. Zwar hätte es nahegelegen, in einer situationsbezogenen „Fallstudie" Kontroversen anhand konkreter Konfliktfälle zu untersuchen, in denen die Zweireichelehre als Argument benutzt oder abgelehnt wurde; an Beispielen dafür mangelt es wahrlich nicht: Der Kirchenkampf (z. B. Auseinandersetzung mit dem Totalstaat, Eidesfrage, Tschechen-

krise) oder die Nachkriegszeit (z.B. Auseinandersetzung um die Wiederbewaffnung Deutschlands, um die Atombewaffnung, um Denkschriften wie die sog. Vertriebenenschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn", 1965) bieten dazu überreiches Anschauungsmaterial. An solchen Beispielen würde sich jedoch zeigen, daß es faktisch gar nicht um Kontroversen um Theologumena geht, sondern eine Reihe anderer (legitimer!) Faktoren wie divergierende Situationsanalysen, die Einschätzung möglicher Alternativen, kirchenpolitische und politische Interessen und Sachgesichtspunkte (!) ausschlaggebend waren. Statt einer Fallstudie, die historisch nachprüfbar sein müßte, legt W. Huber eine systematische Stellungnahme vor. Da der Rezensent das abschreckende Gegenbeispiel einer „falschen" Theologie ist, – gemessen an der „richtigen" Theologie Karl Barths und des vom Barthianismus getragenen Votums des Theologischen Ausschusses der EKU „Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde (Barmen II)" (1974) – ist er Partei. Das sei ausdrücklich gesagt. Immerhin sei zu Hubers Kritik angemerkt, daß dieser offensichtlich theologische Kritik nur anhand einer – wirklichen oder auch nur vermuteten – kirchen- und theologiepolitischen Wirkung zu beurteilen vermag, und gar nicht sich vorstellen kann, daß theologische Kritik unabhängig von solcher kirchenpolitischer Effizienzbeurteilung zu sein sich bemühen könnte. Der Schlußsatz Hubers: „Daß dann auch einzelne ethische oder kirchenpraktische Entscheidungen, die sich auf diese Fassung der Zweireichelehre gründen, eine Tendenz zur Anpassung an vorgegebenen Interessenlagen und in diesen enthaltenen Entscheidungsmuster aufweisen, ist eine naheliegende Folge" (S. 52), ist ohne Nachweis solcher Entscheidungen, und wie bereits seine Sprache verrät, denunziatorisch. Denunziationen brauchen freilich in der Regel keine Begründung. Sodann ist Hubers Fragestellung eine andere als die meine: Bei der Nachfrage nach der Möglichkeit theologischer Begründbarkeit einer universal ausgerichteten und auf Kommunikationsfähigkeit angelegten normativen Ethik erwies sich eine christologische Argumentation zunehmend als sachlich und methodisch unzulänglich, wobei auch das Zitieren von „Anspruch" und „Zuspruch" nur theologiepolitische Funktion haben kann, aber nichts an Argumenten enthält. Gerade Hubers Ausführungen bestärken mich darin. Welche fundamentaltheologischen Konsequenzen sich aus der Problematik dieses Beitrags ergeben, ist noch durchaus offen. Jedenfalls bedürfte auch die „Christologie" – was immer diese Chiffre meint – der Ideologiekritik, und nicht nur die „Eigengesetzlichkeit" der Welt. Und schließlich ist die Auseinandersetzung mit der Tradition der Zweireichelehre nur e i n Aspekt der Frage nach dem Verhältnis von Humanität und Christusbekenntnis, von rationaler Evidenz und Glaube, aber nicht das entscheidende Kriterium, weil das Sachproblem kein konfessionelles, „lutherisches" Spezialthema ist. Kurzum: Der Beitrag von Huber verdeckt durch seine konfessorische Emphase mehr den derzeitigen Stand der Kontroverse als er zur Klärung der tatsächlichen strittigen einzelnen Fragen und Argumentationen beiträgt; eine derartig angelegte Diskussion führt nämlich das ernsthafte theologische Gespräch und eine wissenschaftliche Debatte ad ab-

surdum, da sie allein auf den Austausch von Bekenntnissätzen – gleichsam als eine Art „evangelischer“ Kennmarken – hinausläuft.

IV.

Ulrich Duchrow hat mit seinem Buch „Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre“, 1970, eine kenntnisreiche, in Darstellung und Urteilen differenzierte, anspruchsvolle Untersuchung zum Thema vorgelegt. An dieser seiner Untersuchung sind seine „Einführung“ (S. 9–32) und sein „Nachwort“ (S. 273–304) im vorliegenden Sammelband zu messen. Gewiß enthielt auch „Christenheit und Weltverantwortung“ einzelne anfechtbare systematisch-theologische Auswertungen und gab der Schluß (S. 595 ff.) ein zur Gesamtuntersuchung inkongruentes Programm. Aber „Christenheit und Weltverantwortung“ leistet einen Beitrag zur historischen Klärung, weil Duchrow hier an den Texten selbst arbeitet, was die Einleitung des Sammelbandes „Luther und der Gebrauch und Mißbrauch der ‚Zweireichelehre‘ in Theologie, Praxis und Institution lutherischer Kirchen – einige geschichtliche Beispiele“ nicht leistet (S. 9 ff.). Wie in Texte 17 (S. 13) und Obrigkeit (S. 573) faßt Duchrow im Sammelband (S. 14 f.) seine Interpretation von Luthers Zweireichelehre in einem Diagramm zusammen. Im Vergleich mit den beiden anderen, identischen, Schemata ist das neue Schema noch komplizierter, zumal man es sich, verstehe ich die Anweisung auf S. 14 richtig, sogar dreidimensional vorstellen müßte. Man kann über den Erkenntniswert derartiger theologischer Diagramme grundsätzlich geteilter Meinung sein; dieses Schema ist jedenfalls eine verwirrende Konstruktion.

Methodisch fällt auf, daß (einmal) die gesamte Studienarbeit von vornherein auf eine bewertende Stellungnahme angelegt ist. „Die Frage der Bewertung ist bewußt eingeschlossen“ (S. 11). Solcher Wertung kann man sich gewiß nicht entziehen; aber auch wenn „aktuelle kirchenpraktische Motive“ erkenntnisleitendes Interesse sind (S. 10), sollte man doch die Frage des Verhältnisses von historischer und sozialwissenschaftlicher Forschung und Wertung mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als hier geschah. (Sodann) wird von einer „kritischen“ „theologischen Methodologie“ gesprochen, ohne daß erkennbar wird, daß der Streit um die theologische Relevanz der Vernunft letztlich Streit um die Grundsatzfrage ist, ob es überhaupt eine „theologische“ Methodologie gibt und geben kann, oder ob „Methoden“ eben immer nicht-theologisch sind, und wenn sie überprüfbar bleiben sollen, der Vernunft zugänglich sein müssen.

Die Skizze des „historischen Hindergrunds“ reicht von Luther bis zur Gegenwart (S. 11–26). Zugrunde liegen die Texte 17, 21 und 22, deren Auswahl und Kommentierung gerade umstritten ist. Dies sei nur an Beispielen erläutert. Für Luther wird zutreffend bemerkt, er habe keine „zusammenfassende Lehre“ der Zweireiche „entwickelt“ (S. 11). Die antiklerikalistische, antimönchische und antienthusiastische Front ist richtig gekennzeichnet. Aber es bleibt ungesagt, daß Luther neben der sog. Zweireichelehre andere damit

nicht ausgeglichene Interpretationsmuster verwendet. Dazu gehören: die Dreiständelehre (vgl. dazu: Wilhelm Maurer, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1970, Heft 4, München 1970), Luthers Auslegung des 4. Gebots oder die Vorstellung vom „christlichen Körper" (corpus Christianum). Auch Luthers Obrigkeitsverständnis ist nicht einfach aus der Zweireichelehre abzuleiten. Luther war kein neuzeitlicher evangelisch-theologischer Systematiker, der einem theologischen Systemzwang folgte. Weiterhin entstand Luthers sog. Zweireichelehre, wie nochmals festzuhalten, in der Erörterung konkreter Sachfragen (z.B. Gehorsamsforderung der Obrigkeit, Widerstandsrecht, Türkenkriege). Die Arbeiten von Gerhard Müller, Luthers Zwei-Reiche-Lehre in der deutschen Reformation, in: Otto Kaiser (Hg.), Denkender Glaube, Festschrift Carl Heinz Ratschow, 1976, S. 49–69, und von Hermann Kunst, „Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater, seines Landesherrn und seine Teilnahme an den Fragen des Öffentlichen Lebens", 1976, erweisen die Situationsbezogenheit von Luthers Äußerungen. Luther entwarf nicht eine Zweireichelehre, sondern suchte eine seelsorgerliche Antwort auf Fragen des weltlichen Lebens.

Die Zeit zwischen Luther und dem konfessionellen Luthertum und Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts fällt faktisch aus. In der „Einleitung" vermißt man neben einem differenzierteren Eingehen auf die nachlutherische Orthodoxie vor allem einen Hinweis auf Pietismus und Aufklärung. Immerhin kannte der Pietismus seit Spener eine „christokratische" Soziallehre, mit Hilfe eines monistischen Reichsgottesverständnisses, das einen starken ekklesiologischen – wenn auch kirchenkritischen – Bezug enthielt (und der von Duchrow angestrebten Konzeption nicht ganz ferne stehen dürfte).

Zur „Entwicklung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges" (S. 17 ff.) bleiben vielerlei Anfragen, vor allem, ob das Geschichtsbild tatsächlich ursächlich anhand der Zweireichelehre zu bestimmen ist. Sozialgeschichte und wissenschaftsgeschichtliche Entwicklungen, die auf S. 25 aufgezählt sind, sprechen jedenfalls gegen den hier vorgelegten im wesentlichen ideengeschichtlichen Abriß. Der pauschale Vorwurf des „Dualismus", „falsch verstandener Dualismen" (S. 11), einer „deutsch-lutherischen dualistischen Anpassungsposition" (S. 32) ist sicherlich irreführend, da weder der Begriff „Dualismus" klar in seinem Sprachgebrauch bestimmt ist noch ausgesprochen wird, ob die Alternative ein, wie immer näher zu bestimmender „Monismus" sein soll und vor allem nicht einsichtig gemacht wird, ob nicht im Grunde die Geschichte, gerade auch in ihren Irrtümern und Fehlwegen, viel komplexer ist, als solche Deutungskategorien zugestehen. Duchrows eigener Definitionsvorschlag: „Luthers Reiche- und Regimentenlehre meint, in kürzester Zusammenfassung, die doppelte Kampfstrategie Gottes in der Geschichte gegen die Mächte des Bösen und die empfangend-tätige Kooperation der Menschen und ihrer Institutionen zur Heilung der Welt in Gerechtigkeit" (S. 303), ist Ausdruck einer Verlegenheit; denn Worte wie „doppelte Kampfstrategie Gottes in der

Geschichte" und „empfangend-tätige Kooperation der Menschen und ihrer Institutionen" sind zwar evokativ, aber nicht analytisch-kritisch.

Man wird überdies zu fragen haben, ob die Vorstellung von einer geschlossenen Zweireichelehre nicht erst das Ergebnis einer verhältnismäßig späten Phase des Kirchenkampfs ist. Grundlegend wird der Begriff als terminus technicus eigentlich erst in Harald Diems Dissertation „Luthers Lehre von den zwei Reichen", 1938. Die Genesis der Vorstellung von einer Zweireichelehre ist für das 20. Jahrhundert noch nicht zureichend geklärt. Karl Barth spricht in Auseinandersetzung mit Paul Althaus, Grundfragen der christlichen Sozialethik, 1922 (jetzt, in: J. Moltmann, Anfänge der dialektischen Theologie, ThB 17 I, 1962, S. 152–165) polemisch von der „Lutherschen Lösung", der „paradoxen Lehre von den zwei Reichen" (S. 156). Paul Althaus selbst (Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik, 1921, S. 81) hingegen redet nicht von einer Zweireichelehre, sondern vom „Dualismus" von Privatmoral und Amtsmoral. Franz Lau, „‚Äußerliche Ordnung' und ‚Weltlich Ding' in Luthers Theologie", 1933, erwähnt nur beiläufig das „Zweireicheschema" (S. 11 Anm. 2), das „Zweireicheproblem" (S. 12 Anm. 1; vgl. S. 55, 147). Seine Untersuchung gilt den Fragen der Beurteilung von „Natur", „Vernunft", „Welt" und „Liebesgebot" in Luthers Theologie, nicht einer Zweireichelehre. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht darum das seit der Kontroverse zwischen Karl Holl und Ernst Troeltsch strittige Verhältnis von Naturrecht und Liebesgebot bei Luther. Dabei betont Lau zutreffend, daß erst an der Problematik der göttlich-weltlichen Ordnung sichtbar werde, „daß das Zweireicheproblem ein Problem der vita Christiana ist, ja eine Dialektik im christlichen Glauben betrifft" (S. 12 Anm. 1). Er sieht also den anthropologischen Ansatz der „Zweireichethematik", der später vielfach verkannt wurde.

Auch im Kirchenkampf spielte zunächst die Zweireichelehre keine Rolle, wohl aber das Verhältnis von „Gesetz und Evangelium", von Gottesgesetz und Volksgesetz (vgl. Texte 22, S. 48 ff.). Erst die, vermutlich von Emanuel Hirsch verfaßte (vgl. Texte 22, S. 135 Anm. 59) „Denkschrift der Reichskirchenregierung" vom Juli 1934 beruft sich für die staatliche Kirchenpolitik auf die „reformatorische Lehre von den zwei Reichen" (Texte 22, S. 57). Die Bedeutung Emanuel Hirschs für die Ausarbeitung der Zweireichelehre verdiente noch weitere Untersuchung.

Eigentlich wirksam wurde eine Zweireichelehre erst in der deutschen Nachkriegstheologie, die freilich diese Lehre rasch in ein „fast unentwirrbares Problemknäuel" (G. Sauter, Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, (Hg), ThB 49, 1973, Einleitung S. VII) verwandelt hat. Mit diesen Bemerkungen soll nicht der Anschein erweckt werden, als ob nicht die in der Aufgabe der Unterscheidung der zwei Reiche enthaltenen Sachfragen durchaus sehr viel älter wären. Sie wurden immer in der Theologiegeschichte erörtert, zum Teil freilich sehr differenziert und reflektiert. Der Begriff Zweireiche*lehre* und die ihm zugeschriebene Theorie ist jedoch wohl nichts anderes als ein Konstrukt der neuesten Theologiegeschichte. Insofern kann allerdings in der Tat auch ein an diesem Begriff orientierter theologiegeschichtlicher Überblick nur kon-

struktivistisch verfahren, so daß er historisch nicht einmal falsifiziert werden kann und braucht. Dies macht auch einsichtig, warum die interessanten und informativen Fallstudien dieses Bandes eigentlich des Rückgriffs auf die Zweireichelehre nicht bedürfen.

Das Nachwort Duchrows, „Typen des Gebrauchs und Mißbrauchs einer Lehre von zwei Reichen und zwei Regimenten" (S. 273–304), dokumentiert die Schwäche solchen theologischen Konstruktivismus. Duchrow will bei seiner Bildung von Typen sich offenkundig an Max Webers „Idealtypus" orientieren. Allerdings besteht ein wesentlicher Unterschied: Max Webers Idealtypus soll eine Abstraktion von konkreten historischen Erfahrungen und Beobachtungen sein zu klassifikatorischen und heuristischen Zwecken. Ihre „Konstruktion innerhalb empirischer Untersuchungen hat nur den Zweck, die empirische Wirklichkeit mit ihm zu ‚vergleichen', ihren Kontrast oder ihren Abstand vom Idealtypus oder ihre relative Annäherung an ihn festzustellen, um sie so mit möglichst eindeutig verständlichen Begriffen beschreiben und kausal zurechnend verstehen und erklären zu können" (M. Weber, Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1973[4], S. 535 f.). Max Webers Idealtypus soll der Beschreibung dienen; er ist „deskriptiv". Duchrows Typenbildung zielt dagegen auf Wertung; sie ist „normativ". Das zeigt sich bereits in der Wortwahl: „Typ 1. Undifferenziert-integrierte Anpassung an faktische Machtstrukturen." „Typ 2. Dualistisch-differenzierte Anpassung an faktische Machtstrukturen." „Typ 3. Differenziert-integrierte Teilnahme am Kampf Gottes um die Anpassung der Mächte an die verallgemeinerungsfähigen (langfristigen) Lebens- und Freiheitsinteressen des Menschen in allen seinen Beziehungen" (S. 274 vgl. sodann die Anwendung S. 285 ff.). Typ 1 und 2 kennzeichnen ein verwerfliches (S. 285 ff.), Typ 3 ein richtiges Verhalten, wobei die unterschiedlichen Situationen freilich zu erheblichen Differenzierungen in der Typenbeschreibung nötigen (S. 289 ff.). Die einzelnen Kategorien und Kriterien, die Duchrow zur Beschreibung und Beurteilung des vorgelegten Materials der Fallstudien zu verwenden vorschlägt, sind für sich genommen jeweils durchaus diskutabel. Ebenso berechtigt ist der Hinweis auf Problemfelder wie „Macht und das Problem der Legitimität" (S. 278 ff.) oder die Untersuchung des „Interessenbegriffs" (S. 284). Zuzustimmen ist auch der Beachtung der „Institutionen" (S. 296 ff.), da Ethik und Geschichtsforschung nicht nur mit individuellem und personalem Verhalten, sondern mit Institutionen sich zu befassen haben. Indiskutabel ist allerdings m.E. die konstruktivistische Integration verschiedener, z.T. ganz unterschiedliche Frageebenen betreffenden Aspekte zu einem handhabbaren Raster. So stellt zwar Duchrow eine ganze Reihe von beachtenswerten Gesichtspunkten zusammen, aber insgesamt ist sein Ansatz methodisch und in seinen Wertungen argumentativ ungesichert und außerordentlich fragwürdig. An diesem Ansatz ließe sich grundsätzlich die innere Problematik eines konstruktiv verfahrenden theologischen Vorgehens aufzeigen, das meint, letztlich unabhängig von historischer Forschung – weil Geschichtsforschung für die Theologie nur die Funktion einer „Hilfswissenschaft" haben könne – theologisch urteilen zu können.

V.

Eine kritische Besprechung des Sammelbandes führt zu einem höchst zweispältigen Eindruck. Positiv zu würdigen ist die Absicht, anhand von Fallstudien Material für einen Vergleich der Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert zu gewinnen. Eine Reihe von Einzelbeiträgen gibt dazu wertvolle Informationen und Anregungen. Anregungen geben durchaus auch diejenigen Beiträge, die durch ihre Fragestellungen und Wertungen Widerspruch hervorrufen. Die Leitfrage „Ideologie oder evangelische Orientierung?" allerdings enthält bereits eine methodisch nicht abgesicherte Hypothese, nicht nur weil der Begriff „Ideologie" unzulänglich geklärt wird (vgl. Duchrow S. 281), sondern weil offenkundig die theologische Position derer, welche diese Studienarbeit anregten, selbst per definitionem sich so ideologiekritisch versteht, daß sie keiner weiteren, ausdrücklichen Ideologiekritik mehr sich unterzieht. Methodisch wird diese Position durch einen theologischen Konstruktivismus gewonnen, wie er sich zwar unter dem Einfluß Karl Barths in der deutschen evangelischen systematischen Theologie eingebürgert hat. Dieser theologische Konstruktivismus ist aber letztlich weder durch historische noch durch sozialwissenschaftliche oder ideologiekritische Kritik zu erschüttern, da er seine Urteile als „theologische" für in sich selbst begründet hält. Analytische oder hermeneutische Methoden, um von der historischen Forschung als „Hilfswissenschaft der Theologie" zu schweigen, können deshalb zwar durchaus illustrativ benutzt werden, haben aber keine prinzipielle Funktion. Wenn die Konzeption dieses Projekts einen Endpunkt eines derartigen „theologischen" Verfahrens bezeichnet, könnte dies durchaus von Gewinn sein. Voraussetzung für eine sinnvolle Weiterführung der mit Recht in dem Sammelband aufgenommenen sachlichen Fragestellungen wäre deswegen ein methodischer Neuansatz, in dem auch die historische Kritik, neben sozialwissenschaftlichen und ideologiekritischen Verfahrensweisen, in ihrer Eigenständigkeit angemessen zur Geltung kommen könnte und müßte.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. Zusammengestellt von Siegfried Schwentner. Berlin, New York (Walter de Gruyter) 1976. XVIII + 398 S.

Der Theologischen Realenzyklopädie (TRE) ist ein Abkürzungsverzeichnis vorausgeschickt. Das ist nicht selbstverständlich. Die alte Protestantische Realencyklopädie für Theologie und Kirche ist ohne ein solches ausgekommen, auch Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften brauchte keines, nicht einmal dem Reallexikon für Antike und Christentum wurde eines beigegeben. Solche Abkürzungsverzeichnisse werden regelmäßig von den Lexikonredaktionen erstellt, um die Abkürzungen zu vereinheitlichen. An sich müssen Lexikonartikel so geschrieben sein, daß der Benutzer sie auch dann lesen kann, wenn er kein eigens erstelltes Wörterbuch daneben legt; ein Lexikon soll nicht auf eine Rätselsammlung hinauslaufen. Grundsätzlich gilt darum für alle Abkürzungen in Lexikonartikeln: je weniger, desto besser. Das neu erscheinende Lexikon des Mittelalters büßt durch die dort befolgte exzessive Verwendung von Abkürzungen einen erheblichen Teil seiner Brauchbarkeit ein. Denn beim geschriebenen und gedruckten Wort geht allen inhaltlichen Kriterien die Lesbarkeit und Verständlichkeit voraus, wie der Apostel Paulus 1. Kor 14, 2–25 des näheren ausführt. Darum ist es richtig, wenn überhaupt nur solche Wörter abgekürzt werden, die sich abgekürzt leichter lesen lassen als in der ausgeschriebenen Form. Das sind im allgemeinen theologischen Lexikon regelmäßig die Namen der biblischen Bücher. In den Fachlexiken kommen noch die häufig sehr umständlichen Titel der Quellenschriften dazu, die ebenfalls abgekürzt werden müssen, damit die Artikel lesbar bleiben. Damit sollte es sein Bewenden haben.

Wenn nun ein solches Abkürzungsverzeichnis, wie gesagt, in erster Linie der Lexikonredaktion dient, so können die Herausgeber doch bei dieser Gelegenheit auch dem Benutzer einen Dienst erweisen. Denn die Titel der Quellenschriften sind Angaben, die auch ausgeschrieben dem Fachfremden unverständlich sind, und dieser fachfremde Benutzer weiß zumeist auch nicht, nach welchen Ausgaben die Disziplin zitiert und wo diese Ausgaben zu finden sind. Über weite Gebiete der historischen Theologie fehlt es an handlichen und bequem erreichbaren Autorenlexiken, so daß die Quellenverzeichnisse der einschlägigen Wörterbücher häufig benutzte Hilfsmittel darstellen. Hier hätte das Abkürzungsverzeichnis der neuen TRE einem erheblichen Mangel abhelfen können. Leider hat es nicht.

Es enthält zunächst auf zehn Seiten allgemeine Abkürzungen und Sigel für einige Quellenschriften. Welche Gesichtspunkte die Herausgeber bei deren Auswahl geleitet haben, bleibt ihr Geheimnis. Sie haben jedenfalls das Unternehmen abgesegnet, wie der Autor des Abkürzungsverzeichnisses eigens vermerkt. Offensichtlich war ihm nicht wohl dabei, und das aus gutem Grund. Unanstößig ist die Gruppe der biblischen Bücher, und von der folgenden Gruppe „Außerkanonische und außerrabbinische Schriften" die erste Untergruppe „Außerkanonische Schriften neben dem Alten Testament". Dies sind etwa die Schriften, die in Kautzschs „Apokryphen und Pseudepigraphen" zusammengefaßt sind, und die man darum auch als zusammengehörig empfindet, selbst wenn einige mit dem Alten Testament nicht mehr viel zu tun haben. Was aber dann in der folgenden Untergruppe als „Außerkanonische Schriften neben dem Neuen Testament" zusammengefaßt ist, das kann nur der Zufall aus der Menge der dafür in Frage kommenden Schriften und aus der Menge der dafür nicht in Frage kommenden Schriften ausgewählt haben. Da finden sich z. B. die

apokryphen Apostelakten, jedoch ohne die Pseudoclementinen, die apostolischen Väter, aber auch einige meist nur in kurzen Fragmenten erhaltene apokryphe Evangelien. Warum hier Hippolyts Kirchenordnung und mit dem Diognetbrief sogar einer der Apologeten vertreten ist, wissen die Herausgeber. Sogar drei Schriften aus Nag Hammadi haben sich in die gemischte Gesellschaft verirrt, leider nicht alle, obwohl eine Zusammenstellung dieser Schriften ein dringendes Desiderat gewesen wäre. Daß dieser Wunsch nicht so abwegig ist, zeigt die nächste Untergruppe, die aus den Qumranschriften besteht. Die Abkürzungen werden in der üblichen wirren Form geboten, und bei den Titelangaben gehen die Sprachen so durcheinander, daß das Verzeichnis als ein kleines Modell des babylonischen Turms dienen kann. Neben den Qumranschriften werden als „Außerkanonische und außerrabbinische Schriften" auch die des Philo und Josephus aufgezählt, eine zweifellos zutreffende Einordnung, die aber erlaubt hätte, hier auch Schiller und Goethe unterzubringen. Schließlich bildet das rabbinische Schrifttum eine Gruppe im Abkürzungsverzeichnis und zugleich einen Höhepunkt in der Kunst des Chiffrierens. Hier ist es gelungen, nicht nur die Abkürzungen, sondern auch die Namen der bekanntesten Traktate in einer Weise zu verschlüsseln, daß der durchschnittliche Benutzer den Versuch, den Code zu knacken, bald als aussichtslos abbrechen wird.

Dann macht unser Verzeichnis einen Sprung; es folgt auf 395 Seiten das Verzeichnis der „Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke." Auf deren Abkürzungen entfallen die ersten 86 Seiten. Das ist eine imposante Liste, obwohl sie durchaus nicht vollständig ist, wiewohl viel Unerwartetes geboten wird. Der Verfasser setzt früh ein. Ob die Magdeburger Zenturien enthalten sind, konnte der Rezensent nicht feststellen, aber die Annalen des Baronius sind jedenfalls aufgenommen. Man findet hier das Köchelverzeichnis und den großen Brockhaus, sucht aber vergeblich nach Goodspeeds Indices oder dem Lexikon Athanasianum. Nicht einmal der Thesaurus steht unter den Thesauri – vielleicht spielt er die Rolle des Walfisches im Naturalienkabinett. Das mittellateinische Wörterbuch ist aufgenommen, so daß man sich verwundert fragt, warum Du Canges Glossarien fehlen. (Sie stehen auch nicht unter Du Fresne, und der Forcellini ist ebenfalls nicht zu finden.) Da Wolfram v. Sodens Akkadisches Handwörterbuch enthalten ist, überrascht es, daß weder Spiegelbergs noch Crums koptische Wörterbücher genannt werden. Alands Konkordanz zum Neuen Testament findet man, wenn man weiß, daß man unter „Vollständige" und im Nachtrag zu suchen hat, obwohl es sie noch gar nicht gibt. Aber Broders oder Schmollers Konkordanzen fehlen entweder, oder sie haben sich erfolgreich versteckt. Daß das Wörterbuch von Preisigke aufgenommen wurde, war richtig. Warum aber W. Bauers Wörterbuch fehlt, dafür wird sich nur schwer ein Grund nennen lassen.

Wir wollen dem Herausgeber keine Vorwürfe machen, weder wegen dessen, was er aufgenommen hat, noch wegen dessen, was fehlt, auch wenn seine Entscheidungen bisweilen überraschen. Aber da Vollständigkeit bei einem derartigen Unternehmen weder erreichbar noch sinnvoll ist, war es sein Recht, willkürlich zu entscheiden. – Anders steht es jedoch mit der Beurteilung der Frage, wozu so ein Verzeichnis eigentlich gut ist. Die Autoren früherer Zeiten haben sich nicht nach den hier vorgeschlagenen Abkürzungen richten können, und die späterer Zeiten werden es nicht tun, weil sie nur zufällig mit den eingebürgerten übereinstimmen. Da sich für den lateinischen Migne die Bezeichnung MPL eingebürgert hat, kann man das Sigel nicht mehr für die Monumenta polyphoniae liturgica vergeben. Da sich für die Acta Sanctorum die Abkürzung ASS durchgesetzt hat, muß man für die Acta Sanctae Sedis eine andere Bezeichnung suchen und sich nach dem Herkommen richten. Besser ist es aber, wenn man alle unvermeidlichen Abkürzungen so hält, daß sie auch ohne Verzeichnis eindeutig aufzulösen sind. Wenn man aber den korrekten Titel kennen muß, um ein Werk in der Liste überhaupt zu finden, dann kann diese Liste sicher für Bibliothekare und Redaktionen von Literaturzeitungen hilfreich sein, hat aber dem allgemeinen Benutzer nicht mehr zu bieten als eine imposante Aussicht und einen Anlaß, Pred. 12, 12, zu bedenken.

Kiel *H. Kraft*

Georg Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute (= Das östliche Christentum N. F. 26). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1976, 186 S., kart., DM 25.–.

Die an der Trierer Theologischen Fakultät entstandene Dissertation des indischen Thomas-Christen Vavanikunnel gibt zuerst einen kurzen, aber instruktiven Überblick über die wechselvolle und zum Teil tragische Geschichte der syro-malabarischen Kirche. Das historische Kernproblem der Übernahme der Thomas-Tradition an der Malabar-Küste wird hierbei nur kurz gestreift, die Epoche der Verwestlichung, besonders nach der berüchtigten Synode von Diamper (1599) hingegen etwas ausführlicher dargestellt. Es folgt im 2. Kapitel die Geschichte der syrisch malabarischen Qurbana (syrische Bezeichnung für Anaphora und überhaupt den eucharistischen Gottesdienst). Diese aus der persischen Kirche stammende und auf die Autorität der Apostelschüler Addai und Mari zurückgeführte Liturgie wurde 1957–1962 von allen seit 1599 in sie eingefügten latinisierenden Zusätzen und Veränderungen gereinigt und in ihrer ursprünglichen Form zum ersten Male zum Gebrauch in der Landessprache Malayam freigegeben.

Der Verfasser fragt nun nach dem Verständnis dieser Liturgie, wie es aus der katechetischen Tradition erhoben werden kann. In je einem Kapitel behandelt er die eucharistische Katechese des Theodoros von Mopsuestia, des Mar Narsai und der späteren Kommentatoren Gabriel Qatraya (6./7. Jh.), Abraham Bar Lipheh (7. Jh.), Ps. Georgios von Arbela (9. Jh.), Johannes Bar Zo'bi (13. Jh.), Ebedjesu (14. Jh.) und Timotheos II. (14. Jh., für diesen ebenso wie für Qatraya werden noch nicht veröffentlichte Mss. benutzt). Allerdings: Die Liturgie, die Theodoros und Mar Narsai behandeln, ist nicht unbedingt identisch mit den Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari! Trotzdem ist dieses Verfahren berechtigt, da zwischen der ostsyrischen und der von Theodoros erklärten Liturgie große Ähnlichkeiten bestehen und die Katechesen des Theodoros einen starken Einfluß auf die persische Kirche ausübten. Schon die 17. Homilie des Mar Narsai zeigt deutlich ihre Abhängigkeit von der 15. und 16. katechetischen Homilie des Bischofs von Mopsuestia. Die Liturgieerklärung des Theodoros wurde bestimmend für die gesamte ostsyrische Tradition. Im Vordergrund steht bei ihr die Anamnese des geschichtlichen Heilswerkes. Die einzelnen liturgischen Handlungen werden zu Bildern (Typos) der verschiedenen Erlösungstaten; sie werden mit dem Schicksal Jesu förmlich synchronisiert. Dies wird besonders eindrücklich bei den Riten der Übertragung und Niederlegung der Opfergaben, die die Auslieferung Jesu, sein Leiden und Sterben und seine Grablegung symbolisieren. Der anamnetische Typos schlägt aber nicht nur die Brücke in die Vergangenheit, sondern auch in die Transzendenz. Die Gebete der Anaphora im engeren Sinne dienen der sakramentalen Vergegenwärtigung des ewigen himmlischen Opfers Christi, wobei der Geistepiklese eine zentrale Bedeutung zukommt, da in direkter Analogie zur Auferweckung Jesu durch die Kraft des Geistes erst durch sein Kommen die eucharistischen Elemente zur Speise der Unsterblichkeit werden. „Denn durch die Herabkunft des Heiligen Geistes werden Leib und Blut unseres Herrn auf dem Altar unsterblich, unveränderlich, frei von Leiden und Vergänglichkeit, wie der Leib des Herrn nach seiner Auferstehung" (S. 58). Damit ist im Vergleich zu allen westlichen Liturgien die eschatologische und die pneumatologische Dimension des Opfers Christi in ungleich stärkerer Weise zum Ausdruck gebracht. Bei Mar Narsai ist demgegenüber in katechetischer Hinsicht ein Rückschritt zu konstatieren, da er übermäßig die Momente der Furcht und des Schreckens angesichts des göttlichen Geheimnisses betont. Bei den späteren Kommentatoren verstärkt sich die Tendenz zur allegorischen Erklärung aller Details der Liturgie. Dadurch wird der Gottesdienst weniger als Vergegenwärtigung der eschatologischen Dimension der Heilsgeschichte verstanden; er wird vielmehr zur Erinnerung an ihre einzelnen historischen Ereignisse. Die Tiefe und theologische Qualität der patristischen Katechese ist im Mittelalter weithin verlorengegangen.

Im 6. Kapitel wirft Vavanikunnel noch einen Blick auf die gegenwärtige eucha-

ristische Katechese der syro-malabarischen Kirche. Nach dem tiefen Einschnitt von 1599 gibt es erst seit 1954 wieder eine katechetische Literatur in Kerala, die allerdings zum Teil westliche Vorstellungen importiert und damit dem orientalischen Charakter des Gottesdienstes wenig gerecht wird. Das Gleiche gilt auch für die vom Westen übernommenen eucharistischen Andachtsformen. Das Schlußkapitel ist ein Plädoyer für die Erneuerung der eucharistischen Katechese aus den Quellen der patristischen Tradition. Die Hauptgedanken Theodors von Mopsuestia können nach Meinung des Verfassers auch in Zukunft als Leitlinien dienen, um dem indischen Christen das zentrale Geheimnis seines Glaubens zu erschließen. Für den westeuropäischen Theologen wird damit in eindrucksvoller Weise die Aktualität altkirchlicher Überlieferung für eine orientalische Kirche demonstriert. Die Beschäftigung mit historischer Theologie ist hier noch nicht pervertiert zu einer musealen und archivalischen Tätigkeit, sondern hat ihren Sitz im gottesdienstlichen und geistlichen Leben der Kirche. Wie verschiedene Partien dieser Arbeit zeigen, sind dadurch kritische Fragestellungen keineswegs ausgeschlossen. Das Bewußtsein und die wissenschaftliche Erfassung der Tradition kann den Blick schärfen für Fehlentwicklungen und Degenerationserscheinungen der Gegenwart. Wenn die syro-malabarische Kirche Keralas sich diese Tradition neu aneignet, könnte sie einen Weg finden aus ihrer Verfremdung durch westeuropäische Theologie und Liturgie.

Zur Kritik der Arbeit Vavanikunnels: Das Thema hätte noch mehr profiliert werden können auf dem Hintergrund der byzantinischen Liturgie, s. z. B. Hans-Joachim Schulz, Die Byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg i. Br. 1964. – Völlig im Dunkeln bleibt weiterhin die Genese und genauere Herkunft der syro-malabarischen Qurbana. Damit wäre aber überhaupt die Frage gestellt nach dem Verhältnis der Addai- und Mari-Tradition zur Thomas-Überlieferung, eine bisher unerledigte Forschungsaufgabe der Ostkirchengeschichte! Angesichts der Untersuchungen von W. de Vries hätte schließlich auch stärker die Frage nach dem „Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia gestellt werden müssen. Die bloße Berufung auf Autoren, die die Schriften Theodors als rechtgläubig interpretieren (S. 29), dürfte die Diskussion dieses Problems nicht ersetzen.

Marburg *Georg Günter Blum*

Günther Franz: Geschichte des deutschen Bauernstandes vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert (= Deutsche Agrargeschichte IV). 2. Auflage, Stuttgart (Eugen Ulmer) 1976. 301 S., 16 Tafeln, 22 Abb., Ln., DM 88.–.

Die „Geschichte des deutschen Bauernstandes" von Günther Franz ist die erste wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Geschichte eines deutschen Berufsstandes überhaupt und die einzige angemessene und umfassende Darstellung der politischen und der Sozialgeschichte des deutschen Bauerntums. Das Werk stellt die Summe einer lebenslangen Beschäftigung und Auseinandersetzung mit diesem Thema dar, entweder direkt oder zumindest im Umkreis, und nur so kann eine solche Gesamtschau gelingen, von der der Vf. im Vorwort bescheiden behauptet, es handle sich mehr um ein großes Essay. Daß mit dem Grundriß der Geschichte des deutschen Bauerntums eine schmerzlich empfundene Lücke ausgefüllt wurde, ist allein schon daran zu ersehen, daß bereits nach wenigen Jahren eine Neuauflage notwendig geworden ist. In der nun vorliegenden zweiten Auflage wurde am Gesamtaufbau der Darstellung nichts geändert. Sie weicht im Umfang und im Inhalt nicht wesentlich von der ersten, 1970 erschienenen Auflage ab. Der geringe Zuwachs an Seitenzahlen (13 Seiten und 2 Abbildungen) erklärt sich zum einen aus der Vervollständigung des Schrifttums mit den wichtigsten neuen Titeln und zum anderen aus dem Einarbeiten neuester Forschungsergebnisse.

Die wenigen inhaltlichen Änderungen wurden vor allem im 10. Kapitel vorgenommen. Denn nach dem Erscheinen des in der Erstausgabe nur angekündigten Werkes von Peter Blickle (Landschaften im Alten Reich. Die staatliche Funktion des gemeinen Mannes. 1973) mußte einer Verlagerung der Akzente Rechnung getragen

werden, mußten neue Gesichtspunkte aufgenommen werden, vor deren Generalisierung und Übertragung auf andere Räume ich allerdings warnen möchte. Die wohl wichtigste Umgestaltung erfuhr in diesem 10. Kapitel der Unterpunkt „Norddeutschland", der nun unterteilt und um den Teilabschnitt „Dithmarschen" (Überschrift im Text „Ostfriesland") erweitert wurde. P. Blickle kann sich hier auf die inzwischen erschienenen Forschungen von H. Wiedemann stützen, welche die Besonderheiten der ostfriesischen Landschaft nachdrücklich aufgezeigt und herausgestellt haben.

Auf die Umbenennung des 14. Kapitels von „Die zweite deutsche Ostsiedlung" in jetzt „Die neuzeitliche Siedlung und Wanderung" sei nur am Rande verwiesen, da Stoffeinteilung und Inhalt gleichgeblieben sind; doch läßt die neue Überschrift auf eine Neubeurteilung und Neubewertung der Vorgänge schließen.

Erfreulicherweise hat sich G. Franz in der Neuauflage wenigstens dazu bereit gefunden, zumindest die Grundlinien der Entwicklung des neuzeitlichen Bauerntums aufzuzeigen: von den Bauernvereinigungen und Raiffeisen-Genossenschaften in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts über die Situation der Bauern in der Weimarer Republik und die „Blut-und-Boden"-Glorifizierung zur Nazi-Zeit bis zum Wiederaufbau des deutschen Bauernstandes nach 1945 und seine Rolle in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft. Es ist nur zu hoffen, daß dieser bloß auf wenigen Seiten skizzierte Abschnitt bald die gleiche umfassende und ausgezeichnete Darstellung und Würdigung findet wie die Geschichte des Bauernstandes in den Jahrhunderten zuvor.

Erlangen *Rudolf Endres*

Alte Kirche

Alexander Böhlig, Frederik Wisse (Hrsg.): Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit). (= Nag Hammadi Studies IV). Leiden (Brill) 1975. XIV, 234 S., Hfl. 64,–.

Die von Böhlig und Wisse bearbeitete gnostische Schrift liegt in zwei Versionen als jeweils zweiter Traktat in den Codices III und IV des Handschriftenfundes von Nag Hammadi vor. In Codex III endet der Text mit dem nachgestellten Titel: „Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes" (III, 69, 18–20). Mit diesem Titel, dem auch der Schluß des vorangehenden Kolophons (III, 69, 16 f.) und der Anfang der Schrift (III, 40, 12 f. = IV, 50, 1–3) entsprechen, müßte der Traktat eigentlich benannt werden. Doch hat es sich im Anschluß an die Besprechung von III, 2, die J. Doresse 1948 in den Vigiliae Christianae veröffentlichte, eingebürgert, entsprechend dem incipit des Kolophons in III, 69, 6 vom Ägypterevangelium zu sprechen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die Nag-Hammadi-Schrift nicht das Clemens von Alexandrien und anderen altkirchlichen Autoren bekannte Ägypterevangelium (vgl. Hennecke-Schneemelcher I, 109/17) darstellt.

Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi ist die Darstellung eines gnostischen Systems sethianischer Prägung. Ausgangspunkt der mythologischen Spekulation ist der ferne Gott der Gnosis, „der große unsichtbare Geist, der Vater, dessen Name unaussprechbar ist" (III, 40, 13 f.). In einem ersten Teil wird das Erscheinen der göttlichen Welt im engeren Sinn erklärt. Trinitarische Anklänge lassen daran denken, daß dieses Stück der gnostischen Mythologie die Stelle der großkirchlichen Trinitätsspekulation einnimmt. Von IV, 58, 23 an (die Parallele in III, 2 fehlt) geht es um die metaphysische Verankerung der aus dem 1. Buch der Bibel bekannten Gestalten des Adam und des Seth. Sie gelten als Figuren der himmlischen Welt. Die Gnostiker haben als Geschlecht des Seth Heimatrecht im göttlichen Bereich. Mit III, 56, 22 = IV, 68, 5 beginnt der der irdischen Welt gewidmete Teil. Der „Sethsame" wird in den irdischen Bereich „gesät". Das folgende (III, 61, 1 ff. = IV, 72, 10 ff.) handelt von der Gefährdung, Bewahrung und endgültigen Erlösung des Sethge-

schlechts. Der Text kennt eine Inkarnation des Seth, der einen logosgeschaffenen Körper, der als Jesus bezeichnet wird, annimmt. Die Erlösten werden den Tod nicht schmecken (III, 66, 7 f. = IV, 78, 9 f.). Die Schrift endet mit einer hymnischen Verherrlichung der gnostischen Erlösung (III, 66, 8 ff. = IV, 78, 10 ff.).

Um die Edition der Version III, 2 hat sich J. Doresse seit 1947 bemüht. Die Publikation liegt inzwischen vor: Journal Asiatique 254 (1966) 317/435 und 256 (1968) 289/386. Zur Edition von Doresse hat H.-M. Schenke eine deutsche Übersetzung veröffentlicht: Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III = New Testament Studies 16 (1969/70) 196/208. Parallel zu beiden beschäftigte sich Böhlig mit dem Ägypterevangelium. Eine Übersetzung des Teils III, 40, 12–55, 16 = IV, 50, 1–67, 1 mit Kommentar präsentierte er in dem Aufsatz: Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi = Le Muséon 80 (1967) 5/26; 365/77. Vgl. auch seinen Aufsatz: Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi = W. Eltester (Hrsg.), Christentum und Gnosis (Berlin 1969) = Beiheft ZNW 37, 1/18. Ursprünglich plante Böhlig, die Herausgabe beider Versionen mit einer deutschen Übersetzung zu verbinden. Er entschied sich dann zu einer englischen Ausgabe und zur Zusammenarbeit mit Wisse. Das Buch bildet nun den ersten Band der von J. M. Robinson im Rahmen der Nag Hammadi Studies herausgegebenen Coptic Gnostic Library. Eine deutsche Übersetzung beider Versionen erschien etwa gleichzeitig: A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes), Wiesbaden 1974 (vgl. diese Zeitschrift 87, 1976, 343 f.). Inzwischen liegen auch die beiden entsprechenden Bände der Faksimileausgabe vor: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices ... Codex III (Leiden 1976); Codex IV (Leiden 1975).

Das Werk der gemeinsamen Arbeit von Böhlig und Wisse wird durch ein Vorwort von Robinson eröffnet, der über die Coptic Gnostic Library berichtet. Den ersten Teil des Buches bilden einführende Einzelstudien zu wichtigen Fragen des Textes: the manuscripts, the title, the content, the presentations of praise (1–50). Es folgt der nebeneinander gesetzte koptische Text von III, 2 und IV, 2 mit darunter stehender englischer Übersetzung (52–167). Dem Textteil ist ein knapper Kommentar angeschlossen (168–207). Den Abschluß bilden eine Bibliographie ausgewählter Literatur, Verzeichnisse der koptischen und griechischen Wörter, der Eigennamen und ein Stellenregister (208–234).

Die Verfasser werben um Verständnis für den sog. mythologischen Gnostizismus (vgl. vor allem S. 24 f.); sie erschließen den Text in seiner wesentlichen Aussage (24–38). Erhellende Begriffsbestimmungen enthält der den Lobgebeten der Schrift gewidmete Teil (39–50). Angesichts des in diesen Abschnitten erkennbaren Programms enttäuscht allerdings der Kommentar ein wenig. Er ist philologisch ausgerichtet; es fehlen meist inhaltliche Einzelinterpretationen. Sicherlich soll die philologische Leistung nicht geschmälert werden. Sie ist die Basis jeder inhaltlichen Erklärung, die aber dann doch nicht fehlen sollte. Nun muß allerdings berücksichtigt werden, daß viele Fragen beim heutigen Forschungsstand noch nicht abschließend geklärt werden können. In dieser Situation ist das Werk von Böhlig und Wisse eine beeindruckende Leistung und ein verläßlicher Ausgangspunkt für weitere Forschungen.

Mainz *Theofried Baumeister*

Richard C. White: Melito of Sardis Sermon „On the Passover". A new English Translation with Introduction and Commentary (= Lexington Theological Seminary Library Occasional Studies). Lexington, Kentucky (Lexington Theological Seminary Library) 1976. 83 S., Ln., $ 6.–.

Die Passa-Homilie des Meliton von Sardes[1] hat zwar schon vielfach Beachtung gefunden; aber eine umfassende Gesamtwürdigung ist bislang noch nicht erschienen. Nicht nur für die Textherstellung bedarf es noch mancher Bemühungen; auch

[1] Die neueste Ausgabe besorgte Othmar Perler, Méliton de Sardes, Sur la Pâque et Fragments, Sources Chrétiennes 123, Paris 1966.

die Einordnung in die Theologiegeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts ist noch nicht in umfassender Weise vorgenommen worden.

Richard C. White, der schon eine kleinere Untersuchung zu Melitons Passa-Homilie vorgelegt hat,[2] hat sich mit seinem Buch das Ziel gesetzt, diesen wichtigen Text zu übersetzen und ihn damit solchen Lesern, die kein Griechisch verstehen, zugänglich zu machen. Eine englische Übersetzung hatte bereits der erste Herausgeber, Campbell Bonner, gegeben,[3] freilich, ohne dabei die häufigen Parallelismen kenntlich zu machen. White hat dagegen an sehr vielen Stellen den rhetorischen Charakter des Textes wiederzugeben versucht. Hatte Joseph Blank[4] durchgehend Parallelismen vermutet und dem Rechnung zu tragen versucht, so hat White zwar häufiger als der Rezensent,[5] aber doch nicht überall Parallelismen angenommen. Allerdings hat White bei seiner Übersetzung zuweilen der Wiedergabe der rhetorischen Form den Vorrang vor einer wörtlichen Übersetzung gegeben (S. 2). Die Authorized Version hat im ganzen in sprachlicher Hinsicht als Vorbild gedient (S. 3).

White erörtert in einer Einleitung (S. 1–15) zunächst Fragen der Übersetzung, schildert sodann Melitons Leben und Werke, gibt eine Übersicht über die Untersuchungen zur Passa-Homilie und befaßt sich schließlich knapp mit Fragen der Rhetorik und der Hermeneutik. Es folgt die Übersetzung (S. 16–51). Ein erster Apparat nennt in Auswahl Textvarianten; ein zweiter Apparat gibt mögliche andere Übersetzungen an. Sodann teilt White einen Kommentar mit (S. 52–78). Am Schluß des Bandes findet sich eine Bibliographie, die ziemlich vollständig die neuen Untersuchungen anführt (S. 79–83).[6]

Die Übersetzung ist weithin gut gelungen. Allerdings geht die bei der Übersetzung in Anspruch genommene Freiheit zuweilen doch recht weit; nur an manchen Stellen ist in den Anmerkungen eine wörtliche Wiedergabe hinzugefügt worden.

Bedauerlich ist es, daß White nicht klar angibt, welchem der verschiedenen Texte er folgt. Im ganzen scheint er dem von Michel Testuz besorgten Text zu folgen,[7] aber an nicht wenigen Stellen legt er den Text von Bonner zugrunde. Im ersten Apparat heißt es stets nur „Other ancient witnesses: ...", so daß der Leser über das Gewicht der verschiedenen Lesarten nicht unterrichtet wird. Eine Anmerkung wie die auf S. 22, Anm. 3 „texts questionable; translation approximate" ist nicht hilfreich.

Leider sind einige Versehen unterlaufen. Folgende Beispiele seien genannt. S. 18 § 9 Z. 2/3 ist eine Zeile ausgefallen. Zwischen Z. 2 und 3 muß also eingefügt werden: „as he teaches, Word". – S. 20 § 16 Z. 1/2 ist ebenfalls eine Zeile ausgefallen. Zwischen Z. 1 und 2 muß also eingefügt werden: „and (scil. after) the Passover was eaten up"). – S. 59 Komm. zu § 16: daß beim quartadecimanischen Passa auch die Taufe gehalten wurde, ist nicht so sicher. – S. 24 § 30 Z. 4 *συνεφωτίζετο* mit „baptised" zu übersetzen, ist recht frei; Verf. verweist allerdings in Anm. 1 auch auf die Übersetzung „illuminated". – S. 40 müßte die Bezifferung „§ 79" vier

---

[2] Melito of Sardis: Earliest Christian Orator? in: Lexington Theological Quarterly 2, 1967, Nr. 3, S. 82–91.

[3] The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis, Studies and Documents XII, London/Philadelphia 1940, S. 168 ff.

[4] Meliton von Sardes: Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt, übers. von J. Blank, Freiburg 1963; s. dazu ThLZ 89, 1964, Sp. 363 f.

[5] Die Passa-Homilie des Bischofs Meliton von Sardes, hrsg. von B. Lohse, in: Textus Minores XXIV, Leiden 1958.

[6] Entgangen ist dem Verf. mein Aufsatz: Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an Flora, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern, hrsg. von Eduard Lohse, Göttingen 1970, S. 179–188. Es hätte auch hingewiesen werden sollen auf Norbert Brox, Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des 2. Jahrhunderts, in: ZKG 83, 1972, S. 291–324.

[7] Papyrus Bodmer XIII – Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque, Genf 1960.

Zeilen tiefer stehen. Oder sollte White die bislang übliche Paragraphen-Einteilung ändern wollen? – S. 43 § 86 Z. 2 ist die Übersetzung unnötig frei. Der griechische Text lautet: *ὁ τοὺς πάσχοντάς σου θεραπεύσας*. White: „who healed your suffering". Wäre es nicht besser gewesen zu sagen: „who healed your sufferers"? Ein Gleiches gilt für S. 44 § 89 Z. 1. – S. 49 müßte die Bezifferung „§ 100" eine Zeile tiefer stehen. – S. 81 und S. 8 Anm. 1 ist der Name von G. Krüger fälschlich als „Kreuger" wiedergegeben worden.

Hamburg *Bernhard Lohse*

Hans Quecke (Hrsg.): Die Briefe Pachoms. Griechischer Text der Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library eingeleitet und herausgegeben..., Anhang: Die koptischen Fragmente und Zitate der Pachombriefe (= Textus Patristici et Liturgici Fasc. 11). Regensburg (Fr. Pustet) 1975. 118 S., geb.

Die Erforschung des pachomianischen Mönchtums verspricht genauso interessant zu werden wie die quaestio franciscana. Aufgrund der Editionen von A. Boon, Fr. Halkin, L. Th. Lefort, H. van Cranenburg und jetzt H. Quecke hat sich die Quellenlage in den letzten Jahrzehnten stets verbessert. Daneben gibt es bereits ein umfangreiches Schrifttum zur Geschichte und Spiritualität der pachomianischen Bewegung. Zu nennen sind aus letzter Zeit vor allem H. Bacht, Pl. Deseille, F. Ruppert, B. Steidle, P. Tamburrino, M. van Molle und A. Veilleux (genaue Angaben in der guten Bibliographie bei H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs, Würzburg 1972, 267/78).

Bisher waren die Briefe Pachoms, wenn man von einigen knappen Zitaten bei koptischen Autoren absieht, nur durch die lateinische Übersetzung bekannt, die Hieronymus 404 oder 405 in Betlehem nach einer griechischen Vorlage angefertigt hat (A. Boon, Pachomiana Latina, Louvain 1932, 77/101). Dank Quecke hat sich die Situation nun entscheidend geändert. Mit der hier vorzustellenden Publikation ediert er die Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library mit einem griechischen Text der Pachombriefe. Zugleich bringt er im Anhang den koptischen Text nach den bisher bekannt gewordenen Fragmenten und nach den Zitaten bei koptischen Autoren. Vorausgegangen waren einige Aufsätze Queckes, die M. Krause in Enchoria 6 (1976) 159 gut zusammengestellt hat. Die neuen Texte lassen erkennen, daß in der lateinischen Übersetzung der Briefe 9 und 11 je zwei Schreiben zusammengezogen sind. In Wirklichkeit gibt es also 13 und nicht 11 Briefe Pachoms. Quecke behält, um keine Verwirrung zu stiften, die überkommene Zählung bei und bezeichnet die in Nr. 9 und Nr. 11 enthaltenen Briefe als 9a, 9b, 11a und 11b (S. 9, Anm. 2).

Das Buch Queckes enthält außer der Textedition einen umfangreichen den Einleitungsfragen gewidmeten Teil. Der Verf. bespricht zunächst die Frage der Echtheit der Pachom zugeschriebenen Briefe (S. 11–17). Nachdem er früher daran gedacht hatte, Brief 11b sei erst nachträglich hinzugekommen, sieht er nun das Gewicht seiner Einwände durch das Faktum gemindert, daß auch von diesem Schreiben der koptische Text aufgetaucht ist (S. 15). Eine weitere Untersuchung gilt der sog. Geheimschrift der Pachombriefe (S. 18–40). Der Verf. klassifiziert die Briefe anhand der unterschiedlichen Arten der Geheimschrift, stellt mit sehr viel Scharfsinn die Fragen und deutet die Richtung einer möglichen Antwort an (S. 34–40). Es könnte sein, daß die Adressaten aufgerufen waren, „in den Sätzen und auch den ‚Buchstaben' den jeweils treffenden Sinn zu entdecken, der eben nicht von vornherein fixiert war" (S. 36). Vielleicht könnte es hilfreich sein, verwandte Phänomene im Mönchtum des frühen Mittelalters zu beachten (Aldhelm, Bonifatius..., vgl. auch Hildegard von Bingen), nicht um dort die Lösung für die pachomianische Geheimschrift zu finden, wohl aber um der Mentalität auf die Spur zu kommen, die sich solcher Rätsel bedient. Im folgenden bespricht Quecke sodann die Textüberlieferung der Briefe in den drei Sprachen (S. 41–72), die Handschrift W. 145 der Chester Beatty Library (S. 73–86) und die Sprache der griechischen Handschrift (S. 87–95). Abschließend bringt er den griechischen und koptischen Text.

In der Zwischenzeit hatte Quecke die Gelegenheit, sein Buch in den Studia Papyrologica 15 (1976) 153/9 selbst vorzustellen. Er hat die Möglichkeit für einige ergänzende Hinweise und leichte Korrekturen genutzt. Die wichtigsten Verbesserungen seien hier genannt. Das zuvor für unklar erklärte Zeichen im Brief 1 (Zeile 17 des griechischen Textes, S. 99) deutet er nun als ein im Griechischen wie im Koptischen gut belegtes besonderes Zahlzeichen für „200" (Stud. Pap. S. 155). Im Brief 3 (Zeile 36 des griech. Textes, S. 100) heißt es besser: *ἐπὶ τῆ⟨ς⟩ γῆς κάτω* statt *ἐπὶ τῇ γῇ. σχάτω* ... (Stud. Pap. S. 154). Diese Lesung wird bereits als Verbesserung auf S. 7 = 2. Seite der Bibliographie (leider fehlen dort die Seitenzahlen) notiert. Zu den Briefen 9a und 9b bemerkt Quecke, Stud. Pap. S. 155, daß es besser gewesen wäre, wenn er „im Brief 9a am Beginn des dritten Satzes *ΓX* (statt *IX*) und im Brief 9b am Beginn des neunten Satzes *III* (statt *II*) gesetzt hätte" (zum kopt. Text S. 117 f.). Da der Verf. sich selbst gegenüber so kritisch ist, erlaube ich mir, in diesem Zusammenhang auf drei minimale Druckfehler aufmerksam zu machen: S. 23, 11. Zeile von unten; S. 28, Anm. 4: Weijenborg; S. 99, Zeile 5: Abstand zwischen *ὀφθαλμῶν* und *σου*.

Quecke hat die Erforschung der pachomianischen Quellen einen beträchtlichen Schritt vorangebracht. Außer auf die hier vorgestellte Arbeit ist auch auf seinen Aufsatz: Ein Brief von einem Nachfolger Pachoms (Chester Beatty Library Ms. Ac. 1486) = Orientalia 44 (1975) 426/33, hinzuweisen, in dem er den koptischen Text und eine deutsche Übersetzung des anoymen Schreibens vorlegt. Hierzu gibt es einen Paralleltext, an dem M. Krause arbeitet. Nach diesem Text stammt der Brief vom Pachomschüler Theodor (vgl. Enchoria 6, 1976, S. 160, Anm. 11), der zum Generalkapitel am 1. Mesore nach Pbow einlädt. Theodor war der Koadjutor des Horsiese und 3. Nachfolger Pachoms. Es scheint, daß für die Zukunft noch mit einigen Überraschungen zu rechnen ist. In Stud. Pap. 15 (1976) 157 teilt Quecke mit, daß ihm durch T. Orlandi bekannt geworden ist, „daß die Bodmeriana in Genf vermutlich einen vollständigen koptischen Text von Brief 11b besitzt". Vielleicht lassen sich darüberhinaus noch andere Fragmente dem pachomianischen Schrifttum zuweisen. Im übrigen wäre es sicherlich wichtig, wenn in absehbarer Zeit die arabische Vita cod. arab. 116 der Universitätsbibliothek Göttingen, auf deren großen Wert A. Veilleux aufmerksam gemacht hat, publiziert würde.

Mainz *Theofried Baumeister*

Ferdinand Heinzberger: Heidnische und christliche Reaktion auf die Krisen des Weströmischen Reiches in den Jahren 395–410 n. Chr. Bonn (Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität) 1976. 368 S., brosch.

Die militärische Niederlage des letzten heidenfreundlichen Usurpators Eugenius in der Schlacht am Frigidus (394) erscheint dem modernen Betrachter meist als die definitive Wende im Kampf des (stadt-)römischen Heidentums um seine Duldung unter der christlichen Kaiserherrschaft. Dieser Eindruck wird zumal bestimmt durch christliche Quellen der nächsten Jahrzehnte, die von einem ganz abrupten Zusammenbrechen der heidnischen Senatsopposition in Rom nach dem „Gottesgericht am Frigidus" berichten. Die vorliegende, von Johannes Straub angeregte Bonner Dissertation bemüht sich demgegenüber um den Nachweis, daß die Anhänger der alten Kulte noch für den Zeitraum einer weiteren Generation ein ernstzunehmender Faktor der weströmischen Innenpolitik, zumindest der öffentlichen Meinung geblieben sind.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß für diese Zeit eine heidnische Äußerung von der Prägnanz der III. Relatio des Symmachus fehlt. H. ist deshalb darauf angewiesen, die administrativen, bes. die legislativen Akte der kaiserlichen Regierung unter dem Gesichtspunkt etwaiger „Heidenfreundlichkeit" zu analysieren, vor allem aber in christlichen Stellungnahmen zu den bewegenden Zeitereignissen der Jahre 395–410 nach Repliken auf (unmittelbar kaum überlieferte) heidnische „Propaganda" zu fahnden. Zu den methodischen Vorfragen, die dabei zu klären sind, ge-

hört immer wieder der Aktualitätsbezug solcher christlicher Apologien (z. B. Prudentius, Contra Symmachum), die ja als bloß literarische Reminiszenzen vergangener Kontroversen ohne nennenswerte Aussagekraft für das gestellte Thema bleiben müßten.

Bei Berücksichtigung der unterschiedlichen Sicherheit, die H. in dieser Frage zu erreichen vermag, ergibt sich etwa folgendes Bild: Das Regiment Stilichos (unter Honorius) zeigte in den ersten Jahren nach 395 kaum Eifer, die Bekämpfung des Heidentums voranzutreiben (vielleicht mit Ausnahme einer kurzen Phase während des gildonischen Krieges 397, die jedoch unsicher bleibt); daß 399/400 die Statue (nicht der Altar) der Victoria in den Sitzungssaal des Senats zurückkehren durfte, hält H. mit guten Gründen für möglich (S. 55 ff.). Erst die akute Bedrohung Italiens durch die erste Invasion Alarichs (401/02) führte zu einer lebhaften Kontroverse zwischen Heiden und Christen um den rechten Weg zur Rettung von Stadt und Imperium, wie eine gut gelungene Gegenüberstellung von Prudentius und Claudian anschaulich macht (S. 64 ff.). Nach zeitweiliger Beruhigung wiederholte sich dieselbe Konstellation beim Einbruch des Radagais in den Jahren 405/06, doch wirkt hier das Bild der Quellen wegen der Beeinflussung durch die unmittelbar nachfolgenden Ereignisse sehr viel undeutlicher (S. 92 ff.). Tatsächlich stand die spürbare Verschärfung des religionspolitischen Kurses seit 407, durch die Stilicho freilich seinen Sturz (408) nicht hindern konnte, in unmittelbarem Zusammenhang mit den schweren militärischen Rückschlägen dieser Jahre (S. 122 ff.); vor allem das erneute Auftauchen Alarichs in Italien und sein Siegeszug bis zur Einnahme Roms (410) stellten Stilichos Nachfolger vor unlösbare Probleme und schürten im bedrohten Rom den Streit um den wirksameren göttlichen Schutz der salus publica. In eben diese Situation – als es nach undeutlichen Berichten von Sokrates und Zosimos in der belagerten Stadt zu (mindestens privaten) Opferhandlungen unter stillschweigender Billigung der Kirche kam – setzt H. in ausführlicher Argumentation (S. 162 ff.) das anonyme sog. Carmen adversus Flavianum (Migne PL Suppl. 1, 780–784) und gewinnt damit ein aufschlußreiches Zeugnis für die – Heiden wie Christen gemeinsame – Mentalität, von der Durchsetzung ihrer jeweiligen religiösen Vorstellungen die Gewährleistung des politisch-militärischen Erfolges zu erhoffen. Erst einem Augustinus blieb es vorbehalten, nach der Katastrophe von 410 einer unbefangeneren Sicht des Zeitgeschehens den Weg zu ebnen.

Natürlich sind heidnische Aktivitäten im Westreich nach 395 bisher nicht völlig unbekannt gewesen, aber sie dürften nie so umfassend dokumentiert und dargestellt worden sein wie in H.s Arbeit. Sein Bemühen, die Befunde in den historischen Ereignisablauf einzuordnen, führt ihn zu der bemerkenswerten Feststellung, daß es gerade die Phasen innerer und äußerer Bedrohung des Kaisertums waren, die zu einer gesteigerten heidnisch-christlichen Auseinandersetzung und im Resultat zu einer Beschleunigung der gegen die alten Kulte gerichteten Entwicklung führten. Es wäre lohnend, diese Erkenntnis auch an anderen Epochen der christlichen Spätantike zu erproben.

München *Rudolf Schieffer*

Mittelalter

Richard William Southern: Kirche und Gesellschaft im Abendland des Mittelalters (= De Gruyter Studienbuch). Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1976. IX, 365 S., DM 44.–.

Der Titel des Buches läßt aufhorchen – nicht in positivem Sinn: Der bekannte englische Mediaevist hatte sein 1970 als zweiter Band der Pelican History of the Church erschienenes Werk nämlich überschrieben: „Western Society and the Church in the Middle Ages"; statt des abstrusen deutschen Titels wäre „Die Kirche in der abendländischen Gesellschaft" eine in etwa adäquate Übersetzung gewesen.

R. W. Southern hat über die religiösen Vorstellungen und Organisationsformen im Rahmen der mittelalterlichen Gesellschaft, eine Zeit, als abendländisches Denken

und Handeln und Kirche noch eins waren, ein lesbares Buch zu schreiben verstanden. In drei Epochen (Grundlegung: ca. 700– ca. 1050, Wachstum: ca. 1050– ca. 1300, Unruhe: ca. 1300– ca. 1550) werden die abendländische Christenheit als Ganzes, das Papsttum, Bischöfe und Erzbischöfe, die Ordensgemeinschaften und schließlich die kleineren Organisationsformen („Randorden und Antiorden") behandelt. Southern weiß sehr wohl (S. 349 f.), daß ein solcher Überblick ergänzungsbedürftig ist. Insbesondere das spätere Mittelalter und die vorreformatorische Zeit sind hier zu kurz gekommen: Niedergang und Reformversuche der alten Ordensgemeinschaften, das Leben in den Pfarreien und spätmittelalterliche Laienfrömmigkeit in Bruderschaften und Wallfahrtswesen sowie ketzerische Ausprägungen gehören hierzu.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe schätzt sich Southern glücklich, „Dr. Michael Richter als Übersetzer des Buches zu haben. Er unternahm die Aufgabe nicht nur mit einer vorzüglichen Vertrautheit mit der englischen Sprache, sondern auch einer profunden Kenntnis des Mittelalters". Hierin jedoch irrt der Autor; dem Übersetzer gehen sowohl Sprachverständnis beim englischen Text wie Sprachgefühl bei der Übersetzung ins Deutsche – wie schon im Titel – ab. Auch der Verlag hat seinen Teil zu der Misere beigetragen: Die Vielzahl von Druckfehlern beginnt bereits mit zwei in der „Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek" und drei weiteren im zweiten Satz des Vorworts. Freude an der Lektüre dieser Übersetzung wird nur haben, wer sich auf die Suche nach Stilblüten und orthographischen Fehlern begibt. Er wird Kapitelüberschriften wie „Die Gestaltung eines Bischofs" und „Eine Vielzahl von Zungen" (S. 161, 308) vor- und „spirituelle und geistige Aktivität" (S. 1) ausgeklammert finden. Bei den Ordensgemeinschaften liest man von „Karthäusern" und „Augustiner Bettelmönchen" (S. 297). Nicht jedem ist da die Geduld der englischen Untertanen König Johanns zu eigen: „Keiner muckste" (S. 6). – Bedenkt man demgegenüber, daß die Übersetzung etwa vierzig DM teurer ist als das englische Original, so wird man dieses „Studienbuch" als Zumutung empfinden.

Würzburg *Klaus Arnold*

Hans Hattenhauer: Das Recht der Heiligen (= Schriften zur Rechtsgeschichte Heft 12). Berlin (Duncker und Humboldt) 1976, brosch., 142 S.

Die vorliegende wertvolle und anregende Untersuchung geht von einem beherzigenswerten Ansatzpunkt und Aspekt aus, nämlich von der bislang viel zu wenig beachteten Tatsache, daß die Heiligenlegenden zwar wegen der berichteten Wunder als kulturpropagandistische Schriften verfaßt worden sind und daher für eine rein positivistisch orientierte Mediävistik wenig hergeben, daß sie aber gleichzeitig ein breitgestreutes und bislang kaum ausgewertetes Material zur „Konfliktforschung" darbieten, denn schließlich bewährt sich die Wunderkraft des Heiligen nicht nur bei Krankheit und Tod, sondern auch in ausgesprochen kritischen rechtlichen und sozialen Konfliktsituationen, die durch übernatürliches Eingreifen gelöst werden. Letzteres kann zwar nicht Gegenstand historischer Kritik sein (wenn es auch durchaus methodisch-kritische Möglichkeiten gibt, das konkrete Wunder „phänomenologisch" zu erfassen. Vgl. dazu: *G. Jenal*, Erzbischof Anno II. von Köln (1056–75) und sein politisches Wirken, Stuttgart 1974, bes. Kap. I, 3 Die Affaire Malmedy S. 56 ff.). Doch birgt der aus der Legende ausgesonderte Konfliktstoff eine Menge gesellschaftsgeschichtlichen Materials, das für die Rechtspraxis und für die konkreten Vorstellungen der Zeit relevant ist.

František Graus hat 1965 in einem wichtigen Buch die sozialgeschichtliche „Fündigkeit" der merowingischen Hagiographie erwiesen, in der vorliegenden Arbeit geht es um die rechtsgeschichtliche Ergiebigkeit dieser Quellengattung, ja es wird geradezu von einer „Rechtslegende" (S. 10) gesprochen, womit aber wohl eher ein Aspekt als eine Unterteilung des hagiographischen Genre gemeint sein dürfte. Die rechtsgeschichtliche Bedeutung von „misericordia", „auctoritas", „fides", „consensus" und „conversio" steht dabei im Mittelpunkt. Jeweils exemplarische Quellen werden als Beleg herangezogen und ausgewertet, wobei neues Licht auf vorchristliche,

weiterlebende Rechtsvorstellungen fällt. Es wäre wünschenswert, das reiche Material der Legende systematisch für die Gesellschafts- und Kulturgeschichte auszuwerten; der rechtsgeschichtliche Ansatz dieser schönen Studie ermutigt sehr zu einem solchen umfassenden Unternehmen, dem sich der Rez. seit längerer Zeit schon widmet.

München *Friedrich Prinz*

Heinrich Wagner: Geschichte der Zisterzienserabtei Bildhausen im Mittelalter (–1525) (= Mainfränkische Studien Band 15). Würzburg (Diss.) 1976. XIV, 185 S., brosch., DM 10.–.

Der Bauernkrieg hat das Archiv des in Frage stehenden Zisterzienserklosters fast vollständig vernichtet. So ist es erstaunlich, daß der Verf. dieser Arbeit, einer bei Otto Meyer in Würzburg gearbeiteten Dissertation, durch Nachforschungen in zahlreichen Archiven (auch der DDR) ein ungefähres Bild des geschichtlichen Werdegangs entwerfen konnte, ja sogar eine Prosopographie der Äbte und eine Liste der Konventualen aufgestellt hat. Die kopial überlieferte Gründungsurkunde Friedrich Barbarossas und der Umkreis des Klostergründers Hermann von Stahleck, dessen beschädigter Grabstein aus Bildhausen später nach der Salzburg (b. Neustadt a. d. Saale) gelangt ist, lassen noch Fragen offen, und selbst die Einordnung Bildhausens in das Filiationsnetz des Zisterzienserordens bot manches nicht vollständig gelöstes Problem. Die wirtschaftliche Entwicklung weist den typischen Übergang vom Grangiensystem, das im altbesiedelten Grabfeld nicht leicht zu verwirklichen war, zur grundherrschaftlichen Verwaltung auf. Die vom Verf. gezeigten Spannungen der Bauern zu ihrem Grundherrn macht die Bildung des allerdings ziemlich inaktiven Bildhäuser Haufens im Bauernkrieg 1525 nicht voll erklärlich. Die Tätigkeit der Konventualen in der Seelsorge und die Annahme von Jahrtagsstiftungen brachten die Mönche stärker mit der „Welt" in Berührung, als es den ursprünglichen Idealen des Ordens entsprach. Die fleißige Untersuchung füllt eine Lücke in der regionalen Kirchengeschichtsschreibung aus.

Nürnberg-Erlangen *Gerhard Pfeiffer*

Achim Masser: Bibel- und Legendenepik des deutschen Mittelalters (= Grundlagen der Germanistik 19). Berlin (Erich Schmidt) 1976. 201 S., kart., DM 21,80.

Das Buch ist in der Reihe ‚Grundlagen der Germanistik' erschienen, in der – laut Programm – „wirkliche ‚Handbücher' ... geboten, ... in prägnanter, übersichtlicher Form ... nicht nur Realien, Fakten und Daten vermittelt, sondern wissenschaftliche Einführungen in das betreffende Fachgebiet gegeben, herrschende Forschungsrichtungen und ihre Methoden dargestellt" und durch „weiterführende Bibliographien" dokumentiert werden. Solchem Anspruch, und zwar auf relativ begrenztem Raum, Genüge zu tun, ist zweifellos nicht leicht und wird im vorliegenden Fall, wie der Verfasser im ‚Vorwort' (S. 7) zu Recht bemerkt, durch den Umstand erschwert, daß eine Fülle recht unterschiedlicher Zeugnisse und eine Vielzahl von Autoren meist nur mäßiger Begabung zu behandeln sind. Der Verfasser hat sich deshalb entschieden, trotz ihrer unbestreitbaren sachlichen Zugehörigkeit, alles „Unepische", d. h. jede Prosa, aber auch alle Denkmäler gleich welcher Form, in denen z. B. Didaktik oder Exegese, Betrachtung oder sonstige Digressionen überwiegen, sowie die bloß religiös gestimmte erzählende Literatur des deutschen Mittelalters fernzuhalten.

Unter den Voraussetzungen, wie der Reihentitel sie schafft, und in Kenntnis der Schwierigkeit, die er sich durch die Art, den Gegenstand seines Buches zu begrenzen, selbst bereitet, hat Masser seine Darstellung nach fünf Stichworten geordnet: ‚A. Bibelepik des 9. Jahrhunderts' (S. 19–37, d. i. ‚Heliand', ‚Genesis', Otfrid) – ‚B. Bibelepik im 11. und 12. Jahrhundert' (S. 38–69, über Genesis-Dichtungen, Exodus, Judith, das Werk der Ava) – ‚C. Bibelepik im Deutschen Orden'

(S. 70–82, zu Judith und Esther, den Makkabäer-Büchern und Daniel) – ‚D. Legendenepik aus biblischer Wurzel: I. Maria und Jesus. II. Passion, Höllenfahrt und Auferstehung – das Evangelium Nicodemi. III. Antichrist, Gericht, Himmel und Hölle. IV. Die Gesamtschau' (S. 83–151) – ‚E. Der christliche Heilige: I. Überlegungen zur ‚christlichen Legende' und zur Legendendichtung. II. Die Heiligenlegende' (S. 152–191). Ein Register (S. 192–201) beschließt den Band.

Der so bezeichnete Ausschnitt geistlicher Epik hätte sich – zum Nutzen der Studenten, denen die ‚Grundlagen'-Bändchen zuvörderst zugedacht sind – nach diesem Plan womöglich sinnvoll darstellen lassen und er hätte überdies Gelegenheit geboten, außer knappen Hinweisen auf thematisch Zugehöriges, das hier nicht behandelt ist, dem Anfänger auch einen präzisen Eindruck von der Problematik und der Forschung auf diesem Gebiet zu vermitteln und ihn mit den nötigsten Methoden einer historisch orientierten Philologie bekanntzumachen. Doch leider hat Masser die Chance kaum genutzt; in stilistischer wie sachlicher Hinsicht bleibt manches unangemessen und unscharf, wofür sich überall im Buch Beispiele finden. Grundsätzlich schreibt der Verfasser, jedweden Leser ungefragt vereinnahmend, ausschließlich in der „wir"-Form (am liebsten: „wir wollen ..."), was dem ganzen Buch einen unangenehm betulichen Grundton gibt, den rhapsodische Einsprengsel („den Hörer mit balladenhaft aufgewuchteten Geschehensgipfeln in Atem (halten)", S. 60 über die ‚Ältere Judith'), aus Verlegenheit geborene Banalitäten („Leute wie Otfrid von Weissenburg wußten sehr genau, was sie taten", S. 22) und reichlicher Tribut an die Mode des Jargons („die literarischen Verbraucher", S. 60; „Popularisierung auf der berühmten unteren Ebene", S. 65; „daß insbesondere Dichtung ... konsumiert werden konnte", S. 71; „Einsam an der Spitze aber liegt jene Dichtung, die ...", S. 107; „und Philipp stößt – wohl nicht allzulange nach 1300 – in eine klaffende Marktlücke", S. 108; „Gedankengänge und ... Absichten ..., die einfach nicht drin sind", S. 169; „einen frischgebackenen Heiligen", S. 179) nicht eben besser machen. Schlimmeres noch zeitigt solche Gedankenlosigkeit im Sachlichen, wozu ebenfalls nur wenige Beispiele. S. 32 paraphrasiert Masser auf seine Art Otfrid I 1 *(Cur scriptor hunc librum theodisce dictaverit):* „Aber – und das ist nun bemerkenswert – auch die Franken sind keine hergelaufenen Leute; sie sind tapfer und kühn, sie haben ihre große Geschichte und können sich durchaus mit Römern und Griechen (deren Erbe sie angetreten haben) messen. Wenn ihre Sprache bislang im Konzert der Stimmen, die zum Lobe Gottes erklingen, gefehlt hat – muß sie deswegen auch weiterhin darauf verzichten? ... Man muß mitmachen." Daß er noch S. 23 „*dem*[1] mittelalterlichen Menschen" auf Grund seines „weithin fehlenden Bewußtseins einer geschichtlichen Entwicklung, seines mangelnden Wissens um die Eingebundenheit aller Erscheinungen in Zeit und Raum" (!) eine gänzlich andere Natur unterstellt hat, stört Masser nicht im geringsten. Unbewiesene Verallgemeinerungen – „*der* Mensch des Mittelalters" (S. 11) geistert von der ‚Einführung' bis zum Schluß durch das ganze Buch – und manch unbedachtes Vorurteil gehören zu den, jedenfalls für Studenten, gefährlichen Beimischungen dieses ‚Grundlagen'-Bandes, so etwa die Behauptung „*übliche(r)* Mängel des ersten Beginnens" (S. 19), die dem ‚Heliand' zu Massers Erstaunen fehlen – als gäbe es ein Naturgesetz, nach dem der Erstling eines Autors, das älteste erhaltene Denkmal einer Gattung, das früheste bekannte schriftliche Zeugnis einer Sprache notwendig medioker sein müßten! Mit ähnlicher Unschärfe beginnt das Kapitel über die ‚Bibelepik im 11. und 12. Jahrhundert'. Natürlich ist ein schmales Studienbuch über einen Ausschnitt aus der geistlichen Epik des deutschen Mittelalters nicht der Ort, den „*vielbesprochenen* ‚Neueinsatz' deutschsprachiger Dichtung um die Mitte des 11. Jahrhunderts" (S. 38) *in extenso* zu erörtern – die getreuliche Darstellung der Bibelepik dieses Zeitraums darf da durchaus genügen –, doch geht es nicht an, daß der Autor mit großer Geste das Stichwort nennt, ein paar Sätze ins Ungefähre anfügt und dann *jede* Angabe wissenschaftlicher Literatur (vgl. z. B. Rudolf Schützeichel, ‚Zur Bezeichnung ‚cluniazensisch' und zur Methode der Interpretation

[1] Sperrung hier und in den übrigen Zitaten von mir.

mittelalterlicher religiöser Dichtung' in dem auch sonst thematisch hierher gehörenden Sammelband ‚Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur', Berlin 1974) vermissen läßt. Nicht anders ist es um die ‚Bibelepik im Deutschen Orden' bestellt. Mag die Auswahl des von Masser Dargestellten wie des von ihm bloß Erwähnten auch noch so gering sein, Günther Jungbluths (†) ‚Literarisches Leben im Deutschen Ritterorden' (Studien zum Deutschtum im Osten 5, Köln/Wien 1969) hätte nicht fehlen dürfen, allein schon wegen der umfassenden Literaturangaben, die bei Masser nämlich, abgesehen von dem Hinweis auf Karl Helm/Walther Ziesemer und Arthur Hübners Daniel-Buch, hier wie auch sonst öfter lediglich aus einigen Artikeln im Reallexikon und im Verfasserlexikon bestehen.[2] Die an etlichen Stellen des Buches spürbare Unausgewogenheit, in vielem gewiß die unvermeidliche Folge der wenig glücklichen Begrenzung des Themas, wird an den Punkten zum Ärgernis, da der Autor gegen seine selbstgewählten Prinzipien schreibt. Hartmanns von Aue ‚Gregorius' und ‚Armer Heinrich', von Masser zu Recht nicht unter die Legenden gerechnet, werden (S. 168–173) weit ausführlicher behandelt als z. B. Alberts von Augsburg in mancher Hinsicht interessante Ulrichs-Legende auf nur einer Seite. Daß dabei von den eklatanten Mängeln der Geithschen Ausgabe (1971), von den bedeutenden philologischen Fragen, die dieser Text aufgibt, und von den Methoden, die zu ihrer Lösung führen könnten, nicht die Rede ist, versteht sich leider schon von selbst. Auf der anderen Seite wird Hugos von Langenstein ‚Martina', eine fast 33 000 Verse umfassende Dichtung, die ihrer bei weitem überwiegenden Digressionen wegen nach Massers eigenem Plan hier keinen Platz hätte finden sollen, ebenfalls auf einer Seite vorgestellt, was angesichts ihres Umfangs schwerlich gelingen kann. Karl Stackmanns Artikel im Verfasserlexikon (5, 1955, 426–431) gibt die präzise Auskunft, und dabei hätte es sein Bewenden haben sollen.

Es sei, trotz dieser Einwürfe, schließlich nicht bestritten, daß ein Student – auf Grund der geltenden Studienordnungen in der Regel heutigentags im akademischen Unterricht kaum noch mit der geistlichen Epik bekannt gemacht – aus diesem Buch etwas lernen kann, wenn er sich die unausweichlichen Konsequenzen der gewaltsamen Gegenstandsbegrenzung[3] vor Augen hält und wenn er vor den in stilistischer wie sachlicher Hinsicht wunderlichen Eigenheiten des Verfassers gewarnt ist.

Bonn *Irmgard Meiners †*

Der heilige Pirmin und sein Pastoralbüchlein. Eingeleitet und ins Deutsche übertragen von Ursmar Engelmann, Sigmaringen (Jan Thorbecke) ²1976. 80 S., Ln., DM 24.–.

Das Reichenau-Jubiläum von 1974 mit der Wiederkehr des 1250. Gründungsjahres der Abtei hat den Thorbecke-Verlag veranlaßt, den Scarapsus, ein Pirmin, dem Gründer der Reichenau, zugeschriebenes „Pastoralbüchlein", neu aufzulegen. In der ersten Auflage von 1959 hatte U. Engelmann dem von G. Jecker 1927 edier-

[2] In diesem Punkt liegt auch sonst manches im Argen. So verweist Masser S. 27 auf „Jürgen Meier, Bibliographie zur altsächs. Bibeldichtung (Heliand und Genesis), Berlin 1975", ein Buch, das nicht existiert! Gemeint ist: Johanna Belkin/Jürgen Meier, Bibliographie zu Otfrid von Weißenburg und zur altsächsischen Bibeldichtung (Heliand und Genesis), Berlin 1975 (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters 7), worin Johanna Belkin S. 5–59 die wichtigste Literatur zu Otfrid und Jürgen Meier S. 61–137 zu ‚Heliand' und ‚Genesis' die bedeutendsten Veröffentlichungen zusammengestellt hat. Da überdies in Massers Otfrid-Kapitel (S. 29–37) ein Hinweis auf Johanna Belkins Teil an dem Buch fehlt, bleibt zumindest in diesem Fall der Verdacht, daß der Verfasser einfach einen inkorrekten Katalogzettel abgeschrieben hat, ohne die Bibliographie überhaupt gesehen zu haben.

[3] Statt eines Bandes ‚Bibel- und Legendenepik' hätten zweie, zur Bibeldichtung und über die Legende, besser getan. Daß solche von Dieter Kartschoke und Hellmut Rosenfeld in der vergleichbaren ‚Sammlung Metzler' bereits vorliegen, ist womöglich nicht ganz ohne Einfluß auf die Konzeption dieses ‚Grundlagen'-Buchs geblieben.

ten lateinischen Text eine deutsche Übersetzung und eine einführende Skizze über die Probleme der Entstehung und des Inhaltes beigegeben. Engelmann lieferte dabei eine Zusammenfassung dessen, was – wie er damals schrieb – „bis in die letzten Jahre hinein wohl endgültig zu Pirmin, zu seinen Klostergründungen und zu seinem Handbüchlein in minutiösen Forschungen erhoben worden ist; danach stammte Pirmin aus dem „westgotischen Aquitanien oder Spanien", und der Scarapsus galt als entsprechend beeinflußt. In der neuen Einleitung ist von dem damaligen Pirminbild so gut wie nichts übriggeblieben. Die Forschung ist weitergegangen, und die neuen Ergebnisse werden in aller Ausführlichkeit referiert. Pirmin ist nun Anhänger der Mischregel, d. h. der im irofränkischen Mönchtum verbreiteten Kombination von Benedikts- und Kolumban-Regel, ja der Heilige wird, wie in der Literatur inzwischen allgemein akzeptiert, diesem Mönchskreis zugeordnet. E. bemüht sich auch, die in den jüngsten Diskussionen aufgeworfenen Fragen soweit wie möglich zu berücksichtigen. So hatte F. Prinz auf der vom Konstanzer Arbeitskreis im Jubiläumsjahr veranstalteten Frühjahrstagung die Gründungsgeschichte des Inselklosters ganz neu zu interpretieren versucht. Wie in St. Gallen sei auch auf der Reichenau die Frühgeschichte des Klosters erst im 9. Jahrhundert „karolingisch umgeschrieben" worden. Pirmin tauche „kaum in Zusammenhängen auf, die im engeren Sinne karolingisch genannt" werden könnten. Der sogenannte Einweisungsbefehl Karl Martells, „dieses Paradestück der Zusammenarbeit zwischen Karl Martell und Pirmin", stehe auf schwachen Füßen. Im Fazit plädiert Prinz dafür, „daß die karolingische Geschichte des Bodensee-Klosters frühestens nach 730, wahrscheinlich aber erst nach 747 begann . . .".[1] Diese These hat neue Untersuchungen angeregt, und E. kann über eine bereits abgeschlossene, aber noch nicht publizierte Studie von Ingrid Heidrich berichten; danach „hat der Fälscher der sog. Reichenauer Gründungsurkunde einen Schutzbrief Karl Martells für Pirmin benützt". Die Prinzsche These dürfte sich damit erledigen.

Wo jedoch E. die weiteren Klostergründungen Pirmins vorstellt, hängt er zweifelhaften oder inzwischen überholten Thesen an. So soll Pirmin an der Gründung der Ortenau-Klöster Gengenbach und Arnulfsau-Schwarzach durch die Rutharde beteiligt gewesen sein. Die Rolle Pirmins in der Frühgeschichte Gengenbachs ist aber trotz entsprechender Aussagen der dem 9. Jahrhundert entstammenden Pirmin-Vita mehr als fraglich. Sowohl die Annales Mosellani wie die Laureshamenses berichten zum Jahre 761 von einer Entsendung Gorzer Mönche in ein monasterium Rohardi, worunter wohl am ehesten Gengenbach zu verstehen ist. Daß hier ein mit Mönchen Pirmins beschicktes Kloster bestanden habe, wird zwar in der rund 100 Jahre jüngeren Pirmin-Vita behauptet, ist aber ansonsten durch nichts gedeckt. Weiter, indem E. von Arnulfsau-Schwarzach spricht, suggeriert er die alte These, daß das Kloster auf der Arnulfsau, über das wir eine unbezweifelbare Urkunde aus der Mitte des 8. Jahrhunderts haben, nur wenig später nach Schwarzach verlegt worden sei. P. Zinsmaier hat aber schon vor Jahren klargelegt: „Weder läßt sich eindeutig die Gründung der Abtei durch Graf Ruthard dartun, noch wird man künftig an dem Zusammenhang von Arnulfsau und Schwarzach festhalten können".[2] Zudem erinnert die Redeweise von den „Rutharden" an die These von H. Jänichen, der den

[1] F. Prinz, Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau, in: Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau, hg. von A. Borst = Vortr. u. Forsch. XX (Sigmaringen 1974) 37–76.

[2] P. Zinsmaier, Schwarzacher Urkundenfälschungen, in: Zeitschr. Gesch. d. Oberrh. 107 (1959) 1–23, 20. Zwar hat H. Schwarzmaier (Die Konvente der Ortenau-Klöster in der Karolingerzeit, in: Zeitschr. Gesch. d. Oberrh. 119 [1971] 1–31) die Zusammenlegung der beiden Klöster neuerlich in Erwägung gezogen, dabei aber doch ein wichtiges Gegenargument stehen lassen müssen: Die im Reichenauer Verbrüderungsbuch überlieferte Schwarzacher Abtsliste, die bis in die Gründungszeit zurückführen dürfte, erwähnt nicht den aus der sicheren Arnulfsauer Urkunde bekannten Abt Savardus. Darum ist auch für Schwarzmaier „das Fehlen Abt Savards . . . eines der Hauptargumente für die Diskongruenz von Arnulfsau und Schwarzach" (ebd. 24 Anm. 83).

im Auftrag Pippins während des dritten Viertels des 8. Jahrhunderts im Alemannischen tätigen Grafen Ruthard kurzerhand in zwei Rutharde zerlegt hatte;[3] J. Fleckenstein hat aber dieses Verfahren sogleich als ein Verlassen des gesicherten Forschungsbodens bezeichnet.[4] Weiter ist auch die Behauptung, Pirmin habe das Kloster Weißenburg reformiert, nur F. Prinz nachgeschrieben. Die unsichere Pirmin-Vita hat hier ihren Heiligen wohl eher mit Verdiensten um eine damals allseits berühmte Abtei schmücken wollen, als daß sie einen historisch verläßlichen Tatbestand getroffen hätte. Endlich gibt E. Pirmins Todesjahr mit 753 an; die Konstruktion, die in der Forschung zu dieser Festlegung geführt hat, ist unhaltbar, weil dabei Aussagen, die in der Vita nach einem literarischen Schema zusammengestellt sind, unerlaubterweise als eine chronologische Abfolge verstanden worden sind.[5]

Im weiteren gibt E. dann eine Inhaltsübersicht über den Scarapsus. Mindestens zwei nicht gelöste Probleme, die dem Werk vorerst anhaften, werden in Zukunft im Mittelpunkt des Forschungsinteresses stehen müssen: Einmal, ob Pirmin wirklich als der Verfasser gelten kann und zum anderen, in welchem Milieu und aus welchen Intentionen heraus der Scarapsus abgefaßt worden ist.

Hinsichtlich der Verfasserschaft muß die Zuschreibung an Pirmin nämlich ganz neu begründet werden. Seit J. Mabillon war nur der Einsiedler-Kodex bekannt, der das Werk zwar Pirmin zuschreibt, aber in einer verständnislos in den Titel eingeschobenen Form: Incipit dicta abbates Pirminii de singulis libris cannonicis scarapsus, was seinerzeit schon Jecker mit Recht in zwei Teile auseinander dividiert hat: Incipit de singulis libris cannonicis scarapsus und Dicta abbates Pirminii. Merkwürdigerweise hat E. davon in seinem lateinischen Text nur Dicta Pirminii übriggelassen. Nun steht aber die Einsiedler-Handschrift mit dieser Zuschreibung an Pirmin allein, und auch die merkwürdige Form des Einschubes bestärkt nicht gerade die Glaubwürdigkeit. Eine vielleicht sogar noch ältere Scarapsus-Handschrift wie dann auch mehrere jüngere wissen überhaupt nichts von Pirmin. Daß derselbe trotzdem weiterhin als Autor genannt wird, scheint nurmehr Auswirkung eines historischen Trägheitsgesetzes zu sein: Weil kein unmittelbar durchschlagendes Argument gegen diese Zuschreibung vorzuliegen scheint, bleibt es beim Altgewohnten. Doch sollte man sich vor Augen halten, daß die Zuschreibung eines wirklich überzeugenden positiven Argumentes bedarf; der Titel des Einsiedler-Kodex allein dürfte angesichts der zahlreichen Pseudotitel des frühen Mittelalters nicht einfachhin genügen.

Viel interessanter aber wäre es, den Scarapsus-Text selbst einmal gründlich zu durchleuchten. Auf welche Überraschungen man dabei stoßen kann, die gerade auch für den Charakter des Werkes, für dessen Entstehungszeit und möglicherweise sogar für den Verfasser von besonderer Bedeutung sein können, sei an einem Beispiel illustriert. Es ist die Frage der indikativen Taufformel. Wie schon in der Apostolischen Tradition Hippolyts bezeugt, wurde die Taufe ursprünglich in der Weise gespendet, daß auf die Frage nach dem Glauben an den Vater, den Sohn und den Geist jeweils eine Tauchung erfolgte. Eine indikative Spendeformel nach der uns geläufigen Art: „Ich taufe dich ...“ war unbekannt. In Kap. 12 des Scarapsus wird nun Martin von Bragas Werk De correctione rusticorum ausgeschrieben, und dabei erscheinen genau diese Tauffragen. Nach der ebenfalls von Martin übernommenen Mahnung, der Größe des in der Taufe vor Gott abgeschlossenen Pactum eingedenk zu sein, folgt dann folgender Zusatz: Et credens baptizatus es in nomine patris et filii et spiritui sancto in remissione omnium peccatorum et unctus es a sacerdote crisma salutis in vitam eternam et induit corpus tuum veste candita et Christus anima tua induit gratiam caelestem ...

---

[3] H. Jänichen, Warin, Ruthard und Scrot, in: Zeitschr. Württ. Landesgesch. 14 (1955) 372–84.

[4] J. Fleckenstein, Über die Herkunft der Welfen ..., in: Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels, hg. von G. Tellenbach = Forsch. z. oberrh. Landesgesch. 4 (Freiburg/Br. 1957) 71–136, 112 Anm. 226.

[5] A. Angenendt, Pirmin und Bonifatius, in: Mönchtum, Episkopat und Adel (wie Anm. 1) 252–364, 251 Anm. 4.

Der Autor hat sich offenbar bemüßigt gefühlt, die indikative Spendeformel anzufügen. Das aber führt mitten ins 8. Jahrhundert. Denn die älteste Handschrift des Sacramentarium Gelasianum, die bekanntlich zu eben dieser Zeit in einem Scriptorium des nordöstlichen Gallien (vermutlich Chelles an der Marne) geschrieben worden ist, kennt nur die Fragen und noch nicht die indikative Formel, die hingegen in gallischen Liturgiebüchern derselben Zeit, so im Missale Gothicum, im Bobbiense und im Gallicanum vetus bereits anzutreffen ist. Ferner lassen sich anhand einer von M. P. Vanhengel vorgelegten Untersuchung über die postbaptismale Salbung in der gallikanischen Liturgie die weiteren Formulierungen des Textes in deutlicher Weise nach ihrer Herkunft unterscheiden: Die remissio omnium peccatorum muß wegen des omnium eine römische Retusche genannt werden; das crisma salutis hat ebenfalls als rein römisch zu gelten, während der Ritus des accipe vestem sich als rein gallisch erweist, wie überhaupt das „Bekleiden der Seele" gallischen Ursprungs ist.[6] Der zu Martins De correctione rusticorum zusätzliche Text im Scarapsus setzt sich also aus gallischen, aber auch aus deutlich römischen Formeln und Wendungen zusammen. Er spiegelt damit in recht charakteristischer Weise einen höchst wichtigen Vorgang des 8. Jahrhunderts, nämlich den Übergang von der gallischen zur römischen Liturgie.

Wenn einmal der ganze Scarapsus in dieser Weise gründlich analysiert ist, werden wir möglicherweise deutlicher sehen, welcher Herkunft er ist. Sollte die Neuauflage dazu beitragen, solche Forschungen anzuregen, dann leistet sie einen wichtigen Dienst.

Bochum *Arnold Angenendt*

Maria Rissel: Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus. Studien zur karolingischen Geistesgeschichte (= Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters hsg. v. Alf Önnerfors, Bd. 7) Bern/Frankfurt (Lang) 1976. VII, 370 S., kart.

Die von Th. Schieffer betreute Dissertation wurde für den Druck in einigen Teilen überarbeitet. Eine Lebensgeschichte Hrabans ist vorangestellt (S. 1–18). Hraban leitete als Abt von Fulda 822–41 eine der bedeutendsten Bildungsstätten seiner Zeit, er starb als Erzbischof von Mainz 856. Drei Lehrschriften Hrabans werden einer Analyse unterzogen. Teil A behandelt die Schrift „De computo" zur kirchlichen Chronologie (S. 19–75). Diese Sammlung chronologisch-naturwissenschaftlich-historischer Kurztraktate kam aus dem nordafrikanisch-spanischen Raum über Irland und England ins Karolingerreich. Hraban erstellte „aus den Quellenauszügen verschiedener Herkunft ein homogenes Lehrbuch" (S. 29). Die Überschriften der Kapitel werden genannt, dazu die verwendeten Vorlagen: Überwiegend Beda, daneben Isidor von Sevilla sowie irische und unbekannte Quellen (S. 31–40). Oft sind Abweichungen von der Vorlage bezeichnend: „Statt der bei Beda häufigen wissenschaftlichen Diskussion, des sorgfältigen Abwägens verschiedener Quellenaussagen und der häufigen Beispiele logisch begründender wissenschaftlicher Beweisführung überwiegen bei Hraban knapp informierende Handbuchartikel" (S. 74). Hraban wollte Tatsachen bieten. Das Material soll hinführen zu einem „Aufstieg zu einer Weltsicht, die astronomische Zeitenwechsel, menschheitsgeschichtliche Weltalter, den Festkreis des Kirchenjahres und das Ende allen Wechsels am Jüngsten Welttag in einen umfassenden heilsgeschichtlichen Geschehensablauf hineinstellt" (S. 75). Teil B. untersucht die Lehrschrift „Excerptio de arte grammatica Prisciani" (S. 76–162). Die Entwicklung der prosodisch-metrischen Lehrabhandlungen wird dargestellt (S. 76–92). Wieder kommt dem Mönch Beda eine besondere Rolle zu; seine „Leistung wurde auf Jahrhunderte von keinem anderen Autor übertroffen, sein

[6] M. P. Vangengel, Le Rite et la Formule de la Chrismation postbaptismale en Gaule . . ., in: Sacris Erudiri 21 (1972/73) 161–221.

Korrekturnachtrag:

Die erwähnte Studie von Ingrid Heidrich ist inzwischen mit anderen Untersuchungen erschienen in: P. Classen (Hrsg.), Die Gründungsurkunden der Reichenau (= Vorträge und Forschungen XXIV). (Sigmaringen 1977) 31–62.

Werk blieb ein unentbehrliches Handbuch für alle, die sich als Lehrende, Lernende oder Versdichter mit der lateinischen Metrik beschäftigten" (S. 85). Hrabans Arbeit ist nicht sicher zu datieren, es gibt sogar Zweifel an seiner Autorschaft, an der M. Rissel jedoch festhält (S. 102). Auch von dieser Schrift bekommen wir eine Inhaltsangabe in Form von Überschriften der Kapitel mit Angabe der Vorlagen, denen Hraban gefolgt war (S. 103–16). Die Quellengrundlage ist schmal: „Von den lateinischen Grammatikern der Spätantike benutzte er nur Priscian, Diomedes und Donatus, von den frühmittelalterlichen Autoren die Lehrschriften Aldhelms, Bedas und die entsprechenden Kapitel der Etymologiae Isidors sowie Alkuins Grammatik" (S. 117). Aus der Beobachtung zahlreicher Details ergibt sich eine Gesamtkonzeption: „Hraban ergänzt einmal die antike Theorie zur Wesensbestimmung der Dichtung durch eine aus christlichen und antiken Auffassungen zusammengesetzte Theorie vom Ursprung der Dichtung: Die Kunst des Dichters, die ‚carminum cura', wurde zuerst von den Propheten und Sängern des Alten Testaments ausgeübt . . . Da Moses lange vor den ältesten griechischen Dichtern gelebt hat, muß die Dichtkunst eine ursprüngliche Schöpfung der alttestamentlichen Denker gewesen sein" (S. 146). Solche Meinung wird auf Isidor, Hieronymus, Origenes und Josephus zurückverfolgt. Hraban wollte Wissen bereitstellen. Diskussionen um strittige Lehrmeinungen hat er weggelassen. Er beschränkte sich „auf wenige, als erste Autoritäten angesehene Quellenautoren" (S. 160). Es handelte sich um „Gebrauchsliteratur für Absolventen der unteren Studiengänge" (S. 162).

Am ausführlichsten besprochen wird als Teil C Hrabans Schrift „De institutione clericorum", die Knoepfler 1900 ediert hatte (S. 163–293). Vorbilder waren Augustins Schrift „De doctrina christiana" sowie Cassiodors „Institutiones divinarum et saecularium litterarum" (S. 163–76). Augustin war origineller, Cassiodor strebte mehr nach Bewahrung der Tradition. Hrabans Werk wird als erste Bildungslehre des christianisierten germanisch-abendländischen Kulturbereichs bezeichnet (S. 178). Die drei Bücher werden eingeleitet „durch ein in knappen Angaben gezeichnetes Bild der Gesamtkirche in ihren drei Ständen, den Klerikern, Mönchen und Laien, und einer Erläuterung des Begriffs der Katholizität" (S. 179). Buch 1 bietet das Amts- und Sakramentsverständnis, Buch 2 die liturgischen Andachts- und Gebetsformen, Buch 3 den theologischen und weltlichen Wissensstoff, der von einem angehenden Kleriker zu lernen war. Neben Augustin und Cassiodor ist Isidors Werk „De ecclesiasticis officiis" eine Hauptquelle, kleinere Auszüge entstammen der regula pastoralis Gregors I. Eigenständige Beiträge Hrabans „beschränken sich auf kürzere Einleitungsabschnitte, verbindende Texte oder Paraphrasierungen benutzter Quellenauszüge" (S. 182). Hrabans Schrift zeigt, „welche Traditionen und theologischen Bildungsstoffe dem 9. Jhdt. als brauchbar erschienen und in welcher Weise andere umgestaltet und angeglichen wurden" (S. 183). Der Ekklesiologie (S. 183–91) folgt die Darstellung der Ämter (S. 191–214). Rangunterschiede werden von Hraban stärker betont als von Isidor; ein übergeordneter Papst wird von beiden Autoren nicht erwähnt (S. 198). Die Bedeutung der Gemeinde tritt bei Hraban zurück, alttestamentliche Priesterideale spielen eine verstärkte Rolle. Zur Taufe bietet Hraban keine systematische Begründung sondern „eine Darlegung der korrekten Form und Aufeinanderfolge der zur Taufliturgie gehörenden Einzelzeremonien" (S. 226). An der Eucharistielehre (S. 225–34) interessieren ihn die äußeren Elemente; er will durch „Betrachtung der sichtbaren Elemente unmittelbare Erfahrung göttlichen Heilsgeschehens" erlangen. Seine Erläuterungen zum Meßopfer sind knapp; es ging wohl um „Mindestanforderungen" (S. 237). Auch seine Erläuterungen zu den Stundengebeten gehen nicht über „knappe Informationen zum biblischen Ursprung und zur geistlichen Bedeutung der einzelnen Horen hinaus" (S. 239). Seine Ausführungen zur kirchlichen Bußdisziplin lassen den äußeren Ritus unberücksichtigt, weil vermutlich „um 800 die liturgischen Formen des kirchlichen Sündenbekenntnisses nicht festgelegt waren" (S. 247). Die Hauptfeste des Kirchenjahres halten sich an die Darstellung Isidors, hinzu kommt Mariä Lichtmeß (S. 251). Besonderes Interesse zeigt Hraban am Pfingstfest: „Wie schon in den Kapiteln zur Taufe und Firmung zeigt er, daß er der Lehre über Natur und Wirken des Heiligen Gei-

stes besondere Bedeutung beilegt" (S. 257). In der Hermeneutik zeigt sich eine Rückentwicklung: „Hraban hat Augustins weitgespannte, philosophisch unterbaute, biblische Interpretationslehre auf ein schmales Gerüst einprägsamer exegetischer Wissensfakten und Interpretationshilfen gekürzt" (S. 259). Erneut zeigt sich Hrabans Neigung zum Alten Testament: Eine Augustinstelle, die das Neue Testament höher wertet, wird von Hraban abgeändert (S. 264). Erläuterungen zu den artes liberales gehen auf alle 7 freien Künste einzeln ein (S. 267–80). Ein Entwurf einer Homiletik schließt das Werk ab (S. 281–89). Zusammenfassend sagt R.: „Abweichend von der Lehrstoffzusammenstellung bei Augustin und Cassiodor tritt bei Hraban die Liturgik statt der Exegese an die erste Stelle der geistlichen Bildungsfächer. In der Schule von Fulda wurde der angehende Kleriker vor allem zum genauen Kenner des kirchlichen Kultes, nicht mehr so sehr zum dogmatisch und exegetisch geschulten Fachtheologen gebildet. Weder bei Augustin noch bei Cassiodor wurde die bei Hraban im Vordergrund stehende Liturgik zum Studium empfohlen" (S. 291). Hrabans Schrift war mehr ein „Nachschlagewerk" als eine „Methodenlehre" (S. 293). Er hat aber durch überlegte Auswahl, Umordnung oder auch Änderung seiner Vorlagen den Lehrstoff „fränkischem Denken angepaßt" (S. 293).

Ergebnisse werden zusammengefaßt in dem Abschnitt „Vorstellungen und Denkgewohnheiten Hrabans aufgrund der konstanten Besonderheiten seiner Textkomposition" (S. 294–348). Anliegen und Methoden des Pädagogen sind beeinflußt von der Karolingerzeit, die „der bloßen Kenntnis einer Reihe von Kerninhalten berühmter Werke die sichere Wirkung" zuschrieb, „den Lernenden zu einem höheren Niveau geistigen Lebens emporzuheben" (S. 295). Sittlicher Fortschritt hing „unlösbar an fortschreitender Kenntnis (biblischen) Wissens" (S. 299). Der Abschnitt „Die Auffassungen des Theologen" (S. 301–23) verweist auf Hrabans Interesse an Liturgik, Exegese, praktischer Seelsorge und kirchlicher Disziplin. Die Ausbildung der Kleriker zielte „vor allem auf eine Befähigung zur würdigen und korrekten Gestaltung der gottesdienstlichen Handlungen" (S. 307). Moraldidaktische Überlegungen nahmen breiten Raum ein, Hraban übernahm oft Tugend- und Lasterkataloge. „Eine schon feste Stileigenheit Hrabans sind die Kapitelschlüsse, in denen an Ausführungen zu irgendwelchen Themen moralische Ermahnungen angehängt werden" (S. 309). Hrabans Äußerungen auf dem Gebiet der Dogmatik sind unerheblich. Ihn trieb nicht „so sehr das Interesse am tieferen Eindringen in die von der Kirche gelehrten Glaubenswahrheiten als die Furcht vor dem Hineingleiten in die Irrlehre . . ." (S. 320). Als Abschluß werden „Leistungen und Auffassungen des Wissenschaftlers" erörtert (S. 324–48). Die „Excerptenkompilation" ist nicht geistlose Übernahme oder gar Plagiat (S. 325). Hraban erstrebte das „Ideal wissenschaftlicher Objektivität, wie er es verstand" (S. 327). Überzeugend weist R. nach, daß Hraban seine Quellen nie kritiklos übernahm; er wählte aus, was für seine Zeit als gesichert angesehen werden konnte. Wissenschaft sollte „als Weg und Bedingung zur Verwirklichung des ewigen Heils betrachtet" werden (S. 332). Hraban verband dazu vorchristlich antike und patristisch christliche Traditionen bruchlos zu einer Einheit unter Anwendung bestimmter Methoden (S. 342–48).

Die Autorin hat sich mit großem Einfühlungsvermögen in die Schriften Hrabans eingelesen; sie hat auch seine Vorlagen analysiert, so daß die geistesgeschichtlichen Wurzeln deutlich werden. Der Kirchenhistoriker möchte hoffen, daß einmal auch die umfangreichen Bibelkommentare Hrabans, die bei R. ausgespart bleiben, in ähnlicher Gründlichkeit mit älteren Kommentaren verglichen werden; eine einschlägige Untersuchung von Hablitzel stammt von 1906, seitdem ist unsere Kenntnis der Auslegungsgeschichte wohl doch gewachsen! Man sollte beim Alten Testament einsetzen: Hraban verstand es im Sinne seiner kultisch-gesetzlichen Frömmigkeit; was machte er mit jenen Propheten, die gegen solche Frömmigkeit protestierten? Wie kommt ein so konservativer Theologe wie Hraban dazu, gerade der Lehre vom Heiligen Geist besonderes Interesse zu widmen? So regt die gründliche Arbeit von R. zu weiteren Fragen an. Neue Forschungen über Hrabanus Maurus werden sicher nicht an der vorgelegten Untersuchung von R. vorbeigehen können.

Rostock *Gert Haendler*

Hans Peter Laqua: Traditionen und Leitbilder bei dem Ravennater Reformer Petrus Damiani 1042–1052 (= Münstersche Mittelalter-Schriften Bd. 30). München (Wilhelm Fink) 1976, 392 S., Ln., DM 60.–.

Unsere Kenntnisse über Petrus Damiani sind durch die zahlreichen Veröffentlichungen, die im Zusammenhang mit dem 900. Todestag (22. Februar 1972) des Kirchenreformers erschienen, nicht unerheblich erweitert worden. Doch gibt es auch heute noch genügend Aspekte im Leben des Heiligen, die die Aufmerksamkeit des Historikers verdienen. Für den sinnvoll ausgewählten Lebensabschnitt von 1042 bis 1052 kann L. zeigen, daß uns die zahlreich überlieferten Briefe, Predigten und Heiligenviten des Petrus Damiani manchen Aufschluß über den geistigen Hintergrund, die inneren Antriebe und die Vorbilder gewähren und außerdem noch einige wichtige chronologische Präzisierungen erlauben. L. stellt zwei Leitmotive für das Wirken Damianis heraus, nämlich „die Bekehrung vieler Menschen zu ihrem Heil" und „die eigene Vervollkommnung durch immer neue Zerknirschung und religiöse Erschütterung" (p. 109). Die Briefe zeugen vom prägenden Einfluß vor allem Abt Widos von Pomposa, Abt Lamberts von S. Apollinare und Bischof Gebhards von Ravenna.

Besonderes Interesse darf beanspruchen, was uns L. über die Haltung Damianis in der Ravennater Bischofskrise (1044–1046) mitteilt. Er kann für mehrere Festpredigten zeigen, daß sie keine literarische Fiktion sind, sondern in eine konkrete historische Situation gehören. So Sermo 17 I: Damiani spricht von einem Zusammentreffen von Ostern und Vitalis-Fest, was – unter Einbeziehung der Osteroktav – letztlich zum 28. 4. 1044 führt (p. 148). Vitalis, ein Ravennater Heiliger, dessen Kirche mit ihren suggestiven Mosaiken jedem Ortsansässigen vor Augen sein konnte, ermöglicht Damiani einen Lokalbezug (p. 158 s.), den L. auch an anderen Beispielen als charakteristisch für die Predigten herausstellt (z. B. St. Apollinaris, p. 185).

Der Vergleich zwischen der Vitalis-Predigt (Sermo 17 I) und der Apollinaris-Predigt (Sermo 31), welche L. auf den 23. 7. 1044 datieren kann, ergibt auffallende Parallelen im Aufbau und in der Sprache (p. 182 ss.). Nicht zuletzt deshalb scheint ein wenig Skepsis gegenüber der These L.s angebracht, die erste Predigt sei nur als Konzept nach Ravenna übermittelt worden (p. 170), während die zweite Damiani persönlich in Ravenna gehalten habe (p. 186). Es ist doch immerhin denkbar, daß Widger schon vor Mai 1044 Elekt von Ravenna war (MGH SS V 125/126: Widger sei ein „biennium" vor der kaiserlichen Pfingstsynode im Mai 1046 Elekt geworden, ist keine absolut exakte Zeitangabe) und zusammen mit Damiani bereits Ende April nach Ravenna kam (die Ernennung Widgers ist, wie L. durch andere Zeugnisse zeigen kann, für Damiani Anlaß, erstmals nach längerer Abwesenheit wieder nach Ravenna zu reisen).

Die versuchte Absetzung Widgers durch Heinrich III. im Mai 1046 veranlaßt Damiani zu einer panegyrischen Verherrlichung des Kaisers in ep. 7, 2 (p. 277). Ähnlich begeistert hatte er zuvor Gregor VI. in ep. 1, 1 begrüßt. Der Papst als Künder des „aureum apostolorum saeculum", der Kaiser als Leitbild des „aureum David saeculum" – das ist die Idealvorstellung Damianis vom Zusammenwirken der beiden Gewalten zugunsten der Kirchenreform. Der „Liber gratissimus", den L. am Schluß seiner Untersuchung betrachtet, unterstreicht diese Sicht.

Alles in allem darf man sagen, daß es L. gelungen ist, uns ein detailliertes Bild von der Umsetzung der religiösen Überzeugungen des Kirchenreformers in politisches Handeln, also von der Wechselbeziehung zwischen Wunschdenken und Realität, zu vermitteln. Die große Fülle der authentischen Schriften Damianis hat es L. ermöglicht, einen methodisch überzeugenden Weg aufzuzeigen, wie der Historiker an die Auswertung von Texten theologischen und hagiographischen Inhaltes herangehen kann.

Lage *Rudolf Hüls*

Pl. F. Lefèvre et A. H. Thomas: Le coutumier de l'Abbaye d'Oigny en Bourgogne au XIIe siècle. Introduction, texte critique et tables (= Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents Fascicule 39). Leuven (Spicilegium Sacrum Lovaniense) 1976. LXXXI, 124 S., kart., Fr. B. 600.

Der erste Eindruck ob der einfachen Aufmachung täuscht, denn es liegt mehr vor als nur ein Text mehr von den vielen Ordines oder Consuetudines, die zwar dankbar anerkannt werden, wenn sie gut geraten sind, aber mit dem Anspruch, daß man sie auswerte, einstweilen sowohl Quellen wie Arbeit vermehren. K. Hallingers Gestöhn gilt hier nicht: „Consuetudines mit ihrem Mosaik kleinster (und oftmals kleinlicher) Vorschriften sind – um es offen zu sagen – wirklich keine angenehme Lektüre (Klunys Bräuche z. Zt. Hugos d. Gr. 1049–1109, in Zschr. d. Savigny Stiftg. f. Rechtsgesch. Kanon. Abt. 45, 1959, 99). Auch ist hier nicht die alte Klage Georg Schreibers von 1911 zu wiederholen: „Jedes Jahr bringt uns einige klostergeschichtlichen Dissertationen, die jedoch kaum mehr als ein lokalgeschichtliches Interesse beanspruchen dürfen... Die Verfasser beschränken sich gewöhnlich darauf, das Quellenmaterial zusammenzustellen, sodann vorzugsweise äußere Geschehnisse zu erörtern und dazu Abtslisten zu geben, sie vermeiden aber die nachdrückliche Einbeziehung in größere ordensgeschichtliche Zusammenhänge" (ebd. 32, 1, 1911, 356).

In dieser Veröffentlichung entdeckten wir nämlich so etwas wie einen krönenden Schlußstein, der die hochstrebenden Bewegungen von Prémontré, Arroaise und Cîteaux zusammenfaßt, und abdeckt, was sich auf dem immer soliden Boden der durch Kluny vermittelten Benediktsregel erhob. Damit sind schon die Vorlagen genannt – von den Editoren trefflich herausgestellt –, die von den unbekannten Verfassern dieses Coutumier in der Neugründung Oigny und in der Gründungszeit ab 1116 bis gegen Ende des 12. Jh. benutzt wurden; ihnen gelang ein tadelloser Guß, der den Anfängen dieses Klosters eine feste Form geben konnte, und der seinen Urhebern alle Ehre macht.

Oigny fing ganz klein an: eine Handvoll Eremiten schlossen sich zusammen *sub regula beati Augustini;* Wohltäter – die Herzöge von Burgund, Bischöfe von Autun, Benediktiner von Flavigny und Zisterzienser von Fontenay – statteten es mit Grundbesitz genügend aus, so daß es bis zum Ende des 18. Jh. existieren konnte. Es hatte im Bistum (Autun) vier Pfarreien zu besetzen und ein Frauenkloster zu betreuen. Es kam nicht zu Neugründungen oder Filialen, anscheinend auch nicht zu Reformeinflüssen auf andere Konvente. Ab 1535 regierten Kommendataräbte, die ein bald befolgtes Beispiel lockerer Sitten gaben. 1636 wurde Oigny wie die meisten Klöster dieser Gegend von den Truppen des Herzogs Karl von Lothringen verwüstet. Der Versuch einer Neubelebung durch Angliederung an die Chorherrenkongregation von St. Genovefa in Paris 1647 hatte nur geringen Erfolg. 1768 setzte es die königliche Kommission auf die Liste der aufzuhebenden Klöster; die Einkünfte wurden damals auf 4 000 Livres geschätzt. Der Eifer der Revolutionäre zerstörte die großräumige, unter den letzten Äbten errichtete Kirche bis auf den letzten Mauerrest. Also eine Geschichte ohne Bedeutung, auch die Archivalien sind uninteressant, einziges Überbleibsel: der Coutumier. Es mutet tragisch an, in ihm die 5 Kapitel von Cîteaux zu finden, die wie selbstverständlich übernommen waren: *De construendis abbatiis.* Man hoffte auf Neugründungen, wie es anderswo doch meist gelang; hier erlebte man sie nie.

Die Mauriner Martène und Durand besuchten 1709 die Abtei, située dans un lieu affreux, im Quellengebiet der Seine, heute im „Atlas zur Kirchengeschichte" von Jedin-Latourette-Martin, 1970, zu finden auf Karte 50, dort als eines der „sonstigen Chorherrenstifte" gekennzeichnet, d. h. nicht zu zählen zu den großen Verbänden oder Reformgruppen. Die Mauriner gaben damals ihrer Bewunderung Ausdruck, als sie den Kodex des Coutumier sahen, und veröffentlichten aus ihm das Vorwort, la préface, wie sie es nannten, nämlich das Propositum. Die Handschrift gelangte in die Bibliothek Ste-Genèvière, erhielt die Nr. 2614 und wird heute datiert auf das Ende des 12. Jh. Nur das Propositum ist ein zweites Mal handschriftlich erhalten, im Ms. 608 derselben Bibliothek aus dem 17. Jh. Ch. Dereine, der Altmeister der

Chorherrenforschung, edierte es 1948 in seinem Aufsatz „Les coutumiers des Saint Quentin de Beauvais et de Springiersbach, in Revue d'histoire ecclésiastique 43 S. 440–441. Jetzt wurde auf die inhaltlich und zeitlich nahe Verwandtschaft mit dem *Exordium parvum* von Cîteaux hingewiesen, ed. von J. Bouton u. J. B. Van Damme in Commentarii Cistercienses. Studia et documenta 2, Achel 1974.

Dem Propositum, das vergleichsweise so kurz ist wie die erste Augustinusregel, geht ein Ordinarium vorher, das mit 41 Kapiteln kürzer ist als die sonstigen Ordinarien der Zeit (Lateran, Marbach, Prémontré, Arroaise, Sion), und ihm folgt ein Disziplinarkodex oder die eigentlichen Consuetudines, mit 79 Kapiteln. Der Textverlust am Sanctorale, dem Schluß des Ordinariums, wurde vom Editor durch eine exakte Rekonstruktion des Kalenders ausgeglichen. Auf eigene Vorarbeiten in den Editionen der Ordinarien von Tongern und Prémontré, 1941 in Spicilegium Sacrum Lovaniense 34–35 bzw. in Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclesiastique, konnte er passend zurückgreifen. Für die Bearbeitung der Consuetudines standen seinem Mitarbeiter A. H. Thomas die guten Consuetudinesausgaben von Arroaise, ed. von L. Milz in Corpus Christianorum, contin. med. 20, 1970, und Cîteaux, ed. von B. Griesser, Die Ecclesiastica officia Cisterciensis Ordinis des Cod. 1711 von Trient, in Analecta sacri Ordinis Cisterciensis, 1956, 153–288, und J. Bouton – J. B. Van Dame, Les plus anciens textes de Cîteaux (Cîteaux – Commentarii Cistercienses. Studia et documenta, vol. II, Achel 1974) zur Verfügung. Die Forschung über die Anfänge der Chorherrenbewegung im 11.–12. Jh. stehen nunmehr auf festem Boden. Damit dürfte der Vorwurf K. Hallingers im 1. Band des Corpus Consuetudinum Monasticarum, 1963 S. LV, gegenstandslos geworden sein, *nullum illorum (i. e. modernorum nostri temporis auctorum(hucusque gressum suscepisse statutorum (Canonicorum) familias ad alias componere.* Wenn wir aus dem Gebiet der thematischen Schriften die Edition der Opera des Lütticher Kanonikers Reimbald, die er dem Chorherrenkonvent von Rolduc gewidmet hat, hinzunehmen – ed. C. de Clercq 1966 in Corpus Christianorum cont. med. 4 – dann fehlt es nicht mehr an Farben und Konturen, daß sich der Leser ein deutliches Bild von den Idealen dieser Gründerzeit malen kann. Er wird dann nicht mehr mit Zahlen und Namen überschüttet, wie etwa im o. a. Atlas zur Kirchengeschichte oder in der Tabelle, die Ch. Dereine im Scriptorium 5, 1951, 107–113 aufstellte, wo unsere Consuetudo unter den 43 der Chorherrenconsuetudines als Nr. 15 eingereiht ist. Eine intensive Kenntnisnahme eines bedeutsamen Textes, wie der von Oigny ist, wird es ihm leichter machen, die scheinbare Kompliziertheit des Gesamtgefüges zu entwirren. So sehr die Anfänge im Dunkel liegen mögen, sie müssen nur schlicht, ja fast simpel einfach sein. Jedenfalls gab es nicht von vornherein die zentrifugalen Unterschiede der Orden, die, wie später, es schwer machten, das große Gemeinsame im Blick zu behalten.

Wenn die Gründung Oignys in Verbindung mit der Reform der Kanoniker durch Gregor VII. steht, dann gehört Oigny – gemäß der Einteilung, die Ch. Dereine in DHGE 12, 379 ff. gibt, nicht zur Reform der Kathedralkanoniker, noch der Stifts- oder Kollegiatkanoniker, noch zu den Neugründungen aus Klerikern, die aus diesen alten Stiften abgewandert waren und eine strengere Disziplin suchten, auch nicht zu den Neugründungen, für die sich Laien einsetzten, wie St. Gilles d'Orval, Springiersbach, Frankenthal, oder mit Hospitalcharakter wie am Gr. St. Bernhard oder an der Pilgerstraße nach Compostella, vielmehr zu der hohen Zahl von Eremiten, die Kleriker waren oder es werden wollten, also zu Konventen, die das strengste weltabgewandte Leben mit der priesterlichen Tätigkeit verbinden wollten, wie es in der Vita Norberti heißt: *sub canonica professione et habitu clericali heremiticam vitam agentes* (ebd. 384), oder noch schärfer bei Rupert von Deutz: *servitium singulare, quod est conficere corpus et sanguinem Domini, et in Ecclesia praedicare verbum Dei (*In regulam s. Benedicti PL 170, 532). Die gregorianische Klerusreform ist „ein gewaltiger Versuch" – so L. Hertling, Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorden, in Zschr. f. kath. Theologie 54, 1930, 351 – „den gesamten Klerus zu Mönchen zu machen." Unter Mönchtum verstand Petrus Damiani die *Vita apostolica,* den Verzicht auf Eigentum. „Das Bestreben, den ge-

samten Klerus mit mönchischem Geist zu erfüllen, hatte zwar keinen vollständigen, aber immerhin einen sehr großen Erfolg. Der neue Geist, der einen Teil des Klerus ergriffen hatte, äußerte sich zunächst darin, daß eine große Zahl von neuen Kanonikaten gegründet wurde. In keiner Zeit der Kirchengeschichte hören wir von soviel neugegründeten Kanonikaten als in dem Zeitraum von 1050–1150" (ebd. 353). Die grundsätzliche Verträglichkeit von Eremitentum und kanonikaler Lebensführung wird im Programm von Oigny, als welches wir den Coutumier betrachten können, wie etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, als Begründung für die Vereinigung beider Ideale wird das bessere Schützen und Sichern des eremitischen Lebens angegeben. Zunächst war hinter dieser Angabe die Bedingung zu verstehen, unter der allein der zuständige Bischof und andere Wohltäter die nötige Ausstattung vornehmen wollten. Doch die vorhandene Praxis und die Bereitschaft zu weiterer eremitischer Lebensführung galt sicher als der tiefere Grund, als die Garantie für das Gelingen der Gründung.

Die Herausgeber führen ihre Untersuchungen sorgfältig und formulieren ihre Ergebnisse denn auch recht vorsichtig. Wenn nicht mehr als indirekte Abhängigkeit festzustellen ist, wird dies gesagt. Um so mehr überzeugt der Hinweis auf die gewandte Selbständigkeit und Einheitlichkeit des Ganzen. Dabei ist leider der Wert des Propositums zu kurz gekommen. Rezensent vermißt denn auch das Heranziehen einer sehr aufschlußreichen, anscheinend meist unbeachtet gebliebenen Untersuchung Ludwig Hertlings, Die professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde, in Zschr. f. kath. Theologie 56, 1932, 148–174. Vielleicht war der Titel falsch gewählt. *Professio* ist weithin synonym nämlich mit *propositum.* Das läßt sich, wie Hertling ausgiebig belegt, bis ins frühe Mittelalter zurückführen. Da es drei Stände gab: Kleriker, Mönche und Jungfrauen *(canonici, monachi* und *sanctimoniales),* Kleriker und Kanoniker rechtlich bis ins 11. Jh. hinein dasselbe sind und zu den Jungfrauen auch die gottgeweihten Witwen gezählt werden, heißt Eintritt in den Stand und dann der Stand selbst *propositum* oder *professio,* beide Wörter ziemlich gleichbedeutend: sich etwas vornehmen *(proponere),* sich zu etwas bekennen *(profiteri).* In dieser allgemeinen Übernahme sind alle Pflichten eingeschlossen, ohne daß einzelne davon besonders herausgestellt werden müßten (149). „Welt"kleriker gab es damals (11. Jh.), wenigstens *de iure,* noch nicht. Jeder Kleriker war *Deo devotus, religiosus, sub sacra professione vivens.* Die Absicht der Klerusreform des 11. Jh. war nicht, etwas Neues zu schaffen, sondern nur die alte Auffassung vom Klerikerstand als einem heiligen Stand wieder nach ihrem ganzen Umfang zur Geltung zu bringen, besonders durch die Wiederbelebung der alten Canones. Freilich dachte man dabei nicht nur an die Konzilscanones, sondern verstand unter Canones als Idealbegriff auch die Hl. Schrift und die Schriften der Kirchenväter. Das alles zusammen mit den alten und neuen Canones gegen Simonie und Priesterehe gab die ideale *regula canonica,* auch *regula ss. Patrum, vita apostolica, vita regularis i. e. sanctorum apostolorum et beati Augustini* und ähnlich genannt (165). Nicht die *professio* auf die Regel des hl. Augustin hat den Ordo Canonicorum entstehen lassen oder geformt, sondern er war bereits geformt, als man diese Regel annahm, um anstelle der bloß idealen und verschieden deutbaren Canones ein Dokument in Händen zu haben, das den Wettbewerb mit der *regula monasteriorum* Benedikts aufnehmen konnte (166).

Der Begriff „Propositum" unseres Coutumiers ist also fester zu fassen. Diese zwei Seiten in der Edition sind nicht eine préface oder eine zufällige Beigabe, sondern einer Regel gleichzusetzen, der wichtigen entscheidenden Mitte zwischen dem Ordinarium und Disciplinarium, die sich nach ihm zu richten haben. Jetzt erklärt sich, warum nicht stärker auf eine *regula b. Augustini* hingewiesen ist. Es wird nämlich – im ersten Satz des Propositum *sub regula beati Augustini* und *sub heremitica vita* gleichgesetzt, sodann sofort die Erklärung gegeben: *sub regula scilicet quantum ad vitam pertinet communem, ut insimul comedamus, dormiamus, servitium Dei faciamus, laboremus et cetera que vita expedit communis agamus,* – was alles zur konkreten ersten Augustinusregel nicht genügt. Wenn Rezensent auch zugeben muß,

daß er das Stichwort „Propositum" in keinem theologischen Lexikon gefunden hat, so möchte er sich dennoch der Auffassung Hertlings anschließen.

Die Edition ist mustergültig. Die 4 Indices schließen die Fülle des Reichtums an liturgischen Texten und Bräuchen auf. Aber warum fehlen beim Index der Incipit die Verweise auf die Textsammlungen? Die Editoren hätten sie leicht anfügen können. Das Corpus Consuetudinum Monasticarum (CCM) bringt ab 4. Band solche Indices, die allen Wünschen genügen. Man suche also dort diese Ergänzungen, die vielen heutigen – erst recht den künftigen, denen die landessprachliche Liturgie die meisten Zugänge zur lateinischen verbaut hat – selbst „regulierten" Lesern nicht immer präsent sind.

Für den ersten Satz des Propositum: *Gratia Dei nos preveniente et subsequente* kann als Quelle angegeben werden die Oratio Tua nos quaesumus Domine des Missale Romanum – P. Bruylants, Les oraisons du Missel Romain II, 1150.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Peter Dinter: Rupert von Deutz, Vita Heriberti. Kritische Edition mit Kommentar und Untersuchungen (= Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln 13). Bonn (Röhrscheid) 1976. 146 S., brosch., DM 38.–.

Die neue Edition der Vita Heriberti, des von 999–1021 regierenden Kölner Erzbischofs und Gründers des Klosters Deutz, in ihrer späteren, dem berühmten Theologen Rupert von Deutz zugeschriebenen Fassung, verdient vor allem wegen der Person ihres Autors Rupert Interesse, denn der Absicht nach ist sie stilistische Umgestaltung, die gegenüber der älteren, um 1050 geschriebenen Version sachlich nur wenig Neues bietet. Am gewichtigsten ist in dieser Beziehung wohl der Prolog mit seinem nachdrücklichen Lob des Klosters Siegburg. Bisher war sie nur durch ältere Drucke bekannt; die Auffindung einer Handschrift von etwa 1400, die in der Universitätsbibliothek Basel aufbewahrt wird, bot den Anlaß zu der vorliegenden kommentierten Veröffentlichung. Sie wird von drei Exkursen über den Begriff „Hortus deliciarum", über die Wormser Judengemeinde, über die Auswirkungen der beiden Lebensbeschreibungen auf die Gestaltung des Heribertschreins, von Untersuchungen über den Verfasser der späteren Vita, über sein Verhältnis zu den Quellen, über sein hagiographisches und theologisches Denken begleitet. Verzeichnisse der Bibelzitate, der Eigennamen, der Wörter und Sachen bilden den Schluß.

Der früheren Forschung galt die Heribertsvita als zweifelsfreies Werk Ruperts, obwohl sichere Zeugnisse dafür nicht vorhanden sind und die Schrift auch in den verschiedenen Übersichten der Werke Ruperts fehlt. In neuerer Zeit wurden gelegentlich Zweifel an dieser Zuweisung geäußert; eine Prüfung der Verfasserfrage war also erforderlich, wobei Inhalt und Sprache der Vita im Mittelpunkt stehen. Nach der Untersuchung von D. kann ein ernsthafter Zweifel an der Verfasserschaft Ruperts nicht mehr bestehen. Besonders beweiskräftig sind die in der Edition nachgewiesenen zahlreichen wörtlichen und sachlichen Parallelen zu anderen Werken Ruperts. In einem weiteren Abschnitt untersucht D. die sachlichen Änderungen, die in der jüngeren Fassung vorgenommen worden sind. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang vor allem die Tatsache, daß die Bindungen des Helden an das Kloster Gorze verschwiegen werden. Einschneidend ist die stilistische Umarbeitung, die ja die Neubearbeitung in erster Linie rechtfertigen mußte. Beseitigt wurden die Reimprosa sowie schwer verständliche oder ungebräuchliche Wörter; die Verwendung des Cursus ist stark reduziert. Der größere Wortreichtum Ruperts, seine häufig umständliche Ausdrucksweise, für die D. ebenfalls Beispiele anführt, hat eine erhebliche Aufschwemmung der Vita bewirkt. Als Eigenart Ruperts wird die Fülle der in der Vita Heriberti begegnenden Bibelzitate hervorgehoben; auch sie finden sich häufig in seinen anderen Werken. Im ganzen wird, wie D. es auf Seite 134 ausdrückt, der historische Inhalt der Vita biblisch fundiert und der Verlauf des Heiligenlebens in die umfassende Heilsgeschichte eingeordnet. Überzeugend legt D.

dar, daß einzelne Motive des Heribertschreins stark von der Vita Ruperts beeinflußt sind.

In seiner abschließenden Wertung kann sich der Rezensent kurz fassen. Es handelt sich um eine rundum gelungene Arbeit, die sich durch Akribie, gut begründete Urteile und einen klaren, flüssig lesbaren Stil auszeichnet.

Düsseldorf *Erich Wisplinghoff*

Stefan Weinfurter: Salzburger Bischofsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof Konrad I. von Salzburg (1106–1147) und die Regularkanoniker (= Kölner historische Abhandlungen 24). Köln (Böhlau) 1975. X und 357 S., geb., DM 82.–.

Unter den neuen Orden des 12. Jahrhunderts bilden die später als Augustiner-Chorherren bezeichneten Regularkanoniker zumindest auf deutschem Boden die stärkste Gruppe, die gleichwohl in der neueren Forschung lange gegenüber Zisterziensern und Prämonstratensern vernachlässigt worden ist. Als der Rezensent vor über 20 Jahren begann, die Biographie des Reformers Gerhoch von Reichersberg zu schreiben, konnte er an die Arbeiten von Ch. Dereine und J. Mois über die Anfänge der Kanoniker-Bewegung anknüpfen, mußte aber ein vorläufiges Bild des Salzburger Kanoniker-Kreises, des größten auf deutschem Boden, selbst entwerfen. Dieser Kreis, der einzige, der in sechs Stiften Österreichs und Südtirols noch heute blüht, wurde von Erzbischof Konrad I.,[1] der sich auf ältere Ansätze, vor allem Altmanns von Passau, stützen konnte, zwischen etwa 1121 und 1147 geschaffen. Nach mancher inzwischen erschienenen Einzel-Untersuchung[2] erfährt er nun in dem vorliegenden, auf einer Kölner Dissertation beruhenden Buch seine erste umfassende Gesamtdarstellung.

Die Eigenart der Salzburger Kanoniker liegt darin, daß im Mittelpunkt ein Erzbistum und ein Domkapitel stehen, dem die Stifter innerhalb und außerhalb der Erzdiözese in verschiedener Weise zugeordnet sind. Im ersten Teil erörtert der Verf. zunächst 16 Stifter des „Salzburger Regularkanoniker-Verbandes", die von Erzbischof und Domkapitel unmittelbar abhängig sind und überwiegend in der Erzdiözese liegen, und danach 15 weitere Stifter der weiteren „Salzburger Observanz" in den Nachbardiözesen; zuletzt folgt ein Blick auf die Beziehungen zu anderen Kanoniker-Kreisen. Der zweite Teil untersucht inneren Aufbau und Verfassung des Verbandes im Rahmen der Salzburger Bistumsorganisation. Der dritte Teil gilt der inneren Ordnung der Stifter, insbesondere der Regel und den Consuetudines. In allen Teilen ist das Buch aus erster Hand geschrieben. Es wertet überall die verzweigte neuere Forschung gründlich aus, beruht aber zugleich immer auf eigener Prüfung der Quellen.

Zu den Verdiensten des Buches gehört die differenzierte Erörterung der in verschiedener Weise auf Salzburg bezogenen Gruppen, insbesondere des von Salzburg beherrschten „Verbandes" einerseits, der weiteren „Observanz" anderseits. Dabei darf man freilich nicht übersehen, daß Rechtstheorie und kirchliche Wirklichkeit nicht immer ganz übereinstimmen. Wenn etwa Baumburg und Berchtesgaden als dem Salzburger Verband nur „angegliedert" erscheinen (S. 69 ff.), weil beide Stifter bald nach der Gründung, lange vor Errichtung des Salzburger Verbandes, dem Papst tradiert wurden, so bleibt dies ohne praktische Bedeutung. Im langwierigen Konflikt der beiden Stifter entscheidet allein der Erzbischof, zu dessen Verband sie so fest wie nur irgendein Stift gehören, und niemandem fällt es ein, auch nur an den Papst zu appellieren.

---

[1] Der Verf. räumt S. 11 zwar ein, daß Konrad nie Kaplan Heinrichs V. war, wiederholt aber die alte Behauptung, er habe der königlichen Kapelle – also wohl Heinrichs IV.? – angehört. Eine Quelle hiefür weiß er ebensowenig anzugeben wie frühere Autoren.

[2] Einen instruktiven Forschungsbericht über Regularkanoniker in Deutschland legt S. Weinfurter soeben in HZ 224 (1977) 379–397 vor.

Eine Grundlage des Salzburger Verbandes bildet das Eigenklosterwesen des Erzbischofs. Der Verf. meint, einen Abbau des Eigenklosterwesens durch Konrad I. darin erblicken zu müssen, daß viele Stifter ein abgeschichtetes Sondervermögen aufbauen können (S. 123 ff.). Die Tatsache ist unbestreitbar; aber die Ausstattung durch Stifter und Eigenherren gehört doch allenthalben zu den wesentlichen Merkmalen der Eigenklöster; sie wäre sinnlos, wenn diese kein Sondervermögen hätten. Das gilt für Reichsklöster ebenso wie z. B. für die Mainzer Eigenklöster, sei es daß diese auf altem Mainzer Boden errichtet oder dem Erzbischof tradiert worden sind: sie haben ihr Sondervermögen (vgl. L. Falck, Arch. f. mittelrh. KG 8, 1956, 26 f.). Wenn in Reichersberg „ecclesie fundus et patrocinium in ius et tuitionem *firmamque possessionem ecclesie Salzburgensis* agnoscitur *per legitimam traditionem* devenisse" (Urkunde von 1137, zit. S. 138 f.), dann ist es unverständlich, daß ausgerechnet diese Urkunde zum Anlaß für die Behauptung genommen wird, „ein Eigenstift im eigenkirchlichen Sinne war Reichersberg eben nicht mehr" (S. 125 Anm. 74). Gerhochs Polemik gegen Adalbert von Mainz auf dessen Eigenkloster-Politik zu beziehen, ist ganz willkürlich und entbehrt der Basis in der (ungenannten) Quelle (S. 138). Wenn der Verf. – mit Recht – Suben, Reichersberg und Weyarn, obwohl sie außerhalb der Erzdiözese liegen, dem „Salzburger Verband" zurechnet und von den andern Klöstern in den Nachbardiözesen unterscheidet, die nur zur „Obervanz" von Salzburg gehören, so bildet – wenn auch nicht in allen Fällen eine Traditio (S. 111 ff.) – doch das Eigentum des Erzstiftes die Basis für die erzbischöflichen Rechte. Konrad ist kein Gegner erzbischöflichen Eigenkirchenwesens, er baut dies vielmehr gerade aus. Das Besondere in der – vom Verf. richtig beobachteten – Differenzierung der Erzbischofs-Rechte an den Stiftern scheint mir umgekehrt darin zu liegen, daß einzelne, wie etwa Bischofshofen, lange in totaler, auch vermögensrechtlicher Abhängigkeit gehalten, daß mit andern Worten Eigenkirchen-Rechte aufs äußerste gesteigert werden.

Aus dem reichen weiteren Inhalt seien nur einige Punkte hervorgehoben. Genauer als bisher kann der Verf. die Meinung widerlegen, es habe Generalkapitel aller deutschen Regularkanoniker-Pröpste gegeben (S. 169 ff.); wohl aber läßt sich eine „Salzburger Prälatenversammlung" (S. 175 ff.) nachweisen, wobei die Quellen nur nicht deutlich erkennen lassen, wie weit diese die Kanoniker von den – gleichfalls stark auf den Erzbischof orientierten – Mönchen, insbesondere Hirsau-Admonter Obervanz, unterschied. Eine differenzierte Erörterung erfährt auch die umstrittene Frage der Seelsorge durch Kanoniker, die seit Konrads Zeit nachweisbar ist (S. 178 ff.); die Vermutung, hier seien Anregungen Altmanns von Passau wirksam, bleibt unbeweisbar. Die im Salzburger Raum nachweisbaren Consuetudines „Nocturnis itaque horis" führt der Verf. auf Klosterrath und die Jahre 1127/29 zurück; diejenigen von Prémontré sollen abhängig von ihnen sein (S. 250–270). Wann die Klosterrather Consuetudines in den Salzburger Bereich übernommen wurden, ist wiederum nicht genau erkennbar; doch lehnt Arno von Reichersberg sich in seinem Scutum (um 1147) an sie an (S. 274 ff.). Insgesamt wird, gewiß mit Recht, ein „gemäßigter Ordo novus" der Augustinus-Regel als Basis der Salzburger Reform postuliert. Nachdrücklich unterstrichen sei des Verf. Hinweis, daß Verbrüderungen keineswegs immer auf gleiche Consuetudines hindeuten, sich vielmehr in unserm Bereich oft auch reformierte Mönche mit reformierten Kanonikern, und ebensogut reformierte Kanoniker unterschiedlicher Observanz miteinander verbrüdern (S. 281 ff.).

Wir können auf die Anführung weiterer Probleme verzichten. Unbeschadet der oben aufgeworfenen Fragen haben wir eine ungemein gründliche, alle Seiten der Salzburger Kanoniker-Reform darstellende Arbeit vor uns, die zeitlich oft über den im Untertitel genannten Rahmen hinausgeht und einen wichtigen Beitrag zum Thema des Obertitels leistet, dieses freilich nicht ausschöpfen kann und will.

Heidelberg *Peter Classen*

Albericus de Meijer: Gregorii de Arimino O.S.A. registrum generalatus 1357–1358 (= Fontes Historiae Ordinis sancti Augustini Prima Series: Registra Priorum Generalium Vol. I). Romae (Institutum Historicum Augustinianum) 1976. XVII, 421 S., kart., DM 78.–.

Das Historische Institut des Augustinereremitenordens in Rom will als erste Serie seiner Quelleneditionen die Register der Generalprioren herausgeben und beginnt die Reihe mit dem Register des Gregor von Rimini (1357–58). Die Ordensgenerale der Augustinereremiten haben wohl von Anfang an Register ihrer Amtshandlungen geführt, doch sind uns aus dem ersten Jahrhundert des Ordens keine erhalten geblieben. Der Archivband, der die Einträge unter Gregor enthält, bringt in einem zweiten, noch nicht edierten Teil das Register seines Nachfolgers Matthäus von Ascoli, umschließt also die Jahre 1357–60. Es handelt sich um eine Papierhandschrift, die während der Amtsführung fortlaufend gefertigt wurde. Bei einer (Neu?)Bindung wurden die Teile verwechselt, so daß die letzten sechs Monate an der Spitze stehen; dann kommt das Register des Nachfolgers und am Ende die ersten acht Monate des Generalats Gregors. Schon im 17. Jahrhundert fehlten zweimal die Einträge von jeweils 3–4 Wochen. Auch die ersten 18 Blätter gingen verloren.

Der Untersuchung über die verschiedenen (7) Schreiber und einer ausgewählten Bibliographie folgt die wortgetreue Wiedergabe der Registereinträge. Der Herausgeber hat ihnen im Original fehlende Nummern (739) und eine moderne Datierung gegeben. So steht der leichten Benützbarkeit für die Forschung nichts im Wege. Sie wird auch durch einen dreißigseitigen Generalindex beträchtlich erleichert. Der Druck ist sorgfältig; nur ganz wenige Druckfehler blieben stehen.

Die Einträge zeigen einen sehr pflichtbewußten und energischen Ordensobern, der auf seinem Willen besteht und keinen Ungehorsam duldet, freilich auch einen klugen Mann, der aufsteigende Fragen immer wieder den Provinzialen zur Entscheidung überläßt und wichtige Vorhaben, wie etwa die Teilung der bayerischen Provinz, lange überlegt und überlegen heißt. Der gelehrte Theologe, der Gregor war, kommt kaum zum Vorschein, höchstens in dem großen Interesse, das er für Bücher und Bibliotheken zeigt, und in der Hingabe, mit der er sich um die Sorgen des Ordensstudiums in Paris, Oxford und anderswo kümmert. Die Berufung der Studenten und die Sicherung ihres Unterhaltes ist ein besonderes Anliegen für ihn. Dafür können die Klöster auch Besitzungen verkaufen.

Büchertitel und Bücherpreise sind da und dort angegeben. Ein Pariser Student aus Fermo z. B. hat für nicht weniger als 34 fl. Bücher gekauft – ein Pferd kostete 30 fl. Streng ist der General auf die Ordenszucht bedacht. Verstöße werden ohne Nachsicht bestraft. Nur für Kranke, denen seine besondere Fürsorge gilt, gibt es Ausnahmen von dem Verbot der Matratzen und Leintücher. Das Armutsprinzip soll wieder durchgeführt werden – noch sind die Augustiner kein eigentlicher Bettelorden, noch haben sie liegende Güter und für die einzelnen Patres auch aus dem elterlichen Erbe eine Art deponiertes Vermögen, das für den Kauf des Breviers oder für die Studien flüssig gemacht wird. Bei den Visitationen, die den General von Neapel bis Wien führen, hat er ein Auge dafür, daß die liturgischen Bücher nicht verpfändet oder verkauft werden. Ein paarmal entdeckt er einen, der nicht recht lesen kann; wenn er es nicht innerhalb kurzer Zeit lernt, verliert er sein Stimmrecht im Kapitel und darf seine Funktionen als Kleriker oder gar als Priester nicht ausüben. Es ist ja die Zeit nach dem großen Pestjahr, das den Orden dezimierte.

Auffallen mag, daß kaum Beziehungen zwischen dem Ordensgeneral und der Kurie sichtbar werden. Der Papst war in Avignon. Sein Legat Albornoz gibt Gregor einen einzigen unbedeutenden Auftrag. Außer dem Pönitentiar wird nur noch der Prokurator der Urkunden, der Lektor Augustinus von Breisach, genannt. Der General plante, von Wien aus über Bayern an den Rhein zu wandern und dann in Frankreich zu visitieren, starb aber in Wien und wurde in dem dortigen Grab seines Vorgängers beigesetzt. Sein letztes Schreiben hatte der Regelung der Beisetzungskosten des Vorgängers gegolten!

Neue Erkenntnisse zur äußeren Kirchengeschichte findet man in diesem Register nicht, aber wertvolle Einblicke in die Verwaltung des Ordens und das innere Leben, den Geist, der den General und Tausende seiner Ordensleute beseelte. Darum wird man mit dem Dank für diese Edition den Wunsch verbinden, daß auch die weiteren Bände der Reihe in nicht zu großen Abständen der Geschichtswissenschaft geboten werden können.

Gröbenzell *Hermann Tüchle*

J. M. Plumley: The Scrolls of Bishop Timotheos, Two Documents from Medieval Nubia, (Texts from Excavations, ed. THG James, First Memoir). London (The Egypt Exploration Society) 1976, pp 44 with 24 Plates, £ 5.00.

The finding of the scrolls of Bishop Timotheos was the most remarkable of a series of important discoveries made by the Egypt Exploration Society's expedition to Q'asr Ibrim in 1963–64. Though long delayed, Professor J. M. Plumley's publication is fully worthy of the occasion. The description of the find, the text and translation accompanied by economic but scholarly notes, and the plates which enables the reader to read every line of the Bohairic Coptic and Arabic texts, add up to a superbly produced volume. No little credit goes to Professor Plumley's photography under difficult conditions which has enabled such excellent results to be produced.

The two scrolls had been attached to the thighs of the bishop at the time of his burial under the arched entrance to the North Crypt of the cathedral of Q'asr Ibrim. In the last phase of the Christian use of the cathedral the entrance of the North Crypt and the stairway leading into it had been covered by paving which had laid over the whole area. A space, however, had been left below the arch and this had served as a tomb for the bishop.

The scrolls were of paper, each assembled by gumming ten sheets together making a total length of nearly 5 metres and a width of 34 cm. Each scroll was headed by a magnificent illuminated cross. The main body of the text consisted of 166 lines in the Coptic scroll and 58 lines in the Arabic. The Coptic scroll, which must be the finest example of medieval Coptic manuscript art, begins with eleven lines of large ornamental letters, eight lines in black ink and three in red. The main contents is a Letter Testimonial (*Ἐπιστολὴ Συντατικὴ*) from the Patriarch Gabriel iv (1370–78) to the people of Nubia, informing them that in succession to their deceased bishop, Athanasios, he had consecrated for them a new bishop, and instructing them to receive and enthrone Bishop Timotheos as Bishop of Pachoras in his see. The ceremony of consecration took place on Sunday 19 Hathor (November) 1371 in the Hanging Church at Old Cairo. At the end of the Patriarch's commendatory letter, were appended the autograph letters of four episcopal witnesses. Two of these had been present at the consecration, and two at Timotheos' enthronement, three months later on 15 February, the second Sunday of the Lenten Fast in 1372 (the Year 1088 of the Era of the Martyrs), not in Nubia but "in the Church of the Holy Martyr, Victor in the monastery and lavra of Kamouli" (modern Naqada in upper Egypt). Not the least interesting part of the discovery is what would appear to be Timotheos' attempts to work out the dates of the Sunday before the Lenten Fast and Easter between 1372 and 1378 inclusive. His calculations were written on the back of the Arabic scroll, but after 1375 he had evidently given it up as a bad job.

The importance of these documents for the history and organization of the Church in Nubia cannot be overestimated. The Coptic Patriarch was still the source of authority, as he was for all Christians in the Nile valley and Maghreb. The form of Gabriel's letter followed an established pattern, an incomplete example of another similar also of the fourteenth century being preserved in the Bibliothèque Nationale (Arab 203), and pointed out to Professor Plumley by Dr. G. H. Bebawi. The Q'asr Ibrim text provides a complete version of one such letter. The scrolls also prove that nearly a century after Northern Nubia had become an Egyptian

protectorate (circa 1286), there was still an organized Christian church and people. Timotheos himself is described as a Nubian. Organization was on monastic lines, for Timotheos is appointed "*hegomenos*" as well as bishop, and he wore a brown monastic habit as his outer garment. Greek too, was in use among the bishops in Egypt who consecrated him, and Timotheos himself uses Greek words and numerals in his calendrical calculations. Loss of independence did not involve immediate destruction of Nubian Christianity. This fell to other, probably nomadic forces.

So far as Timotheos' see is concerned, one may perhaps reserve judgment on the author's view that Ibrim had "by now taken over the name of Pachoras". "Ibrim" is indeed written above „Pachoras" on the Arabic scroll (see line 11) but "Pachoras" is not erased. The two sees had been linked closely for centuries. If Ibrim still had its cathedral in the fourteenth century, Pachoras (Faras) could boast a large monastery on the site of its cathedral.

The author's main interest lies in the philology of the documents. This is an excellent philological study, easy to read and follow. With an exception not readily accountable, that he has omitted lines 163–168 of the Coptic scroll from his translation (a final benediction), no textual detail misses his attention. He is less concerned, however, with their historical and archaeological importance.

Except to suggest that conditions in Nubia may have been too disturbed for Timotheos' enthronement to have taken place in Ibrim, he offers few hints of the new historical and ecclesiastical perspectives opened up by the discovery. Indeed, the historical significance of the documents is confined to a cursory reference in the editor's Foreword.

The editor's brief description of the circumstances of the find does not completely satisfy curiosity. The writer of this review was his Associate on the excavations, and was in charge of their day-to-day conduct. He was on the spot within seconds of the workmen's discovery. The bishop was not buried in the normal sense of the term. He had been laid in the space below the arch of the crypt on top of accumulated soft debris, clothed in his ordinary everyday clothes, but enveloped in a white shroud suspended from his shoulders, and his head was covered with a green cloth. He lay slightly hunched up on his back and when found was covered only by a thin layer of dust. A palm branch staff lay near his feet, and it was noticed that one of these was missing. It looked as though he had been laid to rest surreptitiously and in some haste. How he died is a mystery.

The scrolls too, cannot be divorced from the other objects found with the bishop, his iron pectoral cross suspended from his neck and the little leather phylactery with curious cabbalistic signs that he wore close to his chest. These together with his clothing, notably the brown monastic habit richly decorated with woven fabric across the shoulders, build up a picture of a fourteenth century Nubian bishop. Separation of the individual objects inevitably makes it more difficult to gauge the significance of the discovery as a whole. Brief reports on the discovery, the bishop's clothing (particularly valuable for comparison with that of the clergy shown on the Faras frescoes), and the other objects found with his body, as well as an assessment of the significance of the find could have been included without impinging on the central feature of the text of the scrolls. The interval between the discovery and publication of these has been long enough.

Thus, the world of scholarship is left with a magnificently produced study of medieval Nubian documents of very great interest, but isolated from their context. One can have nothing but praise for the author's skill as an editor, but the archaeological sense that would have related the discovery to its environment and assessed its importance in the history of Christian Nubia has been lacking. In congratulating Professor Plumley and Mr. T. G. H. James on so fine an opening volume to the Egypt Exploration Society's Texts from Excavations, we may also hope that subsequent volumes will not surrender all other aspects of similar discoveries on the altar of philology.

Glasgow *W. H. C. Frend*

Wilfried Werbeck: Gabrielis Biel Canonis Missae Expositio. Dispositio et conspectus materiae cum indice conceptuum et rerum (Biel-Edition Bd. 31–34, Abschlußband). (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte 79) Wiesbaden (Steiner) 1976. XV und 447 Seiten, Ln., DM 64.–.

Daß die Erforschung der spätmittelalterlichen Theologie erst in neuerer Zeit intensiver erfolgt, hat nicht zuletzt darin seinen Grund, daß die Textgrundlage für die einzelnen Autoren der fraglichen Zeit weithin ungesichert war. Da kaum kritische Ausgaben, sondern nur Wiegen- oder Frühdrucke oder sogar oft nur Handschriften vorlagen, mußten die Einzeluntersuchungen zugrundeliegenden Texte von Fall zu Fall mitunter recht mühsam erarbeitet werden. Zu den bedeutendsten Theologen des ausgehenden Mittelalters gehört Gabriel Biel, dem man nicht gerecht wird, wenn man ihn nur etwa im Hinblick auf Luther betrachtet oder in ihm einfachhin einen Ockhamisten sieht. Biel war ein vielseitiger Theologe, der die Anliegen verschiedener Schulen aufgegriffen und verarbeitet hat und unter betont pastoraltheologischem Aspekt zu verbinden suchte. Er hängt mehr von Thomas von Aquin ab, als gemeinhin angenommen wird, und auch der Einfluß der Mystik, insbesondere der Gersons, auf ihn darf nicht übersehen werden. Eine gesicherte Beurteilung seiner Lehren wird entscheidend zu einer befriedigenden Wertung und Einordnung des theologischen Nominalismus insgesamt beitragen. H. A. Oberman und seine Mitarbeiter haben sich daher große Verdienste für die Forschung durch die vierbändige kritische Edition der „Expositio Canonis Missae" erworben, die mit dem vorliegenden Band von Werbeck abgeschlossen wird. Personenregister und Bibelstellenverzeichnis waren bereits in den vierten Band der Textausgabe aufgenommen worden (S. 188–246). Der vorliegende Schlußband soll mit seinen ausführlichen Aufschlüsselungen das Verständnis der Gedankengänge Biels erleichtern. Er enthält nach einer Einleitung, die über Anlaß, Ziel und Anlage der Arbeit informiert, Gliederungsschemata und ein Begriffs- und ein Sachregister. Dabei wurde die Gliederung des Bielschen Werkes in allen Einzelheiten erarbeitet. Sie ermöglicht es zunächst, den Aufriß des Werkes Biels genau zu erkennen, erlaubt ferner, Bedeutung und Wert der Argumentationen und Gedankenführungen im Zusammenhang des Gesamtwerkes zu beurteilen und verhilft schließlich dazu, daß man sich schon von einzelnen Punkten aus einen raschen Überblick über den Inhalt und die wesentlichen Linien der Gedankengänge verschafft. Die Erarbeitung dieser Gliederungsschemata schuf letzten Endes die Voraussetzung dafür, daß die Auswahl der für den Index in Frage kommenden Begriffe weitestgehend der Willkür und dem eigenen Interesse des Bearbeiters entzogen und nach sachlichen, von den Texten selbst bestimmten Gesichtspunkten vorgenommen wurde.

Der vorliegende Band ist nicht nur als Abschluß, sondern zugleich als Voraussetzung für eine wichtige Erweiterung gedacht. Gabriel Biel ist zwar als Sammler und Hüter zumindest einer bestimmten mittelalterlichen Tradition (hier möchte ich dem Vorwort von Oberman gegenüber eine gewisse Einschränkung vornehmen) von großer Bedeutung, um zu einem Begriffslexikon der spätmittelalterlichen Theologie ausgebaut werden zu können, müssen in diese „clavis" jedoch noch andere Autoren einbezogen werden. Diese außerordentlich verdienstvolle Aufgabe hat sich das von Oberman geleitete Institut für Spätmittelalter und Reformation an der Universität Tübingen gestellt, und man kann nur wünschen, daß die personellen und finanziellen Voraussetzungen, die zur Zeit offenbar für eine solche Arbeit gegeben sind, auch in Zukunft bestehen bleiben.

München *Werner Dettloff*

Eugen Trostel: Das Kirchengut im Ulmer Territorium, unter besonderer Berücksichtigung der Stadt Geislingen. Eine Untersuchung der Verhältnisse vor und nach der Reformation (= Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm Band 15). Ulm (Stadtarchiv) 1976. 207 S., brosch., DM 24.–.

Die Arbeit, eine bei Martin Heckel gefertigte Tübinger Dissertation, exemplifiziert an den reformatorischen Vorgängen in der im Ulmer Territorium gelegenen

Stadt Geislingen den Wandel des Kirchengüterrechts im 16. Jhd. Dieser Wandel vollzog sich unter dem Einfluß reformatorischer Anschauungen von der Kirche, Anschauungen, die die Lösung der der alten Kirche zustehenden Rechte ermöglichten. Weitere Faktoren der Rechtsentwicklung waren in dem behandelten Fragenbereich das von der Reichsstadt Ulm beanspruchte „Ratskirchenregiment" und schließlich eine eingeschränkte kommunale Selbständigkeit der dem Ulmer Rat „untertänigen", von Bürgermeister und Gericht repräsentierten Stadtgemeinde Geislingen. Die vorreformatorischen Verhältnisse beschreibt der Verf. durch ihre eingängige Zurückführung auf Definitionen der kanonistischen Rechtswissenschaft, während er für die Vorgänge des Reformationszeitalters die Dimension der historischen Fakten in den Vordergrund stellt. Entscheidend war die Wandlung des Stiftungsrechts: die Überweisung von Pfründestiftungen an das „Reiche Almosen", die Kirchenpflege und das Spital – unter Konzessionen an die Patrone von Familien- und Zunftpfründen; der grundsätzliche, aber nicht abrupte Übergang von der „privatrechtlichen"(?) Pfründenutzung durch den Geistlichen zu seiner Besoldung aus einer kirchlichen Zentralkasse; dabei – so der Eindruck des Verf. aus dem Studium der Quellen – „ging zwar die Pfründestiftung ihrer rechtlichen Selbständigkeit nicht verlustig, erfuhr aber doch starke Einschränkungen"; ferner die durch die praktischen Verhältnisse herbeigeführte Lösung der Pfarrhausbaulast aus den Pflichten der Pfarrer und die Neuordnung des Wohlfahrts- und Schulwesens. Ich glaube nicht verschweigen zu sollen, daß die Bemerkung, im Wormser Konkordat sei „der Begriff Kirchengut ... annähernd umschrieben worden", und die Eingliederung des Leibfalls, des „Hauptrechts", in die Erörterung der Zehntverhältnisse beim Leser zu Irrtümern Anlaß geben.

Nürnberg-Erlangen *Gerhard Pfeiffer*

Reformation

Margarete Stirm: Die Bilderfrage in der Reformation. (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Band XLV). Gütersloh (Gerd Mohn) 1977. 246 S., Ln., DM 58.–.

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahr 1973 von der Kirchlichen Hochschule Berlin als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurden einige Kürzungen und kleine Änderungen vorgenommen. Heinrich Vogel hat ihr ein Geleitwort mitgegeben, das den aktuellen Bezug der vorliegenden historischen Arbeit darin sieht, daß sie geeignet sei, falsche Fronten zwischen Lutheranern und Calvinisten zu überwinden. In einer methodischen Vorbemerkung wird der historische Charakter der Untersuchung unterstrichen; außerdem wird auf frühere Äußerungen zur Bilderfrage in der Reformation verwiesen. Der 1. Teil (17–129) behandelt Luthers Beitrag zur Bilderfrage. Es wird festgestellt, daß das Bilderverbot in allen katechetischen Schriften Luthers fehlt. Luther hat sich dabei an die mittelalterlichen Beichtbüchlein angeschlossen (vgl. dazu Beilage I und III, S. 235, 238). Er hat sie nicht kritiklos übernommen, wohl aber den verkürzten traditionellen Memoriertext des Dekalogs im Blick auf die Lernbarkeit beibehalten. Der Anschluß Luthers an die Tradition überrascht; an späterer Stelle (S. 53) wird freilich darauf hingewiesen, daß Luther aus theologischen Gründen alles aus dem Text des Dekalogs weggelassen hat, was nur den Juden gilt. Über die Einteilung des Dekalogs herrschte in der Kirche schon seit etwa 200 Unsicherheit. Die katholische Tradition, an die sich Luther anschließt, geht auf Augustin zurück (21). Die meisten Beichtbüchlein rechnen das Bilderverbot zum 1. Gebot. Luther tut das auch, hat es aber in den katechetischen Schriften im Dekalogtext weggelassen und auch in der Auslegung meist übergangen. Die Bilderfrage gehört nach Luther nicht zu den Grundlagen des christlichen Glaubens; erst durch den Bildersturm sah sich Luther veranlaßt, ausführlicher darüber zu handeln.

Er besaß aber schon vor 1522 eine theologisch fundierte Stellung in der Bilderfrage. Bilder sind nicht nötig, aber auch nicht verboten. Das Bilderverbot im Dekalog untersagt nicht die Herstellung, sondern nur die Anbetung der Bilder. Schlimmer als der Bilderdienst als solcher ist nach Luther die mit ihm verbundene Werkgerechtigkeit. Die Bilder im katholischen Gottesdienst lenken vom Wesentlichen ab und machen aus ihm eine „Scheinhandlung" (33). Luther kann soweit gehen, daß er sogar den Abbruch der prächtigen Kirchen empfiehlt, damit aller Akzent auf die Verkündigung des Wortes fällt. Andererseits wünscht er schon vor 1522 die Rücksicht auf die „Schwachen". Mit der bloßen Entfernung der Bilder ist es nicht getan; entscheidend ist die rechte Predigt des Evangeliums. An dieser Stellungnahme hat Luther auch während des Bilderstreites und darnach festgehalten.

Karlstadt begründet die Bilderentfernung mit dem 1. Gebot. Wer ein Bild ansieht, der betet es auch an; das kann sich Karlstadt gar nicht anders vorstellen. Bild und Götze werden von ihm gleichgesetzt. Den Bildersturm hat Karlstadt nicht gebilligt; aber er war eine Folge aus seiner Forderung der Bilderentfernung. Karlstadt beruft sich auf den Wortlaut des Bilderverbotes. Nach Luther geht es nicht um den Wortlaut, sondern um den Wortsinn. Der Schriftgebrauch der Schwärmer übersieht, daß Gottes Wort den Menschen jeweils in seiner Situation treffen will; nicht alles, was den Juden gesagt ist, gilt auch uns. Das Bilderverbot ist kein selbständiges Gebot, sondern ein Teil des 1. Gebotes als ein Beispiel für seine Mißachtung. Es wendet sich gegen den Götzendienst mit Bildern, nicht gegen die Bilder als solche. Die Bilderstürmer fallen in ein falsch verstandenes Altes Testament zurück und bedrohen die christliche Freiheit. Wie überhaupt, so steht Luther auch in der Bilderfrage in der doppelten Front gegen Papisten und Schwärmer. Die Bilder sind für Luther Adiaphora. Die Verfasserin gibt aber zu, daß das drohende Reichsmandat der auslösende Faktor für Luthers Rückkehr nach Wittenberg gewesen ist. Seine Forderung, alles beim Alten zu lassen, dürfte nicht bloß theologisch und seelsorgerlich begründet sein, sondern vorwiegend der Sorge um die Erhaltung des reformatorischen Werkes entsprungen sein. Sehr bald hat Luther ja das Argument der Rücksicht auf die Schwachen fallen gelassen. Schon 1525 meint er, es sei jetzt genug gepredigt; wer sich jetzt noch der Austeilung des Abendmahles unter beiderlei Gestalt widersetze, sei nicht schwach, sondern hartnäckig (69). So fordert Luther bald die Entfernung der Wallfahrtsbilder, weil sie der Abgötterei dienen. Er kennt aber auch einen sinnvollen Gebrauch der Bilder, zum Anschauen, zum Zeugnis, zum Gedächtnis und Zeichen. Wertvoll ist das Bild auch als Buchillustration. Luther wünscht die Herstellung eines biblischen Bilderbuches. Das Bild ist nicht direkt Verkündigung, aber es erinnert an Gottes Wort und steht so indirekt im Dienst der Verkündigung. Für den Altar empfiehlt Luther die Abendmahlsdarstellung, für den Friedhof Wandgemälde als Gebetshilfe. Luther hat darauf hingewiesen, daß wir als Menschen auf bildliche Rede angewiesen sind. Gott gibt sein Wort nicht ohne „Zeichen". Solche Zeichen sind aber (gegen Preuß) nicht die Bilder, sondern nur die Sakramente. Eine Begründung der Bilder mit dem Grundsatz „finitum capax infiniti" hält die Verfasserin für unstatthaft. Die Bilder sind keine Inkarnation, sie haben keinen Offenbarungscharakter. Sie können die Predigt nicht ersetzen. Christi Reich ist ein Hörreich. Die Kunst eines Dürer und eines Lukas Cranach dürfte dem entsprechen, was Luther von den Bildern erwartete.

Der 2. Teil (130–160) untersucht die Bilderfrage bei den Schweizer Reformatoren, vorwiegend bei Zwingli. Alle Reformatoren sind darin einig, daß sie sich gegen eine gewaltsame Entfernung der Bilder wenden. Auch die Schweizer fordern ein geordnetes Vorgehen. Aber den Ratsbeschluß von 1524 auf Entfernung der Bilder hat Zwingli gebilligt. Er steht zwischen den „Stürmern" und den „Schirmern". Er bewertet die Entfernung der Bilder als Durchbruch der Reformation. Die Entfernung ist notwendig wegen des Aberglaubens. Zwingli gibt Luther in der Theorie recht, aber nicht in der Praxis. Wegen des faktischen Mißbrauchs kann er die Bilder nicht als Adiaphora betrachten. Er sieht schließlich in Luther doch einen „Papisten". Auch für Zwingli ist das Bilderverbot ein Teil des 1. Gebotes. In dem Katechismus von Leo Jud dagegen erscheint es als selbständiges 2. Gebot. In Straßburg

steht man unter dem Einfluß von Zürich. Bucer nimmt aber auch Argumente von Luther auf. Die Tetrapolitana entscheidet: Die Bilder sind an sich frei, aber im faktischen Gebrauch doch Götzenbilder.

Ausführlicher wird Calvins Beitrag zur Bilderfrage untersucht (161–222). Er zählt das Bilderverbot als 2. Gebot. Obwohl er mehrere Schriften Luthers gelesen hat, wendet er sich nie direkt gegen ihn, sondern lediglich gegen die katholische Kirche, so gegen Eck, dessen Thesen als Beilage V mitgeteilt werden (240). Calvin urteilt nüchtern, das Volk unterscheide nicht zwischen Verehrung und Anbetung. Die Entfernung der Bilder aus den Kirchen ist darum notwendig; sie ist freilich in Genf bereits 1535 geschehen. Darum geht es Calvin weniger um die Frage der Entfernung als um die Herstellung der Bilder. Er beruft sich nicht auf Zwingli, hat aber das Anliegen der Schweizer Reformatoren aufgenommen. In seiner Argumentation stützt er sich allein auf die Hl. Schrift. Das Bilderverbot besagt positiv: Du sollst allein auf Gottes Wort hören. Gott muß geistlich angebetet werden. Die Heiden wollen ihre Götter sehen; Gott ist aber unsichtbar und kann nicht dargestellt werden. Die Bilder können keine biblia laicorum (Gregor) sein, sie können nie die Hl. Schrift ersetzen. Sie können auch keine Erkenntnis Gottes bringen. Das hat freilich auch Gregor nicht gemeint; Calvin tut ihm Unrecht. Der Ursprung des Götzenbildes ist das Bestreben des Menschen, sich Gott nach seinem Verstehen zu denken und durch ein Bild Gott nahe zu kommen. Es geht Calvin um die Ausschließlichkeit der Offenbarung durch das Wort. Die Verbindung mit Christus geschieht nicht durch ein „Offenbarungsbild", sondern allein durch den Hl. Geist.

Einen Höhepunkt erreicht das Buch in dem Vergleich zwischen der Bilderlehre Luthers und derjenigen Calvins in ihrer Einheit und Verschiedenheit (224–228). „Das Bild, das Calvin ablehnt, ist nicht das Bild, das Luther erlaubt und wünscht (224)". Nach Luther hat Gott in seiner Güte gestattet, daß wir im Bild und Geichnis von ihm reden. Calvin konzediert zwar den Nutzen eines Geschichtsbildes, kann aber kein Gottes- und kein Christusbild anerkennen, weil es nach seiner Meinung keine andere Funktion als die der Offenbarung und Verkündigung haben kann. Dieser Anspruch ist aber ein Sakrileg. Nach Luther schafft sich der rechte Inhalt von selbst die rechte Form; Calvin als der Mann der zweiten Generation fordert neben dem rechten Gehalt auch die rechte Gestalt. Die Verfasserin meint, man müsse auf beiden Seiten die Vorzüge und Gefahren sehen. Calvins Eindeutigkeit dürfe nicht zur Einseitigkeit, Luthers Weite nicht zur Bedenkenlosigkeit werden (227). Gnade Gottes und Freiheit Gottes gehören zusammen.

Dem Text des Buches sind 3 Exkurse (229–234), 6 Beilagen (235–242) und ein Literaturverzeichnis (243–246) beigeben.

Die Arbeit füllt eine wirkliche Lücke aus. Die Bilderfrage in der Reformation ist m. W. noch nie so gründlich dargestellt worden. Die Quellenbenutzung ist sorgfältig, die Interpretation gewissenhaft. Man kann fragen, ob die Harmonisierung von Luther und Calvin nicht zu weit geht. Vermutlich war Calvin, trotzdem er ein Mann der zweiten Generation war (oder vielleicht gerade deswegen), stärker an die mittelalterliche Bildervorstellung gebunden als Luther. Die Freiheit, in der Luther als Christenmensch lebte, ist ihm fremd geblieben und auch seine Gottesvorstellung unterscheidet sich von der Luthers. Man kann die Dialektik von Einheit und Verschiedenheit zwischen Luther und Calvin zugeben und trotzdem die Spannung schärfer sehen, als die Verfasserin es tut. Leider ist das Buch nicht frei von einigen formalen Mängeln. Die Disposition leuchtet nicht immer ein. So erscheint etwa Luthers Stellung nach dem Bildersturm unter II, 2 und unter V, Karlstadts Haltung unter II, 1 und unter IV, 1 und 4. Das führt zu manchen Wiederholungen, die auch nach der Kürzung der Dissertation nicht ganz getilgt sind. Aber diese Einwendungen sollen nur am Rande vermerkt werden. Alles in allem ist das vorliegende Buch eine sehr nützliche Arbeit, und ich gestehe gerne, viel aus ihm gelernt zu haben.

Erlangen *Walther v. Loewenich*

Bernard Vogler: Le clergé protestant rhénan au siècle de la réforme (1555–1619). Paris (Ed. Ophrys) 1976, 413 S., geb.

Mit der (für den Druck gekürzten) Fassung seiner Habilitationsschrift legt der Verfasser eine Sozialgeschichte des Klerus in Kurpfalz, Zweibrücken und der Hinteren Grafschaft Sponheim vor, die gleichermaßen durch die Fülle der referierten Ergebnisse wie durch die Vielfalt der untersuchten Aspekte beeindruckt. Insgesamt werden mehr als 2 000 Pfarrer untersucht, wobei neben umfangreichen Aktenbeständen vor allem Kirchenvisitationsprotokolle als Quellen herangezogen werden.

Zur sozialen und geographischen Herkunft der Pfarrer konstatiert Vogler eine weitgehende Parallelität zwischen dem pfälzischen Raum und dem übrigen Reichsgebiet. Aus Handwerk, niederem Beamtentum und dem Pfarrerstand selbst kommt der Großteil des Nachwuchses. Deutlich ist die zunehmende Verengung des Rekrutierungsbereichs mit der Tendenz zu territorialer Autarkie. Bei der Klerusbildung werden Curricula, Ausbildungsinhalte, Praxis der Stipendienvergabe und Universitätsbesuch berücksichtigt, wobei die wechselnden Praeferenzen sowohl mit der konfessionellen Entwicklung in den untersuchten Territorien als auch mit den theologischen Richtungsänderungen der Hochschulen in Beziehung gesetzt werden. Bei der Behandlung des Pfarrerberufs analysiert Vogler dessen rechtliche, soziale und ökonomische Aspekte sowohl in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit als auch in der Differenzierung zwischen den drei Untersuchungsterritorien. Dabei entsteht gleichzeitig ein facettenreiches Bild von der allmählichen Entwicklung eines fest umrissenen Berufsbildes (mit Funktionsbeschreibung, Einstellungsvoraussetzungen, Auswahlkriterien, Beförderungsmodalitäten, Befehlshierarchie). Die Einordnung der Pfarrer in die soziale Schichtung der Gesamtgesellschaft wird ebenso untersucht wie die tatsächlichen Karriereverläufe. Zur finanziellen Situation des Klerus werden die verschiedenen Einnahmequellen, absolute Besoldungshöhe, landwirtschaftlicher Nebenerwerb und schließlich die Schwierigkeiten beim Eintreiben der von den Untertanen aufzubringenden Besoldungsanteile und die damit verbundene psychologische Belastung der Amtsführung dargestellt. Ein der mittleren Beamtenebene entsprechendes Durchschnittseinkommen, dessen absolute Höhe in Kurpfalz etwas höher liegt als in Zweibrücken und Sponheim, eine relativ große Ungleichheit zwischen den Erträgen verschiedener Pfründen und langsamer, aber allgemeiner Rückgang des Naturalienanteils wie auch der Notwendigkeit zum landwirtschaftlichen Nebenerwerb sind einige auffällige Kennzeichen der ökonomischen Situation der evangelischen Pfarrer im pfälzischen Raum. Das pfälzische Pfarrhaus wird zunächst im ganz konkreten Sinn untersucht (Größe, Grundriß, Erhaltungszustand, Einrichtung von Wohnhaus und Wirtschaftsgebäuden, Baulasten und deren Träger), besondere Aufmerksamkeit gilt aber der Sozialstruktur der Pfarrerfamilie (Zahl der Kinder, deren Erziehung und Berufswahl, Eheleben, Stellung der Pfarrersfrau). Dem Befund eines meist einigermaßen gesicherten Pfarrereinkommens wird dabei mit Nachdruck die Verunsicherung durch Exilierung bei obrigkeitlichem Konfessionswechsel und die mangelnde Versorgung von Witwen und Waisen gegenübergestellt. Eine besonders eingehende Darstellung erfährt das geistige Niveau des evangelischen Pfarrerstandes und seine Bedeutung für das kulturelle Leben der Gemeinden. Dabei werden die mit beachtlichem Erfolg praktizierten Methoden der obrigkeitlichen Überwachung sowohl der Rechtgläubigkeit als auch der allgemeinen theologischen Qualifikation der Pfarrer untersucht. Ein vor allem durch Synoden und Kirchenvisitationen getragenes System berufsbegleitender Weiterbildung mit Leistungskontrolle schuf mit der Zeit ein relativ hohes und einigermaßen einheitliches Niveau theologischer Kenntnisse und diente gleichzeitig einer rigorosen dogmatischen Normierung des Pfarrerstandes. Die Erfolge dieses Systems werden nicht nur aus den Synodalakten und den Kirchenvisitationsprotokollen ermittelt, sondern auch durch eine eingehende, unter verschiedenen Fragestellungen vorgenommene Analyse des teils imponierenden Bücherbesitzes (der vor allem für zweibrückische und sponheimische Pfarrer bekannt ist). Die Untersuchung der moralischen und geistlichen Haltung der Pfarrer zeigt, daß die häufigsten Verfehlungen bei Trunksucht und Streitsucht lagen, sich insgesamt aber in tolerablen Grenzen hielten. Eine nach Alter, geographischer Her-

kunft und besuchten Universitäten differenzierte Analyse dogmatischer Festigkeit bzw. Anpassung bei obrigkeitlichem Konfessionswechsel zeigt ein hohes Maß an Glaubenstreue, deren Manifestation am stärksten durch die Faktoren Alter und theologische Ausrichtung der besuchten Universitäten bedingt scheint. Gleichzeitig erscheint der Klerus als Instrument der religiösen Intoleranz und in dieser Funktion als Stabilisator der obrigkeitlichen Macht. Im sozialen Verhalten der Pfarrer fallen ein großes Prestigebedürfnis, verbreitete Unsicherheit im sozialen Kontakt, vor allem mit den bäuerlichen Gemeindemitgliedern auf (teils begründet durch ein starkes soziales Überlegenheitsgefühl), während eine deutliche Neigung zum sozialen Anschluß an die weltliche Beamtenschicht festzustellen ist. Diesen Teil seiner Darstellung schließt Vogler mit dem Versuch einer Typologie des pfälzischen Klerus ab und resumiert in der Schlußzusammenfassung seine Ergebnisse vor allem in Hinblick auf die Parallelen und Unterschiede gegenüber dem vorreformatorischen Klerus, die konfessionellen Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten sowie die Stellung und Funktion des evangelischen Pfarrerstandes in der Gesellschaft.

Voglers Arbeit ist ein Musterfall für eine gelungene Synthese qualitativer und quantifizierender Untersuchungsmethoden. Die Vielfalt der Aspekte, die bei der Behandlung des neu entstehenden Berufsstandes des evangelischen Klerus berücksichtigt werden, ist erstaunlich. Die große Zahl von Tabellen, Kurven und Karten veranschaulicht die quantitativen Aspekte der Ergebnisse, entlastet den Text von einem Teil der notwendigen Zahlenangaben und unterstützt so das Bemühen des Autors um einen gut lesbaren Stil auch dort, wo vor allem statistische Ergebnisse zu referieren sind. – In summa: eine wegweisende Arbeit, die – auch über die spezielle Sachthematik hinaus – jeder wird heranziehen müssen, der auf dem Gebiet frühneuzeitlicher Personengeschichte arbeitet.

Tübingen *Hans-Joachim Köhler*

Josef Foschepoth: Reformation und Bauernkrieg im Geschichtsbild der DDR. Zur Methodologie eines gewandelten Geschichtsverständnisses (Historische Forschungen Bd. 10). Berlin (Duncker u. Humblot) 1974. 170 S., DM 40.–.

Vorliegende Studie ist eine Münsteraner Dissertation, die 1975 von der Philosophischen Fakultät angenommen worden ist. Die Arbeit ist jedoch in spürbarem Kontakt mit dortigen Theologen entstanden (Lengsfeld, Greschat). Titel und Untertitel wollen genau gelesen sein; man wird dann vor der falschen Erwartung bewahrt, ein Buch über Reformation und Bauernkrieg vor sich zu haben. Auch das Literaturverzeichnis läßt erkennen, daß dem nicht so ist. Wir haben vielmehr eine Studie zur „Geistes"-geschichte, ja zur Geschichte der DDR vor uns. Das Thema Reformation und Bauernkrieg ist nur das höchst aufschlußreiche Exempel, an dem der erhebliche Wandel des marxistischen Geschichtsbildes seit Mitte der 60er Jahre illustriert werden kann. Da die Geschichtswissenschaft in der DDR auch eine politische Funktion hat (dazu vgl. 123 ff.), kann und muß dieser Wandel auf dem Hintergrund der Geschichte dieses Staates gesehen werden. Grob gesprochen lassen sich zwei Abschnitte unterscheiden, die letztlich durch den Mauerbau von 1961 voneinander abgehoben sind: die erste Periode, in der es darum ging, die Legitimität der DDR als des einzig rechtmäßigen deutschen Staates (auch historisch) zu erweisen, und die Periode seit Mitte der 60erJahre, in der es nun darum geht, auf dem Weg zur sozialistischen Leistungsgesellschaft das sozialistische Bewußtsein (dies eben auch historisch) zu festigen und zu stärken. Dieser geschichtliche „Rahmen" wird vom Verfasser als „Ideologiegeschichte" abgehandelt: „Vom nationalen Geschichtsbild der deutschen Arbeiterklasse zum sozialistischen Geschichtsbewußtsein des DDR-Volkes" (116–144). Diesem Rahmen entspricht das dazugehörige Bild, das ein Blick auf die historischen Äußerungen der jeweiligen Epoche ergibt und als „Theoriegeschichte" den Weg „von der national-materialistischen zur welthistorisch-dialektischen Interpretation der frühbürgerlichen Revolution" erkennen läßt (52–98). In einem eigenen Abschnitt werden die „Folgerungen" dieses Wandels beschrieben (99–

115). Auf den ersten fünfzig Seiten werden „Voraussetzungen" und „Problemstellung" skizziert, also Anmerkungen zum marxistischen Geschichtsverständnis, zum Begriff „frühbürgerliche Revolution" usw. gemacht.

Das eigentliche corpus des Buches beschreibt also den erheblichen Wandel des marxistischen Geschichtsbildes, wie er sich an der Behandlung des Themas „Reformation und Bauernkrieg" sehr anschaulich ablesen läßt. „Die marxistische Geschichtswissenschaft hat gerade in ihrem Urteil über die Reformationszeit einen bedeutsamen Wandel vollzogen. Ja, man kann sogar sagen, daß sie ihr anfängliches Bild über Reformation und Bauernkrieg total revidiert hat. Diese Revision besteht nun gerade darin, daß sie den religiösen, weltanschaulichen, ideologischen – wie immer man ihn nennen mag – Gehalt der Reformation deutlich aufgewertet hat. An die Stelle eines mechanistischen Ökonomismus der frühen 1960er Jahre ist inzwischen ein differenzierteres Bild getreten, in dem sogenannte Überbauphänomene einen bedeutenden Platz einnehmen" (52).

Die Gewinnung eines solchen differenzierteren Bildes wurde möglich durch eine neue revolutionstheoretische Stufentheorie, die zugleich die erheblichen Schwierigkeiten der früheren Sicht verringerte (Frage nach dem Bürgertum als Träger der frühbürgerlichen Revolution, Frage nach dem Stand des Kapitalismus im 16. Jh., Frage der nationalen Einheit Deutschlands zur Zeit der Reformation). Die neue Theorie konnte anknüpfen an Äußerungen von Marx und Engels selbst. Nach ihr erfolgte der Übergang zum Kapitalismus nicht schlagartig, sondern in einem etwa 300 Jahre dauernden gesamteuropäischen Prozeß, der drei Stufen umfaßt: Die eigentliche *soziale* Umgestaltung der Gesellschaft erfolgte erst in der französischen Revolution des 18. Jh. Die englische Revolution des 17. Jh. vertrat im wesentlichen ein *politisches* Anliegen, während die Reformation als die deutsche Revolution des 16. Jh. eine vorwiegend *ideologische* Aufgabe hatte: die Macht der feudalen Ideologie zu brechen (64). Man griff insofern wieder auf Marx zurück, als dieser gesagt hatte: „Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die Reformation" (69, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie 1844).

Die neue Sicht bedeutete für die Historiker der DDR insofern eine erhebliche Entlastung, als sie „die Faktizität der Ereignisse als Herausforderung" angesichts der Schwierigkeiten ihrer Theorie durchaus empfunden hatten. „Die Formel von der frühbürgerlichen bzw. ersten bürgerlichen Revolution wird nach wie vor gebraucht, doch wird man bedenken müssen, daß sich ihr *Inhalt* entscheidend verändert hat" (99).

War die Revolution des 16. Jh. nicht so sehr soziale Revolution als vielmehr „Bewußtseinsrevolution", so muß der Akzent nicht mehr auf dem Bauernkrieg liegen, etwa in dem Sinne, in dem Smirin die degenerierte „Fürstenreformation" Luthers gegenüber der „Volksreformation" Thomas Müntzers abgehoben hatte. Vielmehr bestimmt jetzt die Reformation den eigentlichen Inhalt und Charakter der ersten bürgerlichen Revolution. Die Gewichte haben sich also zugunsten der Reformation verschoben (100 ff.). Eine ähnlich gravierende Verschiebung ergibt sich nun, blickt man auf den geschichtlichen Erfolg dieser Revolution (102 ff.). Trotz des Wortes von Marx, daß der Bauernkrieg an der Theologie gescheitert sei (102, ebenfalls 1844), zeichnet man heute das Bild einer siegreichen frühbürgerlichen Revolution. Obwohl der Bauernkrieg als solcher gescheitert ist, brachte diese Revolution als ganze einen Sieg der Theologie, der Reformation und des Bürgertums. Das heißt: „Der Überbau wurde revolutioniert und wirkte seinerseits verändernd auf die Basis zurück. Die Revolution ist nicht an der Theologie gescheitert, sondern im Gegenteil durch sie überhaupt erst zum Erfolg geführt worden" (105). Dem entspricht, daß man als wichtiges Epochenjahr nicht mehr 1526 mit der Niederlage der Volksmassen ansieht, sondern 1536, das Jahr, das den Sieg der Calvin'schen Reformation in Genf bezeichnet.

Am spektakulärsten offenbart sich der Wandel beim Luther- und Müntzerbild (105 ff.). Hier ging der Weg „vom Dualismus zur dialektischen Einheit". Hieß es einst, daß Luther sich „vom umjubelten und beherzten Wortführer der Nation zum verhaßten und feigen Verräter an den revolutionärsten Kräften der deutschen Na-

tion" entwickelt habe (107; Fabiunke 1963), so wird dieses Urteil wenige Jahre später zurückgenommen: Ein „Bauernverräter" sei Luther nie gewesen, wohl aber ein bürgerlicher Gelehrter, der im Interesse des Fortschritts gehandelt habe (110). Der zu früh verstorbene Gerhard Zschäbitz, der dieses Urteil 1969 ausgesprochen hat, hat auch schon vor vielen Jahren ein sehr eigenständiges Müntzerbild angedeutet, das den spezifisch religiösen Charakter dieses Mannes ins Auge faßte (vgl. 84). Auch Thomas Müntzer wird heute weithin sehr viel zurückhaltender geschildert. Vor allem wird er nicht mehr isoliert gesehen und als die eigentliche Alternative zu Luther aufgebaut, sondern beide gehören zusammen, so wie Reformation und Bauernkrieg zusammengehören. „Beide waren für den Erfolg der Revolution in gleicher Weise wichtig und notwendig. Müntzers Anteil am revolutionären Geschehen überzubewerten, führt deshalb ebenso in die Irre, wie Luthers Bedeutung für den gesellschaftlichen Fortschritt zu unterschätzen" (112, Steinmetz). „Reformation und Bauernkrieg hatten jedenfalls das gleiche Ziel, die Verwirklichung der Reformation" (113).

Wichtiges Material zum Thema war schon in den sehr verdienstlichen Sammelbänden von Wohlfeil bereitgestellt gewesen (Reformation oder frühbürgerliche Revolution?, München 1972; vor allem: Der Bauernkrieg 1524–26. Bauernkrieg und Reformation, München 1975). Das große Verdienst von Foschepoth ist es, eine These aufgestellt und belegt zu haben, der man nur schwer wird widersprechen können: die These vom Wandel des DDR-Geschichtsverständnisses von der national-materialistischen zur welthistorisch-dialektischen Betrachtungsweise. Der Verfasser hat damit einen Kurswechsel aufgezeigt, der zahlreiche gängige Urteile über die marxistische Geschichtsauffassung als überholt erscheinen läßt. Die erheblichen Folgerungen dieses Wechsels für die Sicht des Reformationszeitalters lassen nicht nur die beachtliche Selbstkritik, sondern auch die wissenschaftliche Leistung der DDR-Geschichtsschreibung erkennen. Man könnte sagen: die wiederholten Warnungen von Zschäbitz vor einer falschen „Modernisierung" (und wir können hinzufügen „Ideologisierung"!) der Geschichte haben Früchte getragen. In der maxistischen Theorie hat die Reformation nunmehr einen angemesseneren Platz gefunden. Das heißt zugleich: die gegenwärtige Sicht der Reformation in der DDR entspricht sehr viel mehr dem, was wir aus den Quellen meinen entnehmen zu müssen. Danach sind sich in der Sache „westliche" und „östliche" Historiker erheblich nähergekommen. Diese Annäherung auf dem Gebiet der Geschichtsforschung muß konstatiert werden, auch wenn man feststellen muß, daß dies nicht zugleich eine politische Annäherung bedeutet: Wurde Luther früher bereitwillig in die verhängnisvolle Vorgeschichte der Bundesrepublik eingereiht, so zählt er spätestens seit dem Reformationsjubiläum von 1967 „zu den guten Traditionen", die nach Ansicht der Marxisten-Leninisten in ihrer Republik „ihre wahre Heimat gefunden haben" (110).

Wenn eine Frage an das Buch von Foschepoth (dem man in manchen Partien natürlich die Dissertation anmerkt) zu stellen wäre, dann die, wie weit die alte „ökonomistische" Sicht inzwischen wirklich überwunden ist, in welcher Weise sie nicht doch noch nachwirkt; andererseits, wie weit die sowjetische Forschung auf die beschriebene Wende in der DDR bereits reagiert hat, mit welcher Frage freilich die Grenzen, die sich der Verfasser gesetzt hatte, überschritten wären.

Kiel *Gottfried Maron*

Dietrich Kerlen: Assertio. Die Entwicklung von Luthers theologischem Anspruch und der Streit mit Erasmus von Rotterdamm (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd. 78). Wiesbaden (Steiner) 1976. XII, 377 S., DM 76.–.

Diese Arbeit erschien mit einem etwas ungewöhnlichen Rahmen. Aus dem Vorwort des Herausgebers Peter Manns und den Nachbemerkungen des Vf.s erfährt man, daß die Arbeit durch die Theologische Fakultät Zürich „nur unter Ausklammerung jeder Stellungnahme zu den darin ausgesprochenen Anschauungen als Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde genehmigt wurde". Auf Bitten des Dekans und des Doktorvaters (G. Ebeling) zeigt der Vf. außerdem und

nicht ohne Grund an, „daß die Annahme der Dissertation nicht ohne erhebliche Bedenken in interpretatorischer Hinsicht erfolgte". Die Veröffentlichung der schon 1968 abgeschlossenen Dissertation hat dann in Nachfolge von J. Lortz Peter Manns betreut. Auch abgesehen von den Zürcher Voten hat ihm das gewisse Verlegenheiten bereitet, denn sachlich geht auch er mit der These des Vf.s in keiner Weise einig. So erfolgte die Aufnahme in die Reihe mit einer komplizierten Begründung, „ein Gespräch zu stimulieren und zu provozieren" über das erasmische Wahrheitsverständnis. Daß dem Herausgeber möglicherweise diese Arbeit als Kritik an Luthers Subjektivismus nicht ganz unsympathisch war, wird nicht angedeutet. Daß diese Arbeit als Dissertation 1968 angenommen und nunmehr veröffentlicht worden ist, ist ein Stück weit verständlich. Ihr Vf. hatte seine Befürworter mit seinem im Blick auf jede theologische Auseinandersetzung prominenten Stoff und mit seiner engagierten, die Diskussion heischenden These in den Zwiespalt zwischen theologischer Innenbetrachtung und historischer Außenbetrachtung (vgl. S. 139) gebracht und darum ist diese Arbeit schließlich doch nicht abgelehnt worden.

Der Vf. gibt sich in dieser Arbeit zu erkennen als auf die Wahrheitsfindung im diskursiven rationalen Prozeß vertrauend. Seine Sympathien gelten also der Haltung des Erasmus und seiner „mit der ratio kooperierenden Theologie" (4). Von da aus hat er sich die Aufgabe gestellt, die formal in der Assertion gipfelnde Argumentationsstruktur des Theologen Luther in ihrer Entwicklung bis zum Streit mit Erasmus zu analysieren. Unverkennbar bildet dabei assertorisches Reden für den Vf. einen Anstoß. Damit mußte sich die Arbeit unter den nicht einfachen Bedingungen einer Antihaltung zu ihrem Gegenstand vollziehen. Wie der Forschungsbericht zeigt, ist das Thema von der Lutherforschung kaum je ernsthaft angegangen worden. Dennoch ist es von einigem Gewicht, und darum wird man die Analysen der Lutherschriften zwischen 1517 und 1525 zur Kenntnis nehmen müssen. Das weitgehende bewußte Absehen (vgl. 347) von den Inhalten, die in den einzelnen Argumentationsformen dargeboten werden, unter erasmischer Identifizierung der Sache mit der Form ist freilich gerade gegenüber Luther ein groteskes Unterfangen, das mindestens zu Verzerrungen, wenn nicht gar zur Verfehlung des Themas führen mußte. Daß einige gerade auch für das Anliegen des Vf.s interessante und unterstützende Literatur, die nach 1968 erschienen ist, wie z. B. Manfred Hoffmann, Erkenntnis und Verwirklichung der wahren Theologie nach Erasmus von Rotterdam, Tübingen 1972 und Wilhelm Borth, Die Luthersache, Lübeck, Hamburg 1970 nicht eingearbeitet ist, ist bedauerlich. Aber an den Rändern seines Themas ist der Vf. auch sonst nicht sehr beschlagen. Als Korrektiv hätte etwa der Aufsatz von Paul Schempp, Der Mensch Luther als theologisches Problem (Gesammelte Aufsätze. München 1960 S. 258–295) wirken können.

Die Analyse setzt mit Luthers offenem Konflikt 1517 ein und trägt erst später (283 ff.) einiges über die Wurzeln seiner Argumentationsstruktur vor allem in der frühen Wortauffassung nach, was aber sichtlich unzulänglich ist. Auf den Modus theologischer Rede z. B. in der Römerbriefvorlesung hat der Vf. ebensowenig geachtet wie auf Luthers spätere Rückblicke. 1517/1518 soll sich Luther zunächst disputativ gegen falsche Assertionen gestellt haben. Sein Beweispotential entnimmt er bereits vor allem der Schrift, andere Instanzen wie Tradition, Väter, Kirche usw. sind subsidiär. Die Assertionen der Gegner werden auf die verschiedenste Weise als des Sachinhalts ermangelnd entlarvt. Daß und wie Luther in dieser Zeit im Rahmen der Disputation bleibt (übrigens auch im Zusammenhang mit seinem Prozeß, vgl. Borth), wird sehr differenziert dargestellt. Als Kern von Luthers Argumentation wird nicht ohne kritische Untertöne (!) Luthers Gewißheitsbedürfnis und sein Wortverständnis herausgearbeitet. In einer zweiten Phase von 1518–1520 soll sich Luther disputativ für die rechte Disputation eingesetzt haben gegen die Disputationsverderbnis bei seinen kurialen und akademischen Gegnern. Das führt bei Luther zu Verhärtungen. Die Schrift als Beweismittel und -grund drängt sich gegen die menschlichen Autoritäten stärker in den Vordergrund.

Ernsthaft ins Gericht geht der Vf. mit seinem Helden dann in der Phase ab 1520, als sich Luther „assertiv gegen falsche Assertionen" wandte. Die neue Phase

wurde ausgelöst durch die kurialen und akademischen Verwerfungsurteile, denen Luther in seinen Schriften von 1520 mit eigenen Verwerfungsurteilen begegnet. Die Disputationsbereitschaft ist dahin. Aber daran sind nicht nur die Gegner schuld, sondern auch Luthers „Kompromißlosigkeit und sein starres, die Geschichtlichkeit der Kirche mißachtendes Probationsmodell" (134). Für den Vf. erhebt Luther einen Monopolanspruch auf die Wahrheit ohne Selbstkritik. Das ist Subjektivismus. Luther habe seine Gutwilligkeit verloren. Im Grunde nimmt der Vf. an Luthers Schriften von 1520 in der gleichen Weise Anstoß wie einst schon die Humanisten, wobei er sich der Differenz von theologischer Innenbetrachtung und historischer Außenbetrachtung bewußt ist. Luther zwingt seinen Gegnern sein Probationsschema auf. Jetzt wird in der Assertio omnium articulorum die Assertio programmatisch thematisiert. Der deutsche Titel der Schrift („Grund und Ursach . . .") wird nicht diskutiert. Der assertive Anspruch wird nicht mehr durch die Disputation in gemeinsamer Wahrheitsfindung bewährt, sondern nur noch vom angeblich subjektiven Schriftprinzip her, weshalb von „Anspruchsverhärtung" die Rede ist. Weitere Indizien für den Subjektivismus sind die Berufung auf das Gewissen und das Interesse an der Gewißheit. Es wird gefragt, ob bei Luthers Disputationsunwilligkeit neben sachlichen Gesichtspunkten nicht auch einfach Verärgerung im Spiel war und Luther somit auch nicht immer ganz ehrlich war. Da ist gewiß etwas Richtiges gesehen. Luthers Umgang mit seinen Gegnern ist nicht immer sachlich und fair gewesen. Mit Recht weist der Vf. auf die Auseinandersetzung mit Karlstadt hin, während er den hinsichtlich einer Disputation interessanten Fall Müntzer nicht berücksichtigt. S. 182 wird eingestanden, daß Luthers Anspruchsproblem nur beizukommen ist „bei Zurückdrängung der Theologumena". Die Außenbetrachtung soll der Unparteilichkeit dienen. Immerhin wird gesehen, daß Luthers Gegner sich im Grunde auch nicht anders als er verhalten haben. Kritisiert wird schließlich Luthers Totalrede im Bereich der Schriftwahrheit, resultierend aus Luthers Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Klarheit. Den Bescheidenheitsbeteurungen Luthers vermag der Vf. keinen rechten Glauben zu schenken. Mehrfach unscharf ist die Behauptung, daß Luther nur gegenüber dem reuigen Sünder Toleranz kennt.

Mit dem Abschnitt „Assertiv für die rechte Assertio gegen einen Non-Assertor" wendet sich die Untersuchung der Auseinandersetzung mit Erasmus zu. Die Quelleninterpretation erfolgt dabei ganz parteiisch von der Non-Assertion des Erasmus her, der als Anwalt der Disputation erscheint. Der Standpunkt des Erasmus wird unter Einbeziehung des späteren Hyperaspistes, aber ohne dessen frühere Schriften dargestellt. Breit ausgeführt wird die für Erasmus wichtige Auffassung von den Formen theologischer Rede. Die Kritik ist dabei sehr zurückhaltend. Immerhin ist von einem „geschwächten Glaubensverständnis gegenüber der Vernunft" die Rede. Unklar ist, ob der Vf. die Unterscheidung von nützlichem Volkswissen und lediglich wahrem, aber unnützen Theologenwissen teilt. Innertheologisch ist die Disputation die einzige angemessene Redeform, aber ihre Wichtigkeit insgesamt ist begrenzt, da sie nie die volle Wahrheit bringt. Hier begegnet man der Skepsis des Erasmus. Ihre Vorzüge liegen im „conatorischen Prinzip", in der die Vielfältigkeit wahrnehmenden Medial – und Differentialrede anstelle der Totalrede. Die Explikation von De Servo Arbitrio ergibt dann an nahezu allen Punkten den diametralen Gegensatz zwischen Luther und Erasmus, ohne daß wesentliche neue Gesichtspunkte auftauchen. Als der Grundimpuls Luthers wird richtig das Gewißheitsproblem angegeben, das dem Vf. aber anstößig ist.

Die Arbeit bleibt sich insofern treu, als sie auch am Schluß keine eigenen Assertionen macht etwa in einem Plädoyer für das Wahrheitsverständnis des Erasmus, das erfolgt allenfalls implizit. Insofern hat der Herausgeber falsche Hoffnungen erweckt. So bleibt als Ergebnis der Hinweis auf das tatsächlich ernstzunehmende Problem des Menschlichen und Subjektiven gerade in Luthers zentralen theologischen Aussagen. Gelöst ist dieses Problem in der vorliegenden Arbeit in keiner Weise, denn sie ist gerade darin unhistorisch, daß sie die theologischen Sachfragen verzerrend einseitig unter die Formfrage subsumiert.

Münster/Westf. *Marin Brecht*

Otto Scheib: Die Reformationsdiskussionen in der Hansestadt Hamburg 1522–1528. Zur Struktur und Problematik der Religionsgespräche (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 112). Münster (Aschendorff) 1976. XII, 266 S., kart., DM 68.–.

Otto Scheib, der schon zwei kleinere Untersuchungen zur Eigenart und Bedeutung der Diskussionen bei dem Vordringen der Reformation vorgelegt hat,[1] war Schüler von August Franzen und hat diese Arbeit auf Anregung von Ernst W. Zeeden angefertigt; er ist mit ihr von der Theol. Fak. der Universität Freiburg promoviert worden. Ziel seiner Forschungen war zunächst, die Diskussionen zu untersuchen, die 1522–1528 in Hamburg der Durchsetzung der Reformation vorangingen, und dabei insbesondere zu prüfen, ob es sich hier tatsächlich um eigentliche Disputationen gehandelt habe oder ob die Verhandlungen in einer anderen Rechtsform stattgefunden hätten. Darüber hinaus wollte er mit dieser Untersuchung einen Beitrag zu einer genaueren Erfassung des Wesens der Disputationen leisten, die in so vielen Städten im 16. Jahrhundert der Einführung der Reformation vorangegangen sind. Dabei hat er die umfangreiche und weiterführende Untersuchung von Bernd Moeller[2] nur noch in deren erstem Teil benutzen können. Hatte Moeller Zwinglis Züricher Disputationen zwar im Zusammenhang der akademischen Disputationen, im Kern aber doch als etwas Neues gewürdigt, das schnell und weithin Schule machte, so erblickt Scheib das Besondere seiner Untersuchung in der Erforschung der rechtshistorischen Zusammenhänge, die in der Tat bislang noch nicht die gebührende Beachtung gefunden haben.

Für die frühe Entwicklung und Durchsetzung der Reformation in Hamburg ist die wichtigste Quelle der Bericht von Stephan Kempe,[3] der aktiv an dem Sieg der Reformation mitgewirkt hat und weithin aus eigener Kenntnis schreiben konnte. Haben sich bislang die Darstellungen der Reformation in Hamburg ganz überwiegend auf Kempes Bericht gestützt, so meint Scheib, daß man Kempe nicht unkritisch folgen dürfe (S. 7). Dieser Bericht sei, wie er überzeugend datiert (S. 17), wohl zwischen 1533 und 1536 im Zusammenhang des Kammergerichtsurteils gegen Hamburg von 1533 und der Aufnahme Hamburgs in den Schmalkaldischen Bund entstanden. Sehr scharf ist jedoch sein Urteil: „Die Glaubwürdigkeit des ‚Warhaftigen berichtes' hat darum in diesen Umständen ihren Grund und ihre Grenze" (S. 18). Andererseits habe es sich die reformatorische Partei doch nicht leisten können, „durch einen ihrer Führer eine grob falsche Darstellung der umstrittenen Ereignisse ausgehen zu lassen, da ja genügend Augen- und Ohrenzeugen lebten" (S. 18). Neben Kempes Bericht und der Gysekeschen Chronik, einem Auszug des Berichtes, zieht Scheib die beiden Berichte des Juristen Johann Moller, des Bruders des Hamburger Domtheologen Barthold Moller, heran, der in Hamburg die katholische Seite eindrücklich vertrat.

Nach der Übersicht und Kritik der Quellen gibt Scheib eine allzu knappe Skizze über „Hamburg am Vorabend der Reformation" (S. 25–29) und schildert „Die Anfänge der Reformation in Hamburg und die Verhöre des ‚weißen Mönches' 1522"

---

[1] O. Scheib: Die theologischen Diskussionen Huldrych Zwinglis. Zur Entstehung und Struktur der Religionsgespräche des 16. Jahrhunderts, in: Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Kirchengeschichte von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, hg. Remigius Bäumer, 1972, S. 395–417; Die Rolle der theologischen Diskussion bei der Einführung der Reformation in den vorpommerschen Hansestädten Stralsund und Greifswald, in: Wichmann-Jahrbuch XXI–XXIII, 1967–1969, S. 17–29.

[2] B. Moeller: Zwinglis Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus, I. Teil, in: ZSavRG 87 kan. Abt. 56, 1970, S. 275–324 (= Moeller I); II. Teil, ebd. 91 kan. Abt. 60, 1974, S. 213–364 (= Moeller II).

[3] Stephan Kempe: Warhaftiger bericht, wo der papen misse, predige und andere kerkengeprenge alhir to Hamborch geandert . . ., bei: J. M. Lappenberg: Hamburgische Chroniken in niedersächsischer Sprache, Hamburg 1861, S. 479–542.

(S. 30–45). Weitere Kapitel sind: „Die Diskussionsversuche des Jahres 1526“ (S. 46–57), „Die Anordnung interner Diskussionen durch den Rat anstelle der Kanzelpolemik“ (also das sog. Ratsmandat) (S. 58–62), „Die Bemühungen der Prädikanten um eine mandatsgemäße Unterredung mit dem Domprediger Nikolaus Bustorp im Frühjahr 1527“ (S. 63–81), „Das Gespräch vor dem Rat 1527“ (S. 82–122), „Das Ratsverhör von 1528 und der Sieg der Reformation“ (S. 123–179) sowie „Die theologische Diskussion und die Sicherung der Reformation in Hamburg“ (S. 180–200). In einem Anhang (S. 201–266) teilt Scheib zunächst ein sehr begrüßenswertes biographisches Verzeichnis der wichtigsten Personen mit, druckt sodann acht wichtige Texte ab, darunter besonders das Ratsmandat von 1526, veröffentlicht weiter aus Heinrich Reinckes Nachlaß zwei Tabellen über die Hamburger Bürgermeister von 1522–1530 sowie über die Juraten der vier Kirchspiele von 1518–1529; es folgen Verzeichnisse der Quellen und der Literatur sowie ein Orts- und ein Personenregister.

Das wesentliche Ergebnis, das Scheib erreichen möchte, ist, daß in Hamburg keine „Disputationen“, sondern 1527 ein Gespräch vor dem Rat und 1528 ein Ratsverhör stattgefunden haben. In einer gewissen Modifizierung seiner früheren These[4] spricht Scheib für Zürich nun doch von Disputationen (S. 178). Die „Verhandlungen“ in Hamburg seien jedoch etwas anderes gewesen. Sie seien „sowohl als Mandatsprozeß wie als Unruhenverhandlung das Forum und der Ort, wo die Entscheidung über die neue Lehre gefällt wurde“ (ebd.). In der Tat ist sicher richtig, daß das Hamburger Ratsmandat von 1526 für die folgenden Auseinandersetzungen und den Sieg der Reformation von grundlegender Bedeutung war. In dem Mandat hatte es u.a. geheißen, daß alle Prädikanten sich an das rechte, reine, lautere, heilige Gottes-Evangelium mit Auslegung der Schrift der heiligen Apostel und anderer bewährter Schriften sowie nach der Lehre der bewährten und von der christlichen Kirche angenommenen Bücher halten sollten; die Prediger sollten sich nicht gegenseitig schelten, vielmehr sollte vor dem gemeinen Volk nur das gepredigt werden, was zur Seelen Seligkeit dient (S. 218 f.). So ist es kein Wunder, daß bei den Verhandlungen der folgenden Jahre die Frage der Mandatsgemäßheit eine wichtige Rolle spielte; sodann ging es ganz elementar um die Aufrechterhaltung des Friedens in der Stadt.

Scheib hat insoweit recht, als der Begriff der Disputation in den frühen Quellen für die Ereignisse von 1527 und 1528 nicht begegnet (S. 96). Immerhin gibt er selbst zu, daß die Gysekesche Chronik von „disputieren“ redet (ebd.). 1527 habe es sich um Ratsverhandlungen gehandelt, was allein schon aus der Anwesenheit der Juraten deutlich werde (S. 97). Freilich muß Scheib doch konzedieren, daß im Art. 2 des Mandats stand: Wenn Streitigkeiten unter den Predigern vorfallen, sollen sie „berichten malkander under sik efte in jegenwardicheit itliker vorstendiger der schrift“ (S. 98 Anm. 24). Trotzdem sei die eigentliche Diskussion nur als Beweisaufnahme zu verstehen, und das Ganze sei eben ein Mandatsprozeß gewesen (S. 97 f.). So sollen sich drei Teile ergeben: „Ringen um die Diskussion, Diskussion und Verhandlung über den Widerruf“ (S. 101).

Ähnlich sei es auch 1528 gewesen. Auch hier habe das Mandat Bedeutung gehabt (S. 142). An sich hätte es damals gar nicht zu weiteren Verhandlungen und zu einer Entscheidung durch den Rat zu kommen brauchen. Der Domtheologe Moller habe nämlich die Zuständigkeit des Rates bestritten und unverdächtige, sachliche Richter gefordert (S. 137–139). Nach dem kanonischen Recht habe die Ablehnung des Richters vor jeder Einlassung auf die Sache geschehen müssen. Der Appellation Mollers hätte an sich stattgegeben werden müssen. Doch hätten die anderen Vertreter der katholischen Seite die Nerven verloren, sich zur Sache geäußert und damit die Appellation gegenstandslos gemacht (S. 137 ff.). Auf diese Weise habe dann der Rat gar nicht anders gekonnt, als auf der Grundlage des Mandats die Streitfragen zu verhandeln. Aber eine Disputation habe auch dieses Mal nicht stattgefunden. Es habe sich vielmehr um ein Verhör gehandelt (S. 158). Im Schlußteil der

[4] s. Scheib: Die theol. Diskussionen . . ., Festschrift Franzen, bes. S. 402 ff.; dazu Moeller II, S. 216 f. Anm. 3.

Verhandlungen sei es dann wieder um die Frage der Unruhen gegangen (S. 164 f.). Um die wohl zu Recht befürchteten Ausschreitungen zu verhindern, gab der Rat dem Drängen der Prädikanten und der mit ihnen zusammen agierenden Bürger nach und entschied zugunsten der Reformation. Im Grunde hätten auf der einen Seite das Domkapitel samt den katholischen Predigern im Bündnis mit dem Rat, auf der anderen Seite die reformatorischen Prädikanten und die Bürger gestanden. Die letzteren seien zielstrebiger zu Werke gegangen und hätten sich auf diese Weise durchsetzen können. Trotzdem müsse man sagen, daß nach den Grundsätzen des Hamburger Prozeßrechtes, wie es damals gültig war, der Beweis der Anklage nicht erbracht worden sei; deshalb habe der Rat an sich gar kein Urteil fällen dürfen (S. 169–171).

Scheib liefert viele wertvolle Beiträge zur Erhellung der frühen Reformationsgeschichte Hamburgs. Er hat die Quellen sorgfältig studiert und die Sekundärliteratur vollständig herangezogen. Zudem geht er mit einer neuen Fragestellung an seinen Gegenstand heran. Von da aus hat er etliche neue Aspekte beibringen können.

Gleichwohl erheben sich gegen seine Grundthese, die Auseinandersetzungen seien damals ganz in den Bahnen des Prozeßrechtes verlaufen und hätten mit Disputationen nichts zu tun gehabt, Bedenken. Die wiederholte Unterscheidung zwischen den verschiedenen Rechts-Corpora – Sachsenspiegel, der damals in Hamburg noch geltendes Recht war (S. 141); römisches Recht, das in Hamburg subsidiär galt (S. 143); kanonisches Recht –, die in manchem divergierende Verfahrensregeln hatten, kann zwar teilweise das Verhalten der Parteien erklären, ist aber doch recht weit hergeholt: mir scheint, daß die Quellen die verschiedene Berufung auf unterschiedliche Verfahrensordnungen und dann deren Anwendung nicht nahelegen (cf. Moeller II, S. 217).

Sodann, der methodische Zweifel gegen Kempes Bericht kann sicher zu einer vorsichtigeren Verwendung dieses Dokumentes führen. Nach der pauschalen Kritik zu Beginn der Arbeit (S. 18) wartet der Leser nun aber mit Spannung, wo denn Scheib im Verlauf seiner Arbeit Kempe eine bewußt tendenziöse Darstellung nachweisen kann. Statt dessen stellt man fast in jedem Kapitel fest, daß auch für Scheib die bei weitem wichtigste Quelle Kempes Bericht ist, der er fast nirgends absichtliche Fälschung nachsagen kann. S. 86 Anm. 1 konstatiert er sogar ausdrücklich einmal dessen Zuverlässigkeit. Gelegentlich finden sich kleine Korrekturen (z. B. S. 87 Anm. 6; S. 91 Anm. 27; S. 137 Anm. 19), die aber nichts daran ändern, daß Scheib immer wieder Kempe folgt (cf. auch etwa S. 126 Anm. 1). Statt dessen reduziert sich die Kritik an Kempe im Grunde auf zwei Punkte: einmal, Scheib trägt in Kempes Bericht die rechtshistorischen Aspekte ein, von denen man dort nichts liest, die aber angeblich das Vorgehen des Rates erst verständlich machen; zum anderen, er wirft Kempe vor, er habe die Vorgänge als Disputation darstellen wollen, um so aus der Kompromißlösung des Rates, die wesentlich der Vermeidung von Unruhen dienen sollte, eine theologische Sachentscheidung zu machen (S. 172). Diesen zweiten Vorwurf kann Scheib aber nur darum erheben, weil er zuvor die rechtshistorischen Gesichtspunkte seinerseits zum Kriterium erhoben hat. – Hier hätte offenbar mit größerer Vorsicht zu Werke gegangen werden sollen. Gewiß kann die Berücksichtigung der Rechtsgeschichte helfen, etliche Aspekte neu zu beleuchten. Aber Scheib rechnet nirgends mit der Möglichkeit, daß die damals völlig neue Situation dazu führte, daß rein juristisch eine Entscheidung nicht gefunden werden konnte.

Gravierend ist weiter, daß Scheib bei seiner Untersuchung die politisch-kirchliche Situation am Vorabend der Reformation im Grunde überhaupt nicht berücksichtigt. Daß die spätmittelalterliche Kirche gerade in Hamburg in vielfacher Hinsicht morsch war; daß der Boden für die Reformation „gelockert" war;[5] daß etwa das Domkapitel an Privilegien festhalten wollte, die damals unhaltbar waren; daß Jahr-

---

[5] Heinrich Reincke: Hamburg am Vorabend der Reformation, in: Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 8, Hamburg 1966, S. 62.

zehnte hindurch unwürdige Auseinandersetzungen stattgefunden hatten, bei denen Schritt um Schritt der spätmittelalterlichen Geistlichkeit längst überfällige Zugeständnisse abgerungen werden mußten; daß Geistliche und Klöster sich geweigert hatten, die finanziellen Lasten der Stadt mit zu tragen; daß deshalb einschneidende Änderungen notwenig waren, die nach Lage der Dinge nur von der weltlichen Obrigkeit durchgeführt werden konnten: all dies wird in der Darstellung von Scheib nirgends auch nur angedeutet. Statt dessen liest man, daß ein Urteil des Rates bzw. des Bürgermeisters nach der Appellation Mollers den Vorschriften des kanonischen Rechtes widersprach (S. 143).

Schließlich hat der Verf. aber auch nicht genügend berücksichtigt, daß in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts wohl keiner daran dachte, es könnte sich eine dauerhafte Kirchenspaltung entwickeln. Vielmehr ging es um zahlreiche, notwendige Reformen, sodann aber auch um den von der Reformation so machtvoll und überzeugend vorgetragenen Grundsatz der Schriftgemäßheit, der im Prinzip ja von allen Seiten akzeptiert wurde, dessen Anwendung aber von der „katholischen" Seite abgelehnt wurde.

Es finden sich manche Fehlurteile in Scheibs Arbeit. Der katholische Prediger Bustorp hatte in einer Predigt die Ansicht vorgetragen, daß Christus zwar die Erbsünde und die vor der Taufe begangenen Sünden getragen habe, daß aber jeder Christ für die von ihm begangenen Aktualsünden selbst Genugtuung zu leisten habe (S. 71). Scheib gibt zu, daß Bustorps Formulierung im Grunde häretisch war (S. 73), kreidet es aber den Prädikanten an, daß sie zwischen Bustorps Lehre und derjenigen der Kirche nicht unterschieden hätten (S. 147 Anm. 9). Hier mißt Verf. mit zweierlei Maß. – Scheib hält die Hamburger Prädikanten für konsequente Biblizisten (S. 110; 143; 159), konstatiert dabei aber eine größere Nähe zu Zwingli als zu Luther (S. 143). Der Vorwurf des Biblizismus ist vielleicht in manchem nicht unberechtigt; aber dieser Biblizismus ist doch eher „vulgär-reformatorisch". – Daß damals alle übersahen, „daß die wirkliche Schwierigkeit nicht nur in den theologischen Methoden, sondern auch in der prinzipiellen Mehrdeutigkeit des Schrifttextes begründet lag" (S. 161), kann Verf. nur sagen, da er von der Diskussion über die Hermeneutik im späteren Mittelalter und bei Luther keine Kenntnis genommen hat. – Daß für die Prädikanten „politische Berechnungen wichtiger als theologische Wahrheitsverantwortung gewesen" sein sollen (S. 116), ist eine Unterstellung, für welche Scheib den Beweis schuldig bleibt. Er widerspricht sich hier zudem selbst, da er an anderer Stelle äußert, daß auf beiden Seiten „die seelsorgliche Einstellung" dominierte (S. 157 f.). – Was ist ein „partnerschaftliches Privatgespräch" (S. 49 Kolumnentitel)?

Einzelne Fehler: S. 53 Anm. 10 l. 136 st. 126. – S. 55 Sendenhorst war nicht „evangelistisch", sondern evangelisch. – Im Lit.-Verz. begegnen verschiedene Fehler (bei Smalley z. B.); mein Aufsatz „Luther als Disputator" ist in der Zeitschrift „Luther" erschienen. –

Bei der Vita Bantschows (S. 201) erwähnt Verf. nicht, daß dieser, Mitglied des Domkapitels, von seiner Dienerin drei Kinder hatte. Es hätte ruhig gesagt werden können, daß Bantschow in seiner Ämterhäufung wie auch bei seiner Weigerung, notwendige Erneuerungsarbeiten an der Schule von St. Nikolai vornehmen zu lassen, nicht zuletzt seinen und seiner Kinder finanziellen Vorteil im Auge hatte.[6]

Das Fazit der Lektüre bleibt etwas unbefriedigend. Die Berücksichtigung juristischer Aspekte hätte, so begrüßenswert sie an sich ist, mit wesentlich mehr Einfühlungsvermögen in eine Epoche elementarer Umwälzungen vorgenommen werden sollen. Die Deutung der Reformationsdiskussionen in Hamburg ausschließlich von juristischen Verfahrensregeln her und die Ansicht, daß es sich nicht um Disputationen gehandelt hat, sind zu einseitig, als daß sie überzeugen könnten.

Hamburg *Bernhard Lohse*

---

[6] s. C. Wilhelm Sillem: Die Einführung der Reformation in Hamburg, in: SVRG 16, Halle 1886, S. 28 ff.

Wilhelm Maurer: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd. 1: Einleitung und Ordnungsfragen. Gütersloh (Mohn) 1976, 256 S., Ln., DM 58.–.

Wilhelm Maurer hat seit fast drei Jahrzehnten die Kenntnis der Entstehungsgeschichte sowie die Interpretation der CA durch zahlreiche wichtige Untersuchungen erheblich gefördert.[1] In den letzten Jahren hat er, durch mancherlei Krankheit immer wieder behindert, einen Historischen Kommentar zur CA vorbereitet, dessen erster Band nunmehr erschienen ist. Das Manuskript dieses Kommentars ist im Sommer 1974 abgeschlossen worden. Bei der Vollendung der Drucklegung haben, wie das Vorwort mitteilt, Gerhard Müller sowie Hans-Ulrich Hofmann mitgewirkt, während das Korrekturlesen von einer Reihe weiterer Kollegen und Mitarbeiter in Erlangen übernommen wurde. Man kann den Autor und die freundlichen Helfer zu dem Erscheinen des Bandes nur beglückwünschen.

In dem vorliegenden ersten Band folgen auf das Vorwort sowie auf das Verzeichnis der abgekürzt zitierten Quellen die Einleitung (15–70) und die Schilderung der Ordnungsfragen (73–256). Die im engeren Sinne theologischen Fragen, also im wesentlichen der erste Teil der CA, werden im zweiten Band gewürdigt werden.

In der „Einleitung" umschreibt M. zunächst seine Zielsetzung. Der Text der CA soll einmal „aus seiner Entwicklung begriffen werden", indem die Vorstufen herangezogen werden (15). Sodann soll für die Interpretation der CA auf das Schrifttum der Wittenberger Reformatoren, vornehmlich Luthers, nicht nur in der Zeit unmittelbar während der Entstehung der CA, sondern bereits seit 1522/23 zurückgegriffen werden (16); dabei liegt das Augenmerk nicht so sehr auf einzelnen Begriffen oder formelhaften Wendungen als vielmehr auf den zentralen theologischen Gedanken, deren besondere Ausprägung und Zuspitzung bei Luther und Melanchthon herausgearbeitet werden soll. Auf diese Weise möchte der Kommentar zugleich einen Zugang eröffnen zur ursprünglichen reformatorischen Theologie (17). Sodann schildert M. in großen Zügen die Entwicklung vom zweiten Speyerer Reichstag 1529 bis zum Augsburger Reichstag 1530. Weiter befaßt er sich mit den Vorstufen der „Spänigen Artikel" (CA 22–28) (27–32), also den Torgauer Artikeln. Alsdann widmet er sich den Vorstufen der Lehrartikel (CA 1–21) (32–39). Außerdem erörtert er knapp die Entstehung des endgültigen Textes, die Vorreden sowie die Verwerfungen.

Was die Behandlung der Ordnungfragen betrifft, so geht M. nacheinander auf folgende Fragen ein: Die Entwicklung des Textes von CA 28; Gottes beide Regimente; Die Auslegung von CA 28 in der Diskussion, die den Augsburger Reichstag begleitet; Luthers Äußerungen über die zwei Regimente aus der Zeit vor 1530; Luthers Lehre von den drei Hierarchien in der Augustana; Die doppelte Gerechtigkeit; Zur Textgeschichte von CA 16 und CA 18, § 1 und 2; Sonstige Äußerungen über das weltliche Regiment; Das weltliche Regiment als „gute Ordnung", „von Gott geschaffen", nach dem Verständnis Luthers und Melanchthons; Die Ausübung des obrigkeitlichen Amtes; Der gerechte Krieg; Der Eid; Das Eigentum; Ehe und Familie; Eherechtliche Fragen; Kirchliche Ordnungen: Texte; Die Berufung zum Predigtamt und die öffentliche Predigt; Kirchliche Ordnung und kirchliches Recht; Die theologische Begründung neuer kirchlicher Ordnungen; Probleme eines evangelischen Kirchenrechts; Die kirchliche Ordnung und die Rechtfertigungslehre.

Wie man es bei M. nicht anders erwarten kann, bietet dieser Historische Kommentar eine Fülle wichtigen, z. T. erstmalig herangezogenen Materials, durch das die Interpretation der CA bereichert wird. Auch hinter den Kapiteln, die der Ent-

---

[1] S. vor allem W. Maurer: Zum geschichtlichen Verständnis der Abendmahlsartikel in der CA, in: FS Gerhard Ritter, 1950, 161 – 209; Studien über Melanchthons Anteil an der Entstehung der CA, in: ARG 51, 1960, 158–207; CA variata, in: ARG 53, 1962, 97–151; Die Entstehung und erste Auswirkung von Artikel 28 der CA, in: Volk Gottes. FG Josef Höfer, 1967, 361–394; Erwägungen und Verhandlungen über die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe vor und während des Augsburger Reichstages 1530, in: ZSRG. K 55, 1969, 348–394.

stehungsgeschichte der CA gewidmet sind, steckt lange, intensive Arbeit, die sicher für die weitere Forschung zahlreiche Anregungen bieten wird.

Freilich hat M. die Benutzung des Bandes dem Leser nicht sehr erleichtert. Die Gliederung ist zwar hinreichend detailliert, läßt aber nicht immer deutlich werden, daß manche wichtigen Ausführungen nicht dort stehen, wo man sie zuerst sucht; dies gilt vor allem für die Schilderung der Entstehungsgeschichte, die natürlich auch schon Sachfragen mit behandelt. Hier kann man freilich hoffen, daß der zweite Band ein ausführliches Sachregister bringen wird.

Gravierender ist, daß M. insgesamt nur wenige Anmerkungen bringt und die neuere Sekundärliteratur lediglich sporadisch heranzieht. Auf diese Weise muß der Leser, der sich mit bestimmten Thesen kritisch auseinandersetzen will, von sich aus nach etwaigen anderen Deutungen in der Literatur suchen und diese mit M. vergleichen; M. selbst hat weithin auf die Diskussion mit anderen verzichtet. Die Mühsal, die dem Benutzer dieses Werkes damit zugemutet wird, ist nicht gering. Einige Beispiele für das Vorgehen M.s seien genannt. S. 23 erwähnt M., es sei noch immer nicht völlig entschieden, welche Stücke zu den später so genannten Torgauer Artikeln gehörten; S. 27 ff. bietet er dann seine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Torgauer Artikel. Dabei setzt M. seine Argumentation in der Ritter-FS voraus, aber auf andere Auffassungen über die Zuordnung der von Förstemann sog. Artikel A–E geht er nicht ein; auch mit H. Bornkamms Ansicht (BSLK p. XVI Anm. 8) setzt er sich nicht auseinander. – S. 35 ff. befaßt M. sich mit den Schwabacher Artikeln. Er sieht in ihnen eine „sinngemäße Weiterführung von Luthers Bekenntnis aus dem Vorjahre" (38). Mag es sich hiermit verhalten, wie es wolle, mindestens hätte auf den unterschiedlichen Sitz im Leben hingewiesen werden sollen: die Schw. Art. sind ein Consensus- oder Lehrdokument, Luthers Bekenntnis war dagegen mehr eine persönliche Äußerung. Gravierender ist, daß M. bei den Schw. Art. WA 30 III RN, 13 ff. (1970) nicht heranzieht, wo vor allem ein besserer Text mitgeteilt ist; erst S. 38 Anm. 11 wird nachträglich kurz auf WA 30 III RN verwiesen. – S. 39 ff. gibt M. eine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des endgültigen Textes der CA. Hier vermißt man besonders die Erörterung anderer Meinungen, zumal M. selbst sagt: „Die Kette der Vermutungen, die wir hier an wenige Daten angeschlossen haben, ist zugegebenermaßen dünn" (41). Hier hängt natürlich die Auffassung über die Entstehung der CA z. T. eng mit derjenigen über die Torgauer Artikel zusammen. Der nicht eingeweihte Leser wird nicht immer zwischen sicheren Ergebnissen bei M. und mehr oder weniger gut begründeten Hypothesen unterscheiden können (s. bes. 42). – S. 48 erklärt M. mit Bestimmtheit, daß der offizielle Text der CA der deutsche sei. Er nennt nicht die Einwände, die gegen diese von ihm schon früher vertretene Ansicht vorgebracht sind, etwa bei W. H. Neuser, Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519–1530), 1968, 448 (mit Bezug auf CA 10). Hier wird der nicht kundige Leser in verhängnisvoller Weise irregeleitet. – S. 51 ff. erörtert M. die Entstehung der Vorreden. Hier geht er zwar knapp auf B. Moellers abweichende Auffassung ein (Augustana-Studien, in: ARG 57, 1966, 76–95), setzt sich aber doch mit dessen Argumenten für eine andere Reihenfolge der Vorformen der Vorrede (BSLK 35 ff.) nicht wirklich auseinander. M. meint, daß der Text Wa einen Abschnitt von Ja habe ersetzen sollen (54).

Auf einige sachlich-theologische Probleme, die bei M. erörtert werden, sei kurz hingewiesen, teilweise nur referierend. S. 41 sagt M. im Blick auf Luthers kritische Äußerungen zur CA, Luther habe die fertige CA nicht von ihren Vorstufen zu unterscheiden vermocht; manche seiner Vorwürfe gegen die „Leisetreterin" richteten sich gegen Schriftstücke, „an denen er beteiligt war und die er früher gebilligt hatte." Mir scheint diese Feststellung nicht voll berechtigt zu sein. Etwa die Stellung zum Papsttum hätte in der CA eher behandelt werden müssen als in den früheren Artikeln. S. 61 erwähnt M. selbst Luthers Verwerfung des Papsttums in seinem Bekenntnis von 1528 (WA 26, 507, 1 f). – Wichtig ist der Hinweis M.s S. 62, daß Na die einzige Quelle ist, die auch gegen Vertreter der mittelalterlichen Kirche ein Anathema ausspricht. – S. 66 hebt M. hervor, daß CA 17, 4 ohne namentliche Nennung auch die Wiederbringungslehre des Origenes verwirft. Hier und an ähnlichen Stel-

len hätte wohl deutlich gemacht werden sollen, daß die CA sich in starkem Maße von politischen Rücksichten hat leiten lassen. – S. 74 Die Gründe für M.s Vermutung, daß Luther und Melanchthon auf der gemeinsamen Reise nach Coburg, spätestens aber am 23. April 1530, das Einigungsprogramm von CA 28 noch einmal durchgesprochen haben „müssen", sind dem Rez. nicht deutlich geworden. – S. 78 Ob man bei BSLK 131, 36 ff. wirklich von einem „Einigungsprogramm" sprechen soll, erscheint doch als fraglich. Bei seinen Ausführungen hierzu setzt M. die Kenntnis seines Aufsatzes in der FG Höfer voraus. – S. 100 Anm. 13 äußert M., daß man wie J. Heckel Luthers Zwei-Reiche-Lehre von Luthers Frühschriften her entfalten müsse. – S. 135 f. weist M. auf die Schwierigkeiten hin, Luthers Verständnis der Obrigkeit in die Gegenwart zu übertragen: „Wie die heutige politische und staatliche Wirklichkeit von jenem Schöpfungsglauben aus (scil. bei Luther) theologisch begriffen werden kann und was für eine politische Ethik daraus zu entwickeln ist, das alles ist ein ungelöstes theologisches Problem, das in unserem Zusammenhang nicht einmal in Angriff genommen werden kann" (136). Mit Recht betont M., daß Melanchthon weniger an der Stiftung als an dem Dienst der Obrigkeit interessiert sei (ebd.). – S. 148 ff. Für die Behandlung des Widerstandsrechts bei Luther hätte man sich eine Berücksichtigung der Untersuchung von H. Dörries, Wort und Stunde, Bd. 3, 1970, 195–270, gewünscht, die S. 129 Anm. 25 immerhin genannt wird. – S. 150 äußert M., das Zeitalter der Reformation sei im Grunde unkriegerisch gewesen. An welchem Maßstab ist dieses Urteil gemessen? Soll es auch für das Verhältnis von Karl V. und Franz I. gelten? – S. 158 Bei der Schilderung von Luthers Haltung zum Widerstandsproblem unterscheidet M. nicht zwischen Revolution und Widerstandsrecht, wobei zudem sicher noch zwischen aktivem und passivem Widerstand zu differenzieren wäre. Das Problem kompliziert sich auch dadurch, daß Luther in kirchlicher Hinsicht ja für eine Widerstandspflicht eingetreten ist. Zur Frage der Haltung Luthers gegenüber dem Krieg hätte man sich einen Hinweis auf H. Kunst, Martin Luther und der Krieg. Eine historische Betrachtung, 1968, gewünscht. – S. 163 ff. Bei der Schilderung des Eigentumsverständnisses der Reformation hätte man sich einige Hinweise auf die Wirtschaftsgeschichte gewünscht. – S. 166 Für Jakob Strauß und dessen Haltung zum Zins hätte verwiesen werden sollen auf J. Rogge, Der Beitrag des Predigers Jakob Strauß zur frühen Reformationsgeschichte, 1957. – S. 172 vor Anm. 27 Der Gedanke, daß die Kinder der Armen die Welt regieren werden, steht an dem angegebenen Fundort WA 30 II, 577, 29 ff. nicht. Vielmehr heißt es ebd.: „Also mus wol beide regiment auff erden bleiben bey den armen mittelmessigen und gemeinen leutten und bey jhren kindern": das ist doch wohl etwas anderes! – S. 239 ff. Bei der Erörterung des Kirchenrechts arbeitet M. auf Grund seiner früheren Untersuchungen sehr klar den Unterschied zwischen Luther und Melanchthon heraus. – S. 247 Für die Frage des landesherrlichen Kirchenregiments hätte H.-W. Krumwiede, Zur Entstehung des landesherrlichen Kirchenregimentes in Kursachsen und Braunschweig-Wolfenbüttel, 1967, herangezogen werden sollen.

Was M. in seinem Buch leistet, das ist vornehmlich die Heranziehung von zeitgenössischen und etwas früheren Schriften Luthers zum Vergleich mit der CA. In dieser Hinsicht ist hier sehr viel neues Material erschlossen worden, das nicht selten zu einer wesentlich schärferen Interpretation der CA führt. Der große Dank für diese Altersgabe des gelehrten Verfassers kann aber leider nicht von der Feststellung entbinden, daß dieses Werk noch nicht ein historischer Kommentar zur CA ist; dazu hätte die Diskussion mit der neuen Forschung geführt werden müssen, und dazu hätten außer Luther noch etliche andere Theologen und Bewegungen mit herangezogen werden müssen. Wie schwierig die Aufgabe einer solchen historischen Kommentierung ist, macht die solide Arbeit von V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der CA (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, 1970, an einem zentralen Problem deutlich. Ein die Zeit- und die Theologiegeschichte ausgewogen berücksichtigender historischer Kommentar zur CA bleibt weiterhin ein Desiderat.

Hamburg *Bernhard Lohse*

A. J. Lamping: Ulrichus Velenus (Oldřich Velenský) and his Treatise against the Papacy (= Studies in medieval and reformation thought edited by Heiko A. Oberman, vol. XIX). E. J. Brill (Leiden) 1976. S. 291.

Von jeher stützte sich der Anspruch der Päpste, eine außerordentliche Autorität und Stellung in der Kirche inne zu haben, ganz besonders auf die Vorstellung, sie seien Nachfolger des Apostels Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl. Zur Zeit der größten päpstlichen Machtentfaltung war jeder schlecht beraten, der an dieser Kontinuität der Päpste oder gar an der historischen Wahrscheinlichkeit des petrinischen römischen Bischofsamtes zu zweifeln wagte. Übrigens tauchten solche Zweifel während des Mittelalters nur selten auf und wurden dann auch alsbald zum Schweigen gebracht. Erst 1520, zu einer Zeit, da die europäische Reformation in den dynamischsten Abschnitt ihres Weges eingetreten war, erschien in zwei Ausgaben ein lateinisch verfaßtes Büchlein, das die bisherigen Zweifel gegenüber dem Aufenthalt und dem Bischofsamt des Petrus in Rom zusammenfaßte und darüber hinaus einen scharfsinnig geführten historischen Beweis liefern wollte, daß Petrus nie den Boden der Stadt Rom betreten hatte.

Der Verfasser des Buches, das einen unerhörten Widerhall in der zeitgenössischen Gelehrtenwelt zeitigte, stellte sich in der Vorrede als Ulrichus Velenus Minhoniensis vor. Die meisten Zeitgenossen hielten diesen Namen für eine Tarnung. Sein erster scharfer Opponent, der bald berühmte Biograph Luthers und geschickte Geschichtsschreiber des hussitischen Aufruhrs Johann Cochlaeus, erklärte, nicht einmal zu wissen, welchen Landes Sohn der unter dem Namen Velenus sich verbergende Autor sei. Fernerhin jedoch erweckten des Velenus Argumente die Aufmerksamkeit aller, die der Frage der römischen Tätigkeit des Apostels Petrus mit Sorgfalt nachgehen wollten. Auch in den neuzeitlichen Studien, die sich der Erforschung der geschichtlichen Persönlichkeit Petri zuwenden, erinnern sich die Forscher dankbar der Wahrnehmungen und Anregungen des Velenus. Doch auch noch Oscar Cullmann hält in seinem grundlegenden Werk Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer (1952) den Namen Velenus für ein Pseudonym.

Aber bereits vor einem halben Jahrhundert (1925) bewies F. M. Bartoš, daß man in dem Verfasser des umstürzlerischen Werkchens niemand anderen zu sehen habe als den böhmischen Ritter und Humanisten Oldřich Velenský von Mnichov, den Freund der Böhmischen Brüder Lukas von Prag und Laurentius Krasonický. Ihre Argumente betreffs der Petrusfrage waren es, die er wissenschaftlich zu Ende dachte, näher belegte und den zeitgenössischen Gelehrten mittels seines humanistischen Lateins zugänglich machte. Bartoš's Beweis ist beinahe unbemerkt verschollen, wenn ihn auch Otto Clemen in seinen Anmerkungen zur Lutherkorrespondenz 1930 erwähnt hatte und W. Bienert ihn in seinen Aufsatz über Luthers Stellung zur Petrustradition aufnahm. Es ist deshalb eine verdienstliche Tat, wenn nun Lamping durch seine englisch verfaßte Monographie Bartoš's These allseitig ausarbeitet und verifiziert und dem Velenus die Stellung zukommen läßt, die ihm innerhalb des Kreises der Reformationshumanisten gebührt.

Lampings Arbeit bringt als Beilage eine photomechanische Reproduktion der Augsburger Ausgabe des Buches Ulrichs und läßt ihr eine sorgfältige Zusammenstellung aller Editionen und Übersetzungen vorangehen. Ihr Schwerpunkt liegt jedoch in den Ausführungen über Velenus selbst, über Voraussetzungen und Quellen seines Petrustraktats, den Widerhall desselben bei Zeitgenossen wie auch bei seinen späteren Benutzern. Zwangsläufig ist Lamping bemüht, Velenský aus seinem Zusammenhang mit dem hussitischen Böhmen zu verstehen. Die charakteristischen Züge dieses Milieus will er auch Lesern nahebringen, die mit den Verhältnissen im spätmittelalterlichen Böhmen weniger vertraut sind. Das ist ihm bei aller gebotenen Kürze gut gelungen, auch wenn wir den Eindruck haben, daß er allzusehr den vermeintlichen hussitischen Nationalismus hervorhob und dabei mit unnötiger Empfindlichkeit auf die Leistungen tschechischer marxistischer Forscher reagierte. Von diesen hätte ihm František Šmahel einen guten Dienst leisten können, der in einem wertvollen Beitrag den sehr ausgewogenen Beweis eines eindeutigen Übergewichts

des Religiösen über das Nationale im böhmischen Hussitentum geliefert hat (The Idea of the Nation in Hussite Bohemia, in *Historica* XVI/1969, S. 143–247, und XVII/1970, S. 93–197; tschechisch erweitert in *Idea národa v husitských Čechách*, České Budějovice 1971).

Ulrich, Sohn einer tschechischen Ritterfamilie, die in Mnichov unweit von Nový Zámek und Böhmisch Leipa angesiedelt war, wurde 1515 Bakkalaureus der Prager utraquistischen Universität. Wo er weiter studiert hat, wissen wir nicht. Aus der reichen Literatur, die ihm als Schriftsteller und Herausgeber zur Verfügung stand, zog Bartoš den Schluß, daß er zwischen 1515 und 1518 zu Paris weilte. Lamping konnte zwar den Namen des Velenus in keiner französischen Schulmatrikel ausfindig machen, doch bekräftigte er Bartoš's Hypothese, indem er nachwies, wie schnell Velenus gerade die Pariser Neuerscheinungen des humanisierenden Theologen Lefèvre d'Etaples und des Erasmus literarisch auszunützen in der Lage war. 1518 begegnen wir Velenus in Zusammenarbeit mit dem Jungbunzlauer Drucker Nikolaus Klaudian als dem wahrscheinlichen Initiator der tschechischen Übersetzungen des Pastor Hermae und einer Anthologie aus den Werken des Lactantius. Gegen Ende des nächsten Jahres bringt Ulrich Klaudians Druckerei nach Bělá pod Bezdězem. Noch vor Weihnachten publiziert er dort nach einer Pranostica seine Übersetzung des Enchiridion militis christiani des Erasmus ins Tschechische und im Februar 1520 die erasmianische Kritik des Renaissancepapstes Julius II. della Rovere. Auch in den übrigen Drucken Ulrichs aus Bělá machen sich antipäpstliche Invektiven geltend, so in den Übersetzungen des Luther oder Pico von Mirandola, so auch in zwei tschechischen Arbeiten des Lukas von Prag aus der Brüderunität. Der Verfasser sieht darin mit Recht ein programmatisches Bestreben Velenskýs und bald auch Nachklänge der Vorbereitungsarbeiten zu seinem Hauptwerk über Petrus. Es ist schade, daß er diese Orientierung des Velenus nicht ebenfalls an Ulrichs Verhältnis zu Klaudian überprüfte. Der erste Druck Klaudians vom Mai 1518, auf den ich früher aufmerksam gemacht habe *(Boleslavští Bratří*, Praha 1952, S. 85–87), hatte bereits eine ausgesprochen antirömische satirische und polemische Zielsetzung.

Eine gebührende Aufmerksamkeit widmet Lamping dem Verhältnis Velenskýs zu den Böhmischen Brüdern. Er konnte sich dabei weder für die Ansicht Bartoš's, der Velenus für ein Mitglied der Brüderunität hielt, noch für die entgegengesetzte Meinung Emil Pražáks entscheiden. Direkte Beweise in dieser Sache fehlen gänzlich. Sicher bleibt nur, daß das berühmteste Werk des Velenus, sein Petrusbüchlein, einen wesentlichen Teil seiner Ausführungen aus einer tschechischen Schrift des Bruders Laurentius Krasonický schöpfte. Im Lichte dieser Tatsache gewinnt jede Spur der persönlichen und literarischen Beziehungen Velenskýs zu den Brüdern Lukas, Krasonický und Augusta, denen der Verfasser auch nachgeht, an Bedeutung. Man könnte darüber hinaus noch darauf hinweisen, daß erasmische Sympathien eben für die Zeit, die uns in Ulrichs Leben am meisten interessiert, in der Brüderunität spürbar wurden. Einen Versuch, das Enchiridion des Erasmus zu übersetzen, machte ja vor Velenus Bruder Lukas selbst, und von den brüderischen Gesandten, die Erasmus in Antwerpen aufsuchten, berichtet nicht erst Camerarius (S. 66), sondern bereits Jan Blahoslav *(Boleslavští Bratří*, S. 84 und 90). Die quellenmäßig bezeugte gegenseitige Bekanntschaft zwischen Luther und Velenský, sollte sie auch nur durch Korrespondenz erfolgt sein, wirft die Frage auf, welche Vermittlungsrolle hier Bruder Jan Roh als häufiger Gast in Wittenberg gespielt hat (vgl. dazu meinen Aufsatz über Roh-Horn in *Kostnické jiskry* 57/1972, N. 9 und 10). Auch der Antagonismus zwischen dem ritterlichen Velenský und der starken Persönlichkeit des ehemaligen Hutmachers Jan Augusta, dessen Blahoslav gedenkt, hätte breitere Erwägung verdient. Was wir über Augusta wissen (siehe wenigstens meine Charakteristik in dem Aufsatz La correspondance entre les Frères Tchèques et Bucer 1540 à 1542, in RHPR 1951, S. 110), erlaubt, viel genauer vorhandene Konvergenzen und Unterschiede zwischen der Gedanken- und Gefühlswelt der Brüder und der des Velenus festzustellen.

Von der weiteren Tätigkeit Ulrichs hebt der Verfasser mit M. Bohatcová die tschechische Übersetzung der Deutung des Antichrist aus Luthers Antwort an A.

Catarinus (1522) hervor, an der Ulrich in Mähren gearbeitet habe. Der Zusammenhang dieser Prager Publikation mit der führenden Gestalt des mährischen Luthertums, dem Herrn Arkleb von Boskovice, läßt jedoch die Frage offen, warum Velenus eben diesen Luthertext wählte. Lampings berechtigte Antwort weist auf die andauernde Aktualität der Antichristthematik im böhmischen Raum seit den Zeiten des Milič von Kremsier. Er hätte wohl auch einen anderen Umstand in Betracht ziehen können: Luthers Polemik mit dem italienischen Dominikaner mußte den hussitischen Gelehrten auch dadurch ansprechen, daß man hier eine der sonst so seltenen Sympathieäußerungen des Reformators gegenüber den Brüdern und den Hussiten im allgemeinen finden konnte („Valdensis ac Viglephista vocabor" – Fol. g IVa der Wittenberger Urausgabe vom April 1521). Im Jahre 1531 endet für unsere Kenntnis die Schriftstellertätigkeit Ulrichs. Damals schrieb er ein tschechisches Werk, wie der Pestilenz zu entgehen sei. Lamping vermutet, es wäre eine Verarbeitung eines ähnlichen Aufsatzes des Marsilio Ficino aus dem J. 1479. Über Velenus selbst gibt es jedoch 1538, als das Werk in Prag erschien, keine weitere Nachricht.

Bleibt also trotz der gründlichen Forschungen Lampings noch vieles im Leben Velenskýs unklar, so erhellt er doch in vollem Maße die Fragen, die mit Ulrichs epochalem Werk zur Petrus-in-Rom-Frage zusammenhängen. Überzeugend wird festgestellt, daß Velenus als Gelehrter aus dem ungewöhnlichen Zusammenspiel einerseits des Humanismus in der Prägung Lefèvres und Erasmus', der ihn zur Neubelebung der Ansätze Lorenzo Vallas führte, und anderseits der böhmischen Reformationstraditionen in ihrer Deutung durch die Böhmischen Brüder hervorgegangen ist. Viel Fleiß und Scharfsinn hat der Verfasser aufgewandt, um diese beiden so ungleichartigen Einflußbereiche zu erfassen. Die von ihm zusammengetragenen Belege und deren Analysen, unternommen im Blick auf Ulrichs Hauptwerk, sind nicht nur ein gutes Beispiel interpretatorischen Spürsinns, sondern auch ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der Begegnung und der gegenseitigen Befruchtung der böhmischen und der europäischen Reformation sowie dieser beiden Reformationen mit dem Humanismus. Lamping hegt wohl Bedenken, wenn es darum geht, dem Hussitentum die Bezeichnung einer Reformation zuzuschreiben. Hierin teilt er die herkömmliche, in der deutschen Historiographie vorherrschende Einschätzung, nach der das Hussitentum weniger an der Lehre als vielmehr an der Ethik interessiert gewesen sei (S. 82). Lassen wir jedoch dieses Werturteil und seine Problematik beiseite (als gute Einführung für den „westlichen" Leser kann hier der Aufsatz von Valdo Vinay dienen, La prima e la seconda riforma in Protestantesimo XXII 1967, S. 129–147, sowie das Buch von Robert Kalivoda, Revolution und Ideologie, Köln, Böhlau 1976, bes. S. 284), so hat der Verfasser doch via facti sehr sachlich die Vielfalt der Fragestellungen belegt, die das Leben der hussitischen Reformationsbewegung bestimmt und auch in Ulrichs Traktat Eingang gefunden haben. Es sei in dieser Hinsicht z. B. das prinzipielle Mißtrauen der Petrus-in-Rom-Tradition gegenüber genannt, die Überzeugung von der Verbindlichkeit der Frühkirche und die an sie gebundene Vorstellung vom Antichrist, die theologische Verlegenheit gegenüber der sog. apostolischen Sukzession, das Prinzip der Schriftautorität sowie die Frage der Geschichtlichkeit der Kirche und Dogmen und der Möglichkeiten ihrer Erforschung. Ohne diese Momente ließe sich gar kein „Sitz im Leben" für Velenskýs Buch ausmachen. Der Verfasser hat keine Mühe gescheut, wenn es galt, diese Themata genetisch zu beleuchten und zu zeigen, welche konkreten Quellen direkten Einfluß auf Velenus ausgeübt haben. Nur sehr selten wird man diese höchst interessanten Ausführungen ergänzen können.

Wie schon Cullmann und Bäumer, sieht auch der Verfasser den Ursprung der Tradition, die dem angeblichen römischen Bischofsamt Petri widerspricht, bei den Waldensern. Der Beleg aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, den man bei Moneta von Cremona liest, ist jedoch vielseitiger als S. 90 angegeben. Er spricht nicht nur vom argumentum e silentio Novi Testamenti, das für die Waldenser maßgebend war, sondern auch von ihrem „historischen" Mißtrauen gegenüber den Gebeinen des Apostels, die in Rom begraben liegen (darüber Amedeo Molnár, *Les Vaudois au moyen âge*, Torino 1974, S. 414–415). Mit Georges de Lagarde setzt der Verfasser den

Einfluß des Marsilio von Padua auf tschechische Theologen des 15. Jahrhunderts voraus und macht die Rezeption seiner Petruszweifel seitens des L. Krasonický mehr als wahrscheinlich. Bei seinem Suchen nach weiteren marsilianischen Einflüssen in Böhmen hätte er gut getan, sich mit dem diesbezüglichen Aufsatz Bartoš's in seinem Buch *Husitství a cizina* (Das Hussitentum und das Ausland, Praha 1931, S. 154–175) auseinanderzusetzen. Dort hätte er auch den Gebrauch von Marsilios Thesen bei den Taboritentheologen erfahren und so den gangbarsten Weg gefunden, der zu der Brüderunität und besonders zu Krasonický führt. Aufschlußreiche Zeilen widmet Lamping Martin Lupáč, dem scharfsinnigen Opponenten des Cusanus, und dem Brief Krasonickýs an den Herrn von Ždár. Ohne diesen Brief, so wird vom Verfasser sehr richtig erklärt, hätte Velenus seinen Petrustraktat nie so schreiben können, wie es ihm tatsächlich gelungen ist (S. 98). Der Leser wird deshalb sehr dankbar sein, hier Krasonickýs Gedankengänge ausführlich paraphrasiert zu finden. Die Entstehungszeit der Schrift wird von Lamping wohl richtig bald nach 1500, spätestens 1505 datiert, ohne daß er Gründe dafür angibt (S. 89). Da der Brief durch Vermittlung des Herrn von Ždár eigentlich an Bohuslav Hasištejnský von Lobkovice gerichtet wurde und dieser im November 1510 starb (J. Hejnic et J. Martínek, *Enchiridion renatae poesis latinae in Bohemia et Moravia cultae* 3, Praha 1969, S. 175), müssen wir dieses Datum als den terminus ante quem annehmen. Für eine größere Nähe zum J. 1500 spricht dann Krasonickýs Rede davon, daß „in diesem nicht weit entfernten Jubiläumsjahr viele Pilger von überall und einige sogar aus Böhmen nach Rom wanderten" (Fol. 180^{r} der Hs V F 41 des Nationalmuseums in Prag). Die Anspielung auf das Jubiläumsjahr 1500 steht außer Zweifel. Die Datierung des Textes ist leider dadurch erschwert, daß seine zweite erhaltene Abschrift (Görlitz 8° 19), die Lamping nicht zu Gesicht bekam, anstelle von „nicht weit entferntem" die Worte „weit entferntem" hat.

Wenn Lamping weiter richtig feststellt, daß eben dieser aus der alten Brüdertradition verfaßte Brief das Muster für den Traktat von Velenus war, würde der Leser gern etwas mehr über seinen Verfasser erfahren. Nun, Laurentius Krasoniký, neben Lukas von Prag die hervorragendste Persönlichkeit der zweiten Generation der Böhmischen Brüder, stammte aus einer mährischen, ausgesprochen hussitischen Familie. Um 1450 geboren, ging er in Třebíč in die Unterschule. An der Prager Universität wurde er im April 1479 Bakkalaureus der freien Künste, gleichzeitig mit dem später sehr hervortretenden Förderer und Pfleger eines nationalen Humanimus, Viktorin von Všehrdy und Johannes Černý, dem Bruder des Lukas von Prag. Wann und wo Krasonický ordiniert wurde, ist unbekannt. Er diente der utraquistischen Kirche, zuletzt in Prag an der Bethlehemskapelle. Hier, in Gesprächen mit den führenden utraquistischen Gelehrten, erlebte er eine innere Krise wegen der theologisch halben Lösung der Frage der apostolischen Sukzession im offiziellen Hussitentum. Durch die Lektüre von Schriften des Südböhmen Peter Chelčický radikalisierte er seine Überzeugungen. Die Konsequenzen, die er so gezogen hatte, führten ihn zum Übertritt in die Brüderunität zu Litomyšl, wahrscheinlich im J. 1484. Im Dienste der Brüder wirkte er zunächst in Landskron, in einer Umgebung, in die unlängst deutsche, vor Verfolgung aus Brandenburg geflüchtete Waldenser taboritischer Ausrichtung gekommen waren (1480). In den neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts beteiligte er sich intensiv an der internen Diskussion der Brüdergemeinde, die vor die Frage gestellt war, ob ihr schmaler Weg, den sie bisher abseits der städtischen Gesellschaft gegangen war, an sich verdienstlich wäre, eine Frage, die das Thema der Glaubensgerechtigkeit aufkommen ließ. Durch Wort, Schrift und zahlreiche Reisen trug er dazu bei, den Sieg von Lukas' Theologie der Gnade über den Standpunkt der altgläubigen „Kleinen Partei" zu sichern und somit auch den Übergang der Brüder vom Land in die Städte zu rechtfertigen. In Landskron predigte er nach eigenem Zeugnis 1492 darüber, daß „ohne Christus wir nichts sind und unsere Werke an sich uns nicht zum Heile behilflich sein können und keinen Wert haben". In diesem Geiste befaßte er sich schriftstellerisch mit der alten Frage der Waldenser nach der Zulässigkeit des Eides. Als er schon Diener am Wort der Brüdergemeinde in Litomyšl war, hatte er 1497 eine polemische Ausein-

andersetzung mit dem ungarischen Bischof Gabriel Polver. Er bestritt dabei Petri Aufenthalt in Rom, wie auch die Quo-vadis-legende (cf. meine Teilausgabe in *Českobratrská výchova před Komenským,* Praha 1956, S. 55–58, und meine Ausführungen in *Les Vaudois au moyen âge,* Torino 1974, S. 415). Eine weitere, noch heftigere Disputation hielt er 1500 in Olmütz mit dem berüchtigten Inquisitor Heinrich Institoris. Der gefürchtete Ketzerverfolger charakterisierte dann Krasonický als „moribus satis conspicuus sufficientisque litteraturae, fide tamen corruptus" *(Fidei defensioni clippeum,* 1501). Krasonickýs Brief an den Herrn von Ždár über die Petrus-in-Rom-Tradition gehört also wohl viel eher in den Zusammenhang dieser antikatholischen Polemik als in die Zeit nach 1504, da Krasonický immer mehr in Verhandlungen verwickelt wurde, die die Brüder mit den Vertretern der Prager offiziellen Kreise führten, die infolge des die Brüderunität für ungesetzlich erklärenden königlichen Mandates von 1508 jäh abgebrochen wurden. Die bis 1514 recht lebendige schriftstellerische Tätigkeit Krasonickýs wird dann wieder 1519 aufgenommen durch eine ausführliche Apologie der Brüder in Mähren. Ihr verdanken wir die meisten autobiographischen Notizen des Krasonický. Theologisch führte Krasonický Anregungen der Taboritenkirche weiter. Dabei drängte er allmählich den Einfluß der Gedanken Chelčickýs in der Brüderunität zurück und zeigte sich bereit, auch Stimmen zu hören, die von seiten der deutschen Reformatoren und der Humanisten erhoben wurden. Um die Mitte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts war er seelsorgerisch bemüht, der gegenreformatorischen Diktatur Jan Pašeks von Vraty zu Prag und des Theologen Havel Cahera, der Luther verraten hatte, standzuhalten. Als Freund des Bruder Lukas nahm er an Gesprächen zwischen der Unität und den Zwinglianern und Täufern teil. Als Lukas 1528 starb, verteidigte Krasonický die prinzipielle Offenheit der Brüdertheologie gegenüber den Anregungen der Reformation Luthers, wohl in der Deutung, die ihnen Bruder Jan Roh zukommen ließ, und schrieb noch eine beredte Verteidigung der Gelehrsamkeit im Dienste des Glaubens nieder (ed. Molnár, Českobratrská výchova před Komenským, S. 76–99). Er starb in Litomyšl, den 25. 1. 1532. Die meisten seiner zwanzig Schriften enthält die Handschrift des Prager Nationalmuseums V F 41.

Anmerkungen ähnlicher Art ließen sich auch noch zu weiteren Ausführungen beisteuern, durch die Lamping das im Werk Ulrichs gestaltend wirksame hussitische Erbe dem heutigen Leser näher bringt. Es sei nur darauf hingewiesen, wie eindrucksvoll der Verfasser die anhaltende Bedeutung der Ekklesiologie des Mathias von Janov, die noch die Brüderunität beeinflußte, hervorzuheben weiß (S. 117). Was die Charakteristik des hussitischen biblischen Prinzips betrifft (S. 123–129), hätte ein Hinweis auf den Einfluß des „iudex compactatus in Egra" vom Mai 1432 die Bedeutung des Begriffs „Gottes Gesetz" im Hussitentum und seines christologischen Kerns besser einzuschätzen erlaubt. In der Methode der historischen Erkenntnis stützte sich Velenský natürlich viel ausgiebiger auf seine humanistischen Lehrer und ihr kritisch-philologisches Vermögen (129–133), doch auch in dieser Richtung sollte man einen Hinweis auf den die Geschichtsschreibung geradezu herausfordernden Aspekt der hussitischen Verteidigung des Abendmahlkelches erwarten. Darauf hatte bereits der nichttschechische Forscher Emile Amann 1924 in seinem Aufsatz Jacobel et les débuts de la controverse utraquiste *(Miscellanea Francisco Ehrle* I, Roma 1924, S. 375–387) aufmerksam gemacht. Diesen quasi historischen Zutritt zum Dogma, der der hussitischen Mentalität eigen war, beleuchtet Lamping sonst in hervorragender Weise, und er findet in ihm sogar einen der wichtigsten Gründe dafür, daß Luther sich so zurückhaltend zum hussitischen Erbe verhielt. Der Reformator hielt das historische Argument bei der Lösung der Papstfrage für wenig wesentlich, da doch ein viel wichtigeres soteriologisches Anliegen im Spiele war.

Wir können nur die Horizontbreite bewundern, die der Verfasser umspannt, wenn er seine Leser zu den Autoren führt, die noch im 16. Jahrhundert auf Velenskýs Werk reagierten. Unter ihnen finden wir Luther, Cochlaeus, Aleander, John Fisher, Simon Hessus und andere, in der nächsten Generation dann Flacius Illyricus, Bellarmin oder von der reformierten Seite Amandus Polanus. Neues erschließt Lampings Einblick in die polemische Literatur besonders des 17. Jahrhunderts in den

Niederlanden und in die Art und Weise, wie hier Velenskýs Thesen und auch sein Name, wenn auch seines konkreten Antlitzes beraubt, nachklingen.

Den eigentlichen Inhalt von Ulrichs Traktat hat der Verfasser bereits im ersten Kapitel seiner Arbeit dargestellt. Der kritische Apparat, der bei der photomechanischen Reproduktion des Urdruckes wohl verzichtbar gewesen wäre, umschließt die Ergebnisse seines Ameisenfleißes. Im großen und ganzen hat die Arbeit den überzeugenden Beweis erbracht, daß das Petruswerk des Velenus in die gärende Zeit des Anlaufs der Reformation in Europa nicht nur ein kühn angegangenes Schlüsselproblem der Kirchengeschichte, sondern auch viel, überraschend viel vom eigenartigen Erbe des Hussitentums eingebracht hat.

Prag *Amedeo Molnár*

Guy Bedonelle et Franco Giacone: Jacques Lefèvre d'Etaples et ses disciples, Epistres et Evangiles pour les cinquante et deux dimenches de l'an. Texte de l'édition Pierre de Vingle. Edition critique avec introduction et notes. Leiden (E. J. Brill) 1976. LXXX, 411 S., Ln., 96 hfl.

Jacob Faber Stapulensis gehörte zu den hervorragendsten Humanisten und Exegeten seiner Zeit. Um 1455 in Etaples in der Picardie geboren, studierte er in Italien und erwarb an der Sorbonne den Doktorgrad. Im Jahre 1507 lud ihn Guillaume Briçonnet, Bischof von Lodève, zu sich ein. Als dieser 1515 zum Bischof von Meaux ernannt wurde, folgte ihm bald danach Faber dorthin. In Meaux entstand um beide Persönlichkeiten der Kreis oder „Cénacle" von Meaux, wesentlich gestützt durch Margarethe von Navarra, die Schwester des Königs, und ihre Mutter Louise von Savoyen. Faber war der geistige Mittelpunkt des Kreises. Er sammelte um sich eine Reihe bedeutender Schüler.

Briçonnet seinerseits war daran interessiert, wie übrigens auch schon sein Vorgänger Louis Pinelle, nach dem Vorbild der reformerischen Prälaten Italiens das Evangelium dem Volk eindringlicher und verständlicher predigen zu lassen. Er geriet darüber in Konflikt mit den Franziskanern, die die Predigt in der Diözese Meaux beherrschten, besonders mit einem Fr. Robertus, der für alle Feste und Tage des Jahres nur einen einzigen Predigttext bereitgehalten haben soll. Briçonnet ermunterte auch zum Lesen des Neuen Testaments in der Volkssprache und ließ den Evangelientexten für die Messe kurze Auslegungen und Erläuterungen anfügen. Um diese Absicht zu erleichtern, übersetzte Jacob Faber zuerst die Evangelien ins Französische. Die Übersetzung erschien 1523 bei Simon de Colines. Ende des Jahres folgte der Rest des Neuen Testaments. Diese Übersetzungen liegen auch den im vorliegenden Buch wiedergegebenen Texten zugrunde. Dagegen gehen Texte aus dem Alten Testament wahrscheinlich auf Übersetzungen anderer Prediger Briçonnets zurück.

Niederlage und Gefangenschaft Franz' I. nach der Schlacht von Pavia (1525) wirkten sich nachteilig auf den Kreis von Meaux aus. Er zerstreute sich. Die siegreichen Franziskaner kehrten nach Meaux zurück. An der Sorbonne gewannen die altkirchlichen „Integristen" die eindeutige Oberhand. Wahrscheinlich auf Rat Margarethes von Navarra ging Faber nach Straßburg, wo er auch mit Capito in Verbindung trat. Briçonnet sah sich zum Widerruf seiner reformatorischen Maßnahmen veranlaßt.

Die „Epistres et Evangiles" Fabers erfuhren am 6. November 1525 das Verdammungsurteil der Sorbonne. Trotzdem wurden sie kurz darauf heimlich von Simon du Bois in Paris gedruckt. Sie erlangten weite Verbreitung, verstärkt durch die späteren Ausgaben von Pierre de Vingle (Lyon 1531/32) und Etienne Dolet (Lyon 1542). Der letztgenannte Druck ist lediglich ein Nachdruck der Ausgabe des Pierre de Vingle.

Die „Erstausgabe" von 1525 liegt bereits in Faksimiledruck mit Einleitung vor (Jacques Lefèvre d'Etaples et ses disciples, Epistres et Evangiles pour les cinquante et deux semaines de l'an. Introduction, note bibliographique et appendices par

M. A. Screech. Genève 1964 [Travaux d'Humanisme et Renaissance 63]). Deshalb dient der jetzt vorliegenden Ausgabe der Lyoner Text von 1531/32 zur Grundlage. Varianten sind selbstverständlich beigefügt. Auf gewisse, auch theologische, Unterschiede in den einzelnen Ausgaben wird hingewiesen.

Auf den theologischen Gehalt der Homilien Fabers und seiner Schüler – und darin liegt der Hauptwert der Ausgabe – kann hier verständlicherweise nicht ausführlich eingegangen werden. Auffallend ist aber die außerordentlich stark auf Christus ausgerichtete Lehre, der überall durchscheinende Grundgedanke der „Christiformité", mit anderen Worten also der Imitatio Christi. Auf Einflüsse der Lehre des Thomas a Kempis gehen die Herausgeber allerdings nicht ein. Sie verweisen nur auf die Nähe zu den großen Reformatoren Luther und Wicliff, der Waldenser u. a. Ob die Beiseitelassung der Windesheimer berechtigt ist, müßte noch geklärt werden. Aber selbst im bejahenden Falle hätte ein Hinweis angebracht werden sollen.

Unbestreitbar stehen anderseits die lutherischen Anschauungen und die seiner Nachfolger im Vordergrund: Nur das Evangelium und nichts anderes als das Evangelium solle dem Volk gepredigt werden. Diese Tendenz mußte der Sorbonne auffallen. Nicht erkannt haben ihre Theologen aber wohl das ernste Bemühen der Verfasser der Homilien, zugleich „evangelisch" und auf einen „mittleren Weg" ausgerichtet zu sein. Das bringt sie in Zusammenhang mit Erasmus, zu dem auch äußere Beziehungen bestanden, und Richtungen im damaligen Deutschland, nicht zuletzt am Hofe von Düsseldorf.

Der vorgelegten Ausgabe fehlt es weder an einem reichen bibliographischen Apparat, noch an größter Exaktheit in Druck und Zitierung (mir ist nur ein einziger Druckfehler aufgefallen: S. 189 Jean XV statt richtig Jean XVI). Die beiden Herausgeber haben keine Mühe gescheut, durch Beigabe regestenartiger Vorspanne und erschließender Register die Benutzung des Werks so bequem wie möglich zu machen. Der geschichtlichen Erkenntnis der reformatorischen Bewegungen in Frankreich ist damit ein weiterer beachtlicher Dienst erwiesen worden, aber auch der deutschen Forschung wird höchst interessantes Material zur Erkenntnis der her- und hinüberlaufenden Verbindungen an die Hand gegeben.

Münster i. W. *Wilhelm Kohl*

Guy Bedouelle: Lefèvre d'Etaples et l'Intelligence des Ecritures (= Travaux d' Humanisme et Renaissance No CLII). Genève (Librairie Droz) 1976. XIII, 264 S., Ln.

Der Titel enthält das Kernproblem: Wie stand Jacobus Faber Stapulensis zur Hl. Schrift? Sehr gründlich wird der Frage im ersten Teil an Hand seines Lebensweges nachgegangen, der den um 1460 im damals burgundischen Etaples Geborenen über die Sorbonne zu den italienischen Humanisten, besonders Pico della Mirandola und in die Nähe des häufig mit ihm zusammengerückten Erasmus führte. Mag der große niederländische Humanist auch den Ruhm Fabers längst überstrahlt haben, so sollte doch das Wort Martin Luthers nicht vergessen werden, der von Erasmus sagte: „Timeo, ne Christum et gratiam Dei non satis promoveat, in qua multo est quam Stapulensis ignorantior" (Brief vom 1. März 1517 an Johann Lang: Weimarer Ausgabe 1, 1930, S. 90) und Faber einen „vir spiritualis et sincerissimus" (Brief vom 19. Oktober 1516 an Spalatin ebd. S. 70) nannte, ohne dessen Schwächen in der Auslegung der Hl. Schrift zu übersehen. Damit ist das Wesentliche getroffen: Faber ist ein zutiefst geistlicher Mensch, der seine intellektuelle Schulung den Humanisten verdankt, aber stets Theologe bleibt, ja innerlich immer einen starken Drang zum monastischen Leben verspürt. Die vorübergehende Beschäftigung mit Aristoteles vermag ihn auf die Dauer nicht zu fesseln. Auf einer Romreise lernt er die Werke des Dionysos Areopagita kennen, den Nikolaus von Kues als Platoniker verdammte, der für Faber aber der Philosoph Jesu Christi und des Heiligen Geistes wurde, wie alle Menschen des apostolischen Zeitalters noch unmittelbar vom Hl. Geist inspiriert.

Besondere Bedeutung für die geistige Entwicklung Fabers gewann seine Berührung mit der Gedankenwelt des Nikolaus von Kues, dessen Werke er in vorbild-

licher Weise herausgab. Dessen theologisch-philosophisches Schema wendet Faber auf die Interpretation der Hl. Schrift an. Von ihm hat er die betont christozentrische Exegese gelernt, die ihn später auszeichnet. Diese „Via" öffnet das Verständnis der gesamten Hl. Schrift: „Taliter intranti in Jesum omnia cedunt". Die Christiformitas, d. h. die Umformung des Menschen in Christo, kann – und hier berührt sich Faber mit der Devotio moderna – durch die Imitatio Christi erreicht werden.

Diese Gedanken begleiten Faber bei seinen erstaunlich vielseitigen wissenschaftlichen Arbeiten und in den Beziehungen zu den Humanisten seiner Zeit. Der Eintritt in den Kreis von Meaux des Bischofs Guillaume Briçonnet, die von Faber und seinen Schülern (Jean Lefèvre d'Etaples et ses disciples, Epistres et Evangiles pour les cinquante et deux dimenches de l'an, édition critique l'édition Pierre de Vingle, avec introduction et parallèles par Guy Bedouelle et Franco Giacone. Leyde 1976) bringen ihn in Gegensatz zur Sorbonne. Er flieht nach Straßburg und lebt dort unter dem Namen Antonius Peregrinus. Im Hause Capitos treffen sich zahlreiche Reformatoren. Nach der Rückkehr Franz I. kann er wieder nach Frankreich gehen und wird dort von traditionellen Theologen scharf angegriffen, schweigt aber gegenüber den Vorwürfen. Er beschäftigt sich in Blois mit der Bibelübersetzung und geht, als die religiöse Haltung des Königs sich verhärtet, 1530 an den Hof der Margarethe von Navarra, einer Schwester Franz' I., ohne vor seinem Tode 1536 noch öffentlich hervorgetreten zu sein.

Sein Schweigen war nicht Flucht, wie der Verf. verständlich zu machen versteht, sondern Ausdruck einer selbstgewählten geistlichen Entscheidung. Er wählt das Schweigen nicht aus Furcht, sondern aus Würde. Seine religiöse Grundstimmung, die ihn hierher führt, entspricht seiner innerlich nie gebrochenen monastischen Berufung. Am Schluß seiner französischen Psalterausgabe offenbart Faber 1525 diesen Hintergrund: „Ne oyez point aucuns de quelque condition qu'ilz soient, se ils en estoient maldisants. Et s'il vous semble que ne puissiez leur repondre, taisez-vous et benissez Dieu en vos coeurs de sa saincte parolle, et priez Dieu pour eulx."

An Hand ausführlicher Zitate aus seinen Werken und Briefen wird im zweiten Teil das Schriftverständnis Fabers im einzelnen erläutert. Ohne daß alle Querverbindungen zu den deutschen Reformatoren gezogen werden, trifft die Darstellung ein Zentralproblem der großen Reformation überhaupt. Viele Anklänge an Luther sind spürbar: Demut vor dem Schriftwort, Leugnen der menschlichen Verdienste. Ist Faber deswegen Protestant? Bedouelle verweist mit Recht darauf, daß Faber wie Erasmus 1536, d. h. *vor* dem Trienter Konzil verstorben ist, zu einer Zeit, wo man von einer getrennten Kirche noch nicht reden sollte. Faber ist ein Mensch des 15. Jh., der im Optimismus Picos seine Anfänge nahm, aber im Dunkel des sich anbahnenden Schismas endete. Sein Verstummen darf als Ausdruck einer tief christlichen Gesinnung gedeutet werden, die an der ohnehin schwierigen Lage nicht noch selbst mitschuldig werden wollte. Es fehlte ihm offensichtlich auch am Sinn für die Institution „Kirche". Seine Kirche war „mère de la foi et maîtresse de vérité", also doch wohl nicht die Kirche seiner Zeit.

So bleibt es müßig, ihn als Reformator oder als Anhänger der alten Kirche deuten zu wollen. Er selbst hat sich weder zur einen noch zur andern Seite gerechnet. Er war ein christlicher Theologe im besten Sinne des Wortes.

Der feinsinnige Nachvollzug dieses Lebenswegs und der Gedankenwelt Fabers durch den Verf. kann nur hohe Anerkennung verdienen.

Apparat und Register sind sorgfältig gearbeitet.

Münster i. W. *Wilhelm Kohl*

Olivier Fatio: Méthode et Théologie, Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée (= Travaux d'Humanisme et Renaissance 147). Genève (Librairie Droz) 1976. XIII, 194 et 223^{x} p.

Dieses Buch des Genfer Ordinarius für Kirchengeschichte enthält nach einer knappen Skizze des Lebens (S. 1–33) eine breit angelegte Darstellung des (theologischen) Werkes Daneaus (S. 35–194), dazu eine Bibliographie seiner Werke (S. 1^{x}–

105[x]), vier Quellen-Annexe (S. 107[x]– 124[x]), ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (S. 125[x]–148[x]), eine Reproduktion der Titelseite der meisten Werke Daneau's (S. 149[x]–208[x]), sowie Namen und Ortsregister (S. 209[x]–223[x]).

Im I. Teil behandelt Fatio in knappen Zügen Daneau's Leben (1530–1595) bis zu seinem Wegzug von Genf nach Leiden (1581), die Studienjahre in Paris, Orléans und Bourges, die Entdeckung Calvins 1559, die damit verbundene Entfernung von Humanismus und Jurisprudenz einerseits und Hinwendung zur Theologie anderseits während des Pfarramtes in Gien (1562–71), die ersten theologischen und ethischen Publikationen, das „Refuge" in Genf, d. h. die Tätigkeit Daneaus als Pfarrer an St. Pierre und Professor an der Akademie, eine Tätigkeit, die Daneau rasch in die Führungsspitze der Genfer Kirche brachte, ihren eigentlichen Höhepunkt jedoch in seiner bedeutenden literarischen Produktion fand. Fatio weist in diesem Zusammenhang mit Recht auf die zahlreichen, zum Teil freundschaftlichen Kontakte Daneaus mit den reformierten Zentren in der Schweiz (Zürich, Basel und Bern) und Deutschland (Heidelberg, später Neustadt-an-der-Hardt) hin.

In den auf diese kurze Biographie folgenden Teilen II–VI behandelt Fatio dann anhand der wichtigsten Veröffentlichungen Daneaus dessen eigentliches Werk, d. h. die dialektische Methodik und Exegese, seine Theologie und Ethik, um in einem Epilog noch über die letzten Jahre Daneaus zu berichten.

In Teil II zeigt Fatio vor allem anhand der „Elenchi haereticorum", daß Daneau ein Mann der systematischen und synthetischen Konstruktion ist, der Professor, der sich bemüht, auf kürzeste und adäquate Weise die „Summe" eines Problems darzulegen. Die Methode, die er dabei anwendet, ist die auf Melanchthon, bzw. Aristoteles und Cicero zurückgehende Dialektik, die Via compendiaria mit ihren Fragen. Diese ist um ihrer wissenschaftlichen, aber auch praktischen Vorteile der Kürze und Nützlichkeit willen mit Vorzug gerade auch auf die Theologie anwendbar: natürlich „lehrt" der Heilige Geist allein und enthält nur die Schrift die wahre Glaubenslehre, die Theologie darf und soll sich aber doch der aristotelischen Methode als Instrument bedienen. Das beweisen Paulus und Augustin; das (protestantische) Mißtrauen gegen ihre Verwendung beruht auf ihrem Mißbrauch durch Scholastiker und Häretiker aller Zeiten.

Was das konkret heißt, zeigt Fatio in Teil III über die exegetischen Grundsätze Daneaus, wie dieser sie unter anderem in seiner „Methodus tractandae sacrae scripturae" (1579) entwickelt. Danach sollen bei der Methode „d'éplucher justement et méthodiquement chaque verset de l'Ecriture" drei Prinzipien angewendet werden: 1. der „lieu rhétorique" nach 14 rhetorischen Figuren (z. B. die propositio, mit welcher der Autor den rechten Zusammenhang mit dem Rest des Textes findet; die redditio causae; die occupatio etc.); 2. der „lieu dialectique" (d. h. „ce qui montre brièvement le lieu et le siège de l'argument") und schließlich – besonders wichtig! – 3. der „lieu théologique", der nochmals in nicht weniger als zehn Einzelschritten (u. a. der summa doctrinae, der Unterteilung der Materie, der Erklärung sowohl jedes Kapitels wie aller verwendeten Ausdrücke, dem Vergleich mit ähnlichen Bibelstellen gemäß dem reformatorischen Grundsatz des „scriptura sui ipsius interpres", dem evtl. Nachweis kontradiktorischer Bibelstellen, der Prüfung bzw. Widerlegung papistischer und häretischer Lehrer, aber auch profaner Schriftsteller) besteht. Wie eine „Brevis Methodus" als Vorrede zu einem Matthäus-Kommentar (1583) und die Prolegomena zu einem Kommentar zu den Kleinen Propheten (1586) belegen, kannte Daneau allerdings auch noch andere Methoden der Exegese. Interessant ist die Einleitung zum Prophetenkommentar auch insofern Daneau hier seine Vorstellungen von Prophet und Prophetie analysiert und als besonders wichtige hermeneutische Grundsätze die Achtung auf Zeit und Methode des einzelnen Propheten fordert – Grundsätze, wie sie übrigens nicht zuletzt sich aus der bekanntlich nicht bloß von Daneau, sondern von den meisten Reformatoren getroffenen Parallelisierung zwischen prophetischer Zeit und Gegenwart heraus ergeben haben.

In Teil IV befaßt sich Fatio mit den Autoritäten Daneaus. Ein reicher Zitatenschatz in dessen sämtlichen Werken zeigt, daß dazu neben allen großen Klassikern (besonders Aristoteles und Cicero) auch, z. T. aus direkten, z. T. indirekten Kennt-

nissen stammend, die meisten griechischen und lateinischen Kirchenväter gehörten, unter diesen als besonders wichtig Augustin. In bezug auf diesen stellt Fatio allerdings bei Daneau eine bemerkenswerte Verschiebung in der Bewertung von Augustins Werken durch die Reformatoren der 1. und 2. Generation einerseits, Daneau anderseits fest: während etwa für Calvin oder Melanchthon Augustins antipelagianische und -donatistische Schriften im Vordergrund standen, waren es für Daneau die systematischen, d. h. vor allem das Enchiridion. Dieses hat Daneau 1575 mit einem Kommentar herausgegeben, der allerdings streckenweise Augustin eine Theologie unterlegt, die nicht beim Kirchenvater, wohl aber bei Calvin und Beza zu finden ist. Was Daneau nun aber von den genannten Reformatoren noch deutlicher unterscheidet, ist sein zwischen Faszination und Aversion schillerndes Verhältnis zu einem weiteren Traditionsstrom: zur Scholastik; Daneau hat nämlich 1580 auch einen „In Petri Lombardi librum primum sententiarum commentarius" verfaßt, in dem er nicht nur ausführlich Geschichte und Verlauf der Scholastik darstellt, sondern auch versucht, diese neu zu werten. Negativ bleibt die Scholastik selbstverständlich hinsichtlich ihrer Abwendung von Schrift und (Vätern) zugunsten der Philosophie des Aristoteles; positiv sind hingegen ihre Methode („La méthode excellente et soignée que les scolastiques ont utilisée dans les matières qu'ils ont traitées, méthode qui ouvre la voie la plus aisée pour expliquer la vraie théologie". S. 129) und die Tatsache, daß ihre Vertreter im Gegensatz zu Türken und Juden „immerhin" einige Elemente der Wahrheit bewahrt und nicht den ganzen christlichen Glauben haben verwerfen wollen.

Was schließlich Daneaus Theologie betrifft, geht Fatio von der „Isagoge" aus: deren Ziel war es, für Studenten und Gelehrte ein fundamentales Handbuch zu schaffen, das analog zu den noch mittelalterlichen Sentenzen ein dogmatischer Führer für die Bibellektüre sein sollte. In ihren 5 Teilen (de Deo, de angelis, de homine, de Ecclesia, de salutaribus Dei donis erga Ecclesiam), die einerseits an den Lombarden, anderseits an Beza anlehnten, unterteilte sie sich in die zwei großen Teile der opera Dei ad intra und ad extra. Im „Compendium" (1595) definierte er sie schließlich „comme une science plutôt que comme une sagesse. Elle est la vraie science du vrai Dieu telle qu'elle est contenue et transmise dans sa parole pour sa gloire et pour le salut de l'homme. Elle se distingue ainsi du paganisme, de la métaphysique et de la scolastique." „La théologie est une sagesse spirituelle (Jc 3_{17}), une pleine espérance (He 6_{11}), une assurance (He 3_{14}), une clairvoyance et une vraie compréhension (Ph 1_{9})". (S. 153)

Es würde zu weit führen, hier auch noch auf Teil VII (Daneaus Ethik), geschweige denn auf Einzelheiten der hier nur in großen Umrissen gezeichneten Teile II–VI einzutreten. Wichtiger ist eine doppelte Würdigung. Zunächst die Würdigung Daneaus (durch Fatio)! Diese weicht klar von den bisherigen (in der Regel auf mangelnder bzw. einseitiger oder vorurteilsgeladener Kenntnis der Materie beruhenden) dogmengeschichtlichen Pauschalurteilen ab. Fatio sieht in Daneau weder „den getreuen Schüler der großen Genfer Meister" (O. Ritschl) noch „den Übergang aus der existentiellen Worttheologie der Reformatoren zu einem rationalistisch-doktrinären System" (H.-E. Weber, E. Bizer und ihre Schüler), sondern vielmehr eine Weitergabe des reformatorischen Erbes als „processus de scolarisation et d'établissement" (S. IX f.). Ich möchte diesem Urteil umso deutlicher zustimmen, als Fatio selber weise beifügt: „D'ailleurs seuls les historiens obnubilés par la dimension existentielle de la Réforme ne voient pas que les réformateurs recourent déjà comme tous leurs contemporains aux instruments fournis par la dialectique et la rhétorique cicéro-aristotéliciennes." Hier wäre neben Melanchthon, Calvin und Beza, neben den Hemmingsen, Grynaeus, Hyperius dann allerdings doch wohl auch Bullinger zu nennen, obschon sich dieser in seinen späten Jahren gelegentlich gegen den neuscholastischen Trend der Genfer gewendet hat. Doch sei dem wie ihm wolle: nach Fatio war Daneau wohl ein Eklektiker, und sein für die Ewigkeit gebautes Werk hatte nur transitorischen Charakter. Er war aber doch ein großer Mann und sein Werk war Ausdruck nicht bloß großer intellektueller Energie, sondern eines universalen Geistes.

Damit sind wir bei der zweiten Würdigung: Es ist das große Verdienst von Fatio, in seinem Buch durch eine äußerst geschickte Verbindung von Historie und Systematik das faszinierende Bild dieses Mannes und seines Werkes wieder erweckt zu haben. Was Fatio in der Einleitung versprochen hat („Les pages qui suivent ne pourront rendre compte de l'étendue de son érudition classique et patristique, de la diversité de ses points de vue, de l'ordre et de l'élégance de ses raisonnements. Elles ne pourront pas non plus mentionner chacua de ses centres d'intérêts"), mag in seiner Bescheidenheit wohl zutreffen, es ist jedoch derart interessant und spannend geschrieben, daß man gerne zu einer Fortsetzung greifen würde; denn so schreibt Fatio in seiner Einleitung weiter: „Animé d'un vaste dessein encyclopédique, Daneau a entrepris de fonder presque toutes les sciences alors connues sur l'Ecriture sainte pour faire pièce à l'influence des profanes au sein des Eglises et des Académies réformées: il ajoute ainsi à ses ouvrages proprement théologiques une éthique, une physique, une politique et une histoire chrétiennes."

Herrliberg/Zürich *Fritz Büsser*

Neuzeit

Adalbero Kunzelmann OSA: Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten (= Cassiciacum Bd. XXVI). 7. Teil: Die kölnische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. Würzburg (Augustinus-Verlag) 1976. XVI, 661 S., kart., DM 185.–.

Die Vollendung dieses siebten Teils seiner umfangreichen Geschichte der deutschen Augustinereremiten durfte der unermüdliche Verfasser nicht mehr erleben. So ist der vorliegende Band sein Vermächtnis für den Orden und für die Kirchengeschichte geworden.

Die Kölnische Provinz, von der hier gehandelt wird, ist freilich von ihren Klöstern aus gesehen eher als belgische oder niederländische zu bezeichnen. Von den 21 Klöstern, die um 1500 zu ihr gehörten, lag die Mehrzahl im Raum der damaligen Niederlande. Nur von da aus mag man einigermaßen verstehen, daß ein Papst, der einstens als Nuntius beim Friedenskongreß in Münster weilte, die Kölnische Provinz zu denen Frankreichs zählte. Dieses Übergewicht der niederländischen und wallonischen Konvente wurde im „Goldenen Jahrhundert" (1589–1679) noch verstärkt. Von den 19 Neugründungen dieser Zeit gehörten 17 in den belgisch-niederländischen Raum. So führte der Selbstbehauptungswille der deutschen Konvente dazu, daß nach dem Ende des großen Krieges in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Gedanke der Teilung der Provinz immer mehr Anhänger fand, bis diese nach der Vorstufe der Einteilung in Distrikte im Jahr 1679 endgültig durchgeführt wurde. Jetzt erst ist von einer Kölner Provinz im eigentlichen Sinn zu sprechen, die freilich nur acht Klöster zählte und zu der sonderbarerweise das Kloster in Köln selbst eine Zeitlang nicht gehörte.

Dieses organisatorische Geschehen gibt für K. den Rahmen des Bandes ab. Zunächst wird die Auseinandersetzung mit der Reformation vor allem im Zusammenhang mit der deutschen Reformkongregation behandelt. Man sucht dem Vordringen der lutherischen Neigungen durch die Gründung einer eigenen niederländischen Reformkongregation den Boden zu entziehen. Der bedeutendste Provinzial, Roger Juvenis, der 20 Jahre lang sein Amt ausübte, und seine Zusammenarbeit mit dem eifrigen Ordensgeneral Seripando sicherten die innere Erneuerung der Provinz, deren Provinzial sogar zum Visitator von Paris ernannt wurde und der schließlich noch als Vertreter der Universität Löwen zum Konzil nach Trient ging. Diese Kapitel gehören zu den interessantesten des ganzen Bandes. Nach der Zerrüttung, die Pest und Geusen verursachten, wo in 20 Jahren kein Kapitel mehr stattfinden konnte und einige Klöster für immer verlorengingen, brachte das „Goldene Jahrhundert" nicht

nur die bereits erwähnte starke Vermehrung der Niederlassungen, sondern auch die intensive Beteiligung des Ordens an den Bildungsaufgaben der Zeit. In dieser Provinz werden die Augustiner geradezu zu Konkurrenten der Gesellschaft Jesu im höheren Schulwesen. Schon 1625 wurden an 13 Kollegien über 2400 Schüler von 153 Professoren unterrichtet. Bis zum Ende des Jahrhunderts sind es sogar 23 solcher Anstalten. Der nicht immer ganz friedliche Wettbewerb wird von K. allerdings nur angedeutet. Aber er erklärt meines Erachtens doch auch mit den scharfen Gegensatz zwischen Augustinern und Jesuiten in der großen Kontroverse des Jahrhunderts, dem Jansenismus. Ohne ausführlich auf die strittigen Lehren einzugehen, werden einige hervorragende Ordensmitglieder bei diesen Auseinandersetzungen in detaillierten Biographien vorgestellt. Für die Provinz war 1655 das Jahr der Wende. Von nun an stellte man sich uneingeschränkt auf den Boden der römischen Entscheidungen.

Nach der Teilung der Provinz war die neue kleine Provinz und ihr Provinzial zwar ein ganzes Jahrhundert mindestens ein starker Faktor an der Universität Köln, hatte sich aber in den theologischen Fragen, bei aller wissenschaftlichen Betriebsamkeit in den Disputationen bei den regelmäßigen Provinzkapiteln, nicht mehr besonders hervorgetan. Auch die Darstellung dieser letzten 120 Jahre fällt ab, sie wird weithin zu einem historischen Schematismus, wo in immer gleicher Reihenfolge die Provinziale biographisch behandelt, die Amtsträger der Provinz aufgezählt, der äußere Verlauf der Kapitel beschrieben und einige ihrer Dekrete zitiert werden. Abwechslung in dieser Darstellung bringt dann die Erwähnung des Kölner Staatskirchentums, die Eingriffe des Kurfürsten auch in die Leitung der Provinz und die bitteren Schicksale in den Jahren der Französischen Revolution und der Säkularisation. Bevor diese Existenzfragen bedrängten, hatten sich die Kapitel oft mit wirklichen Kleinigkeiten beschäftigt. Nur wenig erfährt man vom Einfluß der Aufklärung. Natürlich gibt es in den Dekreten auch kulturgeschichtlich interessante Einzelheiten. Vom Tabak als Medizin wird 1636 und 1673 gesprochen, 1677 wird erstmals der Branntwein erwähnt, 1724 vor dem Verlust der Portofreiheit bei der Post wegen Mißbrauchs gewarnt usw.

Man wird dem immensen Fleiß des Verfassers, seiner umfassenden Kenntnis der Quellen und der gesamten historischen Ordensliteratur hohe Anerkennung nicht versagen können, freilich auch bedauern, daß die innere Geschichte des Ordens gegenüber dem Äußeren und Organisatorischen etwas zu kurz gekommen ist. Die Grundlagen der Darstellung sind neben den amtlichen Quellen in den Ordensarchiven und den privaten Aufschrieben einzelner Augustiner die allerdings oft nicht unmittelbar (über Ceyssens u. a.) benützten Quellen aus römischen Archiven. Die Nuntiaturberichte der Kölner Nuntiatur, die Analecta Vaticano-Belgica und ähnliche Quelleneditionen bringen zu manchen angeschnittenen Fragen weitere Einzelheiten. Bei über 3000 Anmerkungen mag es nicht verwundern, wenn einmal Anmerkungen (182 und 183) vertauscht werden, das Augsburger Interim auf 1545 angesetzt und bereits 1515 von Karl V. geredet wird. Sonst wurde der Band mit erstaunlicher Sorgfalt fertiggestellt.

Gröbenzell *Hermann Tüchle*

Helvetia Sacra. Begründet von Rudolf Henggeler OSB, hrsg. von Albert Bruckner. Abt. 7: Der Regularklerus. Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz, bearbeitet von Ferdinand Strobel. Die Somasker in der Schweiz, bearbeitet von Ugo Orelli OFM Cap. Bern (Francke Verlag) 1976. 687 S., Ln., SFr/DM 128,–.

In ZKG 74, 1973, 278–286 haben wir ein Projekt vorgestellt, das von einer kleinen Arbeitsgruppe in Basel redaktionell betreut und vom „Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung" finanziert wird: Ein ausführliches und kritisches, nach Möglichkeit auf primäre Quellen zurückgreifendes Verzeichnis jener kirchlichen Oberen soll erarbeitet werden, die entweder in der Schweiz gewirkt haben oder deren Jurisdiktion sich auf eidgenössisches Territorium

erstreckt hat. Seit jener Besprechung sind von der 5. Abteilung (Der Franziskanerorden) der 2. Teil (in zwei Teilbänden), der die Kapuziner und Kapuzinerinnen behandelt, erschienen (1974). Dem zweiten Teilband wurde die Abteilung VI beigegeben (S. 1125–1175), welche lediglich die beiden einzigen Niederlassungen der Karmeliten darstellt.

Nun liegt ein weiterer Band, die Abteilung VII, vor. Sie ist den sogenannten Regularklerikern, nämlich den Somaskern und Jesuiten, gewidmet. Der erstgenannte Orden, wie die Jesuiten im 16. Jahrhundert als regulierter Seelsorge-Orden entstanden, beansprucht lediglich S. 611–640. Der Verband, der vor allem in Italien verbreitet war und ist, hatte in der Schweiz nur eine Niederlassung (Lugano), die zur mailändischen Provinz gehörte. Entsprechend den Grundsätzen der Helvetia Sacra wurde ein Verzeichnis der Provinziale beigegeben.

Ungleich umfangreicher mußte der Jesuiten-Teil des Bandes ausfallen. Er wurde von Ferdinand Strobel bearbeitet, von Brigitte Degler-Spengler, Elsanne Gilomen-Schenkel und Cécile Sommer-Ramer redigiert. Die allgemeine Einleitung (S. 25–48) bietet zunächst eine Geschichte des Gesamtordens. Ein beigegebener erster Anhang (S. 49–56) enthält ein Verzeichnis der Generale und Generalvikare von der Gründung bis heute, wie auch die Erklärung spezifischer Termini; beides wird vom Benützer wohl dankbar als nützliche Zugabe begrüßt werden. Der erste Abschnitt des eigentlichen schweizerischen Teils bietet das Material bis zur Aufhebung des Ordens im Jahre 1773 (S. 57–472). Der zweite Teil behandelt die Geschichte seit 1814, also seit der Neugründung unter Pius VII., bis 1848 (S. 473–593). In diesem Jahre mußten die Jesuiten die Schweiz verlassen. Trotz des offiziellen Jesuitenverbots hielten sich, mit der gebotenen Zurückhaltung, sehr bald wieder Mitglieder des Ordens in der Schweiz auf; sie wurden zunächst von „Superioren", seit 1947 von Vizeprovinzialen geleitet. Dieser dritten Periode ist ein weiterer Abschnitt (S. 595–609) gewidmet.

Den einzelnen Abschnitten ist jeweils eine ausführliche Einleitung mit den wichtigsten Generalia vorangestellt: Name der Provinz, Sitz des Provinzials, Zirkumskription, Niederlassungen innerhalb und außerhalb der Schweiz, Studienhäuser, Personalbestand usw. Eingehend wird dann jeweils die Geschichte des Verbandes geschildert, wobei Schwerpunkte herausgearbeitet sind: Tätigkeiten und Arbeitsfelder, Jesuitenfrage in der Schweiz usw. Dem folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis. Detailliert wird das einschlägige archivalische Material geschildert; hierfür verdient der Bearbeiter besonderen Dank. Auf das Verzeichnis der für die Schweiz zuständigen Provinziale bzw. der ihnen entsprechenden Oberen folgt die Geschichte der einzelnen Häuser, und zwar in der Reihenfolge ihrer Gründung. Für die erste Epoche sind dies: Die Kollegien in Luzern, Fribourg, Porrentruy/Pruntrut, Konstanz, Freiburg im Breisgau, Solothurn, die Residenz in Bellinzona, das Kolleg Feldkirch, die erste und zweite Walliser Mission, und wieder Kollegien in Brig, Ponte und Bormio. In der zweiten Epoche bestanden Kollegien in Sion, Brig, Fribourg, Schwyz, Estavayer-le-Lac, samt einem Pensionat in Fribourg. Da in der dritten Epoche (Verbot!) nur kleine Gemeinschaften möglich waren, kommt hier lediglich die Geschichte (1856 bis heute) des Kollegs in Feldkirch (Vorarlberg) zur Darstellung.

Wie die Aufzählung zeigt, bietet der Band die Geschichte einiger Häuser, die nicht in der heutigen Schweiz liegen. Diese Ausweitung hat ihren Grund in den starken personellen Bindungen zur Eidgenossenschaft. Solche bestanden sowohl durch die Schüler, welche die Kollegien besuchten, als auch bei den dort tätigen Jesuiten. Da die meisten schweizerischen Niederlassungen zur oberdeutschen Provinz gehörten, die sich über ganz Süddeutschland erstreckte, ein regelmäßiger Wechsel der Patres aber zum „System" gehörte, mußte es zu regen gegenseitigen Beziehungen kommen. Dem Haus in Feldkirch schließlich fiel nach der Vertreibung der Jesuiten aus der Schweiz die Aufgabe eines „vorgeschobenen Stützpunktes" zu. Die einzelnen Häuser werden nach einem bewährten Schema abgehandelt: Auf die Präliminarien (Lage, Diözese, Ordensprovinz, Patronat der Kollegkirche usw.) folgt eine ausführliche Geschichte (mit Literaturangaben). Besondere Aufmerksamkeit hat der

Verfasser auch hier dem Schicksal der Hausarchive und der einschlägigen Quellen in anderen Archiven und Bibliotheken gewidmet. Den weitaus größten Teil der einzelnen Beiträge nehmen die Biographien der Hausoberen ein; da bei den Jesuiten, wie bereits erwähnt, häufiger Wechsel üblich war (meist nach drei Jahren), fiel die Arbeitslast größer aus als bei den anderen Teilen der Helvetia Sacra. Dafür bietet der Band aber ungleich mehr Informationen.

Die biographischen Teile machen ein Problem deutlich, das sich aus der Konzeption der Helvetia Sacra ergeben mußte. Der häufige Wechsel der Oberen, die straffe Zentralisation des Gesamtordens mit einer weitreichenden Normierung bis hin zum Schulwesen und zur Geistigkeit, gaben und geben der Tätigkeit des einzelnen nicht jene individuelle, prägende Kraft wie dies in anderen Fällen (z. B. bei den Äbten oder Bischöfen) der Fall ist. Deshalb sagt die Aneinanderreihung von biographischen Skizzen recht wenig über die Leistung, Tätigkeit und Eigenart eines Hauses oder Kollegs und seines Vorstandes aus.

Bei der Vorbereitung des Bandes fielen zahlreiche Daten von Jesuiten an, die aus der Schweiz stammten, ohne in einem der behandelten Häuser Oberer zu werden, oder aber anderwärts (z. B. in den Missionen) tätig waren. Um diese Informationen nicht verlorengehen zu lassen, gliederte der Verfasser jedem Abschnitt eine weitere Abteilung mit Biographien „bedeutender Schweizer Jesuiten" (Rektoren, Schriftsteller, Dichter, Künstler, Prediger, Missionare, Opfer der Karitas, Hofbeichtväter) an. Diese „Neuerung" sprengt die bisherige Konzeption der Helvetia Sacra; zudem mußte sie reichlich Platz in Anspruch nehmen. Deshalb wurde hier sehr stark gekürzt. Dies ist einerseits zu bedauern, da der Verfasser ein breites biographisches Material zusammengetragen und aufbereitet hat. Der interessierte Leser kann jedoch im Einzelfall beim Provinzialarchiv in Zürich anfragen; hier vervollständigt der Verfasser zur Zeit eine Personalkartothek sämtlicher Schweizer Jesuiten (Mitteilung auf S. 11).

Aufs Ganze gesehen haben der Verfasser und die Redaktion gute Arbeit geleistet. Durch mühselige und zeitraubende Forschungen konnte das im Entstehen begriffene Nachschlagewerk der Helvetia Sacra ein gutes Stück weitergeführt werden. Man kann nur hoffen, daß weitere Bände in Bälde folgen und diese ebenso gründlich gearbeitet sein werden wie der vorliegende „Jesuitenband".

Weniger angenehm am Ganzen wirkt der apologetische Ton, der nicht selten anklingt. Auch werden die positiven Seiten der Ordensgeschichte mit Nachdruck herausgestellt; anderes wird beschönigt oder verschwiegen. Dem Bearbeiter, der selbst dem Jesuitenorden angehört, mag dies nachgesehen werden; doch hätte die Redaktion gelegentlich entschiedener eingreifen müssen. Dies gilt sowohl für die Schilderung der Gesamtentwicklung des Ordens, wie auch für die Geschichte der einzelnen Häuser. Beim Konstanzer Kolleg z. B. wäre darauf hinzuweisen, daß die dortigen Jesuiten eine vorgeschobene „Agentur" der Luzerner Nuntiatur waren. Durch sie erfuhren die Nuntien alle wissenswerten Daten aus der Bischofsstadt, über das Domkapitel und den bischöflichen Hof. Dies zeigte sich besonders bei den Bischofswahlen; man kann nur staunen, wie präzise die Nuntiatur in Luzern jeweils über die inneren Verhältnisse im Konstanzer Kapitel unterrichtet war. Eine Ausnahme machte allein die Wahl von 1775; in diesem Jahre fehlten (oder streikten?) die bebewährten Helfer.

Einige Ergänzungen und Korrekturen verlangt auch die Schilderung der Frühgeschichte des genannten Kollegs.[1] Der damalige Abt von Weingarten, Georg Wegelin (1586–1627), dessen Bruder übrigens auch dem Jesuitenorden angehörte und

---

[1] Von der einschlägigen Literatur wurden nicht herangezogen: Rudolf Reinhardt, *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567 bis 1627.* Stuttgart 1960, 183–187; Franz Hundsnurscher, *Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands.* Theol. Diss. Freiburg/Br. 1968, 22–35.

einige Jahre in Konstanz wirkte, war ein großer Wohltäter des Kollegs; er galt bei Freund und Feind als „semijesuita". Sein Verhalten macht aber verständlich, daß die Diözese Konstanz erst spät (1735) ein eigenes Priesterseminar erhielt. 1594 erklärten sich die schwäbischen Reichsprälaten nämlich grundsätzlich bereit, zur Gründung eines Diözesanseminars 12 000 fl beizusteuern. Dieses Geld sollte zum Unterhalt armer, begabter Jünglinge verwendet werden. Als 1602 die Seminarfrage erneut diskutiert wurde und die Entscheidung zwischen dem (bischöflichen) Diözesanseminar und einem Jesuitenkolleg fallen mußte, veranlaßte Wegelin seine Kollegen, die versprochene Summe den Jesuiten (und zwar für den Unterhalt der Patres) zukommen zu lassen; auch erreichte er eine Erhöhung um weitere 4000 fl. Als sich Bischof Jakob Fugger nach 1615 wieder um das noch immer fehlende Diözesanseminar bemühte, lehnten die Äbte rundweg jede Hilfe unter Hinweis auf den Beitrag zum Kolleg ab. Das Geld der Reichsprälaten wäre aber eine wesentliche Voraussetzung für die Errichtung eines Diözesanseminars gewesen.

Ein kleiner Nachtrag: Der Seite 580 f. genannte Alois Piscalar, von 1867 bis 1876 Rektor des Kollegs in Feldkirch (übrigens 1817, nicht 1877 geboren!), wurde 1840 in Rottenburg am Neckar zum Priester geweiht (vgl. *Stefan Jakob Neher, Statistischer Personal-Katalog des Bistums Rottenburg.* Festschrift zum 50jährigen Jubiläum dieses Bistums. Schwäbisch Gmünd 1878, 520). Er war einer der profilierten Anhänger der jungkirchlichen Bewegung in Württemberg, die mit den Namen Möhler, Hefele, Kuhn und Mack untrennbar verbunden ist. Piscalar wurde deshalb von der „ultramontanen" Partei in der Katholisch-theologischen Fakultät Tübingen verschiedentlich bei der Besetzung von Lehrstühlen genannt (vgl. Theologische Quartalschrift 149, 1969, 369–388). Piscalar war nach 1848 als Gymnasialprofessor in Ellwangen mit Nachdruck besorgt, den Männerorden (vor allem den Redemptoristen) in Württemberg wieder Eingang zu verschaffen (vgl. *Germania Benedictina. Bd. 5: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg.* Augsburg 1975, 734–744, 735), ohne jedoch einen greifbaren Erfolg erzielen zu können. Er zog deshalb 1854 die Konsequenz und trat bei den Jesuiten ein.

Tübingen *Rudolf Reinhardt*

Fritz Wagner: Isaac Newton im Zwielicht zwischen Mythos und Forschung. (= Studien zur Epoche der Aufklärung) Freiburg/München (Alber) 1976, 237 S., 10 Abb.

Der Leser wird gut daran tun, den (zweiten) Untertitel „Studien zur Epoche der Aufklärung" zu beachten: Der Band bringt in 7 Kapiteln sieben Einzelstudien, die im Verlauf von zehn Jahren erarbeitet wurden und die sich ergänzen, ohne Wiederholungen zu vermeiden.

Zentrale Hintergrundsthematik ist die „Bewußtseinsspaltung in den homo faber und den homo religiosus, der das Europäertum der Neuzeit verfallen ist" (S. 18; vergl. S. 184/5); konkretisiert wird diese allgemeine Thematik durch die Überprüfung der Wirkungsgeschichte Isaac Newtons. Man sah in Newton den „Lichtbringer, ja ... Erlöser ..., der ein Urgesetz des Alls, also auch allen menschlichen Lebens, in mathematische Erkenntnis gefaßt und somit verwertbar gemacht hatte" (S. 164; vergl. S. 21). Hält dieser Mythos vom „neuen Heilbringer der Schöpferkraft des Menschen" (S. 187) der Forschung stand (vergl. den – ersten – Untertitel)? Eine neue Erkenntnissituation ergab sich durch die Erschließung des Nachlasses Newtons nach dem Zweiten Weltkrieg. Danach ergibt sich ein anderes, sehr nüchternes, ja erschütterndes Bild von Newton: „Die neueste Forschung endet bei der bizarr anmutenden Gespaltenheit seiner Persönlichkeit" (S. 68). „Die Heroisierung, die eine spätere Zeit an ihm vornahm, ..., ja die Gottessohnschaft, in die ihn Boullée und Saint-Simon auf ihre Weise rückten – er fühlte sie selbst in seinem Dasein angelegt. Stolz, Eitelkeit, Unnahmbarkeit, Anspruch auf Unfehlbarkeit sind ihm schon zu Lebzeiten vorgehalten worden" (S. 147). Was mögen die tieferen Wurzeln dieses eigentümlich selbstbezogenen, zugleich ängstlichen und herrschsüchtigen Verhaltens gewesen sein? W. erläutert: „Das früh vaterlose Kind,

dem die Mutter durch eine zweite Heirat untreu geworden zu sein scheint (so daß sich sein Haß gegen den Stiefvater richtet), sublimiert die verlorene Vaterbeziehung, findet das unmittelbare und elitäre, schlechterdings aussondernde Gegenüber zum Vatergott. Ein narzistisches Auserwählungsbewußtsein wird durch die außerordentlichen Gaben der Erkenntnis, mit denen er ausgerüstet ist, noch gestärkt; er begegnet dem Vatergott überall in der von ihm durchforschten physischen und moralischen Welt. Eine christliche Naturphilosophie, die aus platonischen und augustinischen Quellen gespeist wurde, war für einige Pioniere der Naturwissenschaften bis zum Ende des 17. Jahrhunderts durchaus noch Lebenselement, und Newton sah sich vor allem in seinen Studienjahren von ihr begleitet. An Intensität der Gottesbeziehung aber hob sich der neurotisch veranlagte, dank allzu starker Mutterbindung unverheiratet bleibende Newton einsam heraus. Seine Erleuchtungen überfielen ihn, er überprüfte sie rational mit äußerster Anspannung: sie hielten stand als wissenschaftliche Erkenntnisse, die die Welt verwandelten. Er war also wirklich Berufener, er konnte das puritanische Schuldgefühl, das den Sterblichen vor der Erhabenheit des Schöpfers vergehen läßt, transzendieren kraft spezifischer Begabung. Er brauchte auch keinen Mittler; seine Ablehnung der Trinitätslehre scheint hier ihren psychologischen Grund zu haben. Er war selbst göttlich bevorzugt, und große Zeitgenossen wie Halley erwiesen ihm als „Halbgott" Reverenz. Als Prophet trat er in eine Zeit, die soeben ihre alten magisch-christlichen Sicherheiten zu verlieren drohte, er war aufs höchste sensibel für ihre Ängste und bot ihr die neue christliche Existenzgrundlage auf dem Weg über seine wissenschaftliche Erkenntnisse. Er lieferte ihr ein monumentales, monistisches, Glauben und Wissen vereinendes Weltbild – er allein wußte sich zu dieser neuen Mittlerschaft göttlichen Geistes erkoren" (S. 148).

Ob eine ähnliche Diagnose – ceteris paribus – auch für manchen Aufklärer (zumal für einen Newton heroisierenden!) zutrifft? Die eingangs genannte zentrale Hintergrundthematik – die „Bewußtseinsspaltung in den homo faber und den homo religiosus, der das Europäertum der Neuzeit verfallen ist" – leuchtet sehr konkret auf!

(S. 41 lies Entfernung statt Entfremdung; S. 44 ist „Aberration" und S. 54 „transzendental" falsch gebraucht; S. 68 muß es 1690 statt 1960 heißen.)

Bonn *H. Dolch*

Hrsg. Martin Greschat: Zur neueren Pietismusforschung (= Wege der Forschung Bd. 440). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1977. 448 S., DM 41.–.

Der Sammelband vereinigt bereits erschienene Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, die sämtlich erst nach 1951 geschrieben worden sind und die neuen wissenschaftlichen Fragestellungen, die nach 1945 aufgekommen sind, mit eingeleitet haben. Es geht um die Erfassung von Wesen und Eigenart des Pietismus und um Gestalten und Richtungen, bei denen Philipp Jacob Spener, August Hermann Francke, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Johann Albrecht Bengel einbezogen werden. Bei der am Schluß des Bandes beigefügten Bibliographie beschränkt sich der Herausgeber auf wesentliche Beiträge zu verschiedenen Bereichen der politischen und geistigen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung Deutschlands, die vom Pietismus Impulse empfangen haben. Für Literatur über die kirchlich-theologische Dimension des Pietismus verweist der Band auf bereits vorliegende und noch ausreichende Bibliographien. Man wird dem Herausgeber zustimmen, daß viele desideria in diesem weitgefaßten Bereich noch bestehen und auch diese spezielle Bibliographie anregend wirken soll.

Die abgedruckten Arbeiten spiegeln eine spannungsvolle Weite wider, von den Beiträgen Martin Schmidts bis hin zu der Gegenposition bei Emanuel Hirsch. Der Konsensus ist immer noch schmal, auch wenn wir an die Untersuchung von Leiv Aalen über „Die Theologie des Grafen von Zinzendorf. Ein Beitrag zu ‚Dogmengeschichte des Protestantismus' 1955" denken. Die neuesten Veröffentlichungen über

„Das Collegium pietatis“ (1970) von Johannes Wallmann und „Die Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche“ (1971) von dem Herausgeber enden mit neuen und erregenden Fragestellungen, bei Wallmann mit dem Satz: „Mit der Frage nach der Herkunft der pietistischen Eschatologie stoßen wir auf das wahrscheinlich schwierigste Problem, das sich nach einer Darstellung der Anfänge des lutherischen Pietismus stellt“ und bei Greschat mit dem im Aufsatz nicht weiter behandelten Hinweis, daß „die Zukunft erweisen mußte, ob es im Zuge der Verkirchlichung der Theologie Speners dahin kam, daß diese eschatologische Sprengkraft dem Ganzen der lutherischen Christenheit neue Impulse zu geben vermochte“.

In der Einleitung versucht der Herausgeber gewisse Etappen der Pietismusforschung seit 1945 aufzuzeigen. Im Blick auf den „radikalen Pietismus“ stellt er ein Defizit fest. Man wird hier wohl sagen müssen, daß das Überstrapazieren der These von der Herkunft bzw. wesenhaften Verbindung mit dem „mystischen Spiritualismus“ im Blick auf den Pietismus Unlust hervorgerufen hat. Karl Holl und nach ihm Emanuel Hirsch haben eben durchschlagende Gegenfragen gestellt. Das Defizit im Bereich eines Zusammenhanges des Pietismus mit gleichzeitigen westeuropäischen Frömmigkeitsbewegungen, wo ebenfalls keine großen Arbeiten zu verzeichnen sind, hat bestimmt auch besondere Gründe. Die Debatte über Speners vermeintliche Abhängigkeit von Labadie, so unermüdlich auch immer wieder versucht worden ist, sie nachzuweisen, hat den begrenzten Wert solcher wissenschaftlicher Herausforderungen erkennen lassen. Anderseits ist über den von Spanien aus ganz West- und auch Mitteleuropa überflutenden Mystizismus auch im Verhältnis zum Pietismus schon vor 1945 das Grundlegende gesagt worden. „Die betont zustimmende Darstellung des lutherischen Pietismus als einer echten Erneuerungsbewegung der reformatorischen Rechtfertigungslehre“ bei Emanuel Hirsch und vorher bei Karl Holl und die Arbeiten von Hans Leube, der auch bei der Übernahme englischer Erbauungsliteratur im 17. Jahrhundert sehr energisch betont hat, daß dieses fremde Erbauungsgut kräftig lutheranisiert worden ist, haben die anderen Fragestellungen in ihrer engen Begrenzung erkennen lassen.

Offensichtlich liegen hier im Blickfeld der fast durchgängig zu beobachtenden Lutheranisierungsbemühungen, die auch Erhard Peschke für August Hermann Francke an anderer Stelle aufweist, von Zinzendorf ganz abgesehen, noch fruchtbare Fragestellungen nach Ursprung und Weg des Pietismus in Deutschland, soweit sie evtl. von nachrückenden Kräften aufgenommen werden. Bei den aufgewiesenen Defiziten, die nicht zufällig entstanden sind, zeigt sich wohl wie auch auf anderen Wissenschaftsgebieten, daß sich die Forschung am wenigsten durch überbetonte Positionen steuern läßt. Wir werden gewiß dem Herausgeber zuzustimmen haben, daß es „den Pietismus“ nie gegeben hat, wie auch nie „die“ Aufklärung, „den“ Liberalismus als unzulässige Pauschalisierung. Doch die „ausgesprochene Vielfalt“ war auch im Pietismus „pluriform“, wie es der heutige schwäbische Pietismus bei seinen betont verschiedenen Gruppierungen auszudrücken sucht, um eine innere Einheit in Grundsatzfragen nicht zu verwischen. Vielleicht sollte sich die moderne Pietismusforschung in engerer Tuchfühlung mit dem heute noch lebendigen Pietismus bewegen, so beschwerlich sich das auch anlassen könnte. Es bliebe nicht ohne Ergebnisse im Blick auf das Verstehen des Barockpietismus. Denn ein bei Greschat in der Einleitung nicht angeschnittener Unsicherheitsfaktor liegt in der auch heute recht prekären Quellenerschließung. Es hilft nicht recht weiter, wenn nur eine oder ein ganz enger Sektor an Schriften herbeigezogen wird wie z. B. bei Philipp Jacob Spener. Auch Martin Schmidt hat darauf gelegentlich hingewiesen. So erweist sich allein bei einem eingehenden Quellenstudium der ersten theologischen Schriften Speners um 1675, daß diesem eine Belebung der Hausfrömmigkeit (Hausandachten) viel stärker am Herzen lag, was weithin noch übersehen wird. Die Hausandacht rangiert bei Spener voran, dann die Katechismuspredigten zu ihrer Ausrichtung in der Kirche. Das waren die Hauptziele der pietistischen Pfarrer neben den überkommenden kirchlichen Aktivitäten. Erst an letzter Stelle wurde hier und dort die Einrichtung von Erbauungszirkeln versucht und bald in die Kirchen verlegt. Ob die „collegia pietatis“ neben einer aktualisierten Eschatologie tatsächlich die beiden

theologischen Grundelemente des lutherischen Pietismus darstellen und sie – nicht isoliert – in viel weitere Perspektiven einzuordnen sind, bleibt eine offene Frage. Doch wird man dem Herausgeber nur lebhaft zustimmen, daß eine Beschränkung auf rein theologiegeschichtliche Fragestellungen nicht zureicht, noch dazu wenn sie die eigene theologische Stellung als Elle benutzt, die ein Historiker, der den „Sitz im Leben" viel stärker im Blickpunkt behält, nicht gern in die Hand nimmt. Befriedigende Ergebnisse werden theologiegeschichtlich allein nicht erreicht, so wenig diese Arbeitsmethode bestritten werden soll. Jedenfalls darf sie nicht die geistesgeschichtlichen, kulturgeschichtlichen, sozialen, sozialpolitischen, pädagogischen, nicht zuletzt die politischen Gegebenheiten und die in ihnen liegende Dynamik außer acht lassen, eben die außertheologiegeschichtlichen Faktoren. Daß der vorliegende Band „Zur neueren Pietismusforschung" nicht zuletzt durch seine Einleitung zu all diesen Überlegungen herausfordert, ist nur zu begrüßen.

Feldkirchen-München *Erich Beyreuther*

Hrsg. Hans Christoph Hahn und Hellmut Reichel: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760. Hamburg (Friedrich Wittig) 1977. 520 S. mit 47 Bildern, DM 48.–.

Der mit historischem Bildmaterial reich ausgestaltete und darin ansprechende Quellenband ist unter Mitarbeit von Kai Dose, Dietrich Meyer, Guntram Philipp, Jörn Reichel, Heinz Schmidt mit den beiden Herausgebern entstanden, die untereinander die 54 Einführungen in die verschiedenen Quellenstücke verteilt haben.

Die Quellen sind unter zwei Hauptthemen zusammengestellt worden: „Die Anfänge", die kürzer ausfallen und „Die Entwicklung der Brüder-Unität". Dabei fällt eine zweite Ungewichtigkeit auf. Quellen aus den verschiedenen Gemeinen, die nicht nur in Deutschland, sondern auch in Holland, in der Schweiz, in England und Nordamerika wie auch in anderer Ausprägung im Baltikum entstanden sind und doch gemeinsam die Gestaltwerdung der Brüder-Unität bis 1760 vorbereitet haben, fehlen fast völlig. Über die einstigen Gemeinen in Schlesien, die noch vor 1760 das Rückgrat des Herrnhutertums bildeten, wird überhaupt kein Wort verloren. Was haben sie allein für Zinzendorfs Leben und Theologie bedeutet!

Bei der Auswahl der Quellen ist manche Willkürlichkeit nicht zu übersehen. Gewiß, die Gruppierung unter Sachthemen ist hilfreich. Dem Vorwort entgegen ist jedoch weithin nur auf schon gedruckt vorliegende Stücke zurückgegriffen worden, auch wenn sie zugegebenerweise zum Teil an recht versteckten Stellen zu suchen sind. Sie sind ein Beweis dafür, wie sorgfältig und umfassend frühere Generationen an Brüdergeschichtsforschung gearbeitet haben. Nach ihnen rangieren Zitate aus Druckschriften Zinzendorfs. Auszüge aus den handschriftlich vorliegenden Jüngerhausdiarien, die in den ältesten Brüdergemeinen noch heute greifbar sind, sind weniger zahlreich, noch weniger Stücke aus den ungedruckten Synodalakten. Der andere Bestand aus dem überreichen Archivgut des Archivs der Brüder-Unität in Herrnhut, der herangezogen worden ist, erweist sich als recht spärlich.

Die Einleitungen zu den 54 Quellengruppen haben sich auf äußerst knapp beigegebene Anmerkungen beschränkt. Was in den Einführungen an vorliegenden Veröffentlichungen mitverarbeitet und mitverwertet worden ist, wird nicht angegeben. Wenn im Vorwort so betont die theologisch unterschiedliche Prägung der Mitarbeiter und der Herausgeber ausgesprochen wird, wäre es wohl notwendig gewesen, Literaturangaben zur kritischen Weiterarbeit anzugeben, vor allem dort, wo andere Untersuchungen zum gleichen Thema nicht zu Wort in den „kommentierenden Einleitungen" gekommen sind.

Andererseits hätten dann auch Einführungen wie z. B. zum Thema „Bibel", „Das Los" oder „Zinzendorf und die Brüder in zeitgenössischen Urteilen" so nicht geschrieben werden können, wenn die neue Zinzendorfforschung in ihren Veröffentlichungen mit einbezogen worden wäre. Doch so ist die Gefahr nicht abgewendet worden, daß weithin die Einleitungen sich auf Allzubekanntes beschränken.

Es sind auch andere Bedenken anzumelden. Z. B. wird im Register der Name

von Pierre Bayle viermal angeführt, im Grund nur als belanglos. Seine Bedeutung für Zinzendorf wird übergangen, als ob hier nicht schon frühere Zinzendorfforscher viel darüber gerätselt, beigebracht und die Gewichtigkeit dieses Tatbestandes für Zinzendorf ausgesagt hätten, von neueren Arbeiten ganz abgesehen. Noch ein Beispiel unter anderen: Der für Zinzendorf in der Losungsgestaltung mit wesentliche „Streitergedanke" taucht dort nicht auf. Den Einführungen aus der Feder von Guntram Philipp wird man dagegen im wesentlichen folgen können.

Noch etwas anderes. Bei der Einführung zu dem Thema „Frauen" fällt auf, daß alles zu isoliert auf Zinzendorf und die Gemeinen eingeblendet ist. Dabei ist die gewiß vom Grafen weiter vorwärts getriebene Entwicklung einer religiösen wie bildungsmäßigen Emanzipation der Frau zur selbständigen Persönlichkeit im Pietismus bereits längst in Gang gesetzt worden. Der Graf steht hier wie auch bei anderen Fragen deutlich und bewußt in einer bejahten Traditionskette. Das ist also nicht nur hier zu beobachten!

Das Verzeichnis der Quellen mischt Originalquellen des 17. und 18. Jahrhunderts mit Veröffentlichungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die keine Quellenausgaben darstellen. Die im Quellenverzeichnis angeführten Schriften Zinzendorfs werden nicht als beschränkte Auswahl kenntlich, bei der nicht einmal alle im Quellenband angeführten gräflichen Schriften erfaßt sind.

Es ist auch schwer einzusehen, warum hier die große Werkausgabe der Schriften Zinzendorfs, der ersten überhaupt nach 1760, nicht angeführt wird. Dabei sind Zinzendorfs Schriften in den öffentlichen Bibliotheken weithin nur sporadisch anzutreffen. Anderseits ist diese Werkausgabe im Reprint von einem international bekannten Brüdergeschichtsforscher, dem Landesbibliotheksdirektor Dr. Gerhard Meyer, einem Herrnhuter, in die Wege geleitet und verantwortlich mitherausgegeben worden. Hier besteht doch erstmalig die Gelegenheit, in den großen Bibliotheken an die Werke Zinzendorfs leicht heranzukommen.

Unter der „Weiterführenden Literatur" wird wesentliche Literatur nicht von Tagesaufsätzen, die oft in bemühter Vollständigkeit aufgezählt werden, getrennt. Wichtige Arbeiten werden wiederum nur pauschal genannt, manche übersehen. So wird auch hier den Benützern des Textbandes, die kritisch weiterzuarbeiten sich bemühen, keine Hilfestellung geboten. Aus diesen Gründen, weil bei diesem Quellenband prinzipielle Fragen anstehen, haben wir ausführlicher das Vorstehende zur Sprache gebracht, auch angesichts des wissenschaftlichen Anspruches, den diese Veröffentlichung stellt.

Feldkirchen-München *Erich Beyreuther*

Alois Schröer, (Hrsg.): Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Aus Anlaß seines 150jährigen Bestehens seit der Neuordnung durch die Bulle „De salute animarum" im Auftrag des Domkapitels herausgegeben (= Westfalia Sacra Bd. 5). Münster/Westf. (Aschendorff) 1976. XXVI, 538 S., DM 78.–.

Von den im ehemaligen Preußen gelegenen und 1821 durch Vertrag zwischen Preußen und dem Heiligen Stuhl reorganisierten Bistümern hat nur Münster durch den hier anzuzeigenden Sammelband des 150. Jahrestages dieses Ereignisses in größerem Stil gedacht. Nicht das Bistum Münster als solches ist hier Gegenstand von 15 geschichtlichen Abhandlungen und 5 Listen, sondern jene Korporation, die damals neu begründet wurde und als ständiger Senat des Bischofs, als Interimsregierung bei Bistumsvakanz, als Bischofswahlgremium und schließlich als Hausherr der Kathedrale aufs engste mit dem Bistum verbunden ist.

Die in den Grundzügen bekannte Entwicklung vom Domkapitel der reichskirchlichen Zeit über das unkanonische „Napoleonische" Kapitel zum 1823 errichteten Kapitel der Gegenwart wird von Friedrich Helmert erstmals quellenmäßig und umfassend abgehandelt. Dabei wird manches bisher unbekannte Material aus dem Bistumsarchiv Münster mitgeteilt. Man gewinnt übrigens die Erkenntnis, daß der Exekutor der Bulle „De salute animarum", der Ermländer Fürstbischof Joseph von Hohenzollern, nicht so inaktiv war, wie man bisweilen angenommen hat (S. 28,

S. 31–42). Vor allem wird der personengeschichtliche Faktor der drei aufeinanderfolgenden Kapitel erhellt. Auch die personelle Besetzung des Domkapitels in den 150 Jahren seit 1823 ist vom gleichen Autor bearbeitet und bringt alle wünschenswerten Lebensdaten seiner Mitglieder, deren literarische Tätigkeit und die Literatur über diese Persönlichkeiten.

Das Recht der Bischofswahl konnte das münsterische Domkapitel erstmals 1825 ausüben. Den Vorgang und seine – reichlich breit geratene – Vorgeschichte behandelt Reimund Haas. Sein Beitrag bestätigt die auch anderswo schon festgestellte Tatsache, daß zumindest bis Ende der dreißiger Jahre die „Bischofswahl" nichts anderes war als die Zustimmung des Kapitels zu dem vom König designierten Kandidaten. – Die Charakterisierung von zwei zeitlich auseinanderliegenden Bischofspersönlichkeiten, des 1825 „gewählten" Bischofs Caspar Max von Droste-Vischering und des im Kulturkampf von der Regierung abgesetzten Bischofs Bernard Brinkmann durch Dietrich Graf von Merveldt gehört, streng genommen, nicht zum Thema des Buches, auch wenn man für die Mitteilung neuer ungedruckter Aktenstücke und Briefe dankbar ist. – Einzelne Domherren, die sich als Prediger (Kellermann, Donders), als Wissenschaftler (Reinke, Tibus, Schwarz, Mausbach) oder als Berater des Bischofs in der sozialen Frage (Illigens) hervorgetan haben, werden von verschiedenen Autoren behandelt (Meinold Mückshoff, Gottfried Hasenkamp, Hermann Eising, Alois Schröer, Johannes Weinand, Klaus Wittstadt); diese Persönlichkeiten werden teils wissenschaftlich abgehandelt, teils durch die persönliche Erinnerung der Autoren dem Leser verlebendigt. – Eine zeitgeschichtlich hochinteressante Dokumentation ist Emil Lengelings Beitrag über „Die Neugestaltung des Innenraumes der Hohen Domkirche zu Münster" nach dem durch die Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges bedingten Wiederaufbau. Sie ist geradezu paradigmatisch und bisher in der jüngsten Kirchengeschichte ohne Beispiel. Die Konzeption dieser Neugestaltung geschah schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wurde aber durch dessen Ergebnisse bestätigt. – Von den Konsequenzen desselben Konzils wurde aber auch jene Institution getroffen, der dieses Buch gewidmet ist. Es ist daher zu begrüßen, daß Reinhard Lettmann in seinem Beitrag „Das Domkapitel im Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils. Reformvorstellungen der Gegenwart" über diesen Komplex aus eingehender Kenntnis referiert.

So ist ein Buch entstanden, das seines Gegenstandes und seines Gedenkanlasses würdig ist. Naturgemäß können hier nicht alle Beiträge besprochen, nicht alle ihre Titel und Verfasser genannt werden. Die getroffene Auswahl soll kein Werturteil bedeuten. Daß Unstimmigkeiten und Fehler bei einem von 16 Autoren gestalteten Werk nicht zu vermeiden sind, dürfte klar sein. Dem Rezensenten fiel auf, daß S. 217 ff. Absender, Adressat, Datum und Fundort der mitgeteilten Aktenstücke jeweils am Schluß, S. 230 ff. jedoch, wie üblich, am Kopf des betr. Stücks genannt werden. – S. 23 und S. 68 werden die Kapitelprotokolle zur gleichen Sache zitiert, jedoch mit unterschiedlichem Wortlaut. – Mißverständlich bleibt der Ausdruck „Kurfürstenwahl" (S. 52) für die münsterische Bischofswahl von 1801, auch wenn der damals Gewählte einen Monat später zum Erzbischof und Kurfürsten von Köln gewählt wurde. – Ein häßlicher Fehler ist S. 66 stehengeblieben: statt „Negationen" muß es „Negoziationen" heißen; S. 18 päpstliches Breve vom 24. 10. 1814 statt 1914. – Nicht allen Autoren ist die neueste Literatur zu ihrem Gegenstand bekannt.

Bonn *Eduard Hegel*

Hans-Georg Aschoff: Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (= Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens, Bd. 86). Hildesheim (August Lax) 1976. X, 310 S., geb.

Der Interessengegensatz zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen deutschen Mächten im 19. Jahrhundert war nach heutigen Begriffen vielleicht nicht groß, aber er war bekanntlich grundsätzlicher Art, viel grundsätzlicher als heute der Gegensatz von Kommunismus und Kapitalismus, und er war deshalb im

Prinzip unaufhebbar. Und es war nicht nur ein Gegensatz zweier Konfessionen, sondern zugleich ein Gegensatz von universalem Anspruch der katholischen Kirche und territorial begrenztem, aber innerhalb dieser Begrenzung ebenfalls absolutem Anspruch des Staates.

Beide Ansprüche kollidierten in dem Augenblick, wo der protestantische Staat in seinen Grenzen katholische Untertanen beherbergte, zugleich aber die katholische Kirche im Zuge einer allgemeinen geistigen Restauration ihren latent immer vorhandenen Absolutheitsanspruch aktualisieren wollte, während der Staat sich gerade vom Absolutismus auf das altständische Wesen und von da aus auf die schon als Möglichkeit am fernen Horizont aufdämmernde Demokratie hinbewegte, wo es – etwa seit der Französischen Revolution – eine „öffentliche Meinung" gab, die jeder Politiker, wenn sie sich auch erst langsam akzentuierte, doch berücksichtigen mußte.

Dies war die Lage im Königreich Hannover nach dem Ende der französischen Okkupation und vor der Aufhebung des Königreiches durch Preußen. Grundsätzlich entsprach diese Lage derjenigen aller protestantischen deutschen Staaten in dieser Zeit, so daß Aschoffs Thema im Grunde nur eine mögliche Variante, einen Spezialfall, eines auch sehr viel allgemeiner zu fassenden Themenkreises darstellt.

Hannover war ein protestantischer Staat mit beachtlichen katholischen Minderheiten in zwei Gebieten (in denen die Kernstädte jedoch im wesentlichen protestantisch waren), in Osnabrück und in Hildesheim. Beide wurden erst im Zuge der napoleonischen Zeit und des Wiener Kongresses erworben, Hildesheim, zusammen mit Goslar und dem Eichfeld endgültig, 1815, während Osnabrücks Erwerbung erst um diese Zeit durch Auflösung des bis dahin alternierend durch einen katholischen und einen evangelischen Bischof administrierten Fürstbistums bestätigt, auch dieses Gebiet zudem durch den Erwerb Lingens, Bentheims und des Emslandes abgerundet wurde.

Daß sich überhaupt Möglichkeiten eines Gesprächs zwischen der Kurie und den protestantischen deutschen Staaten eröffneten, ist – so scheint es mir wenigstens – vorwiegend darauf zurückzuführen, daß die radikale Veränderung der politischen und konfessionellen Landkarte infolge des Wiener Kongresses das Gespräch für beide Seiten zwingend notwendig machte. Die Kirche mußte ihre Gläubigen gegenüber der neuen Staatsmacht vertraglich zu schützen suchen; der Staat mußte seine Rechte – und auch Pflichten; aber das erst in zweiter Linie – gegenüber der Kirche geltend machen und abgrenzen. Auf dem gemeinsamen Treffpunkt dieser Unvermeidlichkeiten mußten die Verhandlungen im Verhältnis Kurie – Königreich Hannover denn auch zwangsläufig enden: Sie begannen mit dem Ringen um den Abschluß eines Konkordats und endeten – man möchte, wenn es eine Logik der Geschichte gäbe, fast sagen: logischerweise – mit einer Zirkumskriptionsbulle.

Die Arbeit von Aschoff hält genau das, was ihr Titel verspricht, und zwar in Form einer gründlichen, auf breiter Kenntnis der Quellen und der Literatur ruhenden, manchmal etwas langweiligen Aktenuntersuchung unter eifriger Heranziehung des Vatikanischen Archivs und des Niedersächsischen Hauptstaatsarchivs in Hannover als Hauptquellen, daneben auch anderer Archive, so der Staatsarchive in Osnabrück und Münster und des Archivs des Bischöflichen Generalvikariats Hildesheim. Das bischöfliche Archiv in Osnabrück verbrannte im Zweiten Weltkrieg; das für die Zeit bis 1831 sehr ertragreiche Gräflich Münstersche Familien- und Gutsarchiv Schloß Derneburg wurde 1974 – also genau zu der Zeit, als Aschoffs Arbeit geschrieben wurde – in das Hauptstaatsarchiv in Hannover überführt, wo es sogleich, aber doch für die Arbeit zu spät, verzeichnet wurde.

In einem einleitenden Kapitel seiner Arbeit behandelt Verf. „Die katholische Kirche in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts", um so erst einmal die Grundlagen für die Aktenuntersuchung zu legen. Ein zweites, aber schon als Abschnitt des Hauptteiles gekennzeichnetes Kapitel gibt einen Überblick über „Die Staatsbehörden und die katholische Kirche", nämlich über das hannoversche Staatsministerium und sein Personal wie auch über die katholischen Konsistorien in Hildesheim und Osnabrück, ihre Aufgaben und Kompetenzen. Leider fehlt dabei jeder systematische Hinweis darauf, daß (zumindest bis 1831) alle wichtigen Entscheidun-

gen in London gefällt wurden, wobei zu untersuchen wäre, wieweit der hannoversche Minister bei der Person des Königs, der allmächtige Graf Münster, selbst entschied, wieweit er die Entscheidung dem Prinzregenten, später König Georg IV., nur formal oder scheinbar zuschob und wieweit der Prinzregent die Entscheidungen wirklich selbst traf – wobei im letzteren Falle auch nach englischen Einflüssen auf den Prinzregenten und damit auch indirekt auf die hannoversche Politik zu fragen wäre; konnte – und wollte – der Prinzregent in hannoverschen Angelegenheiten beispielsweise die sehr entschieden antikatholische öffentliche Meinung Englands außer acht lassen? Man darf schließlich nicht vergessen, daß England in jener Periode mächtig durch das Irland-Problem und durch die Frage der Katholikenemanzipation bewegt wurde.

Von dieser Einschränkung abgesehen: Man findet sodann, mit dem Abschnitt II des Hauptteils beginnend, eine sorgfältig dokumentierte und aus ungedruckten Akten belegte Untersuchung über die Verhandlungen zwischen Hannover und der Kurie, über die Gründe des Scheiterns der Konkordatsverhandlungen, über die statt dessen erlassene päpstliche Zirkumskriptionsbulle vom 26. März 1824 für die Diözesen Hildesheim und Osnabrück und ihre Exekution, über die Hildesheimer Bischofswahlen von 1829 (Osthaus), 1836 (Fritz), 1841 (Wandt) und 1849 (Wedekind), über die hannoversche Verfassungsfrage, das Staatsgrundgesetz von 1833 und das Landesverfassungsgesetz von 1840 und ihre Auswirkungen auf das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche. Die Frage der Mischehen wie das Problem der konfessionellen Schule aller Stufen durchzieht die gesamte behandelte Zeit.

Einen gewissen Abschluß der Probleme der Zeit im Verhältnis der Kurie zum Königreich Hannover bildete die Aufhebung der hannoverschen Gesandtschaft bei der Kurie 1849 und, nach längeren Verhandlungen, 1857 die Wiedererrichtung des Osnabrücker Bischofsstuhls und seine Besetzung mit Paul Melchers.

Auf eine Einzelbehandlung all der vielfältigen, exakt untersuchten und schlüssig dargestellten Fragen mag hier verzichtet werden. Die umfangreiche Arbeit ist, wohl infolge der Fülle von Details, die ausgebreitet werden, nicht immer ganz übersichtlich, und die (oben ein wenig angedeuteten) Leitlinien, denen sie folgt, sind nicht immer deutlich zu erkennen. Daß Verf. Rangordnung und Bedeutung der Stufen der einzelnen Verhandlungspartner nicht genügend berücksichtigt, wurde schon gesagt. Verf. hat nicht erkannt oder wenigstens nicht hinreichend herausgearbeitet, daß es ein Unterschied ist, ob der Kardinal Consalvi oder ein niederer Kirchenbeamter oder aber eine Kongregation sich äußert; ob der hannoversche Gesandte oder ein hannoverscher Referent oder das hannoversche Kabinett oder der Minister oder gar der Prinzregent und König Stellung nimmt. Eine ergänzende Arbeit, etwa „Hannover, England und der Vatikan", die auch diese Gesichtspunkte berücksichtigt, könnte nützlich sein.

Da aber die Arbeit in weiten Teilen praktisch Neuland sorgfältig umpflügt, sollten diese Mängel nicht zu hoch bewertet werden; auch das Fehlen von qualifizierten Hinweisen, z. B. auf die enge Beziehung des Aufgabenkreises des problematischen und umstrittenen Gesandten Friedrich von Ompteda mit den Überwachungsarbeiten gegenüber der ehebruchverdächtigen Prinzessin von Wales oder auf die ebenfalls mit der Legationsaufgabe eng verknüpften römischen Tätigkeiten des Legationssekretärs August Kestner für die deutsche archäologische Wissenschaft ist zwar zu bedauern, jedoch verständlich. Der Historiker ist oft allzusehr auf einen bestimmten Handlungs- und Ereignisstrang fixiert und vergißt die Interdependenz vieler Ereignisse. Er kann diese Interdependenz in einer Spezialuntersuchung auch nicht darlegen – aber vielleicht sollte er wissen und den Leser wissen lassen, daß es sie gibt.

Alles dies ist Kritik an einer Arbeit von großer Bedeutung für die hannoversche und auch für die deutsche Geschichte. Die Arbeit zeigt, nehmt alles nur in allem, daß das Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche in einem Staat, der, vorwiegend protestantisch orientiert, das Vorhandensein einer katholischen Minderheit im Grunde eher als lästig empfand und doch wohl nie zu einem Konkordat ernsthaft bereit war, trotzdem über Jahrzehnte hinweg ziemlich störungsfrei blieb.

Hannover *Carl Haase*

Marcel Scheidhauer: Les Eglises luthériennes en France 1800–1815, Alsace-Montbéliard-Paris. Strasbourg (Oberlin) 1975. 287 S., geb.

Diese an der Straßburger historischen Universität vorgelegte Dissertation schließt eine Lücke in der elsässischen Geschichtsschreibung. Abgesehen von zwei Studien von Lucius und einer Arbeit von Krüger, hat die Forschung bis jetzt der Entstehung der Kirchenverfassung der Kirche Augsburger Konfession in Frankreich (1802) kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Und doch ist diese Kirchenverfassung, abgesehen von einigen Veränderungen (z. B. 1852 Aufnahme der Pfarrei in die Kirchenverfassung) bis zum heutigen Tage im Elsaß in Kraft geblieben. Die Arbeit von Scheidhauer ist in drei Teile gegliedert. Der Verf. untersucht zuerst die Vorbereitung und die Promulgation der organischen Artikel, die den Grund legten für die Kirchenverfassung. Für die reformierten Kirchen hatte schon D. Robert in maßgebender Weise den Sachverhalt dargestellt. Neu ist, daß nun das Statut der lutherischen Kirche zur Sprache kommt und die vorbereitenden Bemühungen im Elsaß dargestellt werden. Wohl wurden führende Protestanten bei der Ausarbeitung der Verfassung zu Rate gezogen (vor allem Metzger), die letzten Entscheidungen jedoch einseitig von Portalis getroffen, so zum Beispiel die Aufhebung der Pfarreien als legale Einheiten.

Die neue Kirchenverfassung hat zum ersten Mal in der Geschichte das elsässische Luthertum in einer kirchlichen Organisation vereint. Im Unterschied zu der reformierten Kirche war sie hierarchisch gegliedert (Inspektoren), die Ortsgemeinde hatte keinen Anteil mehr an der Wahl ihrer Pfarrer, die Leitung der Kirche war in Straßburg zentralisiert, beim Generalkonsistorium (das allerdings nur alle fünf Jahre tagen sollte) und noch mehr im fünfköpfigen Direktorium, in dem drei Mitglieder vom Staat ernannt waren.

In einem zweiten Teil zeigt Scheidhauer, wie die neue Verfassung in Kraft trat. Zur Sprache kommen die Ernennung des ersten Präsidenten Kern und der Beginn seiner Wirksamkeit, die Bildung der verschiedenen Instanzen (Konsistoriale Kirchen, Inspektoren, Generalkonsistorium, Direktorium). Zwei besondere Kapitel befassen sich mit den Kirchen von Paris und Mömpelgard. Auch von der Ernennung der Pfarrer ist die Rede und ihrem Treueeid an die Regierung.

Der dritte Teil schildert das Funktionieren der neuen Verfassung, die Kosten der Verwaltung, die Pfarrer, das Problem ihrer Besoldung. Bewußt ausgeklammert hat der Verfasser die Frage der Gründung der protestantischen Akademie von 1803. Schade, daß er nicht in einem abschließenden Kapitel einen Ausblick auf die späteren wesentlichen Veränderungen des Statuts gegeben hat. Ob er gut getan hat, die theologischen, sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekte des Geschehens ganz auf der Seite zu lassen, kann bezweifelt werden. Die strenge Konzentration auf die Gesetzgebung selbst, auf die Modalitäten ihrer Entstehung und ihrer Anwendung hat jedoch ihre Vorteile. Vor allem fußt die Arbeit auf gründlichem Quellenstudium. Hier liegt ihre Stärke. An einigen Stellen hätte der Historiker wohl aus seiner Neutralität heraustreten können, ein Urteil über die Entwicklung oder eine Charakterisierung der wichtigsten Akteure im Geschehen abgeben können.

Zweifellos wird diese Studie jedoch zu den Standardwerken gehören, die maßgeblich über die neuere evangelische Kirchengeschichte im Elsaß informieren.

Strasbourg *Marc Lienhard*

Ernst Benz: Franz Anton Mesmer (1734–1815) und seine Ausstrahlung in Europa und Amerika (= Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft Jahrg. 73 Nr. 2). München (Wilhelm Fink) 1976. 97 S., brosch., DM 10.–.

Wilhelm Lütgert hat in seinem 1. Band seiner großer Darstellung über „Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende“ S. 211 ff. auf die Verbindungslinien zwischen Erweckungsbewegung und Idealismus im Glauben an das Geisterreich hingewiesen. Sie teilen gemeinsam „die ganze Verachtung der mechanistischen Naturauffassung“. Daß hier die Erweckungsbewegung, man denke an Gestalten wie

Oetinger, der Swedenborg in Deutschland erst wirklich bekanntmachte, an Lavater, Gottfried Menken und Jung-Stilling, dem Idealismus vorgearbeitet hat, ist nicht von der Hand zu weisen. In säkularisierter Form hat das alles seine Fortsetzung im späteren Okkultismus und Spiritismus gefunden.

Benz zeigt in seiner Untersuchung nun eine andere Linie auf, die von dem Arzt Franz Anton Mesmer ausging, den Wilhelm Lütgert nicht anführt und der doch mit seinen aufsehenerregenden Erfolgen durch die heilmagnetische Praxis zuerst in Wien, später in Paris und schließlich mehr stiller am Bodensee eine weltweite Wirkung seiner Heilmethode vor allem in Frankreich, aber auch in Mitteleuropa und schließlich in Nordamerika hervorrief. Die von ihm gespürte Grundkraft, die er „Magnetismus" nannte, war für ihn nicht mehr personalistisch als Offenbarung des persönlichen Gottes gedacht, sondern als neutrale Offenbarung einer unerschöpflichen Lebens- und Gestaltungskraft, die das ganze Universum erfüllt, nicht nur den menschlichen, sondern auch den tierischen, pflanzlichen und stofflichen Bereich. Mesmer sprach vom „Evangelium der Natur". Durch seinen Magnetismus, sein persönliches Charisma lag hier beschlossen, heilte er beides: die zusammenhängenden Krankheiten der Seele und des Leibes.

Da er sich als Priester und Arzt im Bereich seiner ärztlichen Praxis wußte, ignorierte er alle Standesunterschiede seiner Zeit und stand der französischen Revolution politisch nahe, zutiefst überzeugt von der Gleichheit und Freiheit des Menschen innerhalb des Systems der gottgeschaffenen und gottgewollten Harmonie der Natur.

Was Benz besonders aufweist, ist die Tatsache, wie stark sich Mesmers Ideen vor allem unter der deutschen Romantik ausbreiteten. In den Wirren der Napoleonischen Zeit wurde er freilich fast vergessen. Doch 1812 wurde der bereits 78jährige in Preußen und d. h. in Berlin neu entdeckt. Seine Schriften wurden nunmehr in die deutsche Sprache übersetzt und weit verbreitet. Sein Heilmagnetismus wurde von Berliner Ärzten, vor allem von Hufeland, aufgenommen. Benz spricht hier von einem Siegeszug des Mesmerismus unter Ärzten und Theologen. So stellt Benz fest: Mesmeristen waren sie alle irgendwie. Er nennt u. a. Kleist, Arnim, Brentano, Schelling, Görres, Fichte, Schleiermacher, Wilhelm und Caroline von Humboldt, den Staatskanzler Hardenberg, Gotthilf Heinrich Schubert, auch Solger und Savigny. Benz arbeitet hier ein weites Material auf.

Das geschieht dann auch im Blick auf Nordamerika. Mrs. Mary Baker-Eddy, die Gründerin der Christian Science, wie auch Mme. Heliona Blavatsky, die Gründerin der Theosophical Society, stehen hier in einer direkten Traditionslinie. Erste Vertreter des Mesmerismus in Nordamerika waren Lafayette, in Paris mit Mesmer befreundet, und Benjamin Franklin. Freilich hat Mesmer selbst diese Entwicklung, die mit den Anfängen der spiritistischen Methoden im Blick auf Deutschland schnell verquickt wurde und von kirchlichen Apologeten z. T. als Beweis für das Weiterleben nach dem Tod herangezogen wurde, bitter beklagt.

Der Verfasser hat jedenfalls einsichtig gemacht, wie wenig es genügt, Verbindungslinien von der protestantischen Erweckungsbewegung zur Romantik bzw. zum Idealismus und über diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge hinaus bis zum späteren Okkultismus und Spiritismus aufzuspüren, ohne daß dieses ausdrücklich in der Untersuchung gesagt worden ist. Der Mesmerismus in der Berliner Spielart hat diese Vielschichtigkeit, in der sich diese geistigen Prozesse vollzogen haben, noch deutlicher aufgedeckt. Das könnte zu weiteren lohnenden und nicht unwesentlichen Untersuchungen reizen, umsomehr als dabei auf die Berliner Romantiker, die angeführt worden sind, ein neues Licht fällt. Andererseits sind wir auf die Auswirkung des Mesmerismus in Nordamerika im Blickfeld religiöser wie weltanschaulicher Vorgänge erstmalig ausdrücklich hingewiesen worden, die so bisher nicht gesehen worden sind.

Feldkirchen-München *Erich Beyreuther*

Josef von Hommer (1760–1836): Meditationes in vitam meam peractam. Eine Selbstbiographie, hrsg., übersetzt und kommentiert von Alois Thomas (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte, hrsg. von Franz Rudolf Reichert, Bd. 25), Mainz (Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte: Bistumsarchiv Trier) 1976. XV, 566 S., brosch. DM 75.–, geb. DM 84.–.

Die Erforschung des innerkirchlichen Wiederaufbaues nach der Säkularisation und der pastoralen Gesamttätigkeit der deutschen Bischöfe des vorigen Jahrhunderts ist ein weitgehend noch brach liegendes Feld der kath.-kirchlichen Landes- bzw. Bistumsgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. Denn die meisten der bisher vorliegenden bischöflichen Lebensbilder, die entweder von Zeitgenossen in vielfach panegyrischem Stil abgefaßt wurden oder um die Jahrhundertwende auf einer oft einseitigen Quellengrundlage entstanden, entsprechen nicht mehr dem heutigen historiographischen Forschungsstand. Eine der rühmlichen Ausnahmen in dieser Hinsicht bilden die rund 10 vorliegenden Arbeiten des Trierer Bistumsarchivdirektors Prof. Alois Thomas (vgl. S. XII und 549) über den Trierer Bischof Josef von Hommer (1760/1824–1836).

Nach unvollendeten Vorarbeiten von Franz Xaver Kraus und des Tierer Domkapitulars Carl Kammer legt Alois Thomas hier gleichsam als Krönung seiner jahrzehntelangen Arbeiten in einer fundierten und ausführlich kommentierten Edition die Autobiographie dieses bedeutenden Bischofs aus dem Zeitalter des kirchlichen Wiederaufbaus nach der Säkularisation vor. Wie Thomas in der Einleitung näher erläutert, entstand diese Lebensschilderung im Jahre 1828, als der Bischof in täglichen Meditationen sein bisheriges Leben betrachtete.

Der Einleitung vorangestellt sind unter dem Titel „Verzeichnis der Abkürzungen" nur die wichtigsten und häufiger zitierten Titel, nicht aber die im Kommentar verwendete weitere umfangreiche Spezialliteratur. Wohl auch nicht übertrieben wäre es gewesen, die in den Erläuterungen benutzten beachtlichen Bestände ungedruckter Quellen gleichfalls hier ausführlich aufzuschlüsseln, da es sich dabei nicht nur um umfangreiche Akten des Bistumsarchivs Trier handelt, sondern u. a. auch des Staatssekretariates aus dem Vatikanischen Archiv sowie des für diese Epoche bedeutsamen Ermländischen Bistumsarchivs in Frauenburg.

Den Hauptteil der Edition (S. 6–351) bildet die Wiedergabe der auf die einzelnen Tage des Jahres 1828 verteilten autobiographischen Meditationen. Dem lateinischen Originaltext ist eine übersichtlich gegliederte, gut lesbare und nur unwesentlich gekürzte Übersetzung gegenübergestellt. Die Autobiographie schildert aus der Sicht des 68jährigen Bischofs ausführlich und ungeschminkt die Entwicklung des Schülers und Studenten zum Kanoniker und Priester. Dabei erhalten wir einen kulturgeschichtlich interessanten und zuweilen recht amüsanten Einblick in das Leben des Erzbistums im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts unter dem Einfluß der Französischen Revolution. Die Bewährung in der Seelsorge und die Umstände der Zeit brachten es mit sich, daß aus dem Offizialatssekretär und Pfarrer, zuletzt in Ehrenbreitstein, 1816 der Kapitelsvikar für den preußischen Anteil des alten Erzbistums auf der rechten Rheinseite wurde. Mit der Einnahme dieser leitenden Position sind Hommers theologische und kirchenpolitische Überlegungen und Überzeugungen (z. B. in der Politik und Pastoral der Mischehen) nicht mehr nur die eines Trierer Pfarrers, sondern für das ganze Bistum von Bedeutung. Die Meditationen der ersten Oktoberhälfte eröffnen uns die Gründe, die ihn bewegt haben, in der für die katholische Kirche noch nicht überschaubaren Situation im preußischen Staatskirchentum des Jahres 1824 das angebotene Bischofsamt anzunehmen, nachdem vor ihm Graf Edmund von Kesselstadt dies – wegen der zu erwartenden geringen Freiheit für die Kirche – abgelehnt hatte. Hommer sollte damit auch der erste ‚bürgerliche' Bischof in den neueingerichteten Bistümern der preußischen Monarchie sein. Die Betrachtungen der beiden letzten Monate des Jahres 1828 sind den vielfältigen Problemen und Aufgaben in den ersten vier Jahren seines bischöflichen Wirkens gewidmet. Sie geben uns ein plastisches Bild von der Aufbauleistung des Oberhirten und dem Leben im Bistum.

Der Herausgeber Thomas hat die in diesen Betrachtungen enthaltenen kompakten Angaben und Deutungen der miteinander verwobenen persönlichen und diözesanen Geschichte anschließend auf 150 Seiten in 544 Anmerkungen erläutert und auf ihren Hintergrund hin ausgeleuchtet. Diese Erläuterungen gehen in ihrer Ausführlichkeit über das übliche Maß und damit auch den normalen Umfang (vgl. z. B. Nr. 422, S. 450–455 = fünf Seiten) hinaus, so daß ihre getrennte Plazierung als eigenständiger „Kommentar zum Text" (S. 354–503) gerechtfertigt ist, auch wenn der Leser dadurch bei der Lektüre zum Blättern gezwungen ist. In ihnen erweist sich Thomas als ausgezeichneter Kenner der kirchlichen Landesgeschichte jener Epoche.

Da der autobiographische Rückblick mit dem 31. Dezember 1828 endet, ergänzt Thomas diesen „zur Abrundung des Lebensbildes" mit einer 42seitigen prägnanten Darstellung der nachfolgenden Bistums- und Lebensgeschichte bis zum Tod des Bischofs (11. 11. 1836). So wie der Herausgeber schon im Kommentar über die Personalgeschichte hinaus eingehend auf die Verwaltungs- und Verfassungsgeschichte des Bistums eingegangen ist, gibt er auch hier zunächst einen Einblick in die „Organisation des Bistums Trier" (S. 505–516) nach 1821. Dabei ging beispielsweise die staatliche Einflußnahme soweit, daß für die Einstellung von kirchlichen Verwaltungsangestellten nur die staatlich vorgeschriebenen Anstellungsformulare benutzt werden durften. Neben Kapiteln mit mehr persönlichen Angaben über das historisch-wissenschaftliche Arbeiten (S. 516–522) und das „Goldene Priesterjubiläum" (S. 535–537) werden Hommers „kummervolle" Bemühungen mit der Ausbildung am Trierer Priesterseminar (S. 522–525) und der Bewegung der Reformgeistlichkeit (S. 526–530) geschildert, wobei der Bischof sowohl Verständnis als auch Prinzipientreue zeigte. Seine Billigung der hermesianischen Lehrmethode am Priesterseminar und die ihm (fälschlich) zugeschriebene Teilnahme an der Emser Punktation (1786) hatten ihn in der älteren Literatur, die nach der Verurteilung von Hermes am 7. 10. 1835 (!) streng römisch-scholastisch ausgerichtet war, als „auf die schiefe Ebene geraten" beurteilt. Gestützt auf Hommers eigene Aussagen (vgl. 26. 11. 1828, S. 306–309) und zahlreiche andere Untersuchungen korrigiert Thomas hier wie schon in seinen früheren Arbeiten die Einseitigkeiten und Fehler jener älteren Arbeiten. In dem abschließenden Abschnitt unter der Überschrift „Tod und Vermächtnis" (S. 537–548) schildert Thomas noch einmal, wie Bischof Hommer 1836 die auf dem Sterbebett gegebene Unterschrift unter die Berliner Mischehenkonvention vor seinem Tod dann wieder zurücknahm, womit er einen entscheidenden Stein für den Ausbruch der Kölner Wirren ins Rollen brachte.

Die weit über den Rahmen der Diözese Trier und der preußischen Rheinprovinz für die Geschichte der katholischen Kirche in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bedeutsamen Angaben werden durch ein sorgfältig erarbeitetes, getrenntes Personen- sowie Ort- und Sachregister erschlossen. Erläutert und abgerundet wird das Werk durch ein Bild des Bischofs und drei Seiten seiner Schriftproben.

Mehr als der Titel vermuten läßt ist dies also nicht bloß eine vorbildlich bearbeitete Ausgabe der Autobiographie Hommers, sondern durch die detaillierte Kommentierung und ergänzte Darstellung von Thomas handelt es sich um einen vorbildlichen Beitrag zur Trierer Bistumsgeschichte und darüber hinaus zur Geschichte der katholischen Kirche in den preußischen Rheinlanden.

Bochum/Marburg *Reimund Haas*

Bernard Reymond: Le procès de l'autorité dans la théologie d'Auguste Sabatier (= Thèse de doctorat, Université de Lausanne, Faculté de théologie). Lausanne (Editions L'Age d'Homme) 1976. 334 S.*)

La thèse présentée par Monsieur Bernard Reymond à la Faculté de théologie de Lausanne a certes le caractère d'une étude historique; elle retrace la pensée d'un

* Sur la couverture de l'ouvrage figure l'indication: Préface d'Emile Poulat. L'exemplaire thèse dont nous disposions, ne contenait pas le texte de cette préface; on le trouvera dans les exemplaires de commerce.

grand théologien protestant français de la seconde moitié du XIXe siècle. Mais au delà de ce rappel historique, elle a des implications très réelles dans le présent. Bien sûr, les situations du passé ne se répètent jamais exactement de la même façon; cependant certains problèmes fondamentaux se posent à nous comme ils s'étaient posés à nos devanciers et nous interpellent comme ils les avaient interpellés. C'est en ce sens que l'étude de B. Reymond est d'une actualité surprenante.

Né en 1839 dans une modeste famille de paysans huguenots, Auguste Sabatier a fait ses études à la Faculté de théologie protestante de Montauban; il les a complétées aux Facultés de Bâle, Tubingue et Heidelberg. Après ses études, il a commencé par s'initier au ministère pastoral; durant quatre ans, de 1864 à 1868, on le trouve comme pasteur à la tête de la paroisse nouvellement fondée d'Aubenas dans l'Ardêche. A partir d'octobre 1868, Auguste Sabatier s'adonnera à l'enseignement jusqu'à la fin de sa vie, d'abord à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, puis à la Faculté de théologie protestante créée en 1877 à l'Université de Paris et à l'Ecole pratique des Hautes Etudes; il mourut le 12 avril 1901. Outre de nombreux articles de revues et de journaux (chronique hebdomadaire de 1873 à 1901 dans *Le Journal de Genève* et collaboration au journal *Le Temps* de 1882 à 1901), ses principaux ouvrages sont: *L'Apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée* (thèse de doctorat, publiée à Strasbourg en 1870; 3e édition, Paris 1896); *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris 1897; dernière édition, 1969); *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit* (publication posthume, Paris 1904; dernière édition, 1956).

Auguste Sabatier était un théologien très prisé et très en vogue de son vivant, au point qu'à ses obsèques en 1901 son collègue à la Faculté de théologie protestante de Paris, Eugène Ménégoz, put saluer en lui "le plus grand théologien protestant de France depuis Calvin". En tout cas, il est certainement celui qui a le plus marqué la théologie protestante d'expression française dans le dernier tiers du XIXe siècle. Or depuis quelques décennies, un silence presque absolu s'est fait dans le domaine des études consacrées au grand théologien protestant; on peut tout juste signaler le travail d'un Anglais, paru en 1967. C'est dire que l'oeuvre de Sabatier est pratiquement tombée dans l'oubli. A preuve: l'encyclopédie protestante, remarquable pour son information, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* avait consacré à Auguste Sabatier 66 lignes dans sa première édition de 1913; la dernière édition, celle de 1961, ne le mentionne même plus.

Aussi est-ce à bon escient que B. Reymond a rompu le silence qui s'était instauré autour de l'oeuvre d' Auguste Sabatier, en consacrant un fort volume à ce qui a fait l'objet principal des préoccupations du grand théologien: le principe d'autorité dans le domaine de la foi. En s'attaquant à ce sujet, Sabatier avait touché un problème fondamental auquel se trouve confrontée toute théologie; qu'il le veuille ou non, nul théologien, digne de ce nom, ne peut l'esquiver et un jour ou l'autre il est obligé de prendre position, car c'est la raison d'être de la théologie elle-même qui est en cause. Nous ferions volontiers, à ce propos, le parallèle entre Auguste Sabatier et son collègue allemand Rudolf Sohm, protestant profondément croyant et engagé, qui a enseigné lui aussi à l'Université de Strasbourg et dont l'oeuvre se situe à la même époque. Bien que historien du droit par profession, et non théologien, Sohm s'est intéressé également à un problème fondamental pour la théologie: le problème de l'Eglise institution, à savoir les rapports de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible. Il s'agit là d'un autre sujet auquel est confrontée toute théologie et sur lequel un jour ou l'autre une prise de position s'impose. Sohm, lui aussi, avait été relégué au second plan pendant quelques décennies et maintenant il redevient actuel de la même manière que Sabatier, car les questions que l'un et l'autre avaient soulevées, ne peuvent laisser indifférents les théologiens; tôt ou tard, ces mêmes questions reprennent de l'actualité en raison des conjonctures historiques. C'est le cas à l'époque actuelle et pour le principe d'autorité dans le domaine de la foi et pour la nature de l'Eglise dans le domaine des institutions ecclésiales; les deux problèmes sont quelque peu connexes. A. Sabatier avait d'ailleurs été amené à s'interroger sur

les rapports de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible, bien que ce ne fût que de façon accessoire.

Le thème principal de la pensée théologique d'A. Sabatier a été le principe d'autorité, non pas qu'il ait souvent fait l'objet d'une étude *ex professo,* mais en ce sens qu'il est partout présent dans son oeuvre. Il ne s'agit pas de l'autorité telle que l'envisage le juriste, de l'autorité dans le sens juridictionnel proprement dit, mais de la référence suprême en matière de foi comme garantie de la vérité. C'est le terrible problème de la croyance religieuse et de son bien-fondé, qui est en jeu. En abordant ce sujet et en le soumettant à une analyse de plus en plus poussée, A. Sabatier rendait inconfortable la position des catholiques bien sûr, mais aussi celle des protestants orthodoxes; il dérangeait des habitudes bien enracinées. Il fallait une certaine audace à l'auteur, car les répliques ne manquaient pas et les soupçons de scepticisme pesaient sur lui; de là à l'accuser d'avoir sacrifié sa foi à la raison et d'être tombé dans l'incroyance, comme d'autres, il n'y avait qu'un pas, que plus d'un de ses adversaires a franchi.

Tout le mérite du travail de B. Reymond consiste précisément à montrer comment A. Sabatier réussit à appliquer la fonction critique à la théologie, et plus spécialement au discours théologique, tout en ne cédant pas d'un pouce sur son adhésion profonde à la personne divine du Christ, comme l'avait fait Sohm. Pour A. Sabatier, la critique, discipline de la vérité, était une véritable ascèse: un exercice qui expose l'homme, s'il est croyant, à la pleine exigence de Dieu, à son *exousia* (puissance de l'Esprit), qui est une autre façon de comprendre l'*auctoritas.* C'est cela qu'il faut constamment se rappeler pour juger l'oeuvre critique d'A. Sabatier au sujet du principe d'autorité en matière de foi, sinon on risque de mal interpréter sa pensée.

B. Reymond analyse de façon minutieuse le cheminement de la pensée d'A. Sabatier. Le lecteur trouvera dans son étude, entre autres, des développements sur le critère de moralité, le primat de l'intériorité, la conscience instance de jugement, la théorie du symbolisme, l'autorité de Dieu, l'autorité et la foi, l'autorité dans l'Eglise, le projet apologétique, la théologie de la culture, le concept de religion, la science et la foi. Il n'est pas possible de résumer, pas même de façon sommaire cette pensée très riche, qui finalement est aussi sévère et exigeante pour l'Eglise protestante qu'elle l'est pour l'Eglise catholique. L'une et l'autre doivent constamment s'interroger sur la conformité de leur foi et plus spécialement de l'expression de leur foi aux exigences de Dieu. Certes, bien des éléments se situent dans le contexte des connaissances humaines de l'époque et sont dépassés à l'heure actuelle; d'autres restent critiquables ou risquent d'être mal compris par des esprits de second ordre, qui n'ont pas la trempe d'un Sabatier. Mais l'idée fondamentale demeure vraie et c'est en cela que l'oeuvre d'A. Sabatier retrouve son actualité, comme le souligne fort bien B. Reymond dans des pages de conclusion très denses, que tout théologien contemporain à intérêt à lire.

Strasbourg *René Metz*

Julia Oswalt: Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II. Kirche im Osten, Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. In Verbindung mit dem Ostkircheninstitut herausgegeben von Robert Stupperich (= Monographienreihe Band 12). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1975. 137 S., DM 26.–.

Während in mehreren neueren sowjetischen Arbeiten deutlich gemacht werden soll, daß die Geistlichkeit bei den Reformen des Zaren Alexanders II. sich ganz auf die Seite der konservativen Gutsbesitzer gestellt und eine reaktionäre Politik vertreten hat, zeigt J. Oswalt in ihrer sorgfältigen Untersuchung, daß die Verhältnisse viel komplizierter und differenzierter gewesen sind. Vor allem unter der Pfarrgeistlichkeit gab es sehr deutliche und bemerkenswerte Stimmen, die die Reformen Alexanders II. unterstützt haben. Mit der theoretischen und praktischen Arbeit des reformfreundlichen Teiles des Gemeindeklerus setzt sich das vorliegende Buch aus-

einander. Als Quellen dienen die meist in diesen Jahren gegründeten theologisch-kirchlichen Zeitschriften, die neben theologischen, kirchengeschichtlichen und erbaulichen Beiträgen auch zahlreiche größere und kleinere Aufsätze über gesellschaftspolitische Fragen enthalten und geradezu ein Diskussionsforum für die Reformvorschläge gebildet haben. Leider fehlt eine einführende Bemerkung über die 1860 gegründeten „Trudy" der Kiewer Akademie, eine sehr wichtige Zeitschrift, die auch im Laufe der Arbeit oft zitiert wird, und es fehlt eine Charakterisierung der 1821 gegründeten Zeitschrift „Christianskoe Čtenie" für diese Jahre.

Das zweite Kapitel ist der Erziehungs- und Fürsorgearbeit in den kirchlichen Gemeinden gewidmet. Die Verfasserin beschreibt hier die Bemühungen der Reformgeistlichen, sich genaustens über die Lebensverhältnisse der Bauern zu orientieren und ihnen für die Zeit nach der Bauernbefreiung für alle Lebensbereiche, vor allem aber für Familienprobleme, für die Alten-, Kranken- und Armenfürsorge und für Bildungsfragen umfassende Hilfe anzubieten. Die in den Aufsätzen geäußerten Überlegungen zur Rolle der Frau als gleichberechtigter Partnerin des Mannes und zur Sozialfürsorge nach westeuropäischen Mustern waren für die damalige orthodoxe Kirche erstaunlich modern. Die in ländlichen Gegenden ganz Rußlands spontan gegründeten kirchlichen Volksschulen stellten zudem eine bedeutende pädagogische Aufbauleistung dar. In den folgenden beiden Kapiteln zeigt die Verfasserin, wie – vor allem seit den Reformen Peters des Großen – der geistliche Stand für staatliche Interessen eingespannt wurde und eine völlige soziale Isolierung wie auch eine tiefe geistige Entfremdung zwischen Klerus und Laien entstand. Deshalb sollte jetzt das kirchliche Leben durch die Gründung von Gemeinderäten, Gemeindekuratorien und Bruderschaften aktiviert werden. So gründeten einzelne Gemeindepriester der Eparchie Kiew in diesen Jahren in bewußter Anlehnung an ähnliche westrussische Organisationen aus dem 16. und 17. Jh. Bruderschaften, die u. a. Schulen, Spitäler und Bibliotheken einrichteten. In mehreren Moskauer Kirchengemeinden entstanden Kuratorialräte, die nicht nur bestehende Not unter der Bevölkerung zu lindern versuchten, sondern sich auch darum bemühten, durch erzieherische Maßnahmen die Entstehung künftiger Not zu verhindern. In St. Petersburg strebten Geistliche und Laien darnach, die in der Apostelgeschichte geschilderten Verhältnisse in der Urgemeinde wieder herzustellen und konzipierten interessante christlich-soziale Pläne. In Kapitel 5 schließlich ist von den Reaktionen der Regierung die Rede. Diese stand bei aller Reformfreundlichkeit und bei aller Bereitschaft, das seit langem ungelöste Problem der materiellen Versorgung der Pfarrgeistlichkeit anzupacken, den im ganzen Imperium spontan entstehenden unbürokratischen kirchlichen Aktivitäten zurückhaltend und skeptisch gegenüber, zumal es nicht einfach war, diese unter Kontrolle zu bringen. Das Gesetz von 1864 anerkannte die Bruderschaften zwar grundsätzlich, schränkte ihre Tätigkeit aber ausdrücklich auf rein kirchliche Aufgabenbereiche ein, auf Dinge, „die ohne die Mithilfe der Regierung durchgeführt werden konnten" (S. 108). Die offiziellen Versuche, durch Gemeindekuratorien neue Organisationsformen für die kirchliche Gemeinde zu schaffen, hatten wenig Erfolg und scheiterten letztlich; staatliche und kirchliche Reformversuche fanden nicht zueinander.

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich nicht nur durch eine vorbildliche Knappheit und Kürze aus, sondern auch dadurch, daß sie mit schwer zugänglichen Quellen einen Problemkomplex aufgearbeitet hat, der in der bisherigen Forschung nahezu übergangen worden ist. Die zeitliche Abgrenzung der Untersuchung bleibt allerdings etwas unklar: Die Darstellung läuft mit der zweiten Hälfte der 60er Jahre irgendwie aus, und die Frage, wie und warum diesen Reformen der kirchlichen Gemeinden kein dauerhafterer Erfolg beschieden war, wird m. E. zu wenig klar beantwortet. Auch der Sprung ins Jahr 1917 und in die Sowjetzeit (S. 127–129) ohne eine Reflexion über die kirchlichen Reformbemühungen der vorherigen Jahre erscheint zu unvermittelt. Doch dessen ungeachtet ist der Verfasserin eine Arbeit gelungen, die nicht nur für den Osteuropaspezialisten, sondern für jeden Kirchenhistoriker, der sich mit dem Problemkreis Kirche und soziale Frage beschäftigt, von großem Interesse ist.

Erlangen *Erich Bryner*

Siegfried Hertlein OSB: Wege christlicher Verkündigung. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche Tansanias. Erster Band: Christliche Verkündigung im Dienste der Grundlegung der Kirche (1860–1920) (= Münsterschwarzacher Studien Bd. 27). Münsterschwarzach (Vier Türme) 1976.

Der vorliegende Band verdankt seine Entstehung der Einsicht des Verfassers, daß sich die moderne Glaubensverkündigung (in Ostafrika), deren Darstellung seine Absicht ist, nur verstehen läßt, wenn die geschichtlichen Hintergründe erhellt werden. So wird die Studie eine „pastoralgeschichtliche Untersuchung aus dem Bereich der katholischen Kirche Tansanias" unter dem Titel „Wege christlicher Verkündigung", deren erster, hier vorliegender Teil die Anfänge christlicher Glaubensverkündigung bis 1920 behandelt. In diesem ersten Teil steht der Missionar bzw. die missionarische Erstverkündigung im Mittelpunkt. Die Untersuchung fußt auf einer Fülle weitverstreuten und nur unter großen Mühen aufzufindenden Quellenmaterials, nämlich der katechetischen Bücher in Tansania wie auch der Regeln und Konstitutionen der verschiedenen Missionsinstitute, der Synodalstatuten der einzelnen Vikariate, missionarischer Tagebücher, Berichte, Stationschroniken und anderer staatlicher und kirchlicher Dokumente, während an Literatur nur sehr wenig verfügbar ist.

H. stellt in den ersten beiden Kapiteln „Die Missionare als Träger der Botschaft" und „Das fremde Land und seine Bedeutung für die missionarische Verkündigung" die beiden Gegebenheiten für die christliche Verkündigung dar, nämlich einmal die „Missionsgemeinschaften, die auf je eigenem Hintergrund entstanden waren und deren Missionare eigene Vorstellungen über Sinn und Ziel ihres Einsatzes und ihr Arbeitsfeld mitbrachten" und sodann „Das Missionsland: das Land, das Klima, die Menschen, die sozialen Verhältnisse." Die drei weiteren Kapitel zeichnen die „Wege und Weisen" auf, „wie die Botschaft verkündet, die Hörer gewonnen und schließlich die einheimische Kirche geformt wurde" (S. 11). Ausklang der gesamten Darstellung ist das Kapitel „Die junge Kirche in der Bewährung", dem ein Anhang über „das katechetische Lehrmaterial" folgt.

Zweierlei muß vorweg festgestellt werden. Zuerst: die gesamte Geschichte der Verkündigung, wie sie hier dargestellt wird, ist ein Stück Geschichte bzw. Charakteristik der drei in Ostafrika arbeitenden Orden: 1. der Spiritaner = Heilig-Geist-Missionare, 2. der Missionsbenediktiner von St. Ottilien, 3. der Weißen Väter. Dabei zeigt sich nicht nur Verschiedenheit zwischen den einzelnen Orden, sondern eine so enge Bindung an die je eigene Gemeinschaft, daß nicht nur protestantische, sondern auch katholische Missionare aus anderen Missionsgemeinschaften oft als Konkurrenten und unerwünschte Eindringlinge betrachtet wurden, obwohl sie von Rom legitimiert waren. Dabei spielten außer den eigenen Traditionen auch nationale Gegensätze, insbesondere zwischen Franzosen und Deutschen, eine Rolle. Zum anderen: in der ganzen Darstellung spielen die Kolonialmächte eine erhebliche Rolle. Zwar wird das Problem des Kolonialismus nicht grundsätzlich erörtert. Wichtig ist die Feststellung, daß „die Missionierung Ostafrikas schon längst begonnen hatte, ehe die europäischen Kolonialmächte dort ihre Ansprüche erhoben (S. 32). Aber dann gab es stete Spannungen zur Kolonialmacht, insbesondere in der Frage der Schulen, wenn auch im Laufe der Zeit eine Annäherung erfolgte. Die Spannungen haben insbesondere ihren Ursprung einmal in der starken Rücksichtnahme der Kolonialmacht auf den Islam, die sich in der Schulpolitik zum Nachteil der Mission auswirkte, und hinter der die nicht immer ausgesprochene Überzeugung stand, „das Christentum sei für die Afrikaner zu hoch und der Islam sei im Grunde doch eine der afrikanischen Mentalität entsprechendere Religionsform" (S. 134), und zum anderen auch in zugleich nationalen und religiösen Motiven insofern, als „die ersten katholischen Missionare Franzosen waren, die den protestantischen Engländern nicht recht trauten und von den preußischen Deutschen schon gar nichts wissen wollten" (S. 33). Es kam zu harten Auseinandersetzungen zwischen katholischer und protestantischer Mission. Die katholische Mission sah sich „im Kampfe gegen Islam und Protestantismus" (S. 158), der sich besonders auf dem Gebiet des Schulwesens bemerkbar machte, „da die Protestanten viele Schulen gründen und auch die Regierung Schu-

len errichtet, in denen kein Religionsunterricht gegeben wird, so wie die Muslime ihrerseits überall ihre Koranschulen haben" (S. 151). Der harte Kampf konnte jedoch da zum fruchtbaren Wettstreit werden, wo man die protestantische Überlegenheit auf bestimmten Gebieten, wie etwa dem Druckwesen, wahrnahm. Noch mehr geschah dies, wo man auf protestantische Hilfsbereitschaft stieß. Wenn die Spannungen zwischen Mission und Kolonialmacht in der Darstellung auch einen erheblichen Raum einnehmen, so wird doch auch nicht verhehlt, daß das Verhältnis nicht nur ein Widereinander war, sondern auch ein Miteinander wurde, daß „auch die Missionare mehr und mehr in den Strahlkreis kolonialer Entwicklung gerieten" (S. 35). Sie wurden Nutznießer der Befriedung des Landes, sie nahmen den Schutz der Kolonialmacht in Anspruch und gewannen an Prestige, weil sie im Unterschied zu der Bevölkerung und den Häuptlingen ohne Angst mit den weißen Herren verkehren konnten. Aber es kann nicht, wie es moderne Wissenschaftler meinen, von einer Komplizenschaft zwischen Mission und Kolonialmacht die Rede sein.

Die sorgfältige Quellenstudie entgeht der Gefahr, die Pioniermission, um die es sich handelt, am Maßstab der gegenwärtigen zu messen. In dieser Hinsicht sind die beiden ersten Kapitel bedeutsam. Die ersten Missionare „stammten im allgemeinen aus einfachen bäuerlichen Verhältnissen mit einer unkomplizierten Religiosität ... Das Ziel ihrer Sendung, der Osten Afrikas, war ihnen nur in vagen Umrissen bekannt ... Die Geisteswelt der Afrikaner, Sitte und Brauchtum, Weltbild und religiöse Vorstellungen waren ein Buch mit sieben Siegeln" (S. 12). Diese Situation schloß zwar ein Gefühl europäischer, zivilisatorischer Überlegenheit nicht aus, doch war apostolisches Sendungsbewußtsein beherrschend. Es schloß die gewissenhafte Beobachtung der Umwelt, namentlich von Leben, Sitte und Brauchtum der Afrikaner ein, nicht um sie zu beherrschen, sondern „allen alles zu werden". Solche Anpassung freilich, die hier geboten war, wurde den Missionaren vielfach schwer, je mehr sie mit den dunklen Seiten afrikanischen Lebens bekannt wurden. „Krankheit und Tod als stete Begleiter", die Fülle der unbekannten Sprachen, Erfahrungen mit der vermeintlichen „Unbekehrbarkeit der Muslime", Magie, Sklavenhandel hemmten das notwendige Verständnis afrikanischen Lebens, schufen auch „eine gewisse Gereiztheit, Schroffheit, Ungeduld und Härte der Missionare im Umgang mit Afrikanern und untereinander" (S. 59) und führten dazu, viele Phänomene „als verderbtes Heidentum und Teufelswerk" (S. 76) abzuurteilen und das Verstehen zu erschweren oder zu verhindern.

Mit großer Akribie wird in den folgenden Kapiteln dann zunächst der mühsame Beginn auf dem Wege freier Verkündigung mit allen Schwierigkeiten und Enttäuschungen sowohl der Weißen Väter, wie der Benediktiner, wie der Missionare vom Heiligen Geist dargestellt und wird auf andere Missionsmöglichkeiten hingewiesen, die, angelegt in den Ideen der jeweiligen Stifter, allmählich zur Ausprägung kamen. „Die Missionare vom Heiligen Geist begannen mit dem Loskauf und der Erziehung von Sklavenkindern, faßten diese in Internaten zusammen und siedelten sie in Christendörfern an. Die Weißen Väter suchten die Stammesfürsten zu gewinnen und über diese die Volksgemeinschaft als geschlossenes Ganzes in die Kirche zu führen. Die Benediktiner erstrebten die Errichtung monastischer Zentren, ... um auf dem Weg von Liturgie und Landwirtschaft von innen her die Bevölkerung christlich zu durchdringen" (S. 85). Es wird dann gezeigt, wie diese verschiedenen Prinzipien in der Praxis aufgrund konkreter Erfahrungen erweicht werden, sich ändern und aufeinander wirken. Die Darstellung der mannigfachen Missionsarbeit führt zur Untersuchung von „Katechisteneinsatz und Missionsschule als Ausweg" aus den mancherlei Verlegenheiten und Mißerfolgen der freien Verkündigung. Die Stellung, Ausbildung und Funktion der Katechisten sowie die „Missionsschule im Dienst der Verkündigung", für die die „deutsche Kolonialschule ohne Religionsunterricht" ein schmerzliches Hindernis war, bis sich eine gewisse Zusammenarbeit ergab, läßt wiederum klar die verschiedene Haltung der einzelnen Orden erkennen.

Als Ziel all dieser missionarischen Bemühungen und Unternehmungen wird alsdann „Die Formung der jungen christlichen Gemeinde" herausgestellt. An erster Stelle wird „die über Jahre sich hinziehende Vorbereitung der Katechumenen auf die

Taufe, das intensive Bemühen um ein lebendiges Glaubensleben der Getauften und auch die Sorge um eine würdige Feier der Gemeindeliturgie" (S. 165) dargestellt. In der Ausbildung des Katechumenates leisteten die Weißen Väter Pionierarbeit, denen die anderen Missionsgemeinschaften folgten. Ziel war die „religiös-sittliche Formung" der Katechumenen; man sah also nicht die Vermittlung von Wissen und Auswendiglernen als die einzige Aufgabe an, wenn sie auch einen sehr großen Raum einnahm. Bezeichnend für die gründliche Katechumenatsarbeit ist die Unterscheidung, die die Weißen Väter trafen zwischen dem Postulanten, der „sich noch zunächst im Status der ‚Präevangelisation'" (S. 167) befinde, den Katechumenen und den Gläubigen. Das Postulat ist ein „Präkatechumenat". Der Beachtung wert ist der „Exkurs: Ein afrikanisches Lehrbuch für das Katechumenat". Die ernsten Bemühungen um das Katechumenat hatten die Einsicht zur Folge, daß christliche Unterweisung der Getauften eine Notwendigkeit sei. Diese Notwendigkeit brachte zunächst die Forderung hervor, daß die Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt „erste und wichtigste Aufgabe" (S. 193) des Apostolates sein müsse und in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst unentbehrlich sei. Hinzu kam „die ordentliche Gemeindekatechese" in verschiedenen Formen, weiter „Sakramentenunterricht oder christliche Initiation", und zwar als „Hinführung zur Feier der Eucharistie"; hinzu kam „die Firmung als Sakrament christlicher Reife", „das Ehesakrament als Weihe des Lebens" und als Ergänzung die christliche Presse. Als Höhepunkt der Formung der jungen Christengemeinde wird schließlich „das lebendige Zeugnis der liturgischen Feier" behandelt. Hier geht es um aktive Mitfeier der offiziellen Liturgie, um „glanzvolle Gestaltung kirchlicher Feste", insbesondere des Fronleichnamsfestes, und „christliche Weihungen und Segnungen". In diesem Zusammenhang spielt die Anpassung an afrikanisches Denken und Empfinden und Brauchtum eine besonders deutliche Rolle.

Ein zusammenfassender Rückblick auf die Jahrzehnte der mannigfaltigen und hingebenden Missionsarbeit in Afrika und auf das Geschehen im ersten Weltkrieg mündet in der Feststellung, „daß zumindest ein Teil der jungen afrikanischen Gemeinde aus der Abhängigkeit von den Missionaren herausfand, zu Eigenverantwortung erwachte und versuchte, nicht nur die Botschaft der Missionare treu zu befolgen, sondern Initiativen zu entwickeln und selbst zum Träger der Botschaft zu werden" (S. 246), wenn auch nicht verschwiegen wird, daß hier und da das Christentum noch ein Fremdkörper war. „Die Zeit der missionarischen Grundlegung mündete ein in die Zeiten der kirchlichen Entfaltung" (S. 247).

Mainz *W. Holsten*

Gabriel Adriányi: Ungarn und das I. Vaticanum (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 5). Köln – Wien (Böhlau) 1975. 567 S. (mit Reg), Leinen, DM 112.–.

Die Reihe der „nationalen" Monographien über das 1. Vatikanum hat durch die vorliegende Arbeit, die als Habilitationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn angenommen wurde, eine wertvolle Bereicherung erfahren. Obgleich der ungarische Episkopat eine sehr entscheidende Rolle innerhalb der Konzilsminorität spielte, stand bisher für westliche Historiker nicht zuletzt die Sprachbarriere einer Erforschung der ungarischen Quellen und oft auch der Literatur im Wege. So kommt es auch, daß selbst in klassischen Werken über das 1. Vatikanum manche falsche oder doch zumindest einseitige Urteile tradiert werden. Diese Lücke ist nun geschlossen. Durch eine sehr breite Auswertung gedruckter und ungedruckter Quellen (allein 23 Archive wurden konsultiert!) ist der Verf. in der Lage, ein abgerundetes Bild sowohl über den ungarischen Episkopat wie auch über den politischen Hintergrund der Auseinandersetzungen und nicht zuletzt ihre Resonanz in der öffentlichen Meinung zu vermitteln.

Über ein Drittel des Werkes ist der Darstellung der kirchlichen und kirchenpolitischen Situation Ungarns vor dem Konzil gewidmet. Die sehr detaillierte Übersicht über die einzelnen Diözesen (24–101) mag für die zusammenfassende

Lektüre wenig geeignet erscheinen; sie ist jedoch wohl deshalb unverzichtbar, weil der nicht-ungarische Historiker kaum in der Lage ist, die dort gelieferten Daten anderswo zu eruieren. Jedenfalls weist der Verf. nach, daß die Behauptung Auberts und anderer, die ungarischen Bischöfe der Konzilszeit seien mehr „Grandseigneurs" im Stile des Ancien Régime gewesen, in dieser Verallgemeinerung unzutreffend ist (101, vgl. 116 f.). Weder von einer ausgesprochen „aristokratischen" Haltung noch von Mangel an pastoralem Eifer kann bei den allermeisten von ihnen gesprochen werden. Anderseits enthält dieses Bild doch ein Körnchen Wahrheit. Die besondere politische und finanzielle Stellung, die der hohe Klerus in den Ländern der Stephanskrone genoß, bewirkte von selbst eine größere Kluft zwischen dem Episkopat und dem einfachen Volk (116 f.). Vor allem wird ein entscheidendes Manko deutlich: bei allem seelsorglichen Einsatz verpaßte der ungarische Episkopat in den Jahrzehnten nach 1850 den Anschluß an die Entwicklung, die sich anderswo vollzog; er versäumte nämlich die Aktivierung der katholischen Laien, die Bildung einer katholischen Volksbewegung von unten (111). Gerade dadurch befand er sich in einer wesentlich schwächeren Position gegenüber den verschiedenen Regierungen und war auf permanentes Lavieren angewiesen. Dies hängt jedoch wiederum zusammen mit der speziellen Situation des Landes sowohl in sozialer (Fehlen eines starken Bürgertums) wie vor allem in geistesgeschichtlicher Beziehung: aus der Aufklärung und dem Josephinismus, die sich hier mit einer gewissen Phasenverschiebung durchsetzten, verlief die Entwicklung unmittelbar zum Liberalismus hin, ohne das Zwischenglied der Romantik und der katholischen Erneuerung. Es gab darum, von einzelnen Ansätzen abgesehen, auch weder eine namhafte ultramontane Bewegung noch umgekehrt einen starken kirchengebundenen Liberalkatholizismus. Die ungarische katholische Presse hatte nur eine sehr begrenzte Ausstrahlung (122). Auch das Fehlen einer lebendigen innerkirchlichen Diskussion über die Konzilsprobleme fällt auf. Nur in der unmittelbaren Konzilszeit selbst fand die Diskussion, die vor allem in Deutschland und Frankreich ausgetragen wurde, auch im ungarischen Katholizismus einigen Widerhall, freilich – soweit aus der Arbeit hervorgeht – ohne einen eigenständigen Beitrag. Jedoch nach der Definition blieb eine innerkirchliche Auseinandersetzung aus (383). Eine altkatholische Bewegung konnte sich schon deshalb in Ungarn nicht bilden. Die andernorts sehr heftige theologische Diskussion trat hier vollends zurück; die Polemik wurde vielmehr von den antiklerikalen Liberalen getragen und war im wesentlichen rein politisch ausgerichtet.

Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war in Ungarn vor dem Konzil fast nirgends rezipiert und dem Volk völlig unbekannt; selbst das entsprechende ungarische Wort dafür wurde erst um 1870 geprägt (240). Wie Primas Simor v. Gran in seiner Konzilsrede vom 20. Mai 1870 entwickelte und auch der Verf. in einem kurzen Rückblick aufzeigt, kannte man dort nur die Lehre von der Unfehlbarkeit des „Apostolischen Stuhles", nicht jedoch die „persönliche" Unfehlbarkeit des Papstes (137 f., 187, 240). Außerdem gilt für den ungarischen Episkopat noch mehr als für den Minoritätsepiskopat anderer Länder das treffende Wort Simors, daß sie (die Bischöfe) „wie Soldaten ohne Waffen" in den Krieg gezogen seien (153, 238). Eine Vorbereitung auf das Thema, das sich doch zumindest seit dem „Civiltà"-Artikel von Februar 1869 jedem sichtbar aufdrängte, fand nicht statt. Nicht nur verlieren die Hirtenbriefe vor dem Konzil kein Wort darüber; auch auf der ungarischen Bischofsversammlung von Juni 1869 scheint, soweit dies erkennbar ist (ein Protokoll wurde nicht angefertigt!) die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit keine Rolle gespielt zu haben (152). Immerhin einigte man sich dort, in Rom eine vermittelnde und nicht schroff anti-liberale Stellung einzunehmen. Angesichts der Verquickung der päpstlichen Unfehlbarkeit mit dem Syllabus war damit auch die Einstellung in der Infallibilitätsfrage vorgezeichnet.

Wie bekannt ist, schlossen sich die ungarischen Bischöfe auf dem Konzil bald nach Beginn der deutsch-österreichischen Gruppe an, die zunächst bei dem Rota-Auditor Nardi, dann bei Kardinal Rauscher tagte. Von zwei Bischöfen abgesehen

(Jekelfalusy v. Stuhlweißenburg und Papp-Szilágyi v. Großwardein) hielten sie geschlossen auf der Seite der Minorität aus; nur zeitweise war die Haltung des Primas Simor, der als einziger Minoritätsbischof in der Glaubensdeputation vertreten war, etwas schwankend. Außer prinzipiellen Schwierigkeiten einerseits, kirchenpolitischen Erwägungen anderseits, wird in den einschlägigen Stellungnahmen eine Mentalität deutlich, die sich mehr oder weniger bei der ganzen Konzilsminorität findet: das Bestreben, den Graben zwischen Kirche und Moderne nicht noch unnötig zu vertiefen, vielmehr nach Verständigung und Ausgleich zu suchen. Besonders gegen Ende des Konzils bildete gerade der ungarische Episkopat den „harten Kern" der Minorität. Als am 3. Juni im Plenum durch Mehrheitsbeschluß der Abbruch der Generaldebatte über die Primatskonstitution verfügt wurde, wollten die Ungarn sich als Zeichen des Protestes gar nicht mehr an der nun folgenden Spezialdiskussion über die einzelnen Kapitel beteiligen, wurden freilich von den anderen Minoritätsbischöfen umgestimmt (247 ff.). Ebenso forderten sie, nachdem alle Demarchen der Minorität ergebnislos geblieben waren, man solle in der feierlichen Abstimmung am 18. Juli erscheinen und mit „Non placet" stimmen, um damit unmißverständlich die fehlende konziliare Unanimität kundzutun (264 f.). Auch hier drangen sie nicht durch: die Minorität schreckte bekanntlich vor einer solchen Demonstration zurück und beschloß, der Abstimmung fernzubleiben, nicht freilich, um dadurch Einstimmigkeit im Konzil zu ermöglichen, sondern weil die meisten glaubten, dieses Fernbleiben genüge, um den Mangel an Einmütigkeit zu dokumentieren. Für Erzbischof Haynald v. Kolocsa war dies der „große Fehler", wie er Dupanloup gegenüber, mit dem er auf der Heimreise das Zugabteil teilte, am Tage der feierlichen Verkündigung äußerte (266).

Interessante Perspektiven eröffnet auch das Kapitel über die allmähliche Rezeption des Konzils. Speziell in Ungarn wurde die Situation noch zusätzlich kompliziert, da die Regierung das „Placet" wieder einführte. Der ungarische Kultusminister Eötvös hatte diese Verfügung gegen den anfänglichen Widerstand des Kaisers Franz Joseph durchgesetzt. Sie sollte zunächst als vorbeugende Schutzmaßnahme gegen eventuell zu erwartende päpstliche Entscheidungen dienen, die in den politischen Bereich eingriffen; gleichzeitig kam ihr auch eine gewisse Beschwichtigungsfunktion zu, um die Attacken der antiklerikalen Linken aufzufangen.

Tatsächlich richtete sie sich auch gegen die offizielle Verkündigung der Konzilsbeschlüsse selbst. In dieser Hinsicht war das „Placet" im übrigen wirkungslos; nur in 2 Fällen führte es, mehr unter dem Druck der Linken als durch den Willen der Regierung, zu Zusammenstößen, in einem dieser beiden Fälle (Jekelfalusy) deshalb, weil der Bischof durch den Modus der Verkündigung (unter Glockengeläut, feierlichem Tedeum und Segen) unnötig provoziert hatte (328). – Hinzu kam jedoch die Uneinigkeit im Episkopat selbst. Viele, vor allem Simor, waren gleich oder bald nach der Definition von der Verbindlichkeit des neuen Dogmas überzeugt. Aber auch sie hielten eine Publikation vorläufig nicht für opportun, um die Emotionen nicht unnötig aufzuheizen. Jedenfalls wurde auf der ungarischen Bischofskonferenz von Ende Oktober 1870 trotz intensiver Beeinflussungsversuche durch die Kurie der Beschluß gefaßt, die Veröffentlichung auf unbestimmte Zeit zu verschieben (346). Jedoch auch die Spaltung im Episkopat tritt auf dieser Konferenz zutage. Simor hatte für die Konferenz ein Protestschreiben gegen das „Placet" ausgearbeitet, das gleichzeitig ein Bekenntnis zur grundsätzlichen Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse enthielt und auch ihre Veröffentlichung irgendwie in Aussicht stellte; dieses Schreiben fand nicht die Unterschrift der andern (312–15). Erst langsam gelang es der Kurie mithilfe des Wiener Nuntius Falcinelli, im Laufe des Jahres 1871 die „Unterwerfung" der ungarischen Bischöfe durchzusetzen. Hier ist wieder der Unterschied zwischen Simor einerseits, Haynald anderseits bemerkenswert. Simor hatte das Dogma längst als verbindlich akzeptiert, aber auch er ließ über ein Jahr bis zur offiziellen Verkündigung verstreichen. Einen wesentlichen Dienst leistete er der Kirche dann durch zwei Hirtenbriefe und eine größere Publikation, welche sich um eine gesamtkirchliche und „kollegiale"

Einbettung der Infallibilitätslehre bemühen. – Anders ist das Verhalten Haynalds. Als er am 14. 9. 1871 schließlich die Konzilsbeschlüsse annahm, gab er dazu eine sehr interessante Erklärung vor seinem Domkapitel ab (374 ff.; in ungarischem Urtext im Anhang, 520 ff.): Nach wie vor steht er auf dem Standpunkt, der Konzilsbeschluß vom 18. Juli sei damals wegen mangelnder Unanimität nicht ökumenisch gewesen; jedoch sieht er ihn nunmehr durch den Beitritt fast der ganzen Minorität als nachträglich saniert an. Wie wenig er damit bereit war, seinen Protest gegen das konkrete Vorgehen des Konzils aufzugeben, geht besonders eindrucksvoll aus seinem fast gleichzeitigen Schreiben an Kardinal Antonelli hervor (376 ff.). Der Kardinalstaatssekretär, froh darüber, daß Haynald wenigstens das Dogma akzeptierte, war genötigt, diese Einstellung wohl oder übel hinzunehmen; seine knappe Antwort kolportierte Bischof Biró v. Szatmár treffend folgendermaßen: „Ihr könnt schwätzen, was ihr wollt, Hauptsache ist, daß ihr euch dem Konzil unterwerft!" (379).

Manche Notizen dürften auch über das Thema dieses Buches hinaus nicht unwichtig sein. So scheint es, daß Pius IX. tatsächlich am 15. Juli 1870 der Minoritäts-Deputation gegenüber das mehr als seltsame Eingeständnis machte, er habe das (letzte revidierte) Schema noch gar nicht gelesen (264; vgl. auch S. 265 unten: der Papst habe am 17. gegenüber Kardinal Rauscher erwidert, „qu'il n'avait pas le temps de s'occuper de cela"). Da eine solche Äußerung noch in zumindest zwei anderen Quellen als der vom Verf. zitierten berichtet wird und diese beiden ande- Quellen von der hier erwähnten unabhängig sind, scheint dieser Bericht auf Wahrheit zu beruhen (vgl. K. Schatz, Ein Konzilszeugnis aus der Umgebung des Kardinals Schwarzenberg, Königstein 1975, S. 210, Anm. 45: dort habe ich die Frage noch offengelassen). – Interessant ist auch der im Anhang (510 f.) abgedruckte Brief des Bischofs Wiery v. Gurk an Simor vom 22. 3. 1871. In diesem Brief wird am Beispiel der Salzburger Kirchenprovinz deutlich, wie das Projekt einer gemeinsamen bischöflichen Erklärung der Konzilsbeschlüsse daran scheiterte, daß ehemalige Minoritätsbeschöfe einerseits, Vertreter der Majorität wie Gasser anderseits, das Dogma in ganz verschiedener Weise interpretierten; so waren nur Erklärungen einzelner Bischöfe möglich, die dann sehr oft in wesentlichen Punkten auseinandergingen.

Einige wenige Desiderate seien angebracht: der auch in der Konzilszeit immer wieder hervorgehobene Unterschied zwischen Unfehlbarkeit des „Apostolischen Stuhles" und „persönlicher Unfehlbarkeit des Papstes" ist gewiß sehr wesentlich, vor allem um die wahre Tragweite der oft überinterpretierten mitteleuropäischen Provinzialsynoden vor dem 1. Vatikanum und ihrer Primatsaussagen zu erfassen. Leider wird auf den sachlichen Gehalt dieses Unterschiedes nirgends näher eingegangen. Dies scheint jedoch umso nötiger, als der Begriff „Unfehlbarkeit des Apostolischen Stuhles" durchaus nicht eine eindeutige und fest umrissene Größe ist. Die Frage bleibt offen, ob er mehr oder weniger im Sinne Bossuets verstanden wird, oder ob er nicht sachlich das meint, was heute geradezu als selbstverständliche und einzig mögliche Interpretation des 1. Vatikanums gilt und auch damals in den nachträglichen Interpretationen durch die ehemalige Konzilsminorität herausgestellt wurde. – Weiter wäre ergänzend zu fragen, ob außer dem Stand der einschlägigen Lehrentwicklung in Ungarn (dargestellt auf S. 132 ff.) nicht ebenso wichtig die Einflüsse an der Universität Wien sind, an der immerhin nach den Angaben des Verf. 11 von 18 ungarischen Konzilsvätern Studien absolviert haben. Nur ein interessantes Einzelfaktum sei in diesem Zusammenhang festgestellt: ebenso wie bei mehreren österreichischen Bischöfen findet sich bei mindestens drei ungarischen Konzilsvätern an zentraler Stelle der Schlüsselbegriff *Magisterium Petro-Apostolicum,* und zwar bei Simor (*Mansi* 52, 143 B: „Petro apostolico magistro", was keinen Sinn gibt; hier offenbar, wie auch in der Rede Kardinal Schwarzenbergs 2 Tage vorher, vom Konzilsstenographen mißverstanden!), bei Papp-Szilágyi (S. 250, Anm. 105, dort: „regimen Ecclesiae est Petroapostolicum") und bei Haynald (375). Dieser Terminus ist jedoch von dem Wiener Dogmatiker und späteren Linzer Bischof Ziegler geprägt, der in der österreichischen Ekklesiologie

eine entscheidende Rolle bei der Überwindung des Josephinismus spielte, anderseits eine vom Episkopat isolierte päpstliche Unfehlbarkeit ablehnte.

Die Darstellung des Befremdens, welches das Verhalten Kettelers hervorgerufen habe (203 f.), bedarf der Richtigstellung. Der Verf. gibt in verstümmelter Form ein Zitat aus dem Tagebuch Dupanloups v. 13. 3. wieder, wonach Ketteler über ein „Verbrechen" gesprochen habe („c'est un crime ... c'est le plus grand des crimes"). Es wäre doch zu fragen, worauf sich dieses Zitat hier eigentlich bezieht. Bekanntlich wurde Ketteler in diesen Tagen nicht müde, das am 6. März ausgeteilte Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit als das „größte Verbrechen an der Kirche" zu bezeichnen. Nach dem Textzusammenhang des Verf. scheint es jedoch so, als ob der Mainzer Bischof sich mit diesen Worten über den Primas Simor ausgelassen hätte, wobei wiederum nicht klar ist, was eigentlich der Grund dafür sein sollte. – Die Gegenerklärung von Melchers und Ketteler gegen Döllinger bezog sich außerdem nicht unmittelbar auf den „Janus" (so nach S. 204, Anm. 24), sondern auf den Artikel Döllingers vom 19. 1. zur Unfehlbarkeitsadresse und auf seine darauffolgende Erklärung, im Wesen der Frage mit den meisten deutschen Bischöfen einig zu sein, was besonders deshalb als Provokation wirken mußte, weil Döllinger das Florentinum verwarf, die Minorität sich aber in ihrer Gegenadresse gegen die Unfehlbarkeit gerade auf die Basis des Florentinums gestellt und eine darüber hinausgehende Primatsdefinition darum für überflüssig erachtet hatte. – Ketteler hat auch in der Erklärung vom 19. 2. nicht zugegeben, „es hätte einige gegeben, die Döllingers Schrift befürwortet hätten", sondern nur: es sei erwidert worden, daß wohl nur einzelne Bischöfe spezieller Verhältnisse wegen zum Protest gegen Döllinger Anlaß hätten (so auch in der vom Verf. angeführten Quelle). Vielmehr geht im Gegenteil auch aus anderen Quellen hervor, daß die Erklärung Döllingers selbst von der äußersten „Linken", wie Hefele und Stroßmayer, keineswegs befürwortet wurde. Die Erklärung Kettelers hatte auch nicht „den Inhalt höchst diskreter Verhandlungen preisgegeben": dies hatte Lord Acton schon zuvor getan, und die ganze Tendenz der Darstellungen Kettelers läuft eher darauf hinaus, gar nichts „preiszugeben" und die von Acton in aller Schärfe gezeichneten Gegensätze unter den Bischöfen eher herunterzuspielen. Jedenfalls ist das Befremden speziell der Ungarn über die „Zeitungspolemik" Kettelers, bzw. die (auch im Text nicht belegte) Behauptung, die Gegenerklärung des Mainzer Bischofs habe „heftige Diskussionen in der Opposition" ausgelöst, m. E. nicht bewiesen. – Die „Unità cattolica" wurde von Don Margotti in Turin geleitet und ist keine „Zeitung der Jesuiten", wie irrtümlich auf S. 205 behauptet wird. – Der Verweis auf S. 338, Anm. 1, bezieht sich wohl auf S. 258 (statt 158).

Diese Einzelkorrekturen tun freilich dem Gesamturteil keinen Abbruch. Im Rahmen der Arbeiten, die gerade in letzter Zeit über die Minorität auf dem 1. Vatikanum erschienen sind und diese oft geradezu als „Vorläufer" des 2. Vatikanums darstellen, kommt diesem Werk eine fundamentale Bedeutung zu.

Frankfurt *Klaus Schatz SJ*

Norbert Trippen: Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. Freiburg (Herder) 1977. 424 S., kart., DM 98.–.

Die Notwendigkeit, angesichts eines sich ständig wandelnden Wissenschafts- und Welthorizontes die christliche Botschaft aufzuarbeiten bzw. immer neu zu sagen und gleichzeitig der genuinen und ursprünglichen Tradition treu zu bleiben, ist ein Grundproblem der Theologie- und Kirchengeschichte. Wie auch Konflikte zwischen Theologieprofessoren und Vertretern des kirchlichen Lehramtes aus der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart zeigen, geraten diejenigen, die sich dieser Aufgabe stellen, dabei leicht in den Verdacht, einerseits zu ‚modern' zu sein, andererseits nicht genug dem Zeitgeist zu entsprechen. Die Bewegung zu Beginn unseres Jahrhunderts, die direkt mit dem Namen „Modernismus" etikettiert wird, war kein festes System, wie sie von ihren römischen Gegnern beschrieben wurde, sondern eine komplexe

Strömung, der die verschiedenen Vertreter nur auf unterschiedliche Weise zugerechnet werden können. Das Literaturverzeichnis des in diesem Zusammenhang stehenden Artikels „Der Reformkatholizismus in Deutschland" im 1973 erschienenen Handbuch der Kirchengeschichte (Bd. VI, 2, S. 437) beginnt mit der Vorbemerkung: „Eine gründliche Gesamtarbeit über dieses Thema steht bis heute noch aus."

Diese Lücke wird im Hinblick auf den Modernismus nun weitgehend durch die vorliegende kirchengeschichtliche Habilitationsschrift aus der Bonner Schule von Prof. Hegel geschlossen. Sie fußt u. a. auf den einschlägigen Akten des Auswärtigen Amtes in Bonn, den Beständen des Bayerischen Hauptstaatsarchives in München, der Erzbischöflichen Archive in Köln und München, der Universitätsarchive in Bonn und München sowie den Nachlässen der Professoren Albert Ehrhard (1862–1940) und Joseph Schnitzer (1859–1939), die aufschlußreiche Hintergrundinformationen liefern.

In fünf ausgewogenen und gut gegliederten Kapiteln untersucht Trippen die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 mit ihren Auswirkungen allgemein in Preußen und Bayern sowie speziell für den Kirchenhistoriker Ehrhard und den Dogmengeschichtler Schnitzer. Die Untersuchung ist sehr sorgfältig und fundiert gearbeitet und läßt sich flüssig lesen. Leider wirken nur einige Druckfehler und zuweilen nicht gut ausgeglichene Zeilenabstände bei der Lektüre ein wenig störend. Die Plazierung der Abkürzungen im Vorspann, getrennt vom Quellen- und Literaturverzeichnis im Anhang, ist nicht in jeder Hinsicht sehr praktikabel. Die mit drei Fotos der beiden Professoren illustrierte Arbeit ist durch ein zuverlässiges Personenregister erschlossen.

In der Einleitung (S. 17–45) skizziert Trippen zunächst auf dem Hintergrund des heutigen Forschungsstandes den Modernismus, wie er in den kirchlichen Verurteilungsdokumenten, dem Dekret des Hl. Offiziums „Lamentabili" (17. 7.) und der Enzyklika „Pascendi dominici gregis" (8. 9. 1907) dargestellt wurde. Da es sich bei den wirklichen Modernisten aber um eine räumlich weitgehend auf Frankreich und Italien (bes. A. Loisy und G. Tyrell) begrenzte Zahl von Priestern und gebildeten Laien handelte, schien schon für die Zeitgenossen der Modernismus in der verurteilten Form gar nicht in Deutschland zu existieren. „Die kirchliche Autorität schuf die Häresie, die sie verdammen wollte, erst selbst" (Schnitzer, S. 19). Wenngleich man mit dem in der Enzyklika unternommenen Versuch einer systematischen Darstellung das bisherige Niveau der Verdammung aus dem Zusammenhang gerissener heterodoxer Sätze (vgl. Syllabus 1864) überwunden hatte, muß die Frage, wieweit die lehramtliche Umschreibung der Bewegung die wirklichen Vertreter charakterisiert, heute differenziert beurteilt werden. Obwohl es in Deutschland nach dem Tod von Hermann Schell (1906) und einiger z. T. mißverstandener Reformkatholiken keine profilierten Modernisten gab, soll sich an der Kurie das Gerücht gehalten haben, die Enzyklika sei hauptsächlich gegen Deutschland gerichtet. Dies beruhte aber mehr auf einer Fehleinschätzung des Katholizismus und der Theologie in Deutschland seitens der Kurie bzw. auf ihrem Mißtrauen gegen die mit der historisch-kritischen Methode arbeitenden Theologie an den deutschen Universitäten. Die allgemeine „Ablehnung der vom Papst gegen den Modernismus angeordneten Maßnahmen war deshalb nicht eine Bejahung der modernistischen Irrtümer, sondern ein Stück Existenzkampf des deutschen Katholizismus, . . . nicht wie im Kulturkampf . . . gegen den Staat, sondern gegen in Deutschland unangebrachte und deshalb gefährliche Disziplinarmaßnahmen der Kurie." (S. 44).

Schon vor der Veröffentlichung der beiden römischen Dokumente war die deutsche Öffentlichkeit auf drei andere, aus der Modernismusfurcht der Kurie erwachsene Maßnahmen aufmerksam geworden, wovon besonders das Vorgehen gegen die durchaus kirchentreue Münsteraner ‚Anti-Index-Gesellschaft' „die nahezu vollständige Fehleinschätzung der deutschen Verhältnisse bei den leitenden Kreisen der Kurie erschütternd greifbar machte" (S. 58). Gestützt auf ein Gutachten von Adolf Harnack betrachtete die preußische Regierung die Antimodernismusenzyklika als „ein innerkirchliches Schriftstück" und mischte sich nicht ein. Die von Rom angeordneten Überwachungsausschüsse seien sorgfältig zu beobachten, um gegebe-

nenfalls „Übergriffen in das staatliche Gebiet energisch" entgegenzutreten (S. 77). Mit Ausnahme der ökumenischen und fundierten Diskussion in der ‚Internationalen Wochenschrift' waren die römischen Antimodernismuserklärungen für die nichtkirchliche Presse ein ‚gefundenes Fressen' zur Verstärkung ihres Vorurteils von der Rückständigkeit der katholischen Kirche.

Den deutschen Katholizismus und nicht wenige seiner maßgeblichen Repräsentanten brachte die Veröffentlichung der Enzyklika in große Verlegenheit. Während führende Zentrumsblätter ihre Versöhnungsarbeit zwischen Katholiken und neuzeitlicher Kultur torpediert sahen, übten sich die meisten der schon eher dadurch tangierten Theologieprofessoren in Zurückhaltung. Einigen bot das päpstliche Rundschreiben Gelegenheit, ihre Orthodoxie demonstrativ unter Beweis zu stellen. Die römischen Bemühungen, die Fuldaer und Freisinger Bischofskonferenz zu einem konzertierten Vorgehen gegen den Modernismus zu bewegen, scheiterten. Vielmehr konnten die preußischen Bischöfe den eigens von Rom für die Bücherkontrolle geforderten „Überwachungsrat" ihren Generalvikariaten übertragen. „Die gute Absicht der Bischöfe, sowohl die Schärfen der Enzyklika milde zu interpretieren wie auch die unberechtigte Erregung ihrer Kritiker aufzufangen, wurde im allgemeinen verstanden und anerkannt" (S. 107).

Albert Ehrhard (S. 110–182), der sich bereits als junger Gelehrter um eine fortschrittliche Studienreform bemüht hatte, sich selbst aber nicht zum Lager der Reformkatholiken zählte, machte sich mit seinem Buch „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert" ([1]1901, [12]1902) erstmals der Indexkongregation verdächtig. Nach einer in Rom dazu abgegebenen Erklärung konnte er dann doch über Freiburg an die Universität Straßburg überwechseln. Durch die vor allem im zweiten Teil der Enzyklika angedrohten disziplinären Maßnahmen sah Ehrhard insbesondere die Stellung der katholischen Theologie an den deutschen Universitäten gefährdet. Als er dies in „sachlichem und vornehmem, wenn auch bisweilen deutlichem und hartem Stil" (S. 129) in einem Beitrag der ‚Internationalen Wochenschrift' artikulierte, geriet er erneut mit der Kurie in Konflikt. Er wurde dafür aus der Liste der Prälaten gestrichen und auch nach einer erneuten Erklärung, die eher nach einer Rechtfertigung als einem Widerruf klang, bei der an sich fälligen Rektorwahl zunächst übergangen.

In der Kontroverse, ob Ehrhard den Antimodernisteneid geleistet hat, wagt Trippen die Vermutung, daß Ehrhard ihn „unter Ausschluß der Öffentlichkeit" vor dem Straßburger Bischof ablegte, „so daß er seiner kirchlichen Pflicht genügte, ohne in der Öffentlichkeit zum zweiten Mal als ‚Umfaller' zu erscheinen" (S. 151). Vielleicht hätten Bestände des Straßburger Bistumsarchives in diesem Punkt weitergeführt. Obwohl Ehrhard damit nur seiner ursprünglichen Überzeugung treu blieb, widersetzte sich der Kölner Kardinal Hartmann mit Rückgriff auf die Ereignisse des Jahres 1908 noch 1919 der Berufung Ehrhards nach Bonn. Selbst nicht entscheidungsstark genug hatte der Kardinal vergeblich in Rom um Unterstützung nachgesucht und schließlich Ehrhards Ernennung zustimmen müssen. Besonders in diesem Abschnitt wird die analytische Fähigkeit von Trippen sichtbar, aus wenigen brieflichen Zeugnissen Persönlichkeit und Motive der Beteiligten herauszukristallisieren.

Wenngleich es in Bayern (S. 185–266) schon eher als in Preußen Spuren der modernistischen Bewegung gab, „fürchtete man sich in Rom vor einem selbstgemachten Phantom" (S. 195), wenn Papst Pius X. „München für das Zentrum der deutschen Modernisten hielt" (S. 185 Anm. 1, nach dem Tagebuch des Frhr. von Pastor). Den zu Unrecht als modernistisch angesehenen Bemühungen um ein Grabmahl für Hermann Schell – seine Dogmatik war 1898 indiziert worden –, glaubte man 1907 in Rom mit der offiziellen päpstlichen Belobigung für die wenig qualifizierte Schell-Kritik des Wiener Dogmatikers E. L. Commer entgegentreten zu müssen. Den Bischöfen von Bamberg und Regensburg, die aus Pietät die Errichtung eines Grabsteins für Schell befürwortet hatten, wurde eine öffentliche Distanzierung abverlangt. Mit der Begründung, nötigenfalls bei kirchlichen Antimodernismusmaßnahmen staatliche Unterstützung leisten zu müssen, wurde nach Vorkonsultationen die Enzyklika mit dem Plazet der bayerischen Regierung veröffentlicht. Wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, so wurde dieses Verfahren doch von allen Seiten als

„überholt" kritisiert und führte zu Spannungen zwischen dem Münchener Erzbischof und der Staatsregierung. Die publizistischen und innerkirchlichen Nachhutsgefechte um die Enzyklika erreichten ihren Höhepunkt im Fall Schnitzer.

Im abschließenden Kapitel (S. 267 ff.) geht Trippen auf 150 Seiten ausführlich der persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklung Schnitzers nach, der sich im Laufe seines Lebens und seiner Auseinandersetzungen zum „einzigen deutschen Modernisten von wissenschaftlichem Rang und menschlichem Format" (S. 402) entwickelte. Nachdem ihm bereits eine Arbeit über Savonarola bei einer Bewerbung in Würzburg hinderlich gewesen war, wurde er in seiner Münchener Lehrtätigkeit (seit 1902) in Dogmengeschichte zusehends von der protestantisch-rationalistischen Theologie Harnacks geprägt. Durch die römischen Antimodernismusschreiben verstärkt, von kirchenamtlichen Stellen und persönlichen Freunden allein gelassen, befand er sich bereits Ende 1907 „mit dem Dogma überhaupt im Widerspruch" (S. 285), als er sich in einem Artikel der ‚Internationalen Wochenschrift' mit dem päpstlichen Rundschreiben (zu) kritisch und pauschal auseinandersetzte. Nach der positiven Besprechung eines Buches über Legendenstudien und der Übertragung dieser Methode auf die Evangelien folgte die Suspendierung von seiner Lehrtätigkeit in der Theologischen Fakultät (6. 2. 1908) fast mit notwendiger Konsequenz und überraschte ihn deshalb nicht außerordentlich. In dem sich anschließenden und bis 1913 dauernden Konflikt um die Versetzung in die philosophische Fakultät blieb Schnitzer „in menschlich vornehmer Haltung . . . seiner einmal eingenommenen Haltung treu und suchte sich zu vertiefen" (S. 370). Schließlich setzte sich der konziliante Standpunkt der bayerischen Regierung durch gegen die intransigenten und kompromißlosen Forderungen der Kurie, die unter Papst Pius X. und seinen Beratern (bes. Unterstaatssekretär E. Pacelli) in ihren „kaum verstandenen theologischen Pauschalverdächtigungen" von „diplomatischer und kirchenpolitischer Gespürlosigkeit" und „einer Fehleinschätzung des in Deutschland Möglichen" geprägt war (S. 404). Daß die mehrfach angedrohte Exkommunikation letztlich nicht ausgesprochen wurde, hatte Schnitzer nicht zuletzt der Sympathie und ausgleichenden Hand des Münchener Nuntius Frühwirth zu verdanken.

Eine der wesentlichen Fehlentwicklungen dieser Auseinandersetzungen sieht Trippen in seinem kurzen aber ausgewogenen Resümee (405–407) darin, daß man sich „mit den modernistischen Thesen nicht theologisch auseinandersetzte, sondern glaubte, den Modernismus durch ein möglichst scharfes disziplinäres Vorgehen gegen seine wirklichen oder auch nur vermeintlichen Vertreter überwinden zu können" (S. 406).

Wenngleich sich Trippen, soweit dies bei der Nichtzugänglichkeit der einschlägigen vatikanischen Akten überhaupt möglich ist, sehr kritisch mit dem Vorgehen der Kurie auseinandersetzt, leidet darunter nicht die Objektivität seiner Darstellung. Denn die heutige historisch-kritische Theologie verwirklicht wesentliche Positionen und Forderungen der damaligen Reformkatholiken und Modernisten. So läßt die vom Verfasser angekündigte weitere Arbeit über die zweite Etappe der kirchlichen Auseinandersetzungen um den Modernismus, die kirchenpolitischen Auswirkungen des Antimodernisteneides (1910), eine gleichermaßen fundierte und qualifizierte Untersuchung zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts erwarten.

Bochum/Marburg *Reimund Haas*

Ludwig Volk: Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. I: 1917–1934 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Band 17). Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1975. 96, 952 S., Ln., DM 168.–.

Am 12. Juni 1952, während die Fronleichnamsprozession, der er ein Menschenalter lang das Signum seiner Persönlichkeit aufgedrückt hatte, durch die Straßen seiner Bischofsstadt zog, ist Kardinal Michael von Faulhaber gestorben. Mit ihm ist der letzte vom König von Bayern noch nominierte Bischof von der Bühne des Zeitgeschehens abgetreten. Fast 42 Jahre hatte der 1869 in Klosterheidenfeld bei

Schweinfurt (Unterfranken) geborene und nur durch einen glücklichen Zufall zum Studium gelangte Sohn eines Dorfbäckers und Landwirts „den Bischofsstab eines sabbatlosen Amtes" – wie er in seiner Autobiographie sein Bischofsamt charakterisiert hat – in Händen gehalten, von 1910 bis 1917 als Bischof von Speyer, seit letzterem Jahr als Erzbischof von München und Freising und Metropolit der gleichnamigen Kirchenprovinz. Als er 83jährig starb, war seine Gestalt mit ihrem Zug ins Monumentale – Identifikation von Person und Amt (letzteres im noch vorkonziliaren Verständnis!) – bereits ins Denkmalhafte überhöht: sie war zum Denkmal einer dahingesunkenen Epoche geworden, ehrfurchtgebietend, doch der Wirklichkeit entrückt. Seine Welt war in der totalen Zerstörung des Zweiten Weltkriegs, im Grunde schon in der Katastrophe des Ersten Weltkriegs untergegangen. Sosehr er von dem 1945 einsetzenden Wiederaufbauwillen mitgerissen wurde und den mühseligen Neubeginn mitzutragen sich gedrängt fühlte: die neue staatliche Ordnung auf der Grundlage freiheitlicher demokratischer Prinzipien vermochte ihm geistige Heimat nicht mehr zu sein. Er hätte sich – nach seinen eigenen Worten – eine „christliche Ständeordnung wie Ketteler und Quadragesimo anno" gewünscht. Die Tage seines Wirkens waren abgelaufen, er verhehlte es sich nicht.

Es ist nicht zuletzt das Verdienst P. Ludwig Volks SJ, durch zahlreiche, auf breiter Quellengrundlage basierende Arbeiten Persönlichkeit und Wirken Kardinal Faulhabers als Erzbischof, Metropolit und Vorsitzender der Freisinger Bischofskonferenz, zumal in jenen politisch erregten Jahren des Zusammenbruchs der Weimarer Republik und des Aufstiegs der Hitler-Diktatur, kritisch untersucht und gezeichnet zu haben. Nun hat P. Volk den umfangreichen ersten Band einer auf zwei Bände berechneten Edition von „Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945" vorgelegt. Es handelt sich um eine sorgfältig getroffene, mit den nötigen erläuternden Anmerkungen versehene Auswahl von über 450 im wesentlichen bisher unveröffentlichten Dokumenten aus den Handakten des Kardinals, die Jahre 1917 bis 1934 umfassend. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den endenden zwanziger und beginnenden dreißiger Jahren. In diesem ersten Band der Edition werden die hauptsächlichsten Quellen, die der Herausgeber in seiner 1965 erschienenen Dissertation „Der bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–1934" verarbeitet hat (in ihrem Mittelpunkt steht ja die Gestalt Faulhabers), sozusagen nachgeliefert, und zur Lektüre der Quellen zieht man durchaus mit Gewinn die Darstellung heran.

Die Auswahl, gruppiert um die (wie es scheint, meist von der Hand Faulhabers endgültig redigierten) Protokolle der Freisinger Bischofskonferenz, der in der Regel jährlich einmal tagenden Versammlung der beiden Erzbischöfe (von München und Freising und von Bamberg) und der sechs Bischöfe (von Augsburg, Passau, Regensburg und von Eichstätt, Speyer, Würzburg) Bayerns, schöpft aus der amtlichen Korrespondenz des Kardinals mit den Päpsten Benedikt XV. und Pius XI., mit dem päpstlichen Nuntius und nachmaligen Kardinalstaatssekretärs Eugenio Pacelli, dem bayerischen Episkopat, dem Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz und Erzbischof von Breslau, Kardinal Adolf Bertram, und anderen Bischöfen des In- und Auslandes, mit der bayerischen Staatsregierung, katholischen Verbandsführern, Publizisten und Politikern. Sie beleuchtet mit einem Wort insbesondere das überdiözesane Wirken des Kardinals in seiner Funktion als Vorsitzender und autorisierter Sprecher der Freisinger Bischofskonferenz, sein Ringen um eine Neuorientierung in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat nach der Revolution, sie beleuchtet aber auch die Haltung der übrigen bayerischen Bischöfe, und nicht selten spürt man ihre Ratlosigkeit angesichts der über sie hereinbrechenden vielfältigen Probleme, welche die neue Zeit, der nicht zur inneren Beruhigung gelangende moderne Staat mit sich brachten. Immer wieder richteten sie hilfesuchend ihre Blicke nach Rom, und wie selbstverständlich nahmen sie den 1917 vom Papst im Alleingang promulgierten Codex iuris canonici zur Richtschnur ihres Handelns und Forderns. Und doch, welch merkwürdige Beurteilung fand bei Faulhaber das bayerische Konkordat von 1924, durch das Pacelli nicht nur dem eben kodifizierten kirchlichen Recht die fast ausnahmslos staatliche Anerkennung errungen hatte,

sondern mit dem auch der bis heute mit Abstand günstigste Vertrag zwischen der katholischen Kirche und einem modernen liberalen Staat zustande gekommen war: für Faulhaber enthielt es noch zu wenig der Zugeständnisse von staatlicher Seite, und was ihn am meisten schmerzte: Durch die im Gefolge der Konkordatsverhandlungen geschlossenen „gleichzeitigen Staatsverträge mit den beiden protestantischen Religionsgesellschaften rückte der Protestantismus zum ersten Male aus der Stellung des Untertanen gegenüber dem früheren Summepiskopat zum Kontrahenten des Staates, also in eine Al-pari-Stellung auf, während das Haupt der katholischen Kirche von jeher souverän dem Staate gegenüber galt" (Faulhaber in einem Schreiben an den außerbayerischen deutschen Episkopat vom 3. Februar 1925). Anderseits dokumentiert die Auswahl den von Faulhaber angeregten und in die Tat umgesetzten, freilich dann gescheiterten Versuch, durch Verständigung des deutschen mit dem ausländischen Episkopat die Kriegsgegensätze zu überwinden. Endlich spiegelt sich in ihm die Auseinandersetzung mit dem erstarkenden Nationalsozialismus, von der entschiedenen Abgrenzung gegen ihn als Weltanschauung 1931 über die Phase skeptischer Hoffnung beim Abschluß des Reichskonkordats 1933 bis zu den ersten harten Zusammenstößen mit dem nationalsozialistischen Regime im selben Jahr. Die brutale Zerschlagung des Münchener Gesellentages im Juni 1933 löste (mitten in den Konkordatsverhandlungen, die Kardinalstaatssekretär Pacelli weitestgehend ohne Konsultation der deutschen Bischöfe führte!) die erste tiefgreifende Konfrontation aus, ohne daß man auf bischöflicher Seite schon das wahre Gesicht des Nationalsozialismus erkennen wollte.

Ohne Zweifel war Kardinal Faulhaber – und dieser Eindruck verstärkt sich beim Studium dieser breitgestreuten Quellenauswahl – eine herausragende Erscheinung im deutschen Episkopat der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, eine Persönlichkeit, die in einer Periode grundstürzender staatspolitischer Umwälzungen, da weltliche Autoritäten wankten, unerschrocken ihres bischöflichen Wächteramtes waltete und mit kompromißloser, kämpferischer Strenge das Recht der Kirche und der ihr angehörenden Gläubigen gegen jeglichen An- und Übergriff verteidigte. Manches allerdings, was man an Faulhaber einst als kraftvoll und mutig, als bedeutend und „groß" zu rühmen geneigt war, erscheint heute aus dem Abstand der Jahre, auf Grund genauerer Kenntnis der Quellen, der durch sie sichtbar werdenden persönlichen Bedingtheiten, Motive, auf dem Hintergrund übergreifender Zusammenhänge, auch als sehr zeitbedingt, anderes als umstritten, einiges auch als bestürzend kurzsichtig. An die Stelle der Bewunderung tritt der Respekt vor einem Manne, der bei Anbruch einer der bewegtesten Epochen europäischer Geschichte und in harter Konfrontation mit ihren erdrückenden Problemen seinem Auftrag gerecht zu werden suchte, der, weil in ihm sozusagen die Urgestalten des Priesters und des Königs zu idealer Einheit verschmolzen und er so gleichsam dazu prädestiniert war, die Lücke auszufüllen, die im Volksempfinden der Verlust des Königtums hinterlassen hatte, eine Brücke schlug von der monarchischen zur demokratischen Ära – freilich mehr unbewußt als bewußt, da ihm selber demokratisches Denken zeitlebens von der Wurzel her fremd blieb.Von daher rührt aber auch die Beklemmung, die sich bei der Beschäftigung mit seiner Person und Wirksamkeit in den Respekt mischt. Wohl lautete der Wahlspruch des Kardinals höchst anspruchsvoll „Vox temporis vox Dei", und sein ganzes Wirken war darauf konzentriert, dem heraufziehenden Neuen richtungweisend sich zu stellen und die durch es ausgelösten Fragen von den überlieferten, ihm absolut festgefügt scheinenden katholischen Grundsätzen her zuverlässig und verbindlich zu beantworten. Wann immer er die Kanzel bestieg oder in einem Hirtenbrief sich an sein Erzbistum wandte, ergriff er das Wort zu „Zeitfragen und Zeitaufgaben" (so der Titel einer 1915 erschienenen Sammlung von Reden, die er als Bischof von Speyer gehalten hatte). Aber was er zu sagen hatte, erwuchs ihm aus der Distanz, war Warnung, Abwehr, Verteidigung, mit kategorischer Bestimmtheit vorgetragene Forderung, wobei manche mit programmatischer Emphase bezogene Position sich als unhaltbar erwies und mancher allzu laut geschlagene Alarm besser unterblieben wäre, etwa jener

gegen das Schauturnen von Mädchen und Frauen oder gegen die angebliche Unsittlichkeit der Gemeinschafts- oder Familienbäder.

Im Innersten seines Herzens blieb der Kardinal der Zurückgewandte, dem Vergangenen Nachhängende, dem die tiefe Wunde, die der Sturz des Königtums in ihm gerissen hatte, nicht heilen wollte, – blieb er als der Zurückgewandte eben der Doktrinär, der sich letztlich zu einem positiven Verhältnis zur republikanischen Staatsverfassung nicht durchzuringen vermochte, schon gar nicht nach 1918 und auch nicht nach der bitteren Erfahrung unkontrollierter, totalitärer Machtausübung durch den Nationalsozialismus. So konnten von ihm wirkliche Impulse zur Bewältigung des (zugegebenermaßen zunächst noch unbestimmten und in seiner Konsequenz schwer durchschaubaren) Neuen aus christlichem Geist kaum ausgehen. Im Grunde begriff Faulhaber die Republik, weil aus der Revolution gegen das Königtum geboren, als Verrat an der „gottgesetzten Ordnung" und daher als im Prinzip verwerflich. Und er scheute sich nicht, dies öffentlich zu artikulieren: in der Trauerrede bei der Beisetzung des bayerischen Königspaares 1921 und in seiner wohlüberlegt provozierenden Rede auf dem Münchener Katholikentag 1922, die den bekannten Zusammenstoß mit dem damaligen Katholikentagspräsidenten und Kölner Oberbürgermeister Dr. Konrad Adenauer zur Folge hatte. Der nachträgliche, unter dem Druck der Kritik unternommene Vesuch, seinen massiven Worten einen milderen Sinn beizulegen und die Kritik als Mißverständnis abzutun, war wenig überzeugend. Man kann sich unschwer vorstellen, mit welchem Mißtrauen der Kardinal jenen Männern begegnete, die aus wahrhaft christlichem Verantwortungsbewußtsein sich in den Dienst des neuen Staates zu stellen bereit waren und sich – weil es gar nicht anders ging! – auf politische Kompromisse einließen. Eine Stütze fanden sie an ihm nicht. Freilich, dem utopischen Plan, Bayern durch eine handstreichartige Restauration der Monarchie vor dem Zugriff des NS-Regimes zu bewahren, versagte er sich.

Unbestreitbar hatte der Kardinal frühzeitig die weltanschauliche Gefahr des Nationalsozialismus erkannt, und zwar weit schärfer als viele seiner Zeitgenossen, weit schärfer auch als der Papst und die römische Kurie, die lange Zeit der Illusion anhingen, im Verein mit den Nationalsozialisten den Bolschewismus bannen zu können. Und frühzeitig warnte Faulhaber und grenzte ab. Dennoch blickte auch er nicht tief genug. Er hielt den Nationalsozialismus zunächst für eine vorübergehende Erscheinung, für eine Bewegung, „die in einiger Zeit staatspolitisch Bankrott machen wird" (so in einem Schreiben an den bayerischen Episkopat vom 6. Dezember 1930), und als Hitler dann doch Zug um Zug die Alleinherrschaft errang, trübten die legalistische Fassade, hinter der die Diktatur errichtet wurde und das religiöse Vokabular in Hitlers Mund Faulhabers Urteilsvermögen. Anpassung, wie sie damals vielerorts würdelos praktiziert wurde, hätte seinem Wesen und seiner Überzeugung zur Gänze widersprochen. Den Glauben an einen modus vivendi mit dem Nationalsozialismus ließ er sich jedoch nicht nehmen, ungeachtet massiver Gewalt- und Willkürakte, die Himmler und Heydrich inszenierten. Enthusiastischer als andere deutsche Bischöfe begrüßte er deshalb auch den Abschluß des Reichskonkordats. Zu spät gingen ihm und den meisten seiner bischöflichen Amtsbrüder die Augen auf, daß sie einer furchtbaren Täuschung erlegen waren. Faulhabers mutiger Predigtzyklus über „Judentum, Christentum, Germanentum", gehalten im Advent und an Silvester 1933 in St. Michael, in dem er mit der Verteidigung des Alten Testamentes und seiner Lebenswerte das fundamentale nationalsozialistische Rassedogma verurteilte, war mit eine erste Reaktion auf diese bittere Einsicht. Und trotzdem zögerte er an der Wende 1933/34 immer noch, einen grundsätzlichen oppositionellen Kurs einzuschlagen.

Der Edition sind ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Übersicht über den bayerischen Episkopat in den Jahren 1917 bis 1945 und ein knappes, sehr ausgewogenes „Lebensbild" Kardinals Faulhabers, das sich unter anderem auf dessen autobiographische Aufzeichnungen stützt, vorangestellt. Ein chronologisches Register der edierten Dokumente schließt den Band ab. Es ist fast überflüssig

zu sagen, mit welchem Interesse man nach der Lektüre dieses ersten Bandes das Erscheinen des zweiten Bandes erwartet.

München *Manfred Weitlauff*

Kurt Meier: Der Evangelische Kirchenkampf. Bd. 1, Der Kampf um die „Reichskirche", Bd. 2, Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe", Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1976. XV + 648, VII + 472 S.

Die beiden ersten der auf drei Bände konzipierten Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenkampfes analysieren ausführlich die theologische wie politische Einstellung in allen Gruppierungen der evangelischen Kirche unter gelegentlichem Einbezug der Vorgänge auf der katholischen Seite vom Ende der Weimarer Republik, die Zeit der Machtübernahme durch die Deutschen Christen, die Phase der Bildung wie der Geschichte der Gegenwehr durch die Bekenntnisbewegung, über die staatlichen Neuordnungsversuche der Deutschen Evangelischen Kirche bis in die Ära der Kirchenausschüsse. Der Leipziger Kirchenhistoriker legt einen auf eigenen Vorarbeiten wie umfangreicher Quellenaufarbeitung beruhenden Versuch vor, alle Verzweigungen und Wandlungen des evangelischen Kirchenkampfes zu erfassen. Der bisherige Forschungsstand ist durchlaufend berücksichtigt, aber auch neues Archivmaterial eingearbeitet, so daß Lücken in der vorliegenden Forschung, etwa das Fehlen einer Untersuchung des Kirchenkampfes im Rheinland, durchwegs geschlossen werden. Für Spezialuntersuchungen bleibt dennoch viel Raum.

Die Quellen werden in allen Abschnitten in großer Breite zitiert; die in ihnen erscheinenden Personen und ihre Handlungsziele werden daher in ausgezeichneter Weise für jeden Benutzer auch unabhängig vom Urteil des Autors erfaßbar. Gelungen ist die aus der Sachlage abgeleitete integrierte Behandlung regionaler Vorgänge in den Landeskirchen mit dem Gesamtablauf der durch den Willen von Staatsorganen, Partei, Deutschen Christen wie Bekenntnissynoden akzentuierten Vorgänge unter Wahrung der je besonderen Momente in einzelnen Kirchen.

Konnte F. Zipfel in seiner Darstellung des Kirchenkampfes 1964 behaupten, daß sich ein Gesamtbild mit hinreichender Sicherheit noch nicht gewinnen lasse, so muß dieses Urteil nun als überholt angesehen werden. Sowohl die Grundlinien wie eine Vielzahl von Einzelerscheinungen sind in diesem Werk aufgearbeitet. Allerdings um einen nicht unvorteilhaften Preis: Man ertrinkt immer wieder in der Fülle des angebotenen Materials. Die Breite der eingearbeiteten Quellen, die durchlaufende vergleichende Würdigung von kirchenregimentlichen und theologischen Standorten im Kontext verwickelter Ereignisabläufe erfordern viel Geduld vom Leser. Für die Benutzung hat diese Weite gewiß die Wirkung, daß nur wenige die Bände ganz lesen werden, daß sie von den meisten als unentbehrliche Nachschlagewerke eingesetzt werden. Dabei wird jeder abzuwägen haben, in wieweit in die Darstellung begründbare Werturteile eingegangen sind, wenn etwa von dogmatischer Verhärtung der Bekennenden Kirche oder der pointiert herausgearbeiteten Haltung der religiösen Sozialisten gegen den Nationalsozialismus die Rede ist.

Personenregister erschließen das Werk, das zu einem Begriff für Historiker wie Theologen werden dürfte.

Bonn *H. Faulenbach*

Notizen

Sieben Jahre nach Erscheinen der zwei ersten Bände (s. ZKG 74, 1973, 432) konnte das skandinavische Handbuch der Kirchengeschichte von Torben Christensen (Kopenhagen) und Sven Göransson (Uppsala), soweit es jedenfalls die reine Darstellung betrifft, zum Abschluß gebracht werden: Kyrkohistoria. 3: Från västerns religion till världsreligion, Lund (Esselte Studium)

1976. VIII, 814 S., geb., SKr 100,–. Die Anlage – einschließlich Aussparung der skandinavischen Kirchengeschichte – entspricht derjenigen der beiden ersten Bände. War bei deren Anzeige das Fehlen jeglicher Bibliographie zu beklagen, so erfährt man jetzt allerdings im Vorwort, daß eigentlich Band 3 eine Gesamtbibliographie enthalten sollte, diese nun jedoch aus wirtschaftlichen Gründen gesondert veröffentlicht werden müsse. Erst wenn auch sie – nun als auswahlhafte „bibliographie raisonnée" geplant – vorliegt, wird allerdings das Werk wirklich als abgeschlossen gelten können. Die Darstellung gliedert sich in vier Themenkreise: 1) Die russische Kirche seit der Mongolenzeit; 2) die kontinental-europäische Entwicklung seit der französischen Revolution (wobei die Darstellung des Protestantismus sich ausschließlich auf Deutschland beschränkt und die Ausblendung Skandinaviens nachteilig fühlbar wird); 3) Großbritannien und der angloamerikanische Raum; 4) die „dritte" Welt (ein Abschnitt, der immer wieder ein Zurückgreifen bis in die beginnende Neuzeit erforderlich macht). Der vierte Teil trägt im wesentlichen die im Titel ausgesprochene Konzeption des Bandes, die „Kirchengeschichte der Neuzeit" darzustellen als Entwicklung des Christentums „von der Religion des ‚Westens' zur Weltreligion". Die jeweiligen Anteile der beiden Autoren sind dabei zwar nicht besonders herausgehoben, werden aber dennoch erkennbar, da jeder von ihnen in seiner eigenen Sprache schreibt. Schwedisch geschrieben und somit Göransson zuzuordnen ist lediglich Teil 2 der Gliederung. Für alles übrige (über 70 % des Textes) erweist dänische Abfassung Christensen als verantwortlich, dem somit auch die schwierige Aufgabe zufiel, die ungeheure Stoffmenge der Teile 3 und 4 aufzuarbeiten, die das besondere Interesse des Bandes ausmachen, der sachlich wohl auch als der stärkste des Gesamtwerkes gelten darf.

Lohmar (Rheinland) *K. Schäferdiek*

Norwegen war für den Zisterzienserorden eine über die traditionell lebhaften norwegisch-englischen Beziehungen erfaßte Randprovinz mit nur drei dauerhaften Klostergründungen (bei Oslo, Bergen und Nidaros). Doch hat er während des ersten Jahrhunderts seiner Präsenz hier eine spürbare Wirkung nicht zuletzt auch als Bindeglied zwischen der norwegischen und der gesamtabendländischen Kirche ausgeübt. Arne Odd Johnsen bemüht sich, durch Zusammentragen aller, nicht gerade reichlichen, zum Teil aber bislang noch nicht verwerteten Nachrichten ein Bild davon zu gewinnen: De norske cistercienserklostre 1146–1264. Sett i europeisk sammenheng (Det Norske Videnskaps-Akademi. II. Hist.-Filos. Klasse, Avhandlinger, n. s. 15, Oslo/Bergen/Tromsø, Universitetsforlaget, 1977, brosch., 96 S.). Ein wesentlicher Teil der angezogenen Quellen ist anhangsweise mit abgedruckt. Zwangsläufig bedarf es allerdings auch mancher Wahrscheinlichkeitsannahme und Folgerung aus allgemeinen Gegebenheiten, um das unmittelbar Bezeugte in einen Zusammenhang einzuordnen. Doch darauf kann historische Arbeit letztlich nie verzichten, und nur auf den letzten Seiten bei dem Versuch, über bibliotheksgeschichtliche Erwägungen Zugang zum geistigen Klima der norwegischen Zisterzienserhäuser zu gewinnen, verfängt sich diese Methode in allzu vielen Unbekannten, während es J. im ganzen gelingt, ein kleines Stück zisterziensischer Wirkungsgeschichte recht instruktiv nachzuzeichnen.

Lohmar (Rheinland) *K. Schäferdiek*

Nach der Publikation einschlägiger Studien über die Geschichte aufgehobener Kartäuserklöster in Österreich schließt die wissenschaftliche Reihe der „Analecta Cartusiana" an mit der Darstellung der ehemaligen Kartause Aggsbach bei Melk. Heribert Rossmann: Die Geschichte der Kartause Aggsbach bei Melk in Niederösterreich Band I u. II (= Analecta Cartusiana Bd. 29 u. 30). Salzburg (Universität) 1976, zus. 466 S., geb.

Obwohl nur ein kleines Kloster, gemessen an Gaming oder Mauerbach und im Schatten von Melk stehend, konnte es dem Ordensleben gelegentlich Impulse geben. In mühsamer Kleinarbeit ist es Rossmann gelungen, ein umfassendes Werk zu bieten

und in viele interessante Details Einblick zu geben: Man erfährt viel über den jetzigen Zustand des Klosters, über den Verbleib der Kunstschätze nach der Aufhebung von 1782, über die Vorgeschichte der näheren Umgebung, über die Gründung und seinerzeitige Ausstattung sowie über die Bedeutung dieses Hauses in gesamtordensrechtlicher Schau. Die chronologische Abfolge der Klostergeschichte selbst ist überall dort gewahrt, wo sie dem Verständnis der Entwicklung dienlich ist, sie erschöpft sich aber nicht darin. Eigene Kapitel widmen sich dem Archiv, der Bibliothek und dem spätmittelalterlichen Handschriftenkatalog. Ein reichhaltiger wissenschaftlicher Apparat, der Abdruck unveröffentlichter Quellen und die umfangreiche Literaturangabe (37 Seiten) – manches hätte man auch weglassen können – machen das Werk zur Fundgrube für den, der sich solchen Fragen genauer widmet. Daher mehr zu empfehlen dem historisch interessierten Leser.

Stift Melk *Norbert Zeilinger*

Das Büchlein von O. Meyer: Bürgerspital Würzburg 1319–1969. Festrede aus Anlaß der 650. Wiederkehr des Stiftungstages am 23. 6. 1969. Würzburg 1969. 24 S., 1 Abb., kart. DM 3.–, gibt einen guten Überblick über die Geschichte einer beachtlichen caritativen Stiftung der Würzburger. Es ist erstaunlich, wie sich die Einrichtung neben dem Juliusspital durch die Jahrhunderte behaupten konnte, weil lebendiger, christlicher Bürgersinn dahinterstand.

Ansbach *K. Kreßel*

Dem Mangel einer zusammenfassenden Darstellung der Reformatoren hat Kurt Aland mit seinem knappen und informativen Band: Die Reformatoren. Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin (= Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern 204), Gütersloh (Gerd Mohn) 1976, 146 S., abgeholfen. Im Nachwort folgen die „kleinen" Reformatoren und der „linke" Flügel. Abschließend wird die Frage erörtert, ob die Reformation die Einheit der Christenheit zerstört hat. Die Darstellung beginnt mit einer Übersicht über moderne außertheologische Lutherdarstellungen und schließt mit einer kurzgefaßten Bibliographie.

Hannover *Ulrich Asendorf*

Ein lange vergriffenes Standardwerk liegt in gründlicher Überarbeitung wieder vor: J. N. Bakhuizen van den Brink: De Nederlandse Belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen (Amsterdam [Ton Bolland] 1976. VIII, 297 S., Ln., Hfl. 45.–). Im Gegensatz zur ersten Ausgabe im Jahr 1940 ist diese Edition ausschließlich an den kirchlich autorisierten Texten orientiert, die wie bisher mit den zumeist älteren lateinischen, französischen oder deutschen Fassungen parallel zum Abdruck kommen. Zahlreiche Textverbesserungen sind zu beobachten. Der übersichtlich gestaltete Variantenapparat spiegelt die Textgeschichte bis zur Dordrechter Synode. Lesarten aus Drucken nach dieser Synode werden im Gegensatz zur ersten Ausgabe mit einer Ausnahme nicht mehr berücksichtigt. Die Geschichte der Textausgaben wird in der Einleitung hinlänglich umrissen. In die umfangreiche Einleitung sind alle neuen Funde und Erkenntnisse über die Entstehung und die ersten Drucke des niederländischen Glaubensbekenntnisses eingearbeitet. Der Nachweis der engen Verbindung der Entstehung des Bekenntnisses mit den Anfängen der Reformationsbewegung in den südlichen Niederlanden gibt der Einleitung das Gewicht einer eigenständigen Abhandlung.

Heimerzheim *H. Faulenbach*

Die Persönlichkeit Lavaters und sein Wollen ist wiederholt geschildert worden. Aber daß und wie sein Wirken aus der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes seine gesamte pastorale Tätigkeit prägt, ist als Aufgabe erst mit einer Brüsseler Dissertation erkennbar geworden: A. Johannes: Johann Kaspar Lavater als

Pastor (= Acad. Proefschrift Brussel: Kampen [Uitgeversmaatschappij J. H. Kok] 1976, 190 S., brosch.). Daher wird sein Schaffen durch seine Predigten wie im Unterricht, sein Umgang mit Menschen im persönlichen Kontakt wie durch Briefe und Schriften unter dieser Fragestellung geprüft. In seinem Pfarramt geht es ihm danach überall um das Wohl des Menschen in seiner Beziehung zu Gott wie den Mitmenschen. Davon ist nicht nur sein Verhältnis zu den Gemeindegliedern, sondern auch seine politische Haltung, sein Schrifttum und seine Korrespondenz bestimmt. So bilden etwa der Prediger und seine Predigten eine Einheit. Als Dichter nähert er sich den Menschen, um unbekannten Lesern ein Pastor zu sein. Seine prinzipielle pastorale Einstellung wird daher als der Nährboden schlechthin aller seiner Aktivitäten ermittelt, die stets auf die Glaubensverbundenheit mit Christus abzielen. Seine Schriften, Tagebücher, Dichtungen und Briefe sind allesamt nur ein facettenreicher Ausdruck seiner Seelsorge. Zugleich aber ist es Lavater selbst, der als unverwechselbare Gestalt uns in all seinem Wirken begegnet. Wenngleich also in dieser Arbeit die pastorale Tätigkeit Lavaters gründlich und nach allen Seiten erhellt wird, so laufen ihre Ergebnisse auf die vertraute Sicht hinaus, in Lavater eine geniale Persönlichkeit der Sturm- und Drangzeit zu sehen, die aus ihrem persönlichen Christusverhältnis zu einer neuen Begründung des religiösen Lebens unter Abkehr von der Aufklärung Anleitung gab.

Heimerzheim *H. Faulenbach*

Seit 1976 liegen die beiden ersten Bände der Historischen Kommission des deutschen Nationalkomitees des lutherischen Weltbundes vor: Wilhelm Kahle, Gottfried Klapper, Wilhelm Maurer, Martin Schmidt: Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum, und: Kurt Schmidt-Clausen: Vom lutherischen Weltkonvent zum lutherischen Weltbund. Geschichte des lutherischen Weltkonventes (Die lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten. Bd. 1 u. 2. Gütersloh, Gerd Mohn, 1976; 342 und 271 S., geb. je DM 28.–). Der erste Band stellt die Geschichte des Luthertums seit seinen Anfängen im 16. Jh. dar; der zweite beschäftigt sich mit den Bestrebungen nach dem ersten Weltkrieg, die verschiedenen lutherischen Kirchen der Welt einander näherzubringen.

Es handelt sich hier nicht um Forschung im eigentlichen Sinne, sondern mehr um eine Zusammenfassung dessen, was bereits bekannt ist, oder eine Auswahl des geschichtlichen Materials nach besonderen Leitprinzipien. So behandelt Kahle im ersten Band die Frage der Einheit im Luthertum von der Reformation bis zum Ende des 18. Jh.s, Maurer die Beziehungen zwischen Lutheranern in Amerika und Deutschland, Schmidt die Frage der Einheit in der Erweckungsbewegung und Kahle die Einigungsbestrebungen im Rahmen der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz von 1868 bis 1914. Klapper gibt dazu eine kirchenkundliche Übersicht über die lutherischen Kirchen der Welt.

Man kann fragen, ob es glücklich ist, daß eine Kirche oder Konfession selbst ihre Geschichte schreibt. Besonders beim zweiten Band, in dem der seinerzeitige Generalsekretär des lutherischen Weltbundes die Feder führt, drängt sich diese Frage auf. Sein Hauptinteresse liegt bei den Konferenzberichten des Weltkonventes, die sowohl gedruckt vorliegen als auch sorgfältige Bearbeitungen seitens früherer Kirchenhistoriker erfahren haben. Schmidt-Clausen strebt offenbar eine schildernde Darstellung von Handbuchcharakter an. Dem steht jedoch sein polemischer Akzent entgegen. Man vermißt auch eine kurze Übersicht über das, was bereits über die Entwicklung des Weltkonventes geschrieben worden ist, sowie eine Analyse der Theologie und der persönlichen Voraussetzungen der am Konvent teilnehmenden deutschen Kirchenmänner.

Beide Bände behandeln eigentlich nicht „Wege zur Einheit der Kirche im Luthertum", sondern „Wege zur Einheit zwischen lutherischen Kirchen". Daß es weitere Einigungsbestrebungen gibt, die eine breitere Perspektive als die lutherisch begrenzte voraussetzen, kommt nicht ins Blickfeld. Damit ist auch gesagt, daß diese

beiden Bände diejenigen Lutheraner in den lutherischen Kirchen schildern, die sich bewußt konfessionell verstehen.

Uppsala *Bengt Wadensjö*

Zeitschriftenschau

Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien Bd. IV. Hrsg. v. Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V. Schriftleitung Kurt A. Huber. Königstein/Ts. (Selbstverlag des Instituts) 1976. 264 S., mit 2 Taf. u. 1 Kartenskizze im Text.

Der vorliegende Band des von dem Königsteiner Kirchenhistoriker Kurt A. Huber herausgegebenen Archivs, der vierte der 1967 von ihm begonnenen, in zwangloser Folge erscheinenden Reihe, bietet wie die vorausgehenden neben einem Aufsatzteil einen Editionsteil sowie aktuelle Forschungsberichte, Besprechungen und die Fortsetzung der in Bd. II (1971) begonnenen laufenden Bibliographie zur Kirchengeschichte der böhmischen Länder.

Der zeitliche Schwerpunkt des Aufsatzteiles liegt im 19. Jahrhundert. Josef Dichtl und Kurt A. Huber leisten mit ihrem Lebensbild von *Hermann Dichtl (1802–1877)*, dem geistlichen Mentor des jüngst heiliggesprochenen Bischofs von Philadelphia Johann Nepomuk Neumann, einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der Katholischen Restauration in Böhmen (S. 7–60). Dichtl, seit 1828 Domvikar in Budweis, übersiedelte 1835 nach Prag, wo er – von kurzen Unterbrechungen abgesehen – u. a. als Spiritual des Priestergefängnisses im ehemaligen St. Georgskloster auf dem Hradschin und Beichtvater des Exkaisers Ferdinands I. mit dem Titel eines k. k. Hofkaplans wirkte. Er machte sich vor allem um die im sozialen Dienst und in der Krankenpflege tätigen Schwesterngemeinschaften, um die Caritas und um die Weckung und Förderung des Missionsgedankens verdient. Dem Aufsatz kamen vor allem von Josef Dichtl festgehaltene Familientraditionen und die Erschließung bisher unbekannter Korrespondenzen durch Kurt A. Huber zugute. – Als „fernes Echo" auf einen 1937 veröffentlichten Beitrag seines Lehrers Eduard Winter über das deutsche Geistesleben in böhmischen Klöstern des österreichischen Biedermeier handelt Huber unter dem Titel *Goethe in böhmisch-mährischen Klöstern* u. a. über die persönlichen Beziehungen des Ossegger Zisterziensers Anton Dittrich (gest. 1849) und der Tepler Prämonstratenser Karl Reitenberger (gest. 1827) und Stanislaus Joseph Zauper (gest. 1850) zu Goethe sowie über den Brünner Augustiner-Eremiten Thomas F. Bratranek (gest. 1884) als Vermittler deutschen idealistischen Denkens in den böhmischen Ländern (S. 163–176). – In einem weiteren Beitrag würdigt Huber *Kardinal Schwarzenbergs Reformvorschläge für das I. Vatikanische Konzil* (S. 145–162). Schwarzenbergs Vorschläge zur Reform kirchlicher Einrichtungen und Disziplin vom 25. Juli 1869 beinhalteten eine Reihe von Wünschen, die inzwischen seit dem II. Vaticanum schrittweise verwirklicht wurden. Diesen Beiträgen zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts schließen sich zwei weitere über *Die Augustiner-Chorherren in Böhmen und Mähren* (vom Verfasser dieser Anzeige; S. 107–144) und über *Die sudetendeutsche Administratur Passau 1939–1946* (von Josef Hüttl; S. 61–106) an. Zwei Schwerpunkten der kirchengeschichtlichen Forschung über die böhmischen Länder der letzten Jahre sind die Berichte von Emil Valasek, *Der heilige Johannes von Nepomuk. Probleme seiner Vita und seiner Verehrung* (S. 177–193), und Vlado Kaiser, *Das Millenium des Prager Bistums im Spiegel der historischen Literatur* (S. 194–204) gewidmet. Die Edition der *Briefe Constantin von Höflers an Ludwig Pastor aus den Jahren 1877–1896* durch Harald Bachmann (S. 205–242) ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Geschichtswissenschaft auf katholischer Seite in der Zeit des Liberalismus. Die Briefe verraten zugleich „manches über den tiefen Pessimismus, der ihn [Höfler] angesichts des Niedergangs der Großmacht Habsburg nach

1866 erfüllte" (S. 209). In Bezug auf Pastor stellen die Briefe eine wertvolle Ergänzung zu dessen Tagebüchern, Briefen und Erinnerungen dar, die Wilhelm Wühr 1950 publiziert hat.

Erlangen *Franz Machilek*

Archiv für Liturgiewissenschaft 17/18, 1975/1976.

S. 7–51: Kl. Richter, Zum Ritus der Bischofsordination in der „Apostolischen Überlieferung" Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften (Verf. führt hier seine Untersuchung „Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit", Archiv für Liturgiewissenschaft 16, 1974, 32–52, weiter, wobei er – gestützt auf die krit. Rekonstruktion des Textes der „Apostolischen Überlieferung" v. B. Botte – vor allem diese Weiheliturgie analysiert; als konstitutiv erscheinen für den eigentlichen Weiheakt die Handauflegung aller Bischöfe mit dem Weihegebet). S. 52–58: R. Reutterer, Die Mailänder Hippolyt-Präfation und die Hippolyt-Legende (frühe Übernahme des römischen H.-Kultes in Mailand: in der H.-Legende Aufnahme des antiken H.-Mythos und die Verbindung Hippolyts mit dem hl. Laurentius). S. 59–75: J. Hennig, Alttestamentliche Personen in den liturgischen Büchern nach dem Konzil von Trient (mit Namen- und Stellenverzeichnis). S. 76–79: A. Vöobus, Die Entdeckung einzigartiger liturgischer Urkunden. Der Gedächtnistag des Severus von Antiochien in neuer Beleuchtung (Hinweis auf den hervorragenden Quellenwert neuentdeckter syrischer Handschriften, besonders über den Patriarchen Severus v. Antiochien, + 538). S. 80–144: L. Koch, Ein deutsches Brevier der Aufklärungszeit. Thaddäus Anton Dereser und sein Deutsches Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen. S. 145–160: H. Reifenberg, Das akustische Element in der Liturgie. Phänomenologischer Aufriß zu den Bauelementen und Strukturen des Wortgottesdienstes. S. 161–212: E. v. Severus, Stetigkeit im Aufbruch. Bibliographie Dr. phil. Dr. theol. h. c. Anton L. Mayer. – S. 221–446 Literaturbericht.

München *Georg Schwaiger*

Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 69, hrsg. R. Stupperich, Bielefeld 1976. 228 S.

Aus dem Bande sind hervorzuheben eine Untersuchung der Entwicklung der Vikarien wie der Besonderheiten des von vier Geistlichen gebildeten Pastorenkollegiums im mittelalterlichen Kamen, die Abhandlung über die Integration von Gemeindezucht und Strafgerichtsbarkeit im Täuferreich zu Münster und seiner Nachwirkung, die Hinweise auf die Bedeutung der Visitationsberichte für die Osnabrücker Kirchengeschichte, die Erhebungen über die Reformationsbewegung an der mittleren Weser sowie die Beiträge über den Erweckungsprediger K. L. Kunsemüller (1804–1879), den um liturgische Erneuerung verdienten Superintendenten K. Beckhaus (1821–1890) und den dissidentischen Schulrat M. Nischalke (1882–1962), dessen Versetzung nach Dortmund der Anlaß des Schulkampfes in Westfalen in den Jahren 1926/27 war.

Heimerzheim *H. Faulenbach*

Mainfränkisches Jahrbuch für Geschichte und Kunst Band 20 (= Archiv des hist. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg Bd. 91). Würzburg 1968. 584 S., 12 Tafeln, kart.

Abhandlungen:

M. Meißner, Valentin Engelhardt und seine Spitalstiftung in Geldersheim. – W. Küther, Die Mittelalterliche Grenze der Bistümer Mainz und Würzburg im Raume Vacha zwischen den Flüssen Fulda und Werra. – A. Herzig, Der Streit Bischof Rudolfs von Scherenberg mit dem deutschen Orden um die Herrschaft in Mergentheim. – A. Arnold, Tilmann Riemenschneiders Beweinung in Maidbronn kam aus der Ritterkapelle in Rimpar. – T. Wohnhaas – H. Fischer, Die Orgelbauer Schonat

in Franken und in den Niederlanden. – B. Sicken, Der Schweinfurter Kreistag 1744/45.

Beiträge:

H. Hahn, Gedanken zur Siedlungskontinuität unterfränkischer Orte aus historischer Zeit. – E. Stahlschmidt, Einzelfund eines Solidus des oströmischen Kaisers Zeno. – H. Dussler OSB, Ein Nuntiatur-Uditore sieht das unterfränkische Land im Jahre 1652. – W. M. Brod, Aus Alt-Würzburg. – W. M. Brod, Aus der Geschichte des Fischerstechens in Franken.

Die Abhandlungen (mit Ausnahme der letzten) bieten dem Kirchengeschichtler interessantes, lokalhistorisches Material.

Band 21 (= Archiv des hist. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg Bd. 92). Würzburg 1969. 670 S., 121 Abb., kart.

Abhandlungen:

W. Trost, Die gleichnamigen Uferorte beiderseits des Mains. – G. Zimmermann, Ebrach und seine Stifter – Die fränkischen Zisternen und der Adel. – H. P. Trenschel, Die Erthal-Epitaphien in der Pfarrkirche zu Leuzendorf. – W. Dettelbacher, Das Tagebuch des Stift Hauger Kapitulars Johann Caspar Dionys Jenum, vom 14. 7. – 7. 9. 1976.

Beiträge:

H. Lahn, Die Gemarkung der neuen Reichsstadt Schweinfurt. – R. E. Lob, Die mittelalterliche Wüstung Bremersdorf im Aschach-Auraer-Wald bei Kissingen. – W. Saal, Die Entstehungszeit des Bildstockes von Hopferstadt. – W. M. Brod, Fischfang und Wasserjagd zu Anfang des 17. Jahrhunderts. – A. Nadler, Scherenschnittkunst der Kanzleischreiber an Siegelblättchen aus der Zeit von 1730–1850. – Hj. Daul, Die Würzburgischen Landgerichte im Jahre 1810. – W. M. Brod, Das Vesperbild aus Kloster Himmelpforten im Metropolitanmuseum New York. – Die Neuerwerbungen des Mainfränkischen Museums (II. Teil).

Dem kirchengeschichtlich interessierten Leser werden die Abhandlungen über Ebrach und das Tagebuch des Hauger Kapitulars empfohlen.

Band 22 (= Archiv des hist. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg Bd. 93). Würzburg 1970. 326 S., kart.

Inhalt:

H. Winter, Der Rentenkauf in der freien Reichsstadt Schweinfurt. – W. Ruttor, Fränkische Judeneidsformeln. – W. M. Brod, Studiengang und Promotion des Ritters Sebastian von Rotenhan. – L. Rugel, Münnerstädter Stadträte und ihre Wappen unter der Orgelempore der Stadtpfarrkirche. – W. G. Marigold, Die königlichen Psalmen des Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn. – R. und H. Voßmerbäumer, Darstellungen der 14 Nothelfer im zentralen Unterfranken. – Die Neuerwerbungen des Mainfränkischen Museums 1956–65 (III. Teil).

Dem hymnologisch interessierten Kirchengeschichtler sind die „die königlichen Psalmen des Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn" zu empfehlen.

Band 23 (= Archiv des hist. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg Bd. 94). Würzburg 1971. 326 S., kart.

Abhandlungen:

Chr. Pescheck, Das Kultwagengrab von Acholshausen. – W. G. Marigold, „Sacerdos Magnus". Eine unbekannte Leichenrede für Philipp von Schönborn. – H. P. Trenschel, Aus der Bozzetti-Sammlung des Mainfränkischen Museums. – R. u. H. Voßmerbäumer, Darstellungen der 14 Nothelfer im zentralen Unterfranken II. – Hj. Daul, Verwaltungs- und Gerichtsorganisation im Hochstift Würzburg am Ende des alten Reiches. – L. Meierott, Die Schlacht bei Würzburg, 1796, als Vorlage musikalischer Kompositionen. – A. Rüth, Die Orthopädie des 19. Jahrhunderts in Würzburg. – W. Kopp, Der 17. Ehrenbürger Würzburgs. – O. Meyer, Religion und Politik um die alte Mainbrücke.

Dem an frömmigkeitsgeschichtlichen Erscheinungen interessierten Historiker werden die Leichenrede für Philipp von Schönborn und der Artikel über die alte Mainbrücke empfohlen.

Band 27 (= Archiv des hist. Vereins für Unterfranken und Aschaffenburg Bd. 98). Würzburg 1975. 228 S., kart.

Abhandlungen:

K. Arnold, Die Stadt Kitzingen im Bauernkrieg. – E. Kraus, Hofhaltungen in Würzburg 1675–1719. – F. Arens, Das Würzburger Rationale an einem Mainzer Erzbischofsgrabmal. – W. M. Brod, Würzburg im Bauernkrieg. – W. G. Marigold, Unbekannte Aspekte des Schönbornschen Archivs Wiesentheid. – B. Rudin, Ein Würzburger Theaterprogramm des „Beneydeten Glücks" von 1684. – J. Hotz, Notizen über die Bildhauerfamilie Moritz. – B. Schemmel, Eine Wendelinslegende der Mitte des 18. Jahrhunderts aus dem Steigerwaldvorland. – W. M. Brod, Eine Erinnerung an das Palais Thüngen, den alten Domherrenhof Weinsberg in Würzburg. – H. Fischer und Th. Wohnhaas, Nachweise zur Dokumentation untergegangener Orgelprospekte in Unterfranken. – R. Wagner, Die Marken der St. Vinzenzkonferenz zu Neumünster in Würzburg.

Empfohlen werden die beiden Abhandlungen über den Bauernkrieg und die Orgelprospekte.

Jedem der 5 Bände ist eine ausführliche Bibliographie beigefügt, die zu einer Fundgrube werden kann.

Ansbach *K. Kreßes*

Studia Theologica 30, 1 (Oslo 1976).

S. 1–42: L. W. Bernard, Athenagoras: De Resurrectione. (Das Werk „De Resurrectione", entstanden zwischen 180 und 200, wird zu Recht dem Apologeten Athenagoras, dem Verfasser der Supplicatio für die Christen zugeschrieben und stellt den frühesten innerkirchlichen Versuch der Herausarbeitung einer speziell christlichen Anthropologie unter Einbeziehung zeitgenössischer philosophischer und medizinischer Erkenntnis dar, die Versuche des Origenes und vor allem des Nemesios (um 400/450) vorwegnehmend.) – S. 43–51: R. P. Carroll, A Non-Cogent Argument in Jeremiah's Oracles against the Prophets. (Kritische Auseinandersetzung mit Jer. 23, 9–40 [Jeremias Anklage gegen die „Lügenpropheten"], insbesondere mit den Versen 18 und 22, in denen Jeremia ein objektives Kriterium zur Erkenntnis falschen Prophetentums zu benennen sucht.) – S. 53–73: O. Skarsaune, The Conversion of Justin Martyr. (Der Verfasser stellt die Frage nach der Art des Christentums, als der „wahren Philosophie", zu der sich Justin bekehrt hat. Seine These, es habe sich um ein Christentum gehandelt, in dem apokalyptische Elemente vorherrschten, soll in anderem Zusammenhang eingehend erläutert und erhärtet werden.) – S. 75–87: M. Byskov, Simul Iustus et Peccator. (Interpretative Anmerkung zu Röm 7, 25b im Sinne der Auslegung Luthers, gegen W. G. Kümmel.)

München *Georg Schwaiger*

Wichmann-Jahrbuch für Kirchengeschichte im Bistum Berlin. Herausgegeben im Auftrag des Diözesangeschichtsvereins Berlin von Bernhard Stasiewski. Jahrgang 24–29. 1970–1975. 127 Seiten.

Die fünf zusammengefaßten Jahreshefte des Wichmann-Jahrbuches sind einer überragenden Persönlichkeit der neuesten Berliner Diözesangeschichte gewidmet: Walter Adolf (1902–1975). Aus einer einfachen Arbeiterfamilie im Südosten Berlins stammend, geprägt durch hervorragende Seelsorger (Maximilian Kaller, später Bischof von Ermland und Pfarrer Karl Pelz), wurde der junge und begabte Kaplan vom späteren Generalvikar Georg Puchowski entdeckt und 1930 zum Sekretär der Kath. Aktion, 1934 außerdem zum Herausgeber des „Katholischen Kirchenblattes für das Bistum Berlin" ernannt. Sein Amt wurde bald eine Schaltstelle der ganzen deutschen katholischen Kirche, denn sein Oberhirte, Konrad Graf von Preysing (1880–1950), seit 1935 Bischof von Berlin, war der Pressereferent der Deutschen Bischofskonferenz und er stützte sich hauptsächlich auf die Mitarbeit Adolfs. Dieser bekam ferner noch das Amt des Vorsitzenden der „Fachschaft der kath. Presse" und als solcher hatte er die offiziellen Verhandlungen für die gesamte deutsche

kath. Presse mit dem Propagandaministerium zu führen. Diese seine Rolle erklärt, warum Walter Adolf in den 1930er Jahren als eine der bestinformierten kirchlichen Persönlichkeiten galt und weshalb er in diesen entscheidenden Jahren zwischen Kardinal Bertram, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und seinem eigenen Diözesanoberhirten, von Preysing, als Geheimkurier fungierte.

Nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches und dem Ende des II. Weltkrieges gründete Adolf das katholische Verlagswesen in Berlin neu („Petrus-Blatt", „Morus-Verlag") und wirkte von 1961 bis 1969 als Generalvikar segensreich. Früh erkannte er die Gefahr der Diffamierung der Geschichte der katholischen Kirche während des Nationalsozialismus und versuchte in kleineren Schriften den kath. Widerstand im Dritten Reich aufzuzeichnen (z. B. „Ziel und Taktik der Kirchenpolitik Hitlers insbesondere gegenüber der katholischen Kirche", in: Wichmann-Jahrbuch, 11–12 (1957–58, S. 131–142), aber auch die Erinnerung an die traurige Vergangenheit wachzuhalten (vgl. die Errichtung der Kirche „Regina Martyrum" in Berlin). Dabei half ihm sehr der glückliche Umstand, daß er seit Jahrzehnten seine Erlebnisse und Begegnungen schriftlich zu fixieren pflegte. So überdauerten den Krieg mehr als 500 maschinenschriftliche Aufzeichnungen. Auch nachher war Adolf unermüdlich, selbst der Tod traf ihn mitten in einer großangelegten Arbeit über den Nationalsozialismus.

Der vorliegende Band bringt neben zwei persönlichen Erinnerungen seiner engen Freunde und Mitarbeiter (Heinrich Krone, S. 7–9; Erich Klausener, S. 10–18) acht Manuskripte aus dem schriftlichen Nachlaß. Vier sind der Persönlichkeit Adolfs, drei dem Nationalsozialismus und eines der Not der Kirche nach 1945 gewidmet. Alle sind kleinere Gelegenheitsschriften, doch sollen an dieser Stelle zwei hervorgehoben werden: seine Erinnerungen zwischen 1922 und 1933 und sein Charakterbild über Kardinal Bertram und Bischof Preysing. Während der erste Teil der Erinnerungen, geschrieben in dritter Person, die Jugendjahre im Breslauer Priesterseminar beschreibt und so wahrscheinlich nur bei Lokalhistorikern Interesse findet, dürfte der zweite Teil, der sich mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten befaßt, das heute schon sehr gut bekannte historische Bild aus der Perspektive der katholischen Kirche wertvoll ergänzen. Beachtung verdient ebenfalls die meisterhafte Schilderung der Bischöfe Bertram und von Preysing, die Adolf im Januar 1949 zu Papier gebracht hatte.

Bonn *Gabriel Adriányi*

E. Earle Ellis

Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity

New Testament Essays. 1978. XVII, 289 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 18). Ln. DM 83.–

Die Missionspraxis der frühen Kirche gibt einen Schlüssel für ihre Geschichte und Theologie in die Hand. In der Paulinischen Mission sind es die Mitarbeiter des Apostels, vor allem die Pneumatiker mit ihren prophetischen Gaben der inspirierten Rede und der kritischen Prüfung der Geister, die entsprechende Hinweise liefern.
In einer Anzahl von thematisch zusammenhängenden Aufsätzen wird im ersten Teil dieses Bandes die Stellung der christlichen Pneumatiker, einschließlich Paulus selbst, innerhalb der frühen christlichen Mission erörtert. Was trennt sie voneinander? Welches sind die Hintergründe ihrer prophetischen Gaben und die Ursache ihrer Kontroversen? Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß der aufbrechende Konflikt einen »Kampf der Propheten« darstellt, der die entscheidende Rolle des Pneumatikers im Streit um die Bestimmung der Einheit und des Glaubens der Kirche von Jerusalem bis Rom hervorhebt.
Der zweite Teil des Buches behandelt die literarischen Beiträge der Pneumatiker, besonders gewisse biblische Auslegungen oder Midraschim, die von ihnen zu stammen scheinen. Solche Auslegungen zeigen die Arbeitsmethoden der frühesten christlichen Hermeneutik auf und offenbaren exegetische Muster, die im Neuen Testament als vorgeformte Stücke innerhalb der verschiedenen Bücher erscheinen, gelegentlich auch als Teil der Struktur, auf der das neutestamentliche Zeugnis selbst aufgebaut ist. Sie scheinen nicht erst bei den christlichen Pneumatikern, sondern schon in der vorösterlichen Mission Jesu selbst ihren Anfang zu haben.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

William Rader

The Church and Racial Hostility

A History of Interpretation of Ephesians 2, 11–22.
(Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 20). Ln. DM 68.–.
1978. IX, 273 Seiten.

Das Buch behandelt die Wechselwirkungen von Bibelwissenschaft und Praxis.
Es versucht, angesichts des Rassenkonflikts biblische Perspektiven zu gewinnen. Den Anlaß zu diesem Versuch bot das Gemeindeleben in einem rassisch gemischten Stadtteil von Cincinnati im amerikanischen Bundesstaat Ohio. Die Arbeit geht von der Feststellung aus, daß der tiefste gesellschaftliche Konflikt in neutestamentlicher Zeit der zwischen Juden und Heiden war.
Der Text von Epheser 2,11–22 faßt diesen Konflikt und seine Auflösung in Jesus Christus zusammen. Das Bild vom »abgebrochenen Zaun« hat im Verlauf der Kirchengeschichte bei verschiedenen Konflikten eine Rolle gespielt, z. B. beim Donatistenstreit, bei der Reformation, bei der Sklavenfrage, bei der Ökumenischen Bewegung, beim Kirchenkampf, beim christlich-jüdischen Dialog und bei der »black liberation« Bewegung. Der Text gab und gibt Anlaß zu Kontroversen, nicht nur wegen der Probleme seines gedanklichen Hintergrunds, sondern auch wegen der unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten im Hinblick auf aktuelle Fragen.
Raders Buch behandelt die Auslegungsgeschichte des Texts von der Frühkirche bis heute, um die heutige Lage zu erhellen. Der Hauptteil ist der Exegese im neunzehnten und im zwanzigsten Jahrhundert gewidmet. Das Werk veranschaulicht die Bedeutung der Bibelwissenschaft für die Praxis.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Spätmittelalter und Frühe Neuzeit

Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung
Herausgegeben von Josef Engel und Ernst Walter Zeeden

In dieser neuen wissenschaftlichen Reihe werden Monographien, Quelleneditionen und in regelmäßiger Folge Aufsatzsammlungen erscheinen. Als Publikationsorgan für Arbeiten aus dem Tübinger Sonderforschungsbereich 8 »Spätmittelalter und Reformation« dient die neue Reihe den wissenschaftlichen Zielsetzungen der beiden von Professor Engel und Professor Zeeden geleiteten Projektbereiche; sie steht aber auch allen jenen Forschern offen, deren Interessen dem Späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit gelten.

Karl Trüdinger:
Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg
Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Band 1, 193 Seiten, Leinen, 54,– DM, ISBN 3-12-911540-4

Josef Nolte, Hella Tompert, Ch. Windhorst (Hrsg.):
Kontinuität und Umbruch
Theologie und Frömmigkeit in Flugschriften und Kleinliteratur an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert.
Beiträge zum Tübinger Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 8 »Spätmittelalter und Reformation« (31. Mai – 2. Juni 1975).
Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Band 2, 338 Seiten, Fotos, Leinen, 96,– DM, ISBN 3-12-911510-2

Paul Münch:
Zucht und Ordnung
Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel).
Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Band 3, ca. 250 Seiten, Leinen, 66,– DM, ISBN 3-12-911530-7

Hans-Christoph Rublack:
Gescheiterte Reformation
Frühreformatorische und protestantische Bewegungen in den süd- und westdeutschen geistlichen Residenzen.
Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Band 4, ca. 320 Seiten, Anhang, Leinen, ca. 88,– DM, ISBN 3-12-911560-9

Jürgen Bücking:
M. Gaismair, Reformer – Sozialrebell – Revolutionär
Seine Rolle im Tiroler »Bauernkrieg« (1525/32).
Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Band 5, ca. 200 Seiten, Karten, Pläne, Leinen, ca. 54,– DM, ISBN 3-12-911520-X

Dieter Stievermann:
Städtewesen in Südwestfalen
Die Städte des Märkischen Sauerlandes im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit.
Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Band 6, ca. 220 Seiten, Karten, Leinen, ca. 56,– DM, ISBN 3-12-911580-3

Klett-Cotta

UNTERSUCHUNGEN

Die Schrift Gregors des Lehrers „Ad Theopompum" und Philoxenus von Mabbug

Von Luise Abramowski

I

Es handelt sich um den Text, der das vorletzte Stück der berühmten monophysitischen syrischen Handschrift Brit. Mus. add. 12156 bildet, nach meiner Zählung der Bestandteile dieser Handschrift Nr. XII, f. 122u–129u. Lemma und Kolophon geben als Benennung: „Traktat Gregors des Großen an Theopompus über Gottes Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit." Bei den Griechen ist „Gregor der Große" der berühmte Gregor Thaumaturgus, und diese Zuschreibung hat nicht unnatürlicherweise die bisherige sporadische wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Traktat bestimmt. Der Name Gregor ist der Schrift selber entnommen. Sie hat die Form eines Dialogs, doch ist, wie meist in solchen Fällen, die Dialogform bald verlassen, obwohl der Verfasser bis zum Schluß nicht vergißt, seinen Gesprächspartner Theopompus immer wieder anzureden. Theopompus seinerseits redet den Verfasser einmal mit „Gregor", einmal mit „berühmter Lehrer Gregor", einmal mit „Lehrer Gregor" an. So läßt man am besten den Traktat unter dem Verfassernamen „Gregor der Lehrer" laufen, auch wenn damit noch keineswegs gesagt ist, daß der Verfasser selber so hieß. Das Lemma in unserer Handschrift verband mit einem Lehrer Gregor keine konkreten Vorstellungen, sondern schloß aus der Berühmtheit auf den Bischof von Neocäsarea im Pontus.

Den syrischen Text hat Lagarde[1] zuerst abgedruckt, von Victor Ryssel[2] stammt eine deutsche Übersetzung und Untersuchung, das Syrische mit lateinischer Übersetzung steht im IV. Band von Pitras Analecta sacra und ist wie dieser ganze Band von Paulin Martin[3] besorgt. Seitdem ist nur eine

---

1 *Paul de Lagarde*, Analecta Syriaca, Leipzig 1858, p. 46–64.

2 *Victor Ryssel*, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften, Leipzig 1880. Die Übersetzung p. 73–99.

3 *J. P. Paulinus Martin* in: J. B. Pitra, Analecta sacra IV, 1883. Syr. Text p. 103–120; lateinische Übersetzung p. 363–376. Martin druckt nicht Lagarde ab, sondern die Handschrift; er kennt Ryssels Übersetzung und setzt sich gelegentlich mit ihr auseinander. Ryssel gliedert den Text in 32 Abschnitte, Martin in 17 (Martin hätte besser c. 10 und 11 als ein Kapitel gezählt, denn 11 ist die Zusammenfassung

Einzeluntersuchung erschienen: von Henri Crouzel in der Festschrift für Henri de Lubac.[4] Ryssel und Crouzel zweifeln nicht an der Zuverlässigkeit der Verfasserangabe in add. 12156, wiewohl Crouzel sagt, „die Zuschreibung an den Thaumaturgen" beruhe „mehr auf dem Fehlen von Einwänden als auf positiven Argumenten".[5] I. Rucker, der mit dem Florilegium Edessenum ein kleineres Teilstück aus add. 12156 edierte,[6] spricht freilich von *Pseudo*-Gregor,[7] aber das ist wahrscheinlich eine automatische Analogie zu den Wundertäterzitaten sonst in der Handschrift, die apollinaristische Fälschungen sind. A. Grillmeier dagegen stellte etwa gleichzeitig mit mir die Fragwürdigkeit der bisherigen Zuschreibung fest.[8]

Mit Recht sehen sich Ryssel und Crouzel veranlaßt, „modalistische" Züge des Traktats zu diskutieren,[9] trotzdem suchen sie unter der Suggestion des Verfassernamens nach Beziehungen zur Theologie des Origenes, ohne daß die von ihnen zusammengestellten topoi ausreichende Beweiskraft hätten. Entscheidend sind vielmehr Feststellungen, wie sie Crouzel selber trifft: „Mit Ausnahme des letzten Kapitels[10] wird zwischen Vater und Sohn nicht unterschieden"[11] und: bei Origenes „gehört die Leidensunfähigkeit zur göttlichen Natur des Logos, die Leidensfähigkeit zur menschlichen Natur, die er angezogen hat. In ‚Ad Theopompum' nimmt umgekehrt Gott die Leiden und den Tod an, ohne daß ausdrücklich von der Menschheit" (sc.

---

von 10). Die Übersetzungen von Ryssel und Martin korrigieren sich gegenseitig, beide sind darüber hinaus verbesserungsbedürftig. – Ich selber habe meine Photokopie der Handschrift benutzt; Lagarde, Ryssel und Pitra-Martin sind nicht überall zu haben – man müßte also alle zitieren, um den Text benutzbar zu machen für den, der, wenn überhaupt, wenigstens einen dieser Titel auffinden kann. Aber aus Gründen der Ökonomie werde ich wie folgt verfahren: zitiert wird nach Martins Kapiteln und nach seiner Übersetzung, damit ist der Fundort in der Handschrift gegeben, da Martin Folio- und Kolumnenzahlen am Fuß seines syrischen Textes angibt, während die Seitenzahlen seines syrischen Drucks in der Übersetzung erscheinen. Dazu gebe ich Seiten- und Zeilenzahlen bei Lagarde an, dadurch erübrigt sich der gesonderte Hinweis auf Ryssel, der die Seiten und Zeilenzahlen Lagardes am Rand seiner Übersetzung mitlaufen läßt. Wenn ich auf Ryssels Übersetzung rekurriere, zitiere ich Ryssels eigene Seitenzahlen.

[4] *Henri Crouzel*, La passion de l'impassible. Un essai apologétique du IIIe siècle, in: L'homme devant dieu I, Paris 1964, p. 269–279.

[5] p. 269. – cf. *Bardenhewer* II p. 325: „Begründete Zweifel an der Richtigkeit dieses Zeugnisses" (nämlich der Londoner Handschrift) „werden sich schwerlich geltend machen lassen."

[6] *Ignaz Rucker*, Florilegium Edessenum anonymum (SBAW 1933,5). – Das Florilegium Edessenum ist nach meiner Zählung in der Handschrift Nr. VII.

[7] p. V.

[8] Siehe den Verweis auf unsere Korrespondenz: *Aloys Grillmeier*, Christ in Christian Tradition, London 1975², p. 233 n. 55. Konsequenterweise spricht Grillmeier auch von *Pseudo*-Gregor Thaumaturgus ad Theopompum ibid. p. 263 n. 56 und p. 291 n. 98. – Den größeren Teil der Ergebnisse dieses Aufsatzes habe ich im Sommer 1975 als Tübinger Antrittsvorlesung vorgetragen.

[9] *Ryssel* p. 122, *Crouzel* p. 273 und die Anmerkung p. 279.

[10] Crouzel übernimmt Martins Kapitelzählung.

[11] p. 273. Auch das letzte Kapitel unterscheidet sie nicht, es ist gar nicht von Vater und Sohn die Rede, sondern nachdem bis dahin Aussagen nur über Gott gemacht wurden, werden die Gottesprädikate am Schluß auf Jesus angewendet.

Christi) „die Rede ist."[12] Wenn man sich daran erinnert, wie Origenes den schlichten Bischof Heraclides mit allen Mitteln der Logik dazu zwingt, den Sohn als ἕτερος τοῦ πατρός zu bekennen, und sich nicht davor scheut, von zwei Göttern zu reden, und damit ein erschrecktes Aufstöhnen der zuhörenden Christenmenge hervorruft;[13] wenn man sich weiter vergegenwärtigt, daß für Origenes zu einem „vollständigen Bekenntnis" die Anerkennung sowohl der Gottheit wie der Menschheit Christi gehört[14] – dann nimmt man in Trinitätslehre und Christologie so fundamentale Differenzen wahr, daß irgendeine positive Beziehung zu Origenes oder zum Origenismus unter keinen Umständen zu postulieren ist.[15]

Der Text gehört noch nicht einmal in den allgemeineren Bereich der Logos-Theologie,[16] das Wort „Logos" kommt nicht vor, alle Inkarnations-, Leidens-, Sterbens- und Erlösungsaussagen werden von Gott gemacht, erst

---

[12] p. 274.

[13] Entretien d'Origène avec Héraclide, ed. Jean Scherer, SC 67, p. 56 und 58,

[14] Kommentar zum Johannesevangelium Buch 32, Kap. 16.

[15] Crouzel (p. 276) meint, man könne zwischen der Dankrede des Gregor Thaumaturgus an Origenes (dem einzig unbestreitbar echten Text Gregors) und unserer Schrift formale Ähnlichkeiten feststellen: der Wortreichtum und die ständige Repetition der gleichen Ideen. Aber dieses Argument reicht für die Zuschreibung angesichts des oben Gesagten nicht aus. Aus dem gleichen Grund können das dem Gregor Thaumaturgus zugeschriebene Bekenntnis und unsere Schrift nicht vom gleichen Verfasser sein (s. auch *Grillmeier* p. 233 n. 55), der Origenismus des Bekenntnisses bleibt so unbezweifelbar (auch wenn es aus viel späterer Zeit stammt, s. ZKG 87, 1976, p. 145–166), wie das Fehlen jedes Hauches von Origenismus im Dialog mit Theopompus.

[16] Wie gar Logos-*Frömmigkeit* aussieht, kann man sich klarmachen an der schon genannten Dankrede des Thaumaturgen (Logos und Seele) und am Symposium über die Jungfräulichkeit des Methodius. – *Nathanael Bonwetsch* hat in seinem Art. „Gregor der Wunderthäter", PRE³ Bd. 7, p. 155–159, einer Anregung Franz Overbecks (ThLZ 1881, 286) folgend, auf „eine gewisse Verwandtschaft mit Schriften des Methodius" „sowohl von der ganzen Anlage wie von Einzelnem" her den Blick gelenkt (p. 157f.). Mit der Anlage ist die Dialogform gemeint, aber die ist ja nicht so selten; ihr gegenüber bleibt die theologische Differenz ausschlaggebend. Hochinteressant ist der Kontakt im einzelnen. Bonwetsch vergleicht zu Ryssel c. 6f. (Martin c. VI, Lagarde p. 50f.) eine Passage aus seiner Methodius-Ausgabe von 1891 und zitiert daraus ein wenig. In B.s Ausgabe des Methodius GCS 27 (1917) findet man das Zitat p. 506,26ff., d. h. im Rest der Schrift gegen Porphyrius. Eine andere Parallele hat Bonwetsch im „Lobpreis" am Schluß des 3. Buches von De resurrectione festgestellt, GCS 27, p. 420,26ff.; er zitiert dazu im Apparat mehrere Passagen aus unserm Gregor. In beiden Fällen handelt es sich um Gregors Paradoxien über das Leiden des Leidenslosen, der den Leiden zum Leiden wird (analog dazu über den Tod). Diese Sätze fallen durch ihre paradoxale Schärfe in ihrer Umgebung sofort auf, sie sind ihr aber dadurch eingefügt, *daß sie vom Logos ausgesagt werden.* Genausowenig wie Bonwetsch kann ich ein zusammenhängendes Zitat erkennen, es scheinen mir eher die eindrücklichsten Wendungen zusammengerafft (*Bardenhewer* II p. 325 zitiert ebensolche Stellen zur Charakterisierung des Traktats „Ad Theopompum"). Die Eigenständigkeit der Parallelen zu Gregor gegenüber dem sonstigen Methodius-Text (sowohl stilistisch wie inhaltlich) und die theologische Erleichterung, die die Beziehung auf den Logos darstellt, erlauben es, dem Lehrer Gregor die Priorität zuzuschreiben.

im letzten Kapitel ist der König Jesus der Träger all dieser Prädikationen.[17] Grillmeier will in der Betonung der kurzen Zeit der Inkarnation einen Berührungspunkt zwischen unserm Text und Marcell von Ancyra sehen;[18] in der Tat haben beide eine streng monistische Auffassung der Gottheit gemeinsam. Aber anders als der Lehrer Gregor ist Marcell Logos-Theologe, sein Monismus nimmt die Gestalt der Ein-Hypostasen-Trinitätslehre an, die er bewußt der Drei-Hypostasen-Theologie des Origenes und seiner Schule gegenüberstellt; und christologisch ist Marcell Dyophysit. Demgegenüber wirkt „Ad Theopompum" erheblich archaischer. Der Verfasser ist, anders als Marcell, nicht Anti-Origenist, sondern Nicht-Origenist; er ist auch nicht einer der Anti-Logos-Theologen, wie sie uns um 200 bekannt sind,[19] sondern vertritt eine Nicht-Logos-Theologie,[20] für die mir die Bezeichnung „Modalismus"[21] schon zu technisch und auch nicht treffend genug ist. Vermutlich war eine solche Auffassung viel verbreiteter, als uns noch belegt ist. Die Bedeutung von „Ad Theopompum" besteht nun darin, daß in ihm uns ein artikuliertes Zeugnis dieser Art, über Gott und Jesus zu denken, vorliegt, und zwar nicht als Niederschlag schlichter Frömmigkeit, sondern verfaßt von einem gebildeten Mann in einer gebildeten literarischen Form in apologetischer Absicht. Apologetik konnte also auch ohne den Anknüpfungspunkt der Logostheologie getrieben werden.

---

[17] s. o. n. 11.

[18] l. c. p. 291 n. 98. – Brieflich (13. Dezember 1973) macht mich A. Grillmeier auf einen Vergleich aufmerksam, den er nur bei Marcell von Ankyra und bei Gregor „Ad Theopompum" gefunden habe. Bei Gregor wird Gott, bei Marcell der Logos mit einem König (Gregor: König oder Fürst) verglichen, der ins Gefängnis zu den dort Gebundenen kommt (Gregor: *Martin* c. VIII p. 368, 27–31, *Lagarde* p. 53,5–10; Marcell/Ps. Athanasius, Sermo maior de fide ed. Schwartz SBAW 1924, 6, p. 29 Nr. 74 Zeile 10–15). Die Intention des Vergleichs ist aber nicht identisch; Gregor: Der König, der das Gefängnis betritt, um dort Urteilssprüche über die Übeltäter zu fällen, wird deswegen nicht selber Übeltäter genannt, obwohl er dort Gestank und böse Rede aushalten muß, er ist aus eigenem Willen dorthin gegangen; so müsse man von Gott denken. Marcell: Der König, der das Gefängnis besichtigt, wird dadurch nicht geschädigt, sondern nützt den dort Festgehaltenen, so erlitt der Logos auch keinen Schaden durch den sterblichen Leib, den er trug, sondern nützte denen im Hadesgefängnis durch den Geist der Gottheit. – Sind das nicht zwei selbständige Verwertungen eines topos, ohne daß Kenntnis Gregors durch Marcell angenommen werden muß?

[19] Auch lehnt er das Johannes-Evangelium nicht ab, wie man unten sehen wird.

[20] Eine Nicht-Logos-Theologie ist auch die Geistchristologie, aber der ist Gregor nicht zuzurechnen.

[21] Der einzige wirkliche Modalist ist vermutlich Sabellius. Die wichtigste Nachricht über ihn scheint mir die Mitteilung Hippolyts (Ref. IX 11) zu sein, daß er und Sabellius sich verständigen konnten (so pontifikal Hippolyt sich in seiner unglaublichen Anmaßung auch ausdrückt). Das kann nur die innertrinitarische Differenzierung mit Hilfe von termini technici betreffen. Anders als Joseph Moingt, Théologie trinitaire de Tertullien I, Paris 1966, p. 93 und 194, betrachte ich die Lehre des Sabellius auch nicht als einen weiterentwickelten Monarchianismus, sondern als eine eigenständige Lösung. Die polemische Frontstellung des Monarchianismus hat Moingt vorzüglich herausgearbeitet.

Wenn Gregor Thaumaturgus mit Sicherheit als Verfasser auszuschließen ist, wird man auf eine kritische Grundfrage zurückgeworfen, nämlich der nach der Originalsprache der Schrift: ist sie überhaupt griechisch abgefaßt oder gar syrisch? Das läßt sich rasch entscheiden

a) durch eine allgemeine Erwägung: alle sonstigen Bestandteile von add. 12156 sind aus dem Griechischen übersetzt; die Hs. enthält z. B. keine Texte Ephräms, der Autorität für beide syrischen Konfessionen war, auch keine Texte des Philoxenus von Mabbug, unter dessen Einfluß die Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt zustande gekommen sein muß;

b) durch eine spezielle Beobachtung: Martin c. VI p. 367, 23–25 (Lagarde p. 51, 19–22) heißt es: „Wie soll nicht unsterblich sein er, der im Tode war *und vom Tod nicht festgehalten wurde*? Tod des Todes nämlich wurde das *nicht festhaltbare* Kommen Gottes zum Tode; und Leiden der Leiden wurde die Leidensunfähigkeit Gottes, als sie in den Leiden war.“ Die fast zitierende Anspielung auf Acta 2,24 ist bei Martin p. 367,23 durch die falsche Übersetzung „territus“ verschleiert (wogegen er „nicht festhaltbar“ richtig mit „detentus non fuerit“ übersetzt). „Nicht festhaltbar“ ist ἀκράτητος[22] und erscheint noch zweimal als Beiwort zum zentralen Gedanken des „Kommens Gottes zum Tode“. Die Bibelstelle ist also dem Verfasser nicht unwichtig. Das Fastzitat zeigt, daß er den Vers in dieser Form gelesen hat: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. Entscheidend für unser kritisches Problem ist das Wort θανάτου, worauf es dem Verfasser für seinen theologischen Zusammenhang ankommen mußte. Das heißt, er hat *nicht* ᾅδου[23] gelesen, wie es der sogenannte westliche Text tut, den gerade die Syrer vertreten. Der Verfasser schreibt also griechisch, da er das griechische Neue Testament benutzt.

---

22 Bei Lampe, Patr. Greek Lexicon, finde ich unter der bescheidenen Zahl von Belegen zu ἀκράτητος zwei Stellen aus Apollinarius: *Lietzmann* p. 178,17 aus ἡ κατὰ μέρος πίστις und p. 252,9 aus Ad Jovianum. Apollinarius hat beim Gebrauch der Vokabel an Acta 2,24 gedacht, denn er zitiert die Bibelstelle im zweiten der angegebenen Belege (p. 252,10f.), aber auch beim ersten Beleg ist das deutlich (λύων θάνατον). Natürlich konnte man auch ohne Vorbild auf die Ableitung von ἀκράτητος aus Acta 2,24 kommen. Von der Interessenlage des Apollinarius her hätte ihm andererseits unsere Schrift sehr sympathisch sein müssen, falls er sie gekannt haben sollte. Der dogmengeschichtliche Abstand zu Gregor in Trinitätslehre und Christologie ist selbstverständlich mindestens so groß wie im Fall des Methodius und des Marcell. Selbst die folgenden kurzen Zitate lassen das erkennen. p. 178,16f. θεϊκῶς τε καὶ ἀναμαρτήτως καὶ οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτῳ, ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον. p. 252,8–10 ἀθάνατος δὲ καὶ ἀκράτητος τῷ θανάτῳ διαμείνας διὰ τὴν θεότητα, ὡς ἀπαθὴς τοῦ πατρὸς δύναμις nach Petrus, der sagt: Acta 2,24. Wenig vorher p. 252, 3–5 ἀποθανὼν μὲν τὸν ἡμέτερον θάνατον κατὰ σάρκα ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἵνα τὸν θάνατον ἀνέλῃ διὰ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν θανάτου nach dem Apostel, der sagt: 1. Kor. 15,55 und 3. Eine ganz ähnliche Parallele zu Gregor wie die letzte zitiert Bonwetsch aus Apollinarius ohne Stellenangabe im Apparat zu GCS 27 p. 421.

23 Diese Lesart ist nichts anderes als eine Angleichung an den folgenden Psalmtext, s. Acta 2,27.

II

Die Handschrift add. 12156 ist im Jahre 562 geschrieben, die in ihr enthaltene Sammlung von Schriften ist vielleicht um 500 oder sogar etwas früher zusammengestellt worden. Die Grundlage ist alexandrinisch: ein Corpus von Schriften des Timotheus Älurus (gest. 477), gerichtet gegen das Konzil von Chalcedon, gegen den Tomus Leonis und gegen einen extremen Monophysitismus. Es ist also eine Sammlung von zeitgenössischer Aktualität. Das timotheische Corpus, in der Überlieferungsgeschichte der Sammlung die älteste Schicht, stellt nach der Chronologie der Verfasser gerade die jüngsten Schriften in ihr. Im Lauf der Koalitionen und Streitereien zwischen den Monophysiten Ägyptens und denen Antiochiens muß das alexandrinische Corpus nach Antiochien gelangt sein. Das ergibt sich aus einem Anhang, bestehend aus einem Briefcorpus, in das wiederum das sog. Florilegium Edessenum und die „Schmähungen" Diodors, Theodors und des Nestorius eingeschoben sind. Dieser ganze Anhang, nicht bloß die „Schmähungen", ist gegen die antiochenische Christologie und ihre Vertreter gerichtet. Die Briefe stammen aus der Zeit zwischen den ephesinischen Konzilien. E. Schwartz war der Meinung, daß die Angliederung des Anhangs noch in der griechischen Phase der Überlieferungsgeschichte erfolgt sei;[24] dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß die Exzerpte aus dem Brief des Andreas von Samosata an Rabbula von Edessa nicht der vorhandenen syrischen Fassung des vollständigen Briefes entstammen können, da sie eine andere syrische Übersetzung aufweisen.[25] Dem Endredaktor der Sammlung lag das Timotheuscorpus samt Appendix als ein geschlossenes Ganzes vor. Die Kolophone am Schluß dieses Teils der Handschrift und am Ende der Handschrift selbst, ebenso die Seitenüberschriften, lassen den Appendix nicht erkennen. Die Sammlung ist dann noch einmal erweitert worden, und zwar um Kyrills Apologien für seine Anathemata gegen die Angriffe der Antiochener (was die Tendenz des vorangehenden Appendix verstärkt, außerdem war Kyrill natürlich der Kirchenvater aller Monophysiten), um Gregors Schrift „Ad Theopompum" und um die Anakephalaiosis des Epiphanius. Ich neige zur Annahme, daß diese zweite Erweiterung bei der Übersetzung ins Syrische vorgenommen wurde und daß die vier Schriften in vorhandener syrischer Fassung angehängt wurden, also nicht eigens erst

---

[24] *Eduard Schwartz*, Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonensische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos (ABAW XXXII,6) 1927, p. 131.

[25] Die vollständige syrische Übersetzung nach Vat. Borg. syr. 82 publiziert mit italienischer Übersetzung von F. Pericoli-Ridolfini, Riv. degli Studi Orient. 28 (1953) p. 153–169. Cf. dazu Oriens Christianus 41 (1957) p. 51–64. *Georg G. Blum*, Rabbula von Edessa, CSCO 300 (Subs. 34), Löwen 1969, p. 155 n. 15, behauptet, es sei bisher nicht bemerkt worden, „daß die von Overbeck" (aus add. 12156) „wiedergegebenen Fragmente aus diesem Brief stammen". Aber damit tut er Pericoli-Ridolfini unrecht, der auf Overbeck in seiner Einleitung aufmerksam macht, die Exzerpte im syrischen Text durch eckige Klammern kennzeichnet und die Textdifferenzen im Anschluß an den Text mitteilt. Die Textdifferenzen sind nichts weiter als die Folgen verschiedener Übersetzung, was weder Pericoli-Ridolfini noch Blum bemerkt haben.

für diesen Zweck übersetzt wurden. Als Ort für die syrische Schlußgestalt der Sammlung legt sich Edessa nahe, wo ja auch add. 12156 geschrieben wurde.

Es sind Gregor und Epiphanius, die dem zweiten Anhang zunächst den Eindruck eines Sammelsuriums geben, weil die Verfasser so viel älter sind als die übrigen Hauptautoren der Sammlung, die alle an den christologischen Querelen des 5. Jahrhunderts aktiv beteiligt sind. Die syrische Version des Epiphanius hat zwar ihren Nutzen zur Bestimmung des Alters, das man ihrem von Holl mit Recht als greulich empfundenen Griechisch zubilligen soll,[26] aber die Funktion der Anakephalaiosis als letztes Stück der Sammlung kann ich bisher nur darin sehen, daß sie als allgemein antihäretisches Ausrufezeichen an den Schluß gesetzt wurde. Gregors Dialog mit Theopompus teilt noch nicht einmal diesen antihäretischen Charakter. Trotzdem hat diese Schrift eine Schlüsselfunktion für die Einordnung der Gesamtsammlung, die es als keineswegs zufällig erscheinen läßt, daß der Traktat in ihr einen Platz gefunden hat. Dadurch ist uns glücklicherweise ein einzigartiges Dokument vornizänischer Theologie erhalten geblieben; ich selber betrachte es inzwischen als den interessantesten Text der ganzen Handschrift.

Die Lektüre von „Ad Theopompum“ ergibt auf den ersten Blick, daß der Dialog eine durch hohes Alter unanfechtbare Autorität für den Theopaschitismus solcher gemäßigter Monophysiten wie des Petrus Fullo und des Philoxenus abgeben konnte, lehrte er doch Leiden und Tod Gottes ohne Aufgabe und Verlust der göttlichen Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit. Ein charakteristisch philoxenianisches Thema[27] ist die Debatte darüber, ob der Heilswille Gottes, ohne den doch Leiden und Tod Gottes undenkbar wären, nicht das unveränderliche Wesen Gottes beeinträchtige. Dieser Abschnitt (c. II–IV bei Martin) ist so sehr im Sinn des Philoxenus, daß man den Verdacht haben könnte, er habe ihn selber zur Stützung seiner Thesen abgefaßt. Aber schon in c. IV, und erst recht danach, werden diese Gedanken derart mit den Hauptthemen des Traktats verwoben, daß ich keine literarische Naht entdecken konnte, die es erlauben würde, ein eventuelles Philoxenusstück vom Gregorbestandteil abzutrennen. Und die ganze Schrift kann unmöglich von Philoxenus sein, da ihr, wie gesagt, jede innergöttliche Differenzierung auf eine Trinität hin genauso fehlt wie die innerchristologische nach zwei Naturen. Verglichen mit Gregor ist der Monophysit Philoxenus Dyophysit. Es fehlt auch das philoxenianische Zentralthema des „Werdens ohne Veränderung“, das aus Joh. 1,14 abgeleitet ist („Gott bleibt, was er ist“, lautet der Refrain bei Gregor). Schließlich ist eine so simple Anwendung der stoischen Mischungslehre, wie sie Gregor vorführt, schon lange vor der Zeit des Philoxenus undenkbar. Kein Fälscher

---

26 s. darüber demnächst in: Annual of Leeds University Oriental Society.

27 Für die zentralen Theologumena des Philoxenus verweise ich auf *André de Halleux*, Philoxène de Mabbog, Löwen 1963.

hätte die nötige Unbefangenheit aufgebracht, um auf diese Weise ein scheinbar altes Dokument zustande zu bringen.

Die an sich schon plausible These von der Aufgabe, die „Ad Theopompum" in unserer Schriftensammlung zu erfüllen hat und die die Sammlung als ein sorgfältig komponiertes Werk erscheinen läßt, wird durch die Tatsache zur Gewißheit erhoben, daß Philoxenus den „Lehrer Gregor" kennt und nennt. Beleg dafür ist der Brief an die Mönche von Teleda, den Ignazio Guidi 1885 herausgegeben hat.[28] Der Herausgeber selbst hat die Beziehung vermutet, sie aber in einer so bescheidenen Marginalie zum syrischen Text versteckt,[29] den „Lehrer Gregor" auch in seine sehr eingehende Inhaltsangabe

[28] *Ignazio Guidi*, La lettera di Filosseno ai monaci di Tell'addâ (Teleda). Atti R. Acc. dei Lincei 1883/4, ser. III: mem. cl. sc. mor. vol. 12, p. 446–506 (syr. Text p. 449–501, kolumnen- und zeilengetreu abgedruckt). Wie der Untertitel der Abhandlung zeigt, hat Guidi seinen Beitrag in einer Sitzung des Jahres 1885 vorgelegt. – Philoxenus nennt Gregor „Lehrer", identifiziert ihn also nicht mit dem Thaumaturgen. p. 494 rechts, Zeile 5–12 sagt er: „Das Leben macht also den Tod zunichte (*ṭlm*), wie gesagt wird irgendwo von einem unter den wahren Lehrern, ich meine aber den unter allen heiligen Gregorius: der Unsterbliche macht den Tod zunichte (*ṭlm*)."

[29] Die Marginalie zur rechten Spalte auf p. 494 lautet: „(Cf. Lagarde Anal. syr. 59?)." Damit ist Lagardes Abdruck von „Ad Theopompum" gemeint, s. o. n. 1. Das Fragezeichen bedeutet, daß Guidi das Zitat nicht wörtlich gefunden hat. Es ist so auch nicht zu finden, das Verb *ṭlm* kommt im ganzen syrischen Text nicht vor (wohl zweimal das in der Bedeutung fast identische *ṭlq* in einem der Passivstämme). *ṭlm* entspräche u. a. dem griechischen ἀθετέω, aber selbst wenn Philoxenus das griechische Original und nicht die syrische Übersetzung benutzt haben sollte (Philoxenus verfaßte keine griechischen Schriften, konnte es aber wohl sprechen und sicher auch lesen, cf. *de Halleux* p. 21f.), wäre ein so kurzes Sätzchen auch bei Wahl eines anderen Verbums wiederzuerkennen. Wahrscheinlich zitiert er nach dem Gedächtnis. Die Stelle, die mir dem „Zitat" am nächsten zu kommen scheint, ist *Martin* p. 372,23f. (*Lagarde* p. 58,19f., *lmwth* Zeile 20 ist zu streichen): Gott, „der in seiner Unsterblichkeit durch seinen Tod den Tod anklagt". Das Verb ist *ḳs* im Aphel, so daß man ἐλέγχω voraussetzt. Das empfindet man hier wie an zwei andern Stellen (Martin p. 368,1 und 6; Lagarde p. 52,8 und 14), wo es auf Tod bzw. Leiden bezogen wird, als im Kontext zu schwach. Daher benutzt Martin den Stamm increpare zum Übersetzen, und *Ryssel* rechtfertigt in einer längeren Anmerkung (n. 45, p. 154) seine Übersetzung mit „verachten". Philoxenus hat seine schärfere Vokabel aus dem gleichen Gefühl gewählt, ebenso wie „anklagen" stammt sie aus dem Bereich des Gerichtswesens. Dies ungefähre Zitat aus Gregor bei Philoxenus läßt einen also im ungewissen, ob Philoxenus den Gregor griechisch oder syrisch gelesen hat. Für das letztere spricht aber, daß Philoxenus die Wendung *ps' 'l mwt'* aus Gregor übernommen hat. Martin p. 368, 18 und 32f. übersetzt Lagarde p. 52,28 und 53,12 mit mortem calcare, was nach der Grundbedeutung „schreiten, treten" sehr wohl möglich ist; Brockelmann (Lex. Syr.) dagegen entnimmt dem Zusammenhang bei Philoxenus (Guidi p. 477 rechts unten bis links oben) die Übersetzung „den Tod verachten" und führt sie als Sonderbedeutung auf. Das Richtige hat jedoch Ryssel getroffen, er übersetzt „dem Tod entgegengehen" (p. 81 unten, p. 82 Mitte). Seine Übersetzung hat den Vorteil, daß sie sowohl aus der Grundbedeutung ableitbar ist wie auch bei Gregor und Philoxenus in gleicher Weise paßt. Bei Gregor ist „dem Tod entgegengehen" eine Ausprägung des Grundgedankens vom „Kommen Gottes zum Tode"; Philoxenus wendet den Gedanken auf die Christen an: „Die vor dem Tode fliehen, sind Furchtsame, jene aber, die dem Tode entgegengehen, indem sie sich nicht von ihm erschrecken lassen, sind wirklich lebendig."

nicht aufgenommen[30] (diese muß die Stelle einer Übersetzung vertreten), daß die Erwähnung denen, die sich mit „Ad Theopompum" beschäftigen, nicht bekannt geworden ist. Auch in der Besprechung des Briefes bei de Halleux[31] kommt Gregor nicht vor. de Halleux datiert den Brief auf die Jahre 482–484[32] (Philoxenus ist 485 Bischof von Mabbug geworden), von den erhaltenen Briefen ist er der zweitälteste. „Das Wesentliche der Botschaft" des Philoxenus in diesem Brief „beschränkt sich darauf, den ‚Tod Gottes' darzulegen, zu erklären und zu verteidigen", sagt de Halleux.[33] Der unmittelbare Anlaß für den Brief nach Teleda ist ein Schreiben, in dem „Nestorianer" ihre Einwände gegen das monophysitische Trishagion zusammengestellt haben.[34] Philoxenus zitiert die Einwände, die z. T. aus reductiones ad absurdum der theopaschitischen Sätze bestehen; doch ist ihr Kern: „Wie sagt ihr, daß der Unsterbliche gestorben ist und der Leidensunfähige gelitten hat?"[35] – dies sind doch Aussagen, die sich widersprechen![36] Philoxenus legt seine theologische Lösung dar, deren Mittel keineswegs identisch sind mit denen des Lehrers Gregor. Aber dieser Gregor ist die einzige von Philoxenus im Brief angeführte außerbiblische Autorität, was dem Namen ein großes Gewicht gibt. Statt der Antwort des Philoxenus konnte man diesen seinen Gewährsmann eintreten lassen, das heißt die Schrift Gregors als Antwort auf die antitheopaschitischen Einwände vorführen; und dies ist es, was der Schlußredaktor von add. 12156 getan hat. Man gewann damit den Vorteil, daß sich die Gegner schon als lange vor ihrer Zeit widerlegt betrachten mußten.

Freilich bestand die Gefahr, daß „Ad Theopompum" nur zu sehr monophysitisch klang, ein Bundesgenosse war, der den Philoxenus neben Eutyches stellte. Philoxenus aber, der jede Form von nichtkyrillischem Dyophysitismus scharf bekämpft, hat immer auch die andere Front des extremeren (weil simpleren) Monophysitismus im Auge, für den der Name des Eutyches stand. Im Brief an die Mönche von Teleda polemisiert er gegen die eutychianische Christologie, die die Menschwerdung zu einem bloßen Schein (phantasia) mache; der Logos Gottes sei aber „in Wahrheit" Mensch

---

30 In der Inhaltsangabe wäre sein Platz p. 506 bei f. 25 b.

31 l. c. p. 192–196.

32 D. h. in das Patriarchat des Chalcedonensers Kalendion von Antiochien, der den theopaschitischen Zusatz zum Trishagion durch den weiteren Zusatz „Christe König" interpretieren wollte. Gegen diesen Zusatz polemisiert Philoxenus im Brief nach Teleda (*Guidi* p. 496. 498), cf. *de Halleux* p. 194 mit n. 13; er versteht ihn dahin, daß der König Christus dadurch vom unsterblichen Gott unterschieden werden solle. – Soll man die Apposition zu „Jesus" im 17. Kap. von „Ad Theopompum", nämlich „König über alles", mit diesen Querelen in irgendeinen Zusammenhang bringen? Und wenn ja – in welchen? Die Apposition müßte unter diesen Umständen chalcedonensische Glosse sein, von den Philoxenianern als solche nicht erkannt – aber das scheint mir etwas weit hergeholt; die weiter unten gegebene biblische Erklärung liegt wohl näher.

33 p. 194.

34 *de Halleux* p. 195.

35 *Guidi* p. 461 rechts unten.

36 ibid. p. 460 links.

geworden,[37] wie nicht bloß in diesem Brief durch mehrfache Wiederholung eingehämmert wird. Um „Ad Theopompum" gegen eine doketische Auslegung und damit gegen dyophysitische Angriffe auf diese wegen ihres Alters unbezahlbare auctoritas abzusichern, hat sich jemand bemüßigt gefühlt, den Text in diesem Sinne zu glossieren. Die Glossen sind eindeutig christologisch (die dritte ist nicht mehr als ein Rückverweis auf die zweite) und damit im soteriologischen Textzusammenhang völlig deplaziert, was sie mehr noch als ihr Vokabular als Glossen überhaupt erkennbar macht. Wie schwierig der Text durch die Glossen geworden ist, sieht man daran, daß Martin ein Kolon gar nicht übersetzt hat und Ryssel[38] sich mit zahlreichen erläuternden Zusätzen helfen muß. Ich führe das entsprechende Stück (Martin p. 373, 10–18; Lagarde p. 59, 16–25) in Übersetzung vor, es steht in der zweiten Hälfte von Martin c. XII:

> . . . indem die Natur Gottes auch im Tod ohne Verderben blieb
> und durch die Macht ihrer Leidensunfähigkeit die Leiden unterwarf, nach der Weise des Lichtes, als es mit der Finsternis
> Gemeinschaft hatte. Leiden(de) werden nämlich dann [in Wahrheit]
> 5 für machtvoll gehalten, wenn sie Gemeinschaft haben mit dem,
> was ihnen entgegengesetzt ist und sie (trotzdem) bleiben, wie
> sie sind. [Und nicht ziemt es sich, daß die Auffassung von
> der Mischung in phantasia und dokesis[39] geschieht, sondern in
> Wahrheit haben sie den Glauben an ihre Vereinigung empfangen.]
> 10 Es gibt auch wohl Wesen, die einander entgegengesetzt sind,
> indem sie (doch) ohne Verderben und ohne Leiden
> durch die Mächtigkeit ihrer Natur in der Mischung mit anderen
> Wesen bleiben; wie das Tier Salamander, das die Flammen verachten kann, und wie der Diamant, wenn er vom Eisen getroffen wird
> 15 [nicht in phantasia und dokesis, wie wir gesagt haben], leidensunfähig bleibt . . .

Zeile 3: „nach der Weise des Lichtes, als es mit der Finsternis Gemeinschaft hatte" cf. 2. Kor. 6,14. Die „Weise" ist vorher beschrieben worden: in der „Mischung" von Licht und Finsternis wird nicht das Licht verdunkelt, sondern die Finsternis erleuchtet, wenn das Licht vorübergeht, „bleibt" die Finsternis in ihrer Finsterkeit.

Zeile 4: „Leiden(de)" – Ryssel und Martin übersetzen mit „Leiden". Aber ich empfinde dabei große inhaltliche Schwierigkeiten, denn der Tenor des Exzerpts (wie der ganzen Schrift) ist die Mächtigkeit dessen, der sich dem Leiden unterzieht, es dadurch überwindet und unvernichtet daraus hervorgeht. So schlage ich vor, besser „Leidende" zu lesen. Der Konsonantenbestand des Syrischen wird dadurch nicht verändert, sondern statt eines kurzen a auf der ersten Silbe von *ḥš'* wäre ein langes a zu lesen (die Handschrift ist

---

[37] Eutyches und seine Lehre: *Guidi* p. 454 links, p. 482 links bis 483, p. 471 ohne Namensnennung.

[38] p. 93 (Zeile 20ff. der Lagardezählung).

[39] „Phantasia": im Syrischen steht das griechische Fremdwort; für „dokesis" dagegen steht ein rein syrisches Wort, ich habe die griechische Wiedergabe nur zum Zweck der Eindeutigkeit gewählt.

nicht vokalisiert), das heißt, statt des pluralischen Nomens hat man ein maskulines pluralisches Partizip im status emphaticus. – „In Wahrheit" könnte ganz unverdächtig scheinen, aber es ist ein solches Lieblingswort des Philoxenus (siehe auch die Glosse Zeile 7ff.),[40] daß ich es an dieser Stelle dem Glossator zurechnen möchte. Offenbar hat er das im Dialog überaus häufige Wort „Leiden" an dieser Stelle verstanden wie die Übersetzer bisher auch und den Leiden besondere Kraft zugeschrieben. Jedoch verschiebt „in Wahrheit" den Akzent des Satzes, der eigentlich auf „machtvoll" liegt und eins der für Gregor so typischen Paradoxe ergibt.

Zeile 8: „Mischung" ist in diesem Fall *mwzg'* = κρᾶσις, was sonst nirgends in unserer Schrift gebraucht wird; es erscheint immer *ḫwlṭn'* = μῖξις (oder die entsprechenden Verbformen),[41] so auch in Zeile 12 des Exzerpts. Philoxenus redet christologisch von μῖξις *und* von κρᾶσις (wobei er die κρᾶσις als ἀσύγχυτος qualifiziert).[42] Krasis ist für Philoxenus ein Mittel, die Einheit der Person Christi auszusagen bei gleichzeitiger Behauptung der Unveränderlichkeit des Logos. Der Lehrer Gregor dagegen behandelt das heilbringende Leiden Jesu nicht als locus der Christologie, sondern unmittelbar als ein Problem der Gotteslehre; das sich aus der Zweinaturenlehre automatisch ergebende Problem der Vereinigung der beiden Naturen stellt sich ihm gar nicht. Gott bleibt in der mixis mit Leiden und Tod der, der er war, was die Realität von Leiden und Tod nicht mindert. – „Geschieht" – das Verb steht im Syrischen im Plural, aber es kann sich syntaktisch nur auf „Auffassung" beziehen.

Zeile 9: „Vereinigung" – hierin drückt sich unübersehbar das christologische Interesse des Glossators aus.

Zeile 10: „auch wohl" – syr. *'pn*; in ihrer unmittelbaren Bedeutung „auch wenn" macht die Konjunktion für die Übersetzung große Schwierigkeiten

---

40 „In Wahrheit" kommt sonst im Text nicht vor, „wahrhaftig" nur gelegentlich.

41 Ist das vielleicht erst eine vom Übersetzer geschaffene Einheitlichkeit? Aber die Definition von mixis in der ursprünglichen vierstufigen Steigerungsreihe der stoischen Mischungslehre trifft die Auffassung Gregors ziemlich genau: mixis „ist die Mischung, bei der die körperlich gedachten Qualitäten Körper durchdringen; das Beispiel dafür ist erhitztes Eisen oder von Licht erfüllte Luft . . . das Licht mischt sich mit der Luft, und doch wahrt jedes seine Eigenart" (*Heinrich Dörrie*, Porphyrios' „Symmikta Zetemata", München 1959, p. 26). Die Passage bei Methodius, Ctr. Porphyrium, die von Gregors „Ad Theopompum" beeinflußt ist, gebraucht allerdings κεράννυμι für die Mischung von Sterblichem und Unsterblichem: τὸ θνητὸν θεότητι κεράσας ἀθανάτῳ (GCS 27 p. 507,5). Wirkt sich hier aus, daß mixis und krasis trotz Unterscheidung im ursprünglichen stoischen Schema später promiscue gebraucht werden konnten (s. Dörrie p. 28 mit n. 4)? Man kann jedoch beobachten, daß neben dem Sprachgebrauch, der sich in jahrhundertelanger Entwicklung veränderte, die Doxographien die Kenntnis der älteren Bedeutungen wachhielten, so daß es denkbar erscheint, daß ein Autor sich bewußt für den Gebrauch von ausschließlich einer Vokabel von zwei möglichen entscheidet.

42 *de Halleux* p. 155. 231. 387. Dem griechischen ἀσύγχυτος entspricht syr. dl' bwlbl'.

(siehe Ryssel und Martin). Ich nehme an, daß κἂν dastand, und habe eine der möglichen Übersetzungen dafür gewählt.

Störend wie die Glossen sind, so zeigen sie doch die Bekanntschaft des philoxenianischen Kreises mit „Ad Theopompum", so daß wir bei ihm, falls nicht bei Philoxenus selber, die Verantwortung für die Einfügung in das Schriftencorpus von add. 12156 suchen können. Philoxenus hat die Schrift schon früh gekannt, wie wir gesehen haben; vielleicht ist sie gar (neben Ephräm und Kyrill) zu den Quellen seiner eigentümlichen und eindrucksvollen Theologie zu rechnen.

III

Inhaltsübersichten von „Ad Theopompum" haben Ryssel und Crouzel geliefert.[43] Leider geht aus ihnen nicht hervor, was den zentralen religiösen Gedanken der Schrift ausmacht: das „Kommen Gottes zum Tode". Mehr und mehr entwickelt sich der Traktat zu einer Predigt über dieses Thema, um schließlich im letzten Abschnitt zu enthüllen, wer dieser Gott ist, der zum Tode kommt: der König Jesus, der gekommen ist, zu heilen und unsterblich zu machen. „Ad Theopompum" enthält neben dem apologetischen und dem polemischen[44] auch ein starkes missionarisches Element. Das „Kommen Gottes zum Tode" wäre vermutlich ein zentrales Thema des Autors auch dann, wenn er nicht apologetisch redete. Crouzel[45] meint, es seien apologetische Rücksichten gegenüber den angeredeten Heiden, daß Gregor die Trinitätslehre nicht expliziere; ich sehe jedoch darin ein proprium des Autors und nicht ein apologetisches Mittel. Große Gewandtheit angesichts heidnischer Einwände zeigt Gregor, indem er den Kreuzestod nicht in den Aussagen über Tod und Leiden Gottes erwähnt, sondern ihn in den antiken Beispielen der Selbsthingabe für andere vorkommen läßt. Unter den Beispielen (Martin c. X) ist zwar nur ein Gekreuzigter,[46] aber die Lehre, die aus den Beispielen gezogen wird (Martin c. XI), ist ganz auf das Kreuz zugespitzt: „. . . nicht nur wurden sie von Tyrannen zersägt, auch fürchteten sie sich nicht davor, *mit Nägeln am Holz angeschlagen zu werden*, und erkauften sich die Macht über die Freiheit ihrer Gesinnung mit ihrem Tod" (Martin p. 372, 17f.; Lagarde p. 58, 13–15). Die Anwendung mußte Heiden, die sich mit dem Christentum auseinandersetzten, ebenso klar sein wie Christen. – Auch ein Zitat dient dazu, die christliche Lehre im Munde eines Heiden auftreten zu lassen: Crouzel[47] weist auf das Diogenes-Zitat in c. XVI (Martin) hin, das für den Christen natürlich Mk. 2,17parr. gleichkam, dem Heiden wiederum das Christliche als vertraut erscheinen lassen konnte. Wie im Fall des Kreuzestodes wird vorausgesetzt, daß heidnischer und christ-

---

[43] *Ryssel* p. 71–73, *Crouzel* p. 270–272.
[44] Über die Richtung der Polemik s. *Crouzel* p. 272–274.
[45] p. 273.
[46] *Martin* p. 371,33f.; *Lagarde* p. 57,21.
[47] p. 273.

licher Leser (und Hörer) die Assoziationen selber vollziehen, Gregor kann darauf verzichten, das zu Assoziierende eigens auszusprechen.

Mit dem Schrift*zitat* als Beweismittel wird nicht gearbeitet, Crouzel sagt,[48] man könne nur Reminiszenzen an Phil. 2,6–11 in c. VI und IX feststellen. Ryssel hat einen Ausdruck aus Hiob gefunden und eine paulinische Anspielung vermutet, Martin fügt eine weitere paulinische Anspielung hinzu. Tatsächlich aber sind die erkennbaren Benutzungen von Altem und Neuem Testament viel zahlreicher (von Acta 2,24 und 2. Kor. 6,14 war oben schon die Rede), besonders dicht folgen sie aufeinander in dem deswegen auch zentralen c. VI. Der Traktat richtet sich also nicht nur an heidnisches, sondern ebenfalls an christliches Publikum, das die biblischen Kategorien auch zu würdigen vermochte. Die beiden Übersetzungen haben leider die biblischen Bezüge vielfach verdeckt, weil sie sie nicht wahrgenommen haben; Crouzels Urteil beruht auf Martins Übersetzung, wie er selber sagt.[49]

Das Einverständnis mit dem christlichen Leser ist aber ein stilles und setzt tiefes Mitwissen voraus. Dem heidnischen Leser werden außer der anstößigen Hauptsache des Leidens und Todes Gottes als Überwindung des Todes keine christlichen concreta zugemutet: nicht nur wird nicht ausdrücklich aus der Schrift zitiert, auch das Wort „Schrift“ kommt nicht vor, kein biblischer Autor wird genannt, keine biblische Person erwähnt, der Name Christus fällt nicht, und Gott wird mit Jesus erst ganz am Schluß identifiziert. Die paradigmatischen Anknüpfungspunkte für die Heiden in den Kapiteln XI und XVI dagegen nennen Namen von Leuten, die sich in einem scheußlichen Tod aufopferten, und geben philosophische Beispielgeschichten wiederum mit Namensnennung. Krönender Abschluß ist der Name Platos mit einem gängigen sehr kurzen Zitat (Timäus 29 E) als Zeuge für die ἀφθονία Gottes[50] (Ende des XVI. Kapitels). Sofort danach erfolgt die Verkündigung der Ankunft Jesu als des höchsten Guten, das sich selber schenkt – dies bestätigt den großen Philosophen und geht zugleich über ihn hinaus. So banal das unmittelbar vorhergehende Stück über φθόνος und φιλαργυρία auch ist, der Schluß selber ist kompositorisch und inhaltlich wirkungsvoll, und der Verfasser war klug genug, seinen großartigen Abschluß nicht durch endlose Wiederholungen more suo zu verderben. Von diesem Ziel und Ende her muß der heidnische Leser nun den ganzen Traktat in neuem Licht sehen, wogegen der Christ natürlich schon immer gewußt hat, wer dieser Gott ist, der durch den Tod das Leben bringt.

Die biblischen Stichworte sind völlig organisch mit den Gedanken des Verfassers verarbeitet, viel mehr als das oft beim Schriftbeweis mit Hilfe expli-

---

48 ibid.

49 p. 269 n. 5. Die ihm wichtigen Stellen ließ Crouzel von einem Kenner des Syrischen überprüfen.

50 Zur Neidlosigkeit Gottes s. die Anmerkung von *Charles Kannengiesser* in SC 199 p. 270 n. 1 (zu Athanasius, De incarnatione 3) und die Akademieabhandlung von *W. C. van Unnik*, De ἀφθονία van God in de oudchristelijke literatuur, Medd. Kon. Ned. Akad. Wetsch., afd. Letterkunde, Neue Reihe 36,2, 1973.

ziter Zitate der Fall ist. Auf einer biblischen Basis ruht das zentrale Konzept des Kommens Gottes zum Tode, die Gleichung: der gekommene Gott ist Jesus der König,[51] muß allerdings vorausgesetzt werden, um das zu erkennen. Der „gekommene" Jesus war bei den Synoptikern und Johannes zu finden. Beim Einzug in Jerusalem wird Jesus, der Leiden und Tod vor sich hat, als König, der da kommt, apostrophiert: Mt. 21,5 „Siehe, dein König kommt zu dir" und Lk. 19,38 „Gelobt sei, der da kommt, der König".

Nicht zufällig begegnet die erste biblische Anspielung (Jes. 7,15 b. 16) am Ende der letzten Einrede des Theopompus c. V (Martin p. 366,13; Lagarde p. 49,29f.): wenn ich doch im Genuß der Fähigkeit bin, das Gute zu erwählen und das Böse zu verwerfen, wie soll der unveränderliche Gott dann die Absicht haben können, menschliche Leiden (also etwas Schlechtes) auf sich zu nehmen? In der Antwort Gregors c. VI ist p. 366,24–26 (p. 50,12ff.) eine Zusammenfassung von Rm. 1,23ff. Ab p. 366,36 (p. 50,25) wird das Beispiel vom Arzt nicht nur mit Phil. 2 verknüpft (Martins Übersetzung läßt das erkennen) wie bei Origenes,[52] sondern auch mit den Stichworten „Schande" und „Freude" aus Hebr. 12,2. Der Christ, der die Anspielungen erkannte, verstand natürlich den Hinweis auf das Kreuz (nicht nur Phil. 2, sondern auch Hebr. 12,2: Kreuz der Schande). Der dienende Arzt in der Knechtsgestalt unterzieht sich der Schande „eine kleine Weile" (p. 367, 5.6; p. 51,2.3, an der ersten Stelle von Martin ausgelassen, an der zweiten mit tantisper übersetzt). Diese johanneische Wendung (Joh. 7,33; 12,35 „eine kleine Zeit"; cf. 13,33; 14,19 „noch ein wenig"; 16,16 „ein wenig") in ihrer Verbindung mit Phil. 2 ist eine wichtige Hilfe zum Verständnis dessen, was man im uneigentlichen Sinn Gregors Christologie nennen kann, was aber besser θεολογία in ihrer irdischen Phase heißen würde.

Weiter findet man in c. VI als Gottesprädikat „der allein gut ist" (p. 367, 8; p. 51,5) – Mt. 19,17 und vor allem einige Zeilen später Acta 2,24 (schon oben behandelt). Das „nicht festhaltbar" ist inhaltlich neben die „kleine Weile" zu stellen, die Kürze des irdischen Aufenthalts erklärt sich aus dem Wesen Gottes.

In c. VII ist p. 368,8–10; p. 52,16–19 (Kampf, Sieg, Kranz, Lohn) mit 1. Kor. 9,24–26 und 2. Tim. 4,7f. zu vergleichen. Zeile 14 (Zeile 24): „Pforten des Todes" aus Hiob 38,17 wurde schon erwähnt. In Zeile 16 (Zeile 26) stammt nicht nur das „Nicht-Festgehaltenwerden" aus Acta 2,24, sondern auch die „Verwesung" aus Vers 27 desselben Kapitels; hier wie an

---

[51] s. o. n. 32 eine mögliche Erwägung anderer Art über die Herkunft der Apposition „der König über alles".

[52] Ctr. Celsum IV 15. Diese Kombination ist der einzige wirkliche Berührungspunkt mit Origenes, der bei Gregor zu finden ist, leider hat Crouzel ihn nicht genannt, obwohl er p. 274 u. a. Ctr. Cels. IV 14 anführt und auch den Logos als Arzt erwähnt. Die Anwendung auf den Logos am Ende von IV 15 macht die dogmatische Differenz zu Gregor aus. Daß die Kombination von Phil. 2 mit dem Beispiel vom Arzt sowohl bei Gregor wie bei Origenes und bei beiden in apologetischen Schriften auftaucht, läßt vermuten, daß es sich um einen apologetischen topos handelt. Eine unmittelbare literarische Beziehung zwischen den beiden Autoren – in welcher Richtung auch immer – scheint mir nicht vorzuliegen.

andern Stellen ist dem Verfasser immer der gesamte Kontext gegenwärtig.

c. VIII p. 368,22f.; p. 53,1f.: es gibt Leute, die spotten über das Kommen Gottes zum Tode. Das syrische *mjq* ist in Peshitta für ἐκμυκτηρίζω Lk. 23,35 (Ps. 21,8 LXX) gebraucht (Verspottung des am Kreuze Hängenden), damit ist wieder ein Hinweis auf das Kreuz impliziert. Von diesem Spott ist unten noch einmal die Rede in Verbindung mit einem paulinischen Gedanken.

Einer antidoketischen Glosse wirklich bedürftig gewesen wäre eine Stelle, die auf den ersten Blick keine biblischen Assoziationen erweckt: p. 368,34 (p. 53,13f.) „Durch Benennung nur der Ähnlichkeit der Erscheinung hat er an der Sterblichkeit teilgenommen“. Mit Händen ist zu greifen, daß hier der griechischen Wortstellung sklavisch gefolgt wird. *Dmwt' dḥzt'*[53] ist wohl τὸ ὁμο(ιο)ειδές, daher ist der Sinn „Nur durch Bezeichnung der Gleichartigkeit . . .“ = „Nur durch gleichartige Bezeichnung hat er an der Sterblichkeit teilgenommen“. Die „Bezeichnung“ muß „Mensch“ sein.[54] Weiter unten wird sich ergeben, daß wir uns mit diesem Gedanken im Umkreis von Phil. 2 nach gregorianischem Verständnis befinden.

p. 369,2 und 5f. (p. 53,18 und 23) „festgehalten“ und „Pforten des Todes“ s. schon oben.

p. 369,6 (p. 53,23) „et mortem non patitur“ muß heißen „non novit“ (Ryssel p. 83 „erfährt“). Dies assoziiert Acta 2,31 (13,37) οὐκ εἶδεν διαφθοράν. Entweder der Verfasser oder der Übersetzer hat εἶδεν mit οἶδεν verwechselt, von den Formen und der Bedeutung her liegt das nahe, in der Aussprache fiel es wegen Itazismus ohnehin zusammen. Mir scheint der Sinn übrigens dringend „corruptionem“ statt „mortem“ zu fordern („mortem“ ist als lapsus calami in irgendeinem Stadium der Textgeschichte leicht erklärlich, da „Pforten des Todes“ unmittelbar vorangeht), die ganze Theologie des Kommen Gottes zum Tode ist eitel, wenn der am Kreuz den Tod „nicht gesehen“ hat. Er geht aber doch durch die Pforten des Todes, allerdings auch wieder daraus hervor und „sieht“ deswegen keine Verwesung, verwest nicht, weil er nicht festgehalten werden kann.

p. 369,6 (p. 53,23f.) „transgresso mandato morte damnati“ cf. Rm. 7,10.

p. 369,8f. (p. 53,25–27) Die Leute, die das Kommen des weisen Gottes zum Tode verspotten (s. o.), halten die Prediger des Kommens für kindisch und unverständig. Hier denkt man an 1. Kor. 1,23.

c. IX p. 369,27f. (p. 54,17) „durch das Kommen in diese böse Welt“ cf. den johanneischen κόσμος οὗτος und 1. Joh. 5,19 „die Welt liegt ganz im Argen“.

p. 369,28 (p. 54,18) muß heißen „et evenit in adjutorium animarum similis hominum mortalium“ (richtig bei Ryssel p. 84, der jedoch den gleich zu

---

[53] Martin hat den terminus p. 368,34 gar nicht übersetzt. An der zweiten Stelle, wo er gebraucht wird, *Lagarde* p. 56,11f. („von jener Gleichartigkeit der Sonnenstrahlen her reden wir“ – gemeint ist die Gleichartigkeit des Verhaltens), übersetzt Martin richtig mit similitudo.

[54] Meint das Martin mit der nicht als solcher gekennzeichneten Ergänzung „hominum“? Oder meint er damit die Bezeichnung *durch* Menschen?

erklärenden syrischen Ausdruck ganz wörtlich übersetzt). *Br ḥzt'* ist wieder ὁμο(ιο)ειδής (s. o.). Wenige Zeilen später folgt ein deutlich erkennbares Kolon aus Phil. 2,7: Annehmen des menschlichen σχῆμα. Phil. 2,7 häuft ja die Vokabeln, die die äußerlich sichtbare Erscheinung meinen: μορφή, ὁμοίωμα, σχῆμα. homoeides ist eine Abstraktion dieser termini, die zweite Hälfte des Kompositums betont die Sichtbarkeit, wie die syrische Übersetzung gut verstanden hat.

p. 369,33 (p. 54,25) „Tempore modico σχῆμα hominum mortalium recepit" – hier ist die johanneische „kleine Weile" (s. schon oben) unmittelbar mit Phil. 2 verbunden.

p. 369,38 (p. 54,29f.) Martins „praescindatur substantia ab ipso (assumpta)" ist eine unzulässige christologische Interpretation unter dem Eindruck von Phil. 2 (richtig dagegen Ryssel p. 84), es muß heißen „praescindatur substantia beatissimi". „Durchschnittenwerden" ausgesagt von der göttlichen Substanz ist tatsächlich schwer zu akzeptieren. Was hier vorliegt, ist eine Eintragung aus dem Beispiel in das Gemeinte; im Beispiel durchschneidet das Schwert das Feuer, ohne daß dessen synapheia unterbrochen wird, p. 370,6ff. (p. 55,7ff.). Das Beispiel wird geboten in einer Darlegung der stoischen Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper. Von der Gottheit heißt es schließlich, daß sie zwar alles durchschneiden könne, aber ihrerseits nicht zerschnitten werde.

p. 370,17 (p. 55,20) „inapprehensibile" cf. Acta 2,24.

c. X p. 371,3 (p. 56,16–18) muß heißen „ad homines dei adventus passio impossibilitatis vocari debeat" sagen die Gegner (richtig bei Ryssel p. 86, bei Martin ist es wohl nur ein Druckfehler).

p. 371,21 (p. 57,8) der „adjutor" ist der βοηθός aus Ps. 27,7 LXX (daß dieser Psalm unter den möglichen in Frage kommt, ergibt sich aus p. 374, 24f., s. u.). Der Rekurs auf Psalm 27 erlaubt das richtige Verständnis und damit die richtige Übersetzung dessen, was bei Martin heißt: „quod deum adjutorem agere decet et *in me* transmutetur". „In me" ist *lj djlj*, wobei das zweite Pronomen nur das erste verstärkt. Ryssel (n. 63[55] p. 156) sagt richtig, das Verb „verwandelt werden" mit *lamad* heiße „verwandelt werden in". Dies schließt aber meines Erachtens die andere Möglichkeit nicht aus, daß das *lamad* „für wen" anzeigt, so daß es heißen müßte „*pro me* transmutetur". Ryssel übersetzt p. 87 „*für* mich *in* meine (menschliche) Gestalt" (auch „Gestalt" hätte er in Klammern setzen müssen, weil es seine Ergänzung ist), anscheinend nimmt er jedes Pronomen gesondert. Wenn man Ryssels Übersetzung mit neu verteilten Klammern und leichter Änderung so liest „für mich (in die menschliche Gestalt)", dann hat man gleich die richtige Interpretation des Verwandeltwerdens, das seinerseits zu Gregors Verständnis von Phil. 2 gehört, wie Ryssel erkannt hat. Sowohl die Aussage von Gottes Verwandlung (während er in „seiner Unwandelbarkeit bleibt") wie das Auftreten des religiösen Ich sind einmalig in Gregors Traktat; das Ich, das sonst redet, ist das des argumentierenden Disputanten.

---

[55] Es ist die erste von zwei Anmerkungen unter der gleichen Ziffer.

Das religiöse Ich entstammt dem Psalm, auf den Gregor anspielt; Ps. 27 ist bis auf die letzten beiden Verse das Gebet eines einzelnen, der um Hilfe *für sich* bittet, und voll von Pronomina der ersten Person. Das hat den Verfasser unbewußt dahin beeinflußt, daß er von dem oder den Menschen, denen die Hilfe Gottes gilt, ausnahmsweise nicht in der dritten Person spricht.

c. XII p. 373,3ff. (p. 59,7ff.) cf. 2. Kor. 6,14 (s. o.).

c. XIV p. 374,6f. (p. 60,25f.) „der aus Toren Weise macht“ cf. 1. Kor. 3,18.

p. 374,24f. (p. 61,17f.) Gott ist βοηθός und ὑπερασπιστής Ps. 27,7 LXX s. schon oben; fortgesetzt mit 1. Thess. 4,13 (so schon Ryssel und Martin).

c. XV p. 375,11 (p. 62,15) Gott, der „ruft und zu sich zieht“ cf. Jes. 43,1 für das Rufen, Jerem. 38,3 LXX (= 31,3 Mass.) für das Zusichziehen. Jerem. 38,2 LXX redet vom Weg durchs Wasser, das hat den Anstoß gegeben für die Bilder der aus dem Schiff Gefallenen und des Ozeans der Welt.

p. 375,12f. (p. 62,17) „et deo alieni facti sunt“ cf. Kol. 1,21 (Martin).

c. XVI p. 376,13 (p. 63,27f.) „Wurzel der Geldliebe“ cf. 1. Tim. 6,10.

p. 376,22 (p. 64,8) „festinans“ (auch schon vorher gelegentlich) cf. Ps. 39,14 LXX Cod. Alex. „σπεῦσον mir zu helfen“, ebenfalls Ps. 69,2 LXX Cod. Sin.; Cod. Alex. liegt für Ps. 69 nicht vor, die Lesart in Psalm 39 gilt als aus Ps. 69 eingedrungen. Normalerweise verwenden die Psalmen πρόσχες.

IV

Die heidnische Position, der Gregor sich gegenüber sieht, läßt sich hinsichtlich der Person Jesu wahrscheinlich auf folgenden Nenner bringen: die Christen haben einen Gott Jesus, der ist aber gestorben, wie sie selber verkünden, und das auch noch am Kreuz – also kann er nicht Gott sein, denn Gott ist per definitionem leidensunfähig. Das Thema der Diskussion ist denn auch: ist Gott etwa nicht leidensunfähig?

Daß Jesus Gott ist, ist die Position Gregors; er teilt mit seinen Gegnern die Auffassung, daß Gott per definitionem leidensunfähig ist.[56] Leiden und Tod sind aber derartig Zentrum der christlichen Botschaft, daß er für das Auftreten Jesu in dieser Welt die wundervolle Formel vom Kommen Gottes zum Tode findet. Für die Argumentation, die ja überzeugen soll, müssen immer neue Definitionen von Gott, seinen Leiden, seinem Tod und seiner Leidensunfähigkeit unter dieser soteriologischen Rücksicht geprägt werden. Der soteriologische impetus spitzt die Definitionen zu Paradoxen zu; das Element des Plausiblen liefert dagegen die stoische Mischungslehre, aus der jene Stufe verwertet wird, wo Entmischung vorgesehen und möglich ist, damit scheint dem Verfasser die Erhaltung der ihm selbstverständ-

[56] *Crouzel* p. 277: „Die Leidensunfähigkeit Gottes ist eins der unberührbaren Dogmen des griechischen Denkens“, „die jüdisch-christliche Offenbarung gefährdet diese Lehre“, und die Lösungsversuche der Theologen haben das Problem tatsächlich nicht gelöst.

lichen Transzendenz und Unwandelbarkeit Gottes garantiert. Ja gerade Transzendenz und Unwandelbarkeit machen den Tod Gottes als Tod des Todes und das Leiden Gottes als Leiden des Leides möglich: weil Gott aus ihnen wieder hervorgehen kann als der, der er immer war, offenbart er seine Mächtigkeit und unterwirft Tod und Leiden.

Was man sonst als Heilsveranstaltung Gottes in Christus bezeichnet, was aber für Gregor besser theologia in ihrer irdischen Phase heißt, wie ich oben gesagt habe, läßt sich mit Hilfe der Hinweise, die die verarbeiteten Bibelstellen geben, folgendermaßen beschreiben. Jesus ist Gott, der eilends zur Hilfe in die böse Welt gekommen ist. Er ist zum Tod (d. h. zum Kreuzestod, wie dem in der Schrift Bewanderten angedeutet wird) gekommen. Er hat die Gestalt eines Menschen, er hat sich in einen Menschen verwandelt. Er ist nur für eine kleine Weile gekommen, nur eine kleine Weile ist er Schmach und Tod ausgeliefert. Er geht durch die Pforte des Todes, aber der Tod kann ihn nicht festhalten, er erleidet keine Verwesung (von Auferstehung und Himmelfahrt wird nichts gesagt, aber die Auferstehung kann man im wiederholten „nicht festhaltbar" angedeutet sehen). „Er war beim Tod und entfernte sich vom Tod als Gott, der alles vermag."[57]

Die Gestalt, in der der in die Welt gekommene Gott auftritt, ist die Gestalt des Knechtes. Als solcher dient er uns, wie der Arzt den Kranken dient unter Hintanstellung persönlicher Rücksichten. Im Philipperhymnus sah Gregor (angesichts der termini begreiflich) den Lobpreis auf Gott, der seine Gestalt wandelt; „an Gestalt *wie* ein Mensch" hat er durchaus wörtlich genommen. Das Dauerhafte ist die Gottheit, die menschliche Erscheinung eine Durchgangsphase. Leiden und Tod sind aber nicht nur zum Schein durchgemacht, sie sind ganz real, so real wie die Gottheit Jesu. Wäre es anders, wäre Gregor nie zu seinen scharfen Paradoxien gekommen. Gott leidet und stirbt in seiner menschlichen Gestalt, aber die Gottheit ist die stärkere Realität. Damit hilft sie den Menschen aus Finsternis und Tod.

Wer von all den berühmten und korrekten Logostheologen, die wir viel besser kennen als diesen Lehrer Gregor, hat so eindrücklich von der Heilsbedeutung des Todes Jesu zu reden gewußt?

---

[57] *Martin* p. 368,36f.; *Lagarde* p. 53,16f.

Logische Übungen zum christologischen Satz in der frühscholastischen Theologie des 12. Jahrhunderts

Von L. Hödl

Gott ist Mensch geworden! Dieser Gliedsatz des christologischen Hauptsatzes ist ein unabdingbarer Inhalt des christlichen Glaubens. Gott ist Mensch geworden heißt auch, daß der Menschensohn Sohn Gottes geworden ist. Und diese Wendungen können nur in dem Sinn verstanden werden, daß Gott in der Inkarnation e t w a s geworden ist, weil und insofern Gott die menschliche Natur, bestehend aus Geistseele und Leib, angenommen hat.[1] Diese „selbstverständliche", das christliche Selbstverständnis bestimmende Auslegung begegnet aber dem gravierenden Einwand, daß Gott, der ist und war und immer sein wird, nicht etwas (anderes) werden kann und geworden ist. Das erste der zehn Gebote legte die Schule mit Psalm 81 (80), 10 – „non erit in te Deus recens" (Vulgata) – so aus, daß jeder Gedanke an das Anderssein Gottes im Glaubensbekenntnis ausgeschlossen blieb.

Die frühscholastische Theologie hat den genannten christologischen Satz nach allen Regeln der „artes" diskutiert, um die zutreffende Form und den wahren Inhalt des Satzes zu ermitteln. Petrus Lombardus referiert in seinem Sentenzenbuch ausführlich über die verschiedenen Positionen der Auslegung.[2] Und er läßt in diesem Referat am Ende auch jene Theorie unangefochten stehen, die für die Bedeutung des Satzes „Gott ist Mensch geworden!" jedwede Zusammensetzung des Satzsubjektes mit dem durch das Prädikatsnomen benannten ‚homo' in Abrede stellt. Das von Gott prädizierte Nomen bedeutet das Subjekt ‚Gott' nicht als je und je anderen, als ‚alius'–‚alius', es bezeichnet auch nicht etwas je und je anderes an Gott, sondern es benennt ihn im Wie seiner Beziehung und seines Verhaltens als menschgewordenen Gott. Der Text des Lehrbuches, der die Schulen ein halbes Jahrhundert beschäftigt hat, lautet wörtlich:[3]

„Da sind noch andere, die in der Menschwerdung des Wortes Gottes ebenso leugnen, daß die Person aus den (beiden Naturen) zusammengesetzt sei, wie auch verneinen, daß die Person ein Mensch bzw. eine aus Geistseele und Leib zusammengesetzte Substanz geworden sei. Vielmehr sind diese beiden, Geistseele und Leib, mit der Person bzw. Natur des Wortes Gottes vereint, so daß aus diesen zweien bzw. dreien nicht irgendeine Substanz oder Person geworden ist bzw. zusammen-

---

[1] *Petrus Lombardus,* Libri IV Sententiarum, III d. 6, ed. Quaracchi 1916², 573: „ . . . quaeritur, an his locutionibus: Deus factus est homo, . . . Deus est homo, et homo est Deus, dicatur Deus factus esse aliquid vel esse aliquid, vel aliquid dicatur esse Deus . . ."

[2] Ebd. c. 2–4, ed. 574–579.

[3] Ebd. c. 4, ed. 578 f.

gefügt wurde, sondern daß mit diesen beiden wie mit einem Gewand das Wort Gottes überkleidet wurde, um den Augen der Sterblichen angemessen zu erscheinen. Darum heißt Gott wahrhaft menschgeworden, weil er die wahre Wirklichkeit des Fleisches und der Seele angenommen hat. Darum heißt es, daß er die beiden in die Einzigartigkeit und Einheit seiner Person aufgenommen hat, nicht weil diese beiden bzw. eine aus ihnen zusammengesetzte Sache, eine Person mit dem Wort Gottes bzw. das Wort Gottes (selber) sind, sondern weil diese beiden dem Wort Gottes so zukommen, daß weder die Zahl der Personen vermehrt wurde, noch eine Quaternität entstand. Und (ferner heißt es so), weil die Person des Wortes, die vor und ohne das Gewand des Leibes war, durch die Überkleidung nicht aufgeteilt und verändert wurde, sondern ein und dieselbe unverändert blieb. In seinem ‚habitus' (Gehabe und Verhalten), sagen sie, ist Gott Mensch geworden."

Nach diesem Stichwort ‚secundum habitum' bezeichnet man in der Theologiegeschichte diese Theorie über die Menschwerdung als „Habitustheorie".[4] Als eine neben anderen läßt sie aber in ihrer späten Überlieferung den Gedankenreichtum der ursprünglichen Tradition nicht mehr voll erkennen; immerhin bot sie noch um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Gewähr, daß die sprachlogischen Untersuchungen zum christologischen Satz ohne Verdacht der Irrlehre bzw. Häresie in den Schulen angestellt werden konnten. Petrus Lombardus konnte und brauchte schon deshalb in der angeführten Theorie keinen Gegensatz oder Widerspruch zur kirchlichen Glaubenslehre zu sehen, weil darin das patristische Erbe der Christologie lebendig war.

Jahrhundertelang haben die Väter und Hirten der Kirche gelehrt, daß sich der ewige und göttliche Logos in der Inkarnation in die Gestalt des Menschen gekleidet, mit der menschlichen Natur überkleidet hat. Der ewige Logos Gottes, der in der geeinten Fülle alle Formen des Lebens in sich birgt – ungeschieden und unvermischt – hat in der Heilsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes vielfältige Formen angenommen. Er hat sich am Ende und endgültig zum Heil des Menschen in dessen Gestalt hinein entäußert und wurde so „als Mensch befunden" („habitu inventus ut homo", Phil 2, 7b). Von der Philipperbrief-Stelle, also von der vorpaulinischen Christologie an bis zu den Schulbüchern der (neuplatonisch orientierten) Theologen des Mittelalters reicht diese ungebrochene und große Tradition, in der das Mysterium der Offenbarung und Menschwerdung Gottes mit dem Begriff der Form (Formung = Überformung) ausgesagt wurde. Zeugen dieser Überlieferung sind Meliton von Sardes († vor 190), Ephräm der Syrer († 373), Athanasios († 373), Gregor von Nyssa († 394) und viele andere Theologen in der Ost- und Westkirche.[5] In der bekannten Paschahomilie betrachtet Meliton von Sardes die vielfältigen Formen, in denen das neutestamentliche Opferlamm

---

[4] Vgl. *A. M. Landgraf,* Dogmengeschichte der Frühscholastik II, 1: Die Lehre von Christus, Regensburg 1953, 116–137: Untersuchungen zum christologischen Streit des 12. Jahrhunderts.

[5] *Meliton von Sardes,* Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt, übers., eingeleitet u. kommentiert v. *J. Blank,* Freiburg 1963 (= Sophia. Quellen östlicher Theologie Bd. 3); *Ephräm,* Sermo de Domino nostro, ed. Lamy I, 166–168; *Athanasios,* De incarnatione Verbi, n. 8, PG 25, 110, Sourc. chrét. 18, 222–224; *Gregor von Nyssa,* Homiliae in Canticum Canticorum, 15, PG 44, 1118, ed. Opera omnia

in der alten Geschichte zum Vorschein kam. Die geschichtliche Ausformung der konkreten Gestalt des neutestamentlichen Paschalammes demonstriert die systematische Formidee, nach der auch die Inkarnation verstanden wurde. Im Schoß der Jungfrau überkleidete das Gotteswort seine Göttlichkeit mit der Leiblichkeit, Leidensfähigkeit und Sterblichkeit des Menschen, um in dieser heilsmittlerischen Form die menschliche Natur wiederum in Form zu bringen.[6] In der Vorstellung des Hebräerbriefes hat der ewige Logos in der Inkarnation die hohenpriesterlichen Gewänder angelegt, um im Leibe des Menschen das eschatologische Opfer darzubringen. In dieser Sicht liegt die ganze Initiative im Heilsgeschehen der Inkarnation und der Passion beim göttlichen Logos, der Leben und Tod des Menschen als seinen eigenen Habitus, sein Wesen und sein Geschick annimmt.

Was also Gott in der Menschwerdung des Logos in die Einheit und Einzigkeit der Person des Wortes an- und aufgenommen hat, kann nicht als „aliquod compositum" selbständig bestimmt werden. Die Identität des Subjekts im Selbstverhalten kann keine Frage sein. Das Prädikatsnomen des christologischen Satzes darf nicht so verstanden werden, daß dadurch das Subjekt eine Veränderung erfährt. Mit Hilfe von Schlußfiguren und Fehlschlüssen (‚fallaciae') demonstrierte der Magister die wahre Aussage und wehrte Mißverständnisse ab. Diese logischen Übungen hat der Lombarde nicht mit einer bestimmten Theorie des artes-Studiums begründet, denn er selbst hatte nie, wie Johannes von Cornwall in seinem um 1177/79 geschriebenen „Eulogium ad Alexandrum Papam" berichtet,[7] die ‚artes' gelehrt und gelernt. Die logische Befragung des christologischen Satzes und die Aufdeckung von Fehlschlüssen diente lediglich dazu, die gefährlichen Implikationen des Glaubenssatzes „Gott ist Mensch geworden" aufzudecken. Das Prädikatsnomen bedeutet weder eine Zusammensetzung des Subjekts (Gott u n d Mensch) noch eine sachliche additive Qualifikation desselben.

P. Glorieux hat den theologischen Standpunkt des Magisters zum kirchlichen Bekenntnis der Inkarnation des ewigen Wortes untersucht und keinen Zweifel aufkommen lassen, daß der Magister ohne jeden Vorbehalt auf dem Boden des kirchlichen Glaubens steht und darum nicht mit dem später so genannten (und ebenso falsch benannten) christologischen Nihilianismus in Zusammenhang gebracht werden darf.[8] Glorieux konnte es darum nur be-

---

VI, Leiden 1960, 467. Die Lesungen des römischen Breviers für die Kar- und Osterwoche bringen diese und andere Texte, welche die reiche Tradition belegen.

[6] *Meliton von Sardes,* Vom Passa (s. Anm. 5), n. 66, ed. 118: „Dieser (Jesus Christus) kam vom Himmel auf die Erde um des (Menschen) willen, der litt, und indem er diesen selbst anzog durch die Jungfrau und so als Mensch erschienen, nahm er auf sich die Leiden des Leidenden ..." Ebd. n. 69, ed. 119; n. 100, ed. 129: „Der Herr, der angezogen hat den Menschen, und der gelitten hat um des Leidenden willen ..."

[7] Ed. *N. M. Haring,* The Eulogium ad Alexandrum tertium of John Cornwall, in Med. Stud. 13 (1951) 265: „... qui ex usu magis quam ex arte disputandi peritiam haberet ..."

[8] *P. Glorieux,* L'orthodoxie de III Sentences d. 7, 7 et 10. Miscellanea Lombardiana, Novara 1956, 137–147.

dauern, daß der Magister mit seiner Kritik an der letztgenannten Theorie zurückhielt und sich sozusagen in der kritiklosen Wiedergabe der Diskussion des dogmatischen Satzes nur als „Magister Sententiarum" bewährte.[9] Er, Glorieux, hätte sehr gewünscht, daß der Verfasser des theologischen Lehrbuchs des Mittelalters seiner Zeit und den modischen sprachlogischen Übungen in der Christologie voraus und über gewesen wäre, um so der Folgezeit nicht selbst die Gründe für den Verdacht zu liefern, insgeheim der Theorie des Nihilianismus zuzuneigen.

Der Literarhistoriker P. Glorieux hat selbstredend recht, daß Petrus Lombardus keineswegs den christologischen Nihilianismus lehrte, dessen er durch die bekannte Epistel Alexanders III. an den Erzbischof von Sens (28. Mai 1170) bezichtigt wurde.[10] Glorieux' literargeschichtliche Fragestellung ist aber ungenügend, und zwar gerade im Hinblick auf die Wirkungsgeschichte, die in dieser Frage tatsächlich vom Magister Sententiarum ausging. Warum ist nicht schon in den fünfziger Jahren diese Position als solche verdächtigt worden? Warum wurde sie aber später, kurz vor und lange nach 1170 als häretisch bekämpft und verurteilt? Zur Klärung und Beantwortung dieser unabweisbaren Fragen genügt es nicht, mit Johannes von Cornwall anzunehmen, der Lombarde berichte in diesem Kapitel einfach die Meinung Abaelards.[11] Diese Annahme ist, wie Robert von Melun weiß, unzutreffend; und gesetzt den Fall, der Lombarde beschäftigte sich hier in der Tat mit Abaelards Theorie der Inkarnation, dann hätte er wirklich Grund zur Kritik gehabt. Der Magister tadelt die dialektischen Übungen nicht, im Gegenteil, nach dem Zeugnis des Petrus von Poitiers wurden sie weiter in der Pariser Domschule veranstaltet;[12] sie konnten unbeanstandet bleiben, weil sie sich nicht nur auf dem Hintergrund einer gültigen Tradition bewegten, sondern in einem philosophischen Metier gehalten wurden, das von der neuplatonischen Formphilosophie erfüllt war. Diese logischen Übungen hatten also in der Tat ihre Ontologie.

Diesen Sachverhalt verdeutlicht am besten die Position Gilberts und seiner Schule, in der nicht weniger intensiv nach der Bedeutung des christologischen Satzes gefragt wurde.[13] Ausgehend von der grundlegenden Unterscheidung zwischen ‚subsistens' und ‚subsistentia', ‚subjectum quod' und ‚subjectum quo', wiesen die Porretani jeden Gedanken an eine Zusammensetzung der göttlichen und menschlichen Person in Jesus Christus scharf zurück. Die

---

[9] Ebd. 146.

[10] Denz.-Schönm. 749. Papst Alexander III. forderte durch den Erzbischof von Sens dessen Suffraganen in Paris auf, die „prava doctrina" des einstigen Bischofs von Paris, des Petrus Lombardus, aufzugeben, „quod Christus secundum quod est homo, non est aliquid . . ."

[11] Eulogium ad Alexandrum tertium, ed. N. M. Haring (s. Anm. 7) 265: „. . . quia librum illum (Abaelardi) frequenter pre manibus habebat et forte minus diligenter singula perscrutatus . . . falli poterat."

[12] *Petrus von Poitiers,* Libri V Sententiarum, IV c. 10, PL 211, 1170–1183.

[13] *B. Geyer,* Die Sententiae Divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, Münster 1909 (Nachdruck mit Textverbesserungen 1967) (= Beitr. Gesch. Phil. Theol. MA Bd. 7, 2–3) 52*–104*: Tractatus IV. De sacramento incarnationis.

Logik der Satzaussage verbietet es, das Prädikatsnomen zu substantialisieren. Leib und Geistseele des menschgewordenen Logos können nicht als Teilsubstanz(en) betrachtet werden, die als „aliquod compositum" zum Subjekt hinzugefügt wird (bzw. werden). Der neuplatonische Begriff der substantialen Form bzw. der formenden, überformenden Substanz ermöglichte es der Schule, der Ontologie des Glaubenssatzes Rechnung zu tragen, ohne die Logik der Aussage zu verkennen. B. Geyer hat im Zusammenhang seiner Edition der Sententiae Divinitatis, einem Sentenzenbuch der Gilbert'schen Schule, auf die Affinität mancher Aussagen der Christologie dieses Werkes zum später verurteilten Nihilianismus aufmerksam gemacht und bemerkt dann: „Es liegt dies aber ganz in der Konsequenz des Gilbert'schen Systems, für das die Begriffe: divinitas und humanitas doch schließlich nur leere Abstraktionen sind."[14] In der Nähe zu der im nachhinein verurteilten Lehre des christologischen „Nihilianismus" steht aber weniger Gilberts Theorie von den Allgemeinbegriffen als vielmehr seine erklärte Opposition gegen jede „Trennungschristologie", die unbefangen und unkritisch von einer Zusammensetzung von Gott und Mensch in Christus sprach.[15] In Rücksicht der Logik der Aussage (des christologischen Satzes) und in Hinsicht der das eine Subjekt bestimmenden vielfachen Formen vertrat auch Gilbert mit seiner Schule das Anliegen einer Identitätschristologie.[16]

Die Porretani erläuterten den dogmatischen Satz vom menschgewordenen Gott am Leitfaden der boethianischen Logik.[17] Das Subjekt des Satzes ist, was es ist, als „res naturae". Was dem Subjekt aus der Natur der Sache zukommt, hat es als Habitus. Das Subjekt empfängt den Habitus als seine eigene Bestimmung und Formung.[18] Unabhängig vom Subjekt ist der Habitus nichts, als Bestimmung des Subjekts bringt er dieses in Form. Aus sich ist er kein substantiales Etwas, das zum Wesen des Subjekts hinzugefügt wird; als Form(ung) des Subjekts ist er etwas an ihm bzw. macht das Subjekt zu etwas.[19] Der menschliche Habitus des Wortes Gottes kann also nicht als addi-

---

[14] Ebd. 25.

[15] Sententiae Divinitatis, tr. 4 I 5, ed. Geyer 67*–70*.

[16] Ebd. 70*: „Sicut unus homo habet aliquid a carne et anima ... ita unus Christus est Deus et homo, id est, habet aliquid a divinitate et humanitate". Ebd. 69*: „Christus constat ex Deo et homine, sic intelligitur: Non ex eo quod Deus nec ex eo quod homo, sed ex divinitate et humanitate. Ex his utique constat non tanquam ex partibus, sed tanquam ex naturis, nec sunt eius partes, sed naturae."

[17] *Gilbert von Poitiers,* Expositio in Boecii librum I De trinitate, c. 4 n. 89–95, ed. N. M. Häring, The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers, Toronto 1966 (= Stud. and Texts 13) 133–135.

[18] Ebd. n. 95, ed. 134 f.

[19] *Gilbert von Poitiers,* Expositio in Boecii librum contra Euticen et Nestorium, ed. N. M. Häring (s. Anm. 17) c. 4 n. 108, ed. 310: „Non enim assumpsit persona personam neque natura naturam, neque natura personam sed tantummodo persona naturam. Formam enim servi nihil nisi Christus accepit". Ebd. n. 127, ed. 313 f.: „Ex his igitur manifestum est quod in Christo non sunt due persone Deus et homo. Sed ipse Christus una persona est divina essentia vere Deus et humana subsistentia vere homo."

tiver Teil des Ganzen verstanden werden; er verändert auch die Natur der Person des Logos nicht, er habilitiert und konkretisiert dessen Seinsweise.

Von diesem Denkmodell her verstand auch das andere Sentenzenwerk der Porretani, die sogenannte Zwettler Summe des Magisters Petrus von Wien, den inkarnatorischen Satz.[20] In der Menschwerdung hat Gott weder eine menschliche Person noch eine konkrete fertige Natur des Menschen (bestehend aus Geistseele und Leib) angenommen und mit sich vereint.[21] Die menschliche Natur ist nicht eine Teilsubstanz, die unabhängig vom personalen Gottlogos betrachtet werden kann. Ein solches Verständnis der Inkarnation bedeutete eine verhängnisvolle Aufteilungschristologie, die scharf bekämpft wurde. Im Akt der Menschwerdung hat der ewige Sohn Geistseele und Leib als seine geschichtliche Existenzweise angenommen, als Habitus seines Sohnseins gewählt. Diese Einigung ist nicht Sache der Natur, sondern Sache der Person, die in ihrem Verhalten und in ihren Verhaltungen die menschliche Natur und Lebensform als ihre eigene Wirklichkeit angenommen hat.[22]

Als Habitus, Formwirklichkeit des ewigen Logos hat diese menschliche konkrete Natur im Logos einen neuen und anderen Stand (‚status') erlangt. In der bekannten augustinischen Dialektik von „posse non mori" (bzw. „peccare"), „non posse non mori" („peccare"), „non posse mori" („peccare"), d. h. in der Spannung der protologischen, infralapsarischen und eschatologischen Existenzweise entwickelt die Zwettler Summe ihr Verständnis von der unterschiedlichen Heils- und Unheilssituation der menschlichen Natur, die von ihrem jeweiligen Träger, dem Adam der Urgeschichte und dem Christus der Heilsgeschichte, ihre spezifische Qualifikation erfährt.[23] Der ‚status' des Menschen in einer bestimmten Befindlichkeit der Natur offenbart diese menschliche Natur in ihrem (heils)geschichtlichen ‚status'. In der Zuordnung dieser beiden Begriffe ‚status' und ‚habitus' wird vollends klar, daß die menschliche Natur des inkarnierten Logos eben in diesem Subjekt einen neuen Stand erlangt hat, instand gesetzt wurde. Die menschliche Natur wird in der Christologie nicht als unveränderliche, metaphysische Wirklichkeit gesehen, sondern als konkrete geschichtliche Befindlichkeit.

Die logischen Untersuchungen zum christologischen Satz verdeckten also keineswegs die soteriologische (heilsgeschichtliche) Sicht der Inkarnation, sondern trugen ihr Rechnung.[24] Die Identität und Integrität des Subjektes „Jesus Christus" vorausgesetzt verifizierten diese Übungen die vielfachen Prä-

---

[20] *N. M. Häring*, Die Zwettler Summe. Einleitung und Text, Münster 1977 (= Beitr. Gesch. Theol. Phil. MA N. F. 15).

[21] Zwettler Summe III n. 66–68, ed. Häring 110 f.: „Quod enim dicitur: Deus suscepit hominem, nomen non est pro intelligenda re nature positum sed pro intelligenda rei natura" (n. 68, ed. 111).

[22] Ebd. n. 69, ed. 111: „Natura namque persona non est sed persone forma sicut persona non est forma sed res nature."

[23] Ebd. n. 38–56, ed. 104–108.

[24] Der soteriologische Bezug konnte allerdings auch außer acht gelassen werden, wie die Quästionensammlung des Clm 18918 fol. 108 f. zeigt, die ebenfalls in den Schulbereich des Gilbert von Poitiers gehört.

dikate und Prädikationen und verhinderten verhängnisvolle Doppelaussagen in der Christologie. Im Spiel und in der Spannung von Subjekt und Satzaussage muß ein und dasselbe Subjekt Träger und Empfänger der Satzaussage bleiben. Die doxologischen Aussagen der Tradition waren nicht an diese Gesetze der Aussagelogik gebunden; sie beschworen das Bild des „gigas geminae substantiae", des Gott-Menschen,[25] das stets in Gefahr ist, das ‚humanum' zu divinisieren und das ‚divinum' zu domestizieren. Die logischen Übungen schärften den Blick für die Identität, Wahrheit und Wirklichkeit des einen und selben menschgewordenen Gottes. Würdigt man diese Zielsetzung und diese Anliegen, dann kann man auch verstehen, daß in den Pariser Schulen seit der Mitte des 12. Jahrhunderts eine Begeisterung für logische Übungen in der Theologie aufkam, die außerhalb der Schule und vor allem in Kreisen der monastischen Theologie schockierte. Die Porretani und die Montani waren als Dialektiker zu sehr Neuplatoniker, von der Priorität und Dignität der wesenhaften Formen überzeugt, um ohne Gefahr für den Glauben Dialektiker zu sein, und sie waren zu sehr Logiker, um ohne Gefahr für den Glauben Neuplatoniker zu sein.

Diese Übungen wurden von den Nachfolgern des Petrus Lombardus in der Domschule fortgeführt und erlangten unter Magister Odo und vor allem unter Petrus von Poitiers (seit 1169 Leiter der Schule) einen unbestrittenen Höhepunkt. In seinem vor 1170 verfaßten Sentenzenwerk disputierte der letztgenannte den christologischen Satz mit großem Aufwand.[26] 13 Spalten umfaßt in der Druckausgabe der Patrologia Latina diese Disputation, in welcher der christologische Satz vom Satzsubjekt, der Person des ewigen Logos, und vom Prädikatsnomen, der menschlichen Natur aus abgefragt wurde. So artistisch diese Lehrübungen anmuten, in ihnen geht es um das soteriologische Verständnis der Inkarnation, darum nämlich, ob in Christus Gott etwas geworden ist, was er nicht wesenhaft war und ist und das als „aliquod compositum" nicht substantial eins mit dem Vater und dem Heiligen Geist ist. Dieses „Etwas" wäre von Gott verschieden und geschieden und gerade darum nicht von ihm angenommen und erlöst.

Trugschlüsse (‚fallaciae') sind das logische Werkzeug und Mittel, das rechte Verständnis des Satzes auszumachen. Der Magister fragt – um nur einige Beispiele und Kostproben herauszugreifen – ob das Wissen Jesu Christi zusammengesetzt sei aus dem Allwissen Gottes und dem anderen, kreatürlichen Erfahrungswissen des Menschen.[27] Am Beispiel von zwei Betrachtern des einen Berges räumt er das naheliegende Mißverständnis einer zweifachen Erkenntnis Christi aus. Im doppelten Auge des menschgewordenen Logos steht die eine und ganze Wahrheit, die er im Erfahrungsblick des Menschen und im Heilswissen Gottes schaut. – Im Anschluß an Röm 1,4 fragt er, ob

[25] Zu dieser Ausdrucksweise „gigas geminae substantiae" vgl. den Hymnus des Ambrosius „Intende qui regis Israel", ed. Analecta Hymnic. 50, 14, ferner Augustinus, Contra sermonem Arian. 8, 6 PL 42, 689; Sententiae Divinitatis, tr. 4 I 5, ed. Geyer 69*; Gilbert von Poitiers, Contra Euticen, c. 4 n. 75, ed. Häring 303.

[26] Sent. IV c. 10 PL 211, 1170–1183.

[27] Ebd. 1178D–1179B.

Christus der erwählte Sohn geworden ist, weil ihn Gott dazu prädestiniert hat; der prädestinierte, menschgewordene Sohn wäre so gesehen etwas anderes als der eingeborene Sohn. Antwort: Was Jesus Christus als der fleischgewordene Sohn Gottes ist, ist er nicht, weil er prädestiniert war, Mensch zu werden, sondern er war eben dazu bestimmt, weil er der Sohn ist.[28] Im Klartext unseres Verstehens heißt dies: Er ist nicht der Sohn, weil er prädestiniert ist, Mensch zu werden, sondern er ist vielmehr dazu erwählt und bestimmt, weil er der Sohn ist. Dem Magister genügt jeweils die logische Klarstellung; er verfolgt den impliziten theologischen Gedanken nicht weiter, der unmittelbar zur Erkenntnis drängt, daß die Inkarnation nichts anderes ist als die Zuwendung Gottes zur Welt, die Auskehr des Wortes in die Andersheit der menschlichen Existenz. – Im Blick auf die Geburt aus Maria wird gefragt, ob Jesus Christus aufgrund dieser Sohnschaft im Fleische und also im Unterschied zur ewigen Sohnschaft der Sohn genannt wird; und wiederum müßte man aus der Bejahung der Frage schließen, daß diese naturale, leibliche Sohnschaft etwas anderes ist als die ewig-göttliche. Die Antwort lautet: Jesus Christus ist nicht der Sohn, weil er aus Maria der Jungfrau geboren wurde, sondern weil er wesenhaft der Sohn ist, ist sein Hersein im Fleische Adams wahrhaft die Geburt des Sohnes aus der Jungfrau Maria.[29]

Diese Beispiele mögen genügen! In den sprachlogischen Variationen wird der mögliche Inhalt der Aussage „Gott ist Mensch geworden!" entfaltet, und zwar so, daß das Prädikat als Überformung des Subjekts verstanden wird. Was dieses ist, war und immer sein wird, qualifiziert, bestimmt das Prädikat im Wie seiner besonderen heilsgeschichtlichen Befindlichkeit, die niemals das Wesen selbst beeinträchtigen kann. Die Aussagen über Jesus Christus „secundum homo" dürfen nicht verselbständigt werden, sondern stehen unlösbar im Bedeutungszusammenhang mit dem Subjekt. Natürlich weiß auch Petrus von Poitiers, daß in diesem Zusammenhang das Prädikat ‚homo' („Gott ist Mensch geworden") etwas bedeutet und daß Christus als Mensch etwas ist („ipse ens homo est aliquid"),[30] daß also Petrus keineswegs der Irrlehre des Nihilianismus verdächtigt werden darf; aber dieses so prädizierte Menschsein notiert im christologischen Satz nicht die ‚species homo', sondern eine Bedingung des Subjekts, eine Befindlichkeit, keine Substanz im Sinne der Kategorientafel. „Christus lebt im göttlichen Leben, das er selbst ist, in dem er immer lebt und leben wird; und er lebt menschliches Leben, indem und insofern er Geistseele und Leib hat."[31] Der christologische Satz transzendiert am Ende die Aussagelogik; diese Grenzüberschreitung muß aber die Dialektik selbst angeben.

Petrus von Poitiers führte diese Position der Christologie als Meinung derer ein, die in Abrede stellen, daß Gott in der Menschwerdung des Sohnes

[28] Ebd. 1179B–C.
[29] Ebd. 1181C–D.
[30] Ebd. 1176C.
[31] Ebd. 1181B: „Christus vivit vita divina quae ipse est, qua semper vixit et semper vivet; et vita humana quae in eo est, dum habet animam et corpus."

etwas geworden ist.[32] Dies ist im Meinungsspiegel die berühmte dritte und letzte Theorie, die Petrus Lombardus vorstellte und die er vertrat. Es ist kein Grund zu sehen, dem Magister diese Meinung abzusprechen. Die Ps.-Poitiers Glosse der Neapeler Handschrift VII C 14, die noch nicht um die Verurteilung des Nihilianismus von 1170 weiß, bemerkt ausdrücklich: „hic videtur illis consentire de tertia sententia . . .“ [33] Diese wird aber in der Glosse ausdrücklich unterschieden von der Meinung derer, die schließen: „Christum non esse aliquid secundum quod homo“.[34] Die inkriminierte Sentenz lautet in der falsifizierenden Ausdrucksweise des Walter von S. Viktor: „Christum nihil esse secundum hominem . . .“ [35] Erst in der Opposition gegen die dritte Theorie des Lombarden kam es zu deren „nihilistischer“ Auslegung, welche dann auch die Verurteilung bestimmt hat.

Diese inkriminierende Auslegung begegnet (vor der Verurteilung durch Papst Alexander III. 1170) in dem anonymen Römerbriefkommentar „Totius sacrae scripturae“, dessen unbekannter Verfasser in guter Kenntnis der ganzen Auseinandersetzung, wie sie vor allem Robert von Melun und Achard von S. Viktor († 1171) führten, zum Problem des christologischen Nihilianismus Stellung nahm.[36] Er schrieb zu Röm 1, 3 f. einen umfangreichen Exkurs, den er mit der Wiedergabe der letzten Theorie des Lombarden beginnt[37] und von der er sich kämpferisch, protestierend distanziert. Er rechnet sich zur Zahl derer, „die hoffentlich ebenso in der Tat wie ‚mit dem Munde und dem Herzen‘ bekennen, die sagen und glauben, daß Gott etwas geworden ist, als er Mensch wurde, daß Gott Mensch (geworden) ist, bestehend aus Geistseele und Leib, und daß der (vom Logos) angenommene

---

[32] Ebd. 1175A–B.

[33] Fol. 42ra. Nach *A. M. Landgraf*, Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente, Barcelona 1956, 172 ist die sogenannte Ps.-Poitiers Glosse wahrscheinlich zwischen 1160–1165 entstanden.

[34] Ebd. fol. 42va: „Quidam enim dicunt Christum non esse aliquid secundum quod homo quod sic probant . . .“

[35] Contra quatuor labyrinthos Franciae, ed. P. Glorieux, in: Arch. Hist. Doctr. M. A. 19 (1952) 187–335, III c. 20, ed. 283. *Walter von S. Viktor* identifiziert die dritte Sentenz des Petrus Lombardus mit der verurteilten „nihilianistischen“ Theorie, ebd. III c. 2, ed. 248: „ . . . tertia sententia tota haereticorum est, etiam in conciliis dampnatorum“.

[36] Der anonyme und ungedruckte Kommentar zu den Hauptbriefen des Apostels Paulus „Totius sacrae scripturae“ ist in drei Handschriften überliefert: Cod. Vat. lat. Ottob. 445, Cod. lat. Paris. Arsenal 534 und Cod. lat. 770 der Stadtbibl. in Troyes. Das Kommentarwerk ist wirkungsgeschichtlich bedeutsam, weil die weitverbreiteten, irrigerweise Hugo v. S. Viktor zugeschriebenen „Allegoriae in ep. Pauli“ (PL 175, 633–828) und die ebenfalls Hugo zuerkannten „Quaestiones in ep. Pauli“ (PL 175, 431–634) von ihm abhängig sind. Theologiegeschichtlich stehen die genannten Werke ebenso der Schule von S. Viktor wie auch Robert von Melun nahe. Den Römerbriefkommentar, der vor 1170 entstanden ist, beabsichtigt Dr. R. Peppermüller (Bochum) zu edieren. Ich bin ihm für die Benutzung einer vorläufigen Transkription sehr dankbar.

[37] Cod. Vat. lat. Ottob. 445 fol. 7va–12va enthält als einzige der drei (in Anm. 36) genannten Handschriften den Exkurs zu Röm 1, 4 über den christologischen Nihilianismus. Mit Achard von S. Viktor und Robert von Melun bekämpft der Kommentar diese Lehre.

Mensch ‚dritte Person in der Trinität ist'".[38] Die beiden ersten Gliedsätze dieses Bekenntnisses betreffen den Inhalt der umstrittenen christologischen These, daß die Menschheit des inkarnierten Logos ein „aliquod compositum" ist, dem begrifflich und sachlich das Nomen ‚homo' zukommt. Der dritte Gliedsatz repetiert einen Teil des 1140 in Sens verurteilten christologischen Satzes Abaelards, der lautete: „Nicht Gott und Mensch und auch nicht diese Person, die Christus ist, ist eine dritte Person in der Trinität." [39]

Abaelard lehrte keineswegs den christologischen Nihilianismus; er hielt nach Robert von Melun dafür, daß der Logos in der Menschwerdung die menschliche Natur, den aus Geistseele-Leib konstituierten Menschen angenommen hat. Von der Person des fleischgewordenen Logos, von Jesus Christus bekennt der Glaube, daß er Gott und Mensch ist. Aus seinem formalen Verständnis des Prädikatsnomens und dessen Bedeutung für das Satzsubjekt ließ aber Abaelard die aus der Vätertradition stammende Ausdrucksweise von der dritten Person in Gott für das Nomen proprium Jesus Christus nicht gelten; er bezeichnete diese traditionelle Wendung als figurativ, der Erklärung und Übertragung bedürftig. Auf der Synode von Sens 1140 (1141) wurde diese Position des Philosophen zurückgewiesen. Robert von Melun sagt ausdrücklich, daß dieser verurteilte christologische Satz nach Abaelards Tod nicht mehr vertreten wurde.[40] Der anonyme Kommentar polemisiert nicht gegen Abaelards Theorie der Namensbezeichnung, nach der das Prädikatsnomen „dritte Person in der Dreifaltigkeit" nicht identisch ist mit dem Nomen proprium Jesus Christus und also auch nicht von ihm prädiziert werden darf, sondern er bekämpft mit der Sentenz die Auslegung des Inkarnationssatzes und stellt sie so in einen anderen Kontext. Aus der These, daß der Gott-Mensch Jesus Christus dritte Person in Gott ist, folgert er offensichtlich, daß der inkarnierte Logos als Mensch etwas (geworden) ist. Roland Bandinelli hatte als Magister keineswegs diese Konsequenz gezogen! [41]

Die Wendung von der „dritten Person in der Trinität" geht, wie Robert von Melun weiß,[42] auf Isidor von Sevilla († 633) zurück. In seinem Be-

[38] Ebd. fol. 8rb: „... de numero eorum nos esse fatemur, et utinam ita opere sicut ore et corde, qui dicunt et credunt Deum factum esse aliquid quando factus est homo, et quod Deus aliquis homo est constans ex anima et carne, et quod homo assumptus tertia est in trinitate persona et cetera huiusmodi, quae fides catholica profitetur ..."

[39] Denz.-Schönm. 724. Vgl. *P. Ruf* u. *M. Grabmann*, Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologie Abaelards, München 1930, 10 f. (= Sitzungsber. Bayer. Akadem. Wiss. Ph. hist. Abt. 1930 Heft 5). *A. M. Landgraf*, Dogmengeschichte der Frühscholastik II 1 (s. Anm. 4) 75–77.

[40] *F. Anders*, Die Christologie des Robert von Melun, Paderborn 1927 (= Forschung. christl. Lit. Dogmeng. Bd. 15, 5).

[41] Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III, hrsg. v. F. A. M. Gietl, Freiburg 1891, 174: „Queritur, an Christus sit tercia persona in Trinitate"? Ebd. 175 f.: „Ad hec dicimus, Christum terciam personam esse in Trinitate, sed secundum quod Deus, nec secundum quod homo, presertim cum secundum quod homo non sit persona, et ut verius loquamur nec menciamur, nec aliquid ..."

[42] *Robert von Melun*, Sententiae II c. 54, ed. F. Anders (s. Anm. 40) 110; vgl. Isidor v. Sevilla, Sententiarum libri III, I 3 PL 83, 543: „Sola Trinitas sibi integre nota est et humanitas a Christo suscepta quae est tertia in Trinitate persona."

mühen, die atl. Prophetie als christozentrische aufzuweisen, deutete Isidor die Sendungslogien z. B. Jes 48, 12 f., 16b trinitarisch: zwei sind die senden, der Herr-Gott und sein Geist, und die dritte Person in Gott ist der Gesandte. Isidor wandte sich mit dieser Aussage gegen die Juden und die Arianer, die gleichermaßen, aber aus unterschiedlichen Gründen das trinitarische göttliche Wesen Christi leugneten.[43] Aus aussagelogischen Überlegungen erklärte Abaelard den Ausdruck als figürliche Redewendung. Formal und wesentlich ist der ewige Logos die zweite Person in der Trinität; in der Ordnung der geschichtlichen Sendungen ist Christus, der fleischgewordene Logos, die dritte Person. Roland Bandinelli aus der Schule Abaelards, der sich mit Magister Omnebene mit dieser christologischen Ausdrucksweise beschäftigt, erklärt ausdrücklich, daß Christus als Mensch weder Person noch Substanz ist – „ut verius loquamur nec menciamur, nec aliquid“ [44] – daß er vielmehr das Menschsein so angenommen hat, daß der Annehmende und der Angenommene ein und dieselbe Person sind. Sie heißt dritte Person, um klarzustellen, daß diese keine andere ist als das Wort, das Fleisch geworden ist, „verbum habens hominem“.[45]

Der anonyme Römerbriefkommentar benutzte die inkriminierte Sentenz Abaelards, um jene andere Theorie zu Fall zu bringen, welche die menschliche Natur Christi nicht als ‚aliquod compositum‘ gelten ließ. Diese Theorie konnte natürlich umso leichter verdächtigt werden, als sie in die Nähe einer verurteilten Lehre gebracht wurde. Dieser Methode bediente sich auch Johannes von Cornwall († 1199 bzw. 1200) in seinem zwischen 1177 und 1179 verfaßten Eulogium ad Alexandrum Papam III. Auch er knüpft die irrige Lehre des sogenannten christologischen Nihilianismus an die wörtlich aus dem Sentenzenbuch des Lombarden zitierte letzte Meinung über die Menschwerdung.[46] Er hält allerdings dafür, daß sein Lehrer in dieser letzterwähnten und umstrittenen Theorie nicht seine Meinung wiedergibt, sondern die des Abaelard.[47] Zum Beweis dieser Behauptung führt er einige wenige Stellen über Gottes wesenhafte Unveränderlichkeit aus Abaelards ‚Theologia‘ an.[48] Offensichtlich sollen sie beweisen, daß Gott in der Menschwerdung (nach Abaelards Meinung) nicht etwas geworden ist. Im übrigen vergißt Johannes von Cornwall nicht anzumerken, daß Petrus Lombardus bei der Abfassung seines Werkes häufig Abaelards Theologia zur Hand hatte.[49] Er konnte natürlich seinen Lehrer umso leichter vom Verdacht der Häresie bewahren bzw. reinigen, als er Abaelard dafür haftbar machte. Diese Methode war nicht neu. Daß Abaelard aber schon zu dieser Zeit gegenüber dem Vorwurf des christologischen Nihilianismus in Schutz genommen wurde, beweist

---

[43] Vgl. Anmerkung zu Isidor, Sent. I c. 3, PL 83, 542.
[44] S. Anm. 41.
[45] Vgl. ebd. 177 Anm. 16 die von Gietl angeführte Stelle aus den Sentenzen des Magisters Omnebe.
[46] Eulogium ad Alexandrum tertium, ed. N. M. Häring (s. Anm. 7) 260.
[47] Ebd. 265.
[48] Ebd.
[49] Ebd. Vgl. Anm. 11.

die Bemerkung des Johannes; – er schreibt: „Wenn die Lehre des Magisters Petrus gesund ist, dann kann sie nicht eine verwerfliche Behauptung (nämlich die des christologischen Nihilianismus) schützen, wenn sie aber selbst verwerflich ist, dann darf sie das katholische Bekenntnis („Gott ist Mensch geworden") nicht präjudizieren." [50] Unsachlich und ohne jedes Verständnis für die Position des Petrus Lombardus in dieser Frage opponierte Walter von S. Viktor († nach 1180) in seiner 1178 verfaßten Streitschrift „Contra IV labyrinthos Franciae." [51] Er bezeichnet die „Tertia sententia" des Lombarden als solche der Irrlehrer, die verurteilt wurden.[52] Walter von S. Viktor macht ohne Vorbehalt Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers und die großen Logiker und Dialektiker Abaelard und Gilbert für den christologischen Nihilianismus verantwortlich.

Die Lehrschreiben Papst Alexanders III. hatten den Lehrstreit nicht beendet. Der Zisterziensertheologe Eberhard von Ypern berichtet in seinem Brief an Papst Urban III. (1185–1187), daß das lehramtlich erklärte „aliquid" des Inkarnationssatzes im Sinne von „alicuius modi" modalistisch ausgelegt wird; mit Mt 27, 64 ist diese Irrlehre schlimmer als die frühere.[53] In seiner um 1195 geschriebenen Summe „Colligite fragmenta" setzte sich Hubertus von Mailand ausführlich mit der christologischen Irrlehre auseinander und eröffnet diese Kontroverse wiederum mit einem wörtlichen Zitat der inkriminierten „dritten Sentenz" des Lombarden.[54] Zu deren Widerlegung entwickelt er vier Thesen: 1. daß aus der Geistseele und Leiblichkeit Christi ein „aliquod compositum" konstituiert werde; 2. daß diesem ‚compositum' das ‚Nomen proprium' bzw. ‚quasi-proprium' beigelegt werden kann; 3. daß das ‚compositum' ein Mensch ist und 4. daß dieser Mensch Gott

---

[50] Ebd. 265.

[51] *P. Glorieux,* Le Contra quatuor labyrinthos Franciae de Gauthier de Saint-Victor, in: Arch. Hist. Doctr. Litt. M. A. 19 (1952) 187–335.

[52] Vgl. Anm. 35.

[53] Epistola Everardi De Quibusdam Articulis Fidei, De homine Assumpto, De duabus Naturis et una Persona Christi et de Proprietatibus Charactericis ad Urbanum Papam III, ed. N. M. Häring, The Cistercian Everard of Ypres and His Appraisal of the Conflict between St. Bernard and Gilbert of Poitiers, in: Med. Stud. 17 (1955) 143–172, 167: „Auctoritati igitur Domini Papae cedentes dicunt: Christus est aliquid secundum quod homo. Sed perperam exponunt sic: Aliquid, i. e. alicuius modi. ‚Et est novissimus error pejor priore.'" Vgl. dazu Präpositinus, Sent. III, Cod. lat. 71 Bibl. Comun. in Todi, fol. 120vb: „Isti dicunt quod Christus non secundum quod homo est aliquid, nec proprie accipiatur aliquid, sed secundum quod homo est alicuius modi."

[54] Clm 28799 fol. 205ra (zu vgl. mit *Petrus Lombardus* Sent. III d. 6 c. 4, ed. Quaracchi 1916², 578 f.): „Tertia sententia est eorum qui non solum in incarnatione Verbi personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem, sive etiam substantiam aliquam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur, sed sic illa duo, scilicet animam et carnem Verbi personae vel naturae unita[m] esse aiunt, ut non ex illis duobus vel tribus aliqua persona vel substantia fieret sive componeretur, sed ex illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur." Zur Summa vgl. *R. Heinzmann,* Die Summe „Colligite fragmenta" des Magister Hubertus. Ein Beitrag zur theologischen Systembildung in der Scholastik, Paderborn 1974 (= Veröffentl. Grabmann-Instit. N. F. 24).

ist."[55] In der für diese Summe kennzeichnenden aufwendigen Gliederung und Beweisführung werden die einzelnen Gliedsätze erörtert: Der menschgewordene Logos ist konkreter, individueller, singulärer Mensch und zugleich Gott. Präpositinus († 1210) disputierte vor 1194 in der Pariser Domschule alle drei Sentenzen des Lombarden über den Inkarnationssatz. Die Vertreter der dritten Meinung lassen nach wie vor nicht gelten, daß die menschliche Natur Jesu Christi im strengen Sinn als ‚aliquid', als ein Ding zu fassen ist.[56] Präpositinus erwähnt in diesem Zusammenhang die Verurteilung des christologischen Nihilianismus nicht; er führte die christologische Diskussion nicht weniger intensiv fort wie der Lombarde und Petrus von Poitiers. Dem aufmerksamen Leser und Hörer kann aber nicht verborgen bleiben, wie sich Begriffe und Erkenntnis wandeln.[57] Der traditionsreiche und gefüllte Bildbegriff des christologischen ‚homo assumptus' samt seiner Habitustheorie werden allmählich ergänzt bzw. ersetzt durch den Begriff von ‚uniri' und der christologischen Theorie der metaphysischen Einheit des ‚unum esse' in Christus.[58] Diese Begriffe des Vereint-Werdens und Eins-Seins provozieren nicht mehr die Vorstellung eines ‚aliquod compositum', dem das ‚nomen proprium' (‚dieser Mensch Jesus') zukommt. Die Ergebnisse dieser Entwicklung verdienen in einigen Thesen festgehalten zu werden:

1. In den intensiven sprachlogischen Übungen zum christologischen Satz wurden die Schule und die scholastischen Theologen die gefährlichen Implikationen der christologischen ‚Ist-Aussagen' gewahr, die in einem anderen Sprachraum entstanden sind. In der Geisteswelt der biblischen und der

---

[55] Ebd. Damit begründet er zugleich die erste von *Petrus Lombardus* angeführte Meinung, die besagt „hominem assumptum esse Verbum et econverso". Diese Meinung wird als solche der „Montani" (ebd.) eingeführt.

[56] Präpositinus, Sent. III, Cod. lat. 71, Bibl. Comun. in Todi, fol. 122ra systematisiert die bekannten drei Sentenzen des Lombarden folgendermaßen: „Hic ergo breviter notemus tres sententias: Iuxta primam sententiam ex carne et anima constituitur quidam homo qui assumptus est a Verbo; iuxta secundam ex illis constituitur quidam homo qui est Verbum non qui assumptus est a Verbo; iuxta tertiam ex illis non constituitur aliquis homo, sed quia illa unita fuerunt Verbo."

[57] Ebd. fol. 123ra systematisiert Präpositinus die grundsätzlichen Positionen der Schule: „Hic notandae sunt IV propositiones, duae quae sunt apud omnes falsae, scilicet persona assumpsit personam et natura assumpsit personam et una quae est apud omnes vera, scilicet persona assumpsit naturam et una quae dubia est scilicet natura assumpsit naturam. Sunt enim qui dicunt quod assumere est proprium personae et unire sive uniri naturae. Unde dicunt persona assumpsit naturam non univit sibi naturam et natura univit sibi naturam, non assumpsit. Sed non videtur bene hoc posse dici, nam naturam uniri opus est totius trinitatis, ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus humanam naturam Filio univerunt; ergo Filius univit sibi humanam naturam. Nos autem has IV propositiones recipimus, scilicet persona assumpsit naturam et persona univit sibi naturam et natura assumpsit naturam et univit sibi naturam."

[58] Vgl. *Thomas v. Aquin,* Summa theologiae III q. 2 a. 8: Utrum idem sit unio quod assumptio. Zur Geschichte des Dogmas von der hypostatischen Union im 13. Jahrhundert vgl. *W. Breuning,* Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona, Trier 1962 (= Trier. Theol. Stud. 11).

patristischen Überlieferung wurde der Bildbegriff vom ‚homo assumptus' als Ausdruck des umgreifenden Mysteriums „Gott mit uns" verstanden. Die biblische Botschaft vom menschgewordenen Gott, der im Verhalten und Handeln als Mensch befunden wurde – „habitu inventus ut homo" Phil 1,7b – bot die einsichtige Vorstellung und Anschauung des Inkarnationsgeheimnisses. In der Richtung und Enge einer kategorialen Aussage, die im 12. Jahrhundert Schule machte, wurde das Verständnis dieser überkommenen Bildbegriffe und Vorstellungen auf die begrenzte und eingeengte Frage nach dem ‚aliquod compositum' fixiert. Eine Einschränkung des Begriffes ‚assumere' auf die reine Sachfrage der Inkarnation schränkt die ursprüngliche Bedeutungsfülle des Begriffes ein und macht ihn in dieser Engführung für das christologische Problem unbrauchbar. In dieser veränderten Sprachwelt büßte auch das von Phil 2,7 herkommende Bildwort von der Überkleidung des Sohnes mit dem Gewand der Menschheit seine Bedeutung ein. Die Dialektiker führten die figürliche, symbolische Redewendung (entgegen ihrem angestammten Sinn) gegen die Hypostasierung ins Feld, ohne zu erkennen, daß diese biblisch-patristische Wendung nichts zu tun hat mit einer kategorialen Aussage über die menschliche Natur in Christus, und die Verfechter der Substantialität der Menschheit Jesu unterschoben dem Bildwort eine neue Bedeutung. Damit wurden aber Begriff und Vorstellung der christologischen Tradition für die Lehre der Kirche überfällig. Unter Berufung auf die sprachliche Tradition verfehlten die Dialektiker die Intention des Glaubens der Kirche, und unter Fixierung dieser Intention schränkten die Gegner der Dialektik die Tradition ein.

2. In diesem langwierigen Streit ließen sich Theologie und Lehre der Kirche mehr und mehr auf eine konkretisierende Individualchristologie festlegen, in der sich das betrachtende und gläubige Augenmerk auf das irdische Leben Jesu konzentrierte. Der Hinweis auf den irdischen Jesus und auf die Einzelheiten in seinem konkreten Leben kehrt in der Widerlegung des christologischen Nihilianismus als Argument immer wieder. Diese Hinwendung im Glauben und in der Frömmigkeit auf den irdischen Jesus charakterisiert ebenso den hl. Bernhard wie auch den hl. Franz von Assisi.[59] Auf der Grundlage dieser Theorie der hypostasierten menschlichen Natur in Christus konnte deren Verhältnis zur göttlichen Wesenheit, Natur und Sendung Jesu nur in einem additiven, kompositorischen Sinn gedeutet werden. Diese Sinngebung führte dann zwangsläufig zu einer Überhöhung und Überdimensionierung des menschlichen Lebens Jesu. Wie erwähnt, machte der anonyme Römerbriefkommentar „Totius sacrae scripturae" die antiarianische polemische Wendung vom Menschen Jesus Christus als „tertia persona in Trinitate" zum Maßstab und Kriterium des orthodoxen Bekenntnisses.[60] Jesus Christus ist Gott und Mensch; was er als Sohn Gottes ist, ist er als Mensch und also ist er allvermögend, allweise, wie der nämliche Kom-

---

[59] Vgl. *J. A. Jungmann,* Der religiöse und geistige Umbruch um das 12. Jahrhundert, in: Festschrift N. Grass Bd. I, Innsbruck-München 1974, 223.

[60] Vgl. Anm. 41–43.

mentar ohne Einschränkung behauptet.[61] Die Vertreter der Habitustheorie differenzieren ‚sein' und ‚haben': Was der Sohn Gottes ist und war und immer sein wird, hat Jesus Christus in der Endlichkeit, Gebrochenheit der menschlichen Existenz ‚gehabt', so zwar, daß ihn das Menschsein nur „per violentiam" zu etwas machen kann, wie Petrus von Poitiers zutreffend bemerkt hat.[62]

3. Diese letzten Ausführungen zeigen, wie sehr die sprachlogischen Übungen das Verständnis des Inkarnationssatzes kritisch geschärft haben. Diese Übungen haben ohne Zweifel in den Schulen manchmal den Charakter des „Modischen" angenommen, der in der Tat andere Theologen und vor allem auch die Bischöfe der Kirche irritieren mußte. Diese Übungen haben aber entschieden das theologische Problembewußtsein gegenüber den christologischen „Ist-Aussagen" begründet und aufbereitet. Weil die Aussagelogik die Copula ‚est' nicht als Ausdruck der faktischen Gegebenheit verstand, sondern im Sinne des Bedeutungszusammenhangs von Subjekt und Prädikatsnomen interpretierte, konnte der theologische Satz vom menschgewordenen Gott nicht mehr einfach umgangssprachlich repetiert werden. Er mußte nach den Regeln der Logik und Dialektik untersucht werden. Diese Untersuchungen vermittelten das Verständnis für die ‚vis verborum', wie sie Präpositinus am Beispiel des Satzes über Christus als „filius adoptivus" verdeutlicht.[63] Die Trennungschristologie des 12. Jahrhunderts ließ diesen Titel von Christus in seiner menschlichen Natur gelten; die Lehrer des Präpositinus verwarfen diese Sprechweise, die einen anderen Sohn nenne, und bezeichneten die Gnade der Annahme an Sohnes statt als Gnade der Einigung.[64] Das will heißen, was Jesus Christus als der eine, eingeborene Sohn ist, hat er als der folgsame Menschensohn in der Gnade der Einheit und Gemeinschaft mit Gott.

4. Die Grenzen der Aussagelogik werden gerade darin offenkundig, daß die eigentliche Seinsbedeutung der Copula ‚est' abgedunkelt blieb. Die Auslegung des christologischen Satzes blieb im Bereich des Formal-Wesentlichen und überspielte das „Geworden-Ist" der Menschwerdung. Mit dem Hinweis auf die Unveränderlichkeit Gottes wiesen die Dialektiker jeden Gedanken an einen anderen und „neuen Gott" (Ps 81 (80), 10) scharf zurück; sie unterstrichen überdies die Identität des Heilsglauben einst und jetzt, unseres und der atl. Patriarchen Glauben, daß sie mit Recht auf die Tatsachen der Ge-

---

[61] Cod. Vat. lat. Ottob. 445 fol. 12rb: „Item de anima Christi solet quaeri, utrum Deus sit, utrum omnipotens et omnia sciens. Concedi potest sane quod omnipotens sit et omnia sciens per gratiam, non tamen concedendum est quod sit Deus."

[62] *Petrus von Poitiers,* Libri V Sententiarum IV c. 10 PL 211, 1176C: „... non enim humanitas facit eum quid nisi quasi per violentiam ..."

[63] Präpositinus, Sent. III, Cod. lat. 71 Bibl. Comun. in Todi, fol. 122rb: „Magistri nostri non accipiunt quod sit adoptivus filius et faciunt vim in Verbo, quod adoptivus filius dicitur qui prius erat non filius et de non-filio efficitur filius, sicut nos qui prius fuimus ‚filii irae' et per gratiam adoptionis facti sumus filii Dei. Dicunt autem quod ipse est filius secundum quod homo non gratia adoptionis, sed gratia unionis."

[64] Ebd.

schichte aufmerksam gemacht wurden. Die Auslegung des christologischen Satzes, die streng an die Einheit, Selbigkeit und Unveränderlichkeit des Subjekts gebunden war, kam in Konflikt mit den geschichtlichen soteriologischen Aussagen. Dieses Problem ist aber auch nicht einfach mit der Behauptung zu klären, daß Gott in der Menschwerdung des ewigen Wortes etwas geworden ist; vielmehr war zu zeigen, daß und wie Geschichte und Geworden-Sein in dem einen Geschehen gründen, das der Geschichte vor und über ist und also auch inne sein kann. Joachim von Fiore ist in seiner Drei-Zeiten-Lehre diesem Gedanken nahegekommen; dessen Überlegungen wurden aber von den Schulen nicht rezipiert.

Die „Summa Gloria"

Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des Honorius Augustudunensis *

Von H.-W. Goetz

Der Rangstreit zwischen Kaiser und Papst um den ersten Platz in der Kirche (ecclesia) hat viele Denker des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts beschäftigt; ein typisches literarisches Produkt dieser Zeit sind die sog. Streitschriften (Libelli de lite). Der Zugang zu der für uns heute fremdartigen Denkweise mittelalterlicher Autoren wird trotz großer, neuer Überblicke[1] nicht zuletzt durch die traditionelle Unterscheidung einer propäpstlichen und einer prokaiserlichen Richtung erschwert, die den Blick auf die zugrundeliegenden Denkstrukturen und Vorstellungen eher verstellt.[2] Von wenigen Ausnahmen abgesehen,[3] fehlt eine der Forschung neue Impulse verleihende Würdigung einzelner Autoren oder Schriften als ein methodisch fruchtbarer Weg, die Beweggründe und geistigen Triebkräfte dieses wichtigen Zeitalters zu erkennen.

Als einer der letzten Streitschriftenverfasser hat sich auch Honorius,[4] der zu vielen Problemen seiner Zeit Stellung genommen hat, geäußert: Seine

---

* Der Aufsatz verdankt seine Entstehung einem Forschungsseminar über Honorius, das Prof. Dr. F.-J. Schmale seit dem Sommersemester 1973 abgehalten hat, und beruht wesentlich auf der Mitwirkung auch der übrigen Teilnehmer, Dr. D. Scheler, Dr. W.-R. Schleidgen, U. Berzen, E. Dörner-Goetz, K. Malsch und G. Klein-Neuroth. Für wertvolle Hinweise danke ich Prof. Dr. H. Fuhrmann und Dr. W. Hartmann von den „Monumenta Germaniae Historica".

[1] In diesem Zusammenhang ist vor allem *W. Kölmel*, Regimen Christianum. Wege und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. – 14. Jahrhundert), Berlin 1970, zu nennen.

[2] Daß eine solche Einteilung problematisch ist, bemerkte schon *C. Mirbt*, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 92; die Autoren behandeln nicht Papst und Kaiser, sondern „sacerdotalis et regia dignitas" (ebda. S. 544). Zur grundsätzlichen Gleichartigkeit der Auffassungen Gregors VII. und Heinrichs IV. bezüglich des Kirchenregiments vgl. *F.-J. Schmale*, Papsttum und Kurie zwischen Gregor VII. und Innozenz II., HZ 193, 1961, S. 265–85.

[3] Vgl. *W. Hartmann* über Manegold von Lautenbach, in DA 26, 1970, S. 47–149, oder *J. Krimm-Beumann* zum Traktat „De investitura episcoporum" von 1109, DA 33, 1977, S. 37–83; *dies. (J. Beumann)*, Sigebert von Gembloux und der Traktat „De investitura episcoporum" (Vortrr. u. Forsch. Sonderbd. 20), Sigmaringen 1976; *J. Ziese*, Historische Beweisführung in Streitschriften des Investiturstreites, München 1972, behandelt neben diesem Traktat auch Anselm von Lucca.

[4] Zu Leben und Werk des Honorius vgl. *J. A. Endres*, Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert, Kempten/München 1906; *H. Menhardt*, Der Nachlaß des Honorius Augustodunensis, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 89, 1958/59, S. 23–69; *V. I. J. Flint*, The Life and Works of Honorius Augustodunensis. With Special Reference to Chronology and Sources, Diss. Oxford 1969 (zum großen Teil gedruckt in Revue bénédic-

„Summa gloria“ [5] bildet eine der wenigen Schriften, die das Verhältnis zwischen den beiden Gewalten in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen stellen und nicht nur am Rande reformtheologischer Ausführungen behandeln. Darüber hinaus scheint sie, im Vergleich mit anderen Streitschriften, einen nicht unbedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben.[6]

Vergegenwärtigen wir uns vorweg den Inhalt der Schrift: Ein „dux pusilli gregis Christi“ beauftragt Honorius, das Rangverhältnis zwischen der königlichen und der priesterlichen Regierungsgewalt zu untersuchen. Honorius gibt seine Antwort bereits zu Beginn der Schrift: Wie das Geistliche über dem Weltlichen steht, so übertrifft der Klerus das Volk und das sacerdotium das regnum (Kap. 1). Honorius beweist diese These, indem er mit Hilfe einer typologischen Auslegung (Abel/Seth, Sem, Isaak, Jakob als „typi sacerdotii“; Cain, Japhet, Ismael, Esau als „typi regni“) den biblisch und historisch bezeugten Vorrang der geistlichen Gewalt von den Anfängen aller Geschichte bis zum römischen Kaisertum (Kap. 16 ff.) und noch einmal bis in die Zeit Karls des Großen und seiner Nachfolger (Kap. 30 f.) verfolgt. Dieser historische Überblick (Kap. 2–18) wird ergänzt durch rechtliche Bestimmungen der Wahl und Aufgaben von Papst, Bischof und Kaiser (Kap. 19–22), Bemerkungen zur Stellung des Königs gegenüber den zum Gehorsam verpflichteten Untertanen (Kap. 24–27) und die These, daß jenem als Laien nicht das Recht der Bischofsinvestitur zustehe (Kap. 28–31). Noch einmal

---

tine 82, 1972, S. 63–86 und S. 215–42; 84, 1974, S. 196–211; 85, 1975, S. 178–98; 87, 1977, S. 97–127); *M.-O. Garrigues*, L'oeuvre d'Honorius Augustodunensis, RHE 70, 1975, S. 388–425.

[5] Die „Summa gloria“ ist in kritischer Ausgabe ediert von *J. Dieterich*, MG Libelli de lite 3, S. 63–80. Den Titel rechtfertigt Honorius selbst (S. 63, 22 f.) damit, daß sich die Schrift, die er Christus widmet, mit den beiden höchsten Gewalten, regnum und sacerdotium, beschäftigt. – Die Verfasserschaft des Honorius ist nie bestritten worden, wenngleich sie nur durch eine Überlieferung, den Druck von Pez, bezeugt ist. – Über die Abfassungszeit der „Summa gloria“ lassen sich nur Vermutungen anstellen. Sie wurde zwischen 1123 (Dieterich S. 34) und 1126 (Menhardt S. 69) oder sogar nach 1126 (Garrigues S. 420) angesetzt, nun aber von Flint in das Jahr 1111 zurückdatiert, da die Schrift im Verzeichnis der Werke des Honorius („De luminaribus ecclesiae“ Kap. 4, 17) der „Imago mundi“ folgt, die 1110 entstanden sein soll. Im Text selbst finden sich lediglich zwei unbestimmte Hinweise:
1) Kap. 32 muß als Warnung für die schlechten Könige, die in Kap. 31 als „rebelles ecclesiae“ vorgestellt worden sind, aufgefaßt werden. Da gerade Heinrich V. oft als Rebell betrachtet wird, ist die „Summa gloria“ vielleicht in seiner Regierungszeit entstanden. Einige Sätze aus seiner Weltchronik, der „Summa totius“, bestätigen, daß auch Honorius die zitierte Ansicht über den Kaiser teilt; zum Jahr 1106 heißt es: Post haec Pannoniam cum exercitu aggreditur, sed nihil dignum memoriae ibi geritur . . . ipse papam comprehendit, clerum et populum terrore dispergit, . . . in sacerdotes Domini et principes crudeliter grassatur. Über Lothar III. fehlen ähnlich negative Äußerungen (MG SS 10, S. 131).
2) Die Tatsache, daß Karl dem Großen das Investiturrecht „citra Alpes“ eingeräumt wird (Kap. 30 – S. 78, 11 f.), erinnert an das Wormser Konkordat, das deshalb als terminus post quem angesehen werden kann. Die Abfassungszeit läge danach zwischen 1122 und 1125.

[6] Es sind neun Handschriften aus dem 12. bis 16. Jahrhundert erhalten (einschließlich des auf eine unabhängige Überlieferung zurückgehenden Drucks von Pez).

erhärtet Honorius den Vorrang des Priestertums auch von der Salbung her (Kap. 33) und wendet sich abschließend gegen diejenigen, die alle Würden in der Hand des Königs vereinigt sehen wollen (Kap. 34).

Die kurze Inhaltsangabe zeigt bereits, wie leicht es scheinbar ist, die Position des Honorius in dem großen Rangstreit des christlichen Abendlandes zu kennzeichnen, und die Einordnung in die Reihe der Streitschriften läßt eigentlich kaum noch einen Zweifel zu, welchem der beiden sich feindlich gegenüberstehenden Lager der Verfasser zuzurechnen ist: Honorius gilt als propäpstlicher Schriftsteller, ja man hat ihn sogar als „extremen Gregorianer“ und als einen der ersten Vertreter der „potestas directa“ des Papstes bezeichnet.[7] Demgegenüber verblüffen nun aber Äußerungen in der „Summa gloria“, die die Rechte des Königtums gewahrt wissen wollen und folglich eine einschränkende Interpretation verlangen.[8] Das ausgewogenste Urteil haben die Gebrüder Carlyle mit der Feststellung gefällt, daß die extremen Ansichten des Honorius sich gegenseitig modifizieren.[9] Gerade solche Einschränkungen seiner Parteilichkeit brachten Honorius aber schon früh den Vorwurf der Widersprüchlichkeit ein,[10] und auch seine geistigen Fähigkeiten fanden kein günstigeres Urteil: Man warf ihm „billige symbolische Schematik“[11] und Geschichtsverfälschung[12] vor. Neuere Arbeiten behandeln die Schrift nur kurz in größeren Zusammenhängen[13] und haben diese Einstellung erst in einzelnen Punkten richtiggestellt.[14]

Die uneinheitliche und oft einseitige Beurteilung der „Summa gloria“ macht eine erneute Klärung ihrer Thesen wünschenswert.[15] Dabei wird man Honorius nur dann gerecht, wenn man sich nicht auf die Frage der Parteiergreifung beschränkt, sondern die politischen Vorstellungen vor dem Hintergrund der Arbeitsweise und Argumentation des Verfassers betrachtet. Eine Analyse der Schrift soll deshalb die spezifische Gedankenwelt des um-

---

[7] Vgl. *A. Hauck,* Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 3, S. 135, und *J. Schmidlin,* Die kirchenpolitischen Ideen des 12. Jahrhunderts, Archiv für katholisches Kirchenrecht 84, 1904, S. 48.

[8] *J. Funkenstein,* Das Alte Testament im Kampf von regnum und sacerdotium zur Zeit des Investiturstreits, Diss. Basel 1938.

[9] *R. W. and A. J. Carlyle,* A History of Mediaeval Political Theory in the West, Bd. 4, Edinburgh/London [4]1962, S. 286 ff.

[10] So *Schmidlin* S. 48 ff. und *A. Dempf,* Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, Berlin 1929 (ND. Darmstadt 1962), S. 239 f.

[11] So *Dempf* S. 239.

[12] *Schmidlin* S. 48.

[13] *H. Hoffmann,* Die beiden Schwerter im Hochmittelalter, DA 20, 1964, S. 91 f.; *Kölmel* (wie Anm. 1), S. 135 ff.

[14] *D. Maffei,* La Donazione di Costantino nei Giuristi medievali, Mailand 1964, S. 21, und *M. Maccarrone,* ‚Potestas directa‘ e ‚potestas indirecta‘ nei teologi del XII e XIII secolo, in: Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII, Rom 1954, S. 28 f.

[15] Die einzige neuere Arbeit, die die „Summa gloria“ als Ganzes behandelt, ist leider nur in einer kurzen Inhaltsangabe erreichbar. Es handelt sich um die Diplomarbeit von *M.-O. Garrigues,* Honorius Augustodunensis et la Summa Gloria, École Nationale des Chartes. Positions des Thèses, Paris 1967, S. 39–46.

strittenen Autors näher beleuchten und im Anschluß einen Versuch gestatten, Honorius von seinen Motiven her und aus seiner Situation heraus zu verstehen, um damit zugleich einen Beitrag zur Geschichte der politischen Vorstellungen im 12. Jahrhundert zu leisten.

I. Bemerkungen zu Form und Anspruch der „Summa gloria"

Die Schrift, so sagt Honorius im Prolog, sei im Auftrag eines „dux pusilli gregis Christi" entstanden (S. 63, 7), der kurz darauf als „pervigil ovilis Christi ductor" (S. 63, 12) angeredet wird. Auch wenn Honorius keinen Namen nennt, scheint es sich um eine lebende Person zu handeln, die in Wort und Tat – als Stellvertreter Christi[16] – beispielhaft wirkt.[17] Man wird hier am ehesten an einen Bischof denken müssen,[18] da Honorius in Kapitel 20 den „episcopus" ebenfalls als „pastor ovilis Christi" bezeichnet (S. 72, 27).[19]

Honorius hat große Sorgfalt auf die rhetorische und stilistische Ausgestaltung seiner Darstellung verwandt. Bis auf wenige durch Bibelzitate oder rhetorische Fragen unterbrochene Stellen ist die gesamte Schrift in Reimprosa verfaßt, eine Form, die Honorius auch in vielen anderen Werken anwendet. Eine metapher- und bilderreiche Sprache und eine durchgängige Typologie, auf die noch einzugehen sein wird, bereichern den Stil; Antithesen, durch formale Parallelität der sich inhaltlich kontrastierenden Satzglieder und durch Reime verstärkt, untermauern die Gegensätzlichkeit von regnum und sacerdotium oder die Widersprüchlichkeit der Meinungen über die beiden Gewalten.[20] Rhetorische Fragen beleben die Argumentation und erzielen die Widerlegung der Gegner, an die sie sich richten.[21]

---

[16] „tibi in vice Christi imperanti" (S. 63, 16).

[17] „Verbo et exemplo ad pabula vitae previo" (S. 63, 7).

[18] Man könnte an Cuno von Regensburg denken (so *Endres* S. 49 f.), darf aber nicht übersehen, daß die seit Endres angenommene Bindung des Honorius an Regensburg hypothetisch ist und sich noch immer nicht völlig durchgesetzt hat (vgl. zum Beispiel *Garrigues* – wie Anm. 4). – Die Stellvertretung Christi wird seit karolingischer Zeit häufig als Kennzeichen des Bischofs angesehen; dazu *M. Maccarrone*, Vicarius Christi. Storia del titolo papale, Rom 1952, S. 75 ff.; im 11./12. Jh. wurde der Titel mehr und mehr (auch in anderen Schriften des Honorius) auf den Papst übertragen (ebda. S. 91 ff.).

[19] Auch im „Sacramentarium" spricht Honorius (freilich in Abhängigkeit von Amalar von Metz) vom Bischof als „vicarius Christi" (vgl. *Maccarrone* S. 93). Grundsätzlich lassen begriffliche Anklänge an die Benediktinerregel aber auch die Möglichkeit zu, in dem „dux" einen Abt zu sehen, eine Deutung, die durch den Gehorsamstopos (S. 63, 14 ff.) noch verstärkt wird. Auch Benedikt (Kap. 2 und 27) spricht vom Abt als „pastor" und den Mönchen als „oves" und „grex".

[20] Zwei Beispiele mögen das veranschaulichen:

a) Kap. 28 (S. 76, 16 f.):

Horum falsissima affirmativa	subruitur	verissima negativa
eorumque negatio	statuitur	veritatis affirmatione;

b) Prolog (S. 63, 16 ff.):

Sed tolerabilius estimo	ob benivolentiae sudorem
me premi iudicio	inperitorum vel invidorum,
quam	ob inobedientiae torporem
subrui censura	studiosorum vel Christi devotorum.

[21] Vgl. vor allem Kap. 8, 22 und 28.

Der äußeren Gestaltung nach fügt sich die „Summa gloria“ zunächst in die Tradition der sog. Libelli de lite ein.[22] Honorius selbst unterstreicht den Streitschriftcharakter, wenn er bereits im Prolog auf die schwere Aufgabe hinweist (grave pondus – S. 63, 14 f.); es sei Wahnsinn, dem Auftrag nachzukommen, aber er beuge sich aus Gehorsam, denn Ungehorsam wäre Gotteslästerung (scelus idolatriae – S. 63, 15), und schließlich sei das Gericht der Unerfahrenen und Neider leichter zu ertragen als das Urteil der Gelehrten und Christusgeweihten (Anm. 20). Sicherlich sind das Topoi, aber ihre Wahl zeugt doch von der Situation, in der Honorius schreibt: Es gibt zwei Gruppen mit unterschiedlicher Auffassung über sein Thema; jede Stellungnahme bildet eine Gefahr für den Verfasser, zumal die Gegner, wenn man den Worten des Honorius trauen darf, sich offenbar in der Überzahl befinden und vor allem bei dem ungelehrten Volk Erfolge verzeichnen.[23] Andererseits wird die gesamte Schrift erst dadurch notwendig, daß noch nicht alle Menschen die Wahrheit über das Verhältnis von Kaiser und Papst erkannt haben; der Gedankengang wird immer wieder unterbrochen von möglichen Einwänden und kontroversen Meinungen, die Honorius zu widerlegen sucht. Auch sein Ton erinnert häufig an eine echte Streitschrift; Honorius steht darin seinen Gegnern, die er „contentiosi“ nennt (S. 73, 10), nicht nach.[24]

Schon der Ton zeigt, daß Honorius es seiner Meinung nach nicht mit gleichrangigen Gegnern zu tun hat; er will nicht Andersdenkende überzeugen, sondern Irrgänger belehren. Er selbst ist davon überzeugt, die Wahrheit zu kennen und im Sinne Christi zu schreiben, dem er das Buch, das ihm den himmlischen Lohn erwerben soll,[25] widmet.[26] Die Bescheidenheitsbeteuerung im Vorwort (sermone et scientia imperito – S. 63, 12)[27] wird so als Floskel entlarvt. Die Schrift selbst erhält ihre Rechtfertigung darin, daß den „studiosi“ und „sensati“, die den Verstand gebrauchen (S. 80, 14), geradezu

---

[22] Entgegen der traditionellen Forschung will nur *Garrigues* (wie Anm. 15) S. 42 in der „Summa gloria“ keine Streitschrift sehen, allerdings mit der unzureichenden Begründung, die Schrift befasse sich nur nebensächlich mit der Investiturfrage.

[23] Quia igitur plerique nomen scientiae sibi usurpant, nescientes, de quibis locuntur vel affirmant, atque imperita scientia apud indoctas vulgi aures inflantur seque fautores secularium potestatum iactanter gloriantur, quatenus horum inpudentia reprimatur, hic libellus ad honorem veri regis et sacerdotis Iesu Christi edatur (S. 63, 18 ff.).

[24] Am Ende klingt die Verkleinerung „litigium“ (S. 80, 17), das „bißchen Zank“, nach der harten polemischen Auseinandersetzung wie Ironie. Honorius kleidet die Beleidigungen seiner Gegner gern in biblische Worte ein (vgl. Kap. 3 – S. 65, 19 ff. – nach Ps. 43, 6 und Kap. 28 – S. 76, 13 – nach Rom. 1, 22).

[25] Dem Beispiel seines Auftraggebers folgend, erstrebt Honorius „locum pascuae“ (S. 63, 8). Vgl. Kap. 34: Sed iam calamum de sacerdotali et regali litigio deponentes, Christo vero regi et sacerdoti dignis moribus placere studeamus, quatenus eius aulam, in qua soli reges et sacerdotes erunt, introire valeamus (S. 80, 17 ff.). Ganz ähnlich hatte auch Petrus Damiani seinen „Liber gratissimus“ geschlossen (Kap. 39 – MG Ldl 1, S. 74, 1): Sed iam emenso pelago, clavum stringentes vela submittimus, quia duce Christo littus aspicientes, portui propinquamus.

[26] Vgl. o. Anm. 23.

[27] Zu diesem Topos vgl. *L. Arbusow*, Colores rhetorici, Göttingen 1963, S. 105.

die Pflicht zur Widerlegung ihrer Gegner zufällt. Honorius zählt sich zu diesen Gelehrten, die identisch mit den „devoti Christi" sind, zu den wahren Vertretern der „scientia", die mit Hilfe der „ratio" die göttliche, und das heißt: die einzige Wahrheit erweist.[28] Seinen Belegen, die durch die „divina auctoritas" gestützt sind,[29] können die Gegner nichts mehr entgegenhalten.[30]

Die Schimpfworte, mit denen Honorius seine Gegner bedenkt, betreffen fast ausschließlich den Verstandesbereich: Er nennt sie die Schwätzer (garruli), Verstandeslosen (insensati), Unklugen (imprudentes) und Unerfahrenen (imperiti);[31] Honorius wirft ihnen einen falschen Begriff oder eher einen Mißbrauch der Wissenschaft vor (imperita scientia!), deren Namen sie usurpiert haben (Anm. 23), denn ihr Fehler liegt nicht in einer falschen wissenschaftlichen Methode, sondern in falschen Lehren über das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst; Honorius zeigt im Einzelfall recht deutlich, wer sich hinter seinen Widersachern verbirgt: Sie sind ungebildet, weil sie die weltlichen Gewalten begünstigen (Anm. 23: fautores secularium potestatum), streitsüchtig und in der Wissenschaft unerfahren, weil sie leugnen, daß dem Papst die Wahl des Kaisers zusteht (Kap. 22 – S. 73, 10 f.), töricht, weil sie dem König die Bischofsinvestitur zugestehen (Kap. 28 – S. 76, 13 f.); sie erstreben nicht die Wahrheit, sondern persönliche Vergünstigungen; ihre Triebkräfte sind materielle Wertschätzung (amor pecuniae), Schmeichelei (favor laudis) und das Verlangen nach Würden (honor dignitatis ab ipsis principibus adipiscenda) (Kap. 34 – S. 80, 5 f.). Sie sind Schwätzer, weil sie den König nicht als Laien betrachten (Kap. 9 – S. 69, 2 f.), und ungebildet (maxime indocti), weil sie alle Würden in die Hand der Könige legen wollen (Kap. 34 – S. 80, 6 f.). Die Gegner des Honorius begünstigen die weltliche Gewalt zu Lasten der geistlichen.[32]

Man muß sich bewußt bleiben, daß die zitierten Wendungen Topoi darstellen, mit denen Honorius diejenigen abqualifiziert, die seiner Lehre nicht zustimmen.[33] Ihre Auswahl ist aber doch charakteristisch und sagt dreierlei über das Denken des Verfassers aus:

---

[28] Kap. 9: Hos manifesta ratio insensatos deridet, et imprudentium hominum ignorantiam perspecta veritas obmutescere faciet (S. 69, 2 f.).

[29] Vgl. S. 65, 23; 67, 2; 67, 19; 68, 11 f.; 68, 19: Der Begriff bezieht sich jeweils auf Bibelzitate.

[30] Kap. 8: Quis demens contraibit divinae auctoritati? (S. 68, 25). Honorius tritt seinen Gegnern persönlich gegenüber, indem er ihnen *seine* Wahrheit entgegenhält: „ego percontor" (S. 76, 17 f.); „at ego" (S. 76, 19/23); „adhuc sciscitor eos" (S. 76, 21); auch das spricht für ein gesundes Selbstbewußtsein des Verfassers.

[31] Vgl. Anm. 28 und Anm. 35.

[32] Honorius sieht in ihnen jedoch nicht etwa die Laien selbst; seine Gegner entstammen allen drei Ständen (Kap. 34): Die Laien unter ihnen sind als „insipientes" ohnehin nicht kompetent und entsprechend zu belehren; die Mönche handeln unsinnig; entweder irren sie oder sie heucheln aus Habsucht; die Kleriker aber unter den Gegnern sind wahnsinnig, da sie dem eigenen Stand etwas zugunsten der Laien nehmen, ihre Freiheit aufgeben und sich den Laien unterwerfen. Hinter den theoretischen Überlegungen verbergen sich also auch handfeste Standesinteressen.

[33] In seinem „Offendiculum", einer Schrift, die sich gegen unrechtmäßige Priester wendet, identifiziert Honorius seine Gegner einfach mit den Andersdenkenden: Qui

(1) Honorius bezieht in der Frage des Vorrangs von regnum und sacerdotium Stellung zugunsten des geistlichen Standes und weist alle Theorien zurück, die diesen der weltlichen Gewalt ausliefern würden.

(2) Er verbindet jede Gegnerschaft mit dem Mangel an „ratio“ und „scientia“; für ihn ist die Auseinandersetzung um den Vorrang der beiden Gewalten zugleich eine Konfrontation der Wissenschaft mit der Unvernunft.

(3) Die Wissenschaft erhält dabei ein gewaltiges Gewicht, denn sie allein kann die göttliche Wahrheit erkennen: Für Honorius sind göttliche und rationale Wahrheit kongruent.

II. Analyse der Argumentationsweise des Honorius

Honorius beschäftigt sich im Grunde nur mit einem einzigen Problem, nämlich der Frage, wie sich regnum und sacerdotium rangmäßig, das heißt: der „dignitas“ nach, zueinander verhalten und wie ihr Einfluß bei der gegenseitigen Konstituierung einzuschätzen ist. Dabei streitet er keineswegs ab, daß zwischen den beiden die Welt regierenden Gewalten ein enger Zusammenhang besteht:

Quia moderamen totius humani regiminis duabus videtur personis, regali scilicet et sacerdotali, inniti, veluti machina universitatis duabus columpnis fulciri, iniungis mihi, sermone et scientia imperito, pervigil ovilis Christi ductor, stilo depromere, utrum eaedem personae pares sint in collato principatus apice, an altera alteri in dignitate sit preferenda, vel altera ab altera sit iure constituenda (Prolog – S. 63, 10 ff.).

Bereits im ersten Kapitel gibt Honorius die Antwort (S. 64, 43 ff.): Das sacerdotium übertrifft das regnum ebenso an Würde wie der geistliche Stand den weltlichen.[34] Wenn man hier überhaupt von einem Beweis sprechen kann, so beruht er auf der Gleichsetzung von sacerdotium – clerus – spiritualis einerseits und regnum – populus – secularis andererseits sowie auf der anscheinend selbstverständlichen Voraussetzung, daß dem Geistlichen der höhere Rang gebührt. Für Honorius scheint damit bereits alles Notwendige gesagt; nur weil es Unerfahrene und Verblendete gibt, die an der Wahrheit dieser These zweifeln, sieht er sich zu einer ausführlichen Beweisführung gezwungen.[35] Die gesamte Schrift ist also nur noch „roboratio“ (S. 65, 5) der vorangestellten „wahren Lehre“: Honorius entwickelt nicht eine Theorie, sondern er sucht eine fertige Vorstellung – unter Zurückweisung mancherlei Einwände – in einem großen Überblick zu verifizieren. Dabei ist die Wahl seiner Argumente sicherlich bezeichnend.

Honorius argumentiert der ganzen Anlage seiner Schrift nach vor allem

his (nämlich: dem Inhalt der ganzen Schrift) contradixerit, se esse de numero illorum (= luporum) clamabit (Kap. 55 – MG Ldl 3, S. 57, 10 f.).

[34] Vgl. auch „Offendiculum“ Kap. 38: Quantum differt lux a tenebris, tantum differt ordo sacerdotum a laicis (S. 51, 15 f.).

[35] Kap. 1: Sed imperitis et seculari tantum scientia obcecatis nil ratum videtur, nisi plurimis scripturarum testimoniis roboretur (S. 65, 4 ff.). Vgl. dazu *Schmale* (wie Anm. 4) S. 36 Anm. 92: Indem Honorius die Vernunft als Erkenntnisquelle neben die Schrift stellt, reiht er sich in die Frühscholastik ein.

anhand der Heilsgeschichte. Darüber hinaus schiebt er Beweise ein, die zwar oft aus dem historischen Überblick abgeleitet,[36] aber doch anders gelagert sind, so daß sich neben den vielen Einzelbeweisen mit Hilfe der biblischen und geschichtlichen Personen und Zustände eine Reihe von Argumenten für den Vorrang des sacerdotium ergibt, die kurz zusammengestellt seien:[37] Das sacerdotium besitzt eine höhere Würde als das regnum, weil

a) die biblischen Namen für das Priestertum die Namen für das Königtum übertreffen,[38]

b) jeder Laie dem Geistlichen des entsprechenden Weihegrades unterworfen ist,[39]

c) die Seele den Körper an Würde übertrifft:[40] Wie der Körper erst durch die Seele ins Leben gerufen wird, wird auch das regnum erst durch das sacerdotium geschaffen,[41]

d) das regnum durch das sacerdotium eingesetzt wird;[42] Honorius beweist diesen Satz strenggenommen wieder aus dem Vorrang der Geistlichkeit, also in einem Ringschluß, denn – so sagt er in Kapitel 22 – der König wird zwar von den Fürsten gewählt, die „principes" der Laien aber sind die Geistlichen,

e) der König nur mit „oleum", der Priester aber mit „chrisma" gesalbt, der König außerdem vom Priester geweiht wird.[43]

Immer wieder bildet der Vorrang alles Geistlichen vor dem Weltlichen den Angelpunkt dieser Beweise; dabei fällt auf, daß Honorius die höhere

---

[36] Der Beweis aus dem würdigeren Namen ist den biblischen Bezeichnungen für die Nachkommen Seths bzw. Kains entnommen; der Beweis aus dem Dienst der Laien an den Klerikern lehnt sich an den Bericht über Jakob und Esau an; die Möglichkeit der Umkehrung der Wahlverhältnisse wird anhand der Geschichte zurückgewiesen: Nirgends sei es überliefert, daß ein König einen Priester eingesetzt habe; historische Ausnahmen werden entkräftet (Kap. 28/29).

[37] Sie sind schon äußerlich im Text erkennbar, da Honorius sie stets aus derselben sprachlichen Grundkonstruktion aufbaut.

[38] Kap. 5: Ergo quantum haec vocabula: ‚filii Dei, dii, christi (Domini), angeli' a ‚filiis hominum' differunt, tantum divina auctoritate sacerdotes in dignitate reges precellunt (S. 67, 1 f.); der Beweis findet sich auch bei Placidus von Nonantula (MG Ldl 2, S. 613, 15 ff.); vgl. dazu *Hackelsperger* (wie Anm. 67) S. 41.

[39] Kap. 8: Igitur si rusticus iure serviet diacono, tunc iure miles presbytero. Et si miles presbytero, tunc princeps episcopo. Et si princeps episcopo, tunc iustissime rex, qui utique est de numero laicorum, subiectus erit apostolico (S. 68, 27 ff.).

[40] Dieser Satz wird als selbstverständlich vorausgesetzt.

[41] Kap. 18: Igitur, quantum anima dignior est corpore, quae illud vivificat, et quantum dignius est spiritale quam seculare, quod illud iustificat, tantum sacerdotium dignius est regno, quod illud constituens ordinat (S. 72, 12 ff.). – Die Parallele Körper/regnum – Seele/sacerdotium ist seit dem 4. Jahrhundert christliche Tradition; vgl. dazu *J. Trummer*, Publizistische Allegorien (mystisch-allegorische Deutung des Verhältnisses von Kirche und Staat) im mittelalterlichen Kirchenrecht, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 17, 1966, S. 418.

[42] Kap. 22: Igitur quia sacerdotium iure regnum constituit, iure regnum sacerdotio subiacebit (S. 73, 16 f.). Vgl. auch Kap. 33: Igitur et in veteri et in novo testamento sacerdotium semper regno preferebatur, quin insuper et regnum per sacerdotium constituebatur (S. 80, 1 f.).

[43] Kap. 33: Quod si quis astruxerit has duas personas honores ac dignitate pares

Würde des sacerdotium, die er aus der Geschichte beweisen kann, nicht dazu benutzt, diesem auch einen rechtlichen Vorrang einzuräumen, sondern umgekehrt aus unbewiesenen Rechtsverhältnissen nur erneut die höhere „dignitas“ ableitet (Beweis d). Er folgt damit streng der vorangestellten Aufgabe, der alle weiteren Ausführungen unterworfen sind.

Das Hauptgewicht liegt zweifellos auf dem historischen Beweis. Zumindest der erste Teil der Schrift (Kap. 2–18) besteht – abgesehen von zwei Exkursen, die sich mit Einwänden der Gegner beschäftigen[44] – aus einem historischen Überblick von den Anfängen der Welt bis in die Zeit Silvesters und Konstantins, der an vielen einzelnen Beispielen die höhere Würde des sacerdotium bezeugen soll. Und auch in den Kapiteln über die Rechtsstellung der beiden Gewalten argumentiert Honorius historisch; wo er eine Behauptung belegt oder einen Einwand entkräftet, geschieht das vorwiegend anhand historischer Beispiele.

Indem Honorius seinen geschichtlichen Überblick an der „Wurzel“ (radix) beginnt und die beiden Gewalten „ab origine mundi“ (S. 65, 6 f.) verfolgt, liefert er eine aus einem bestimmten Gesichtswinkel betrachtete Geschichtsschreibung, die ihrerseits nur ein Hilfsmittel für den eigentlichen Beweis darstellt, dessen Anlaß und Ziel sich an den Fragen der eigenen Gegenwart orientieren (Gewaltenverhältnis). Auf diese Weise erklärt es sich auch, weshalb Honorius seine „Geschichtsdarstellung“ nicht bis in die eigene Zeit fortsetzt, sondern gerade noch von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern spricht; danach beginnt nämlich die Herrschaft der „rebelles ecclesiae“ (Kap. 31), die er nun anhand der Geschichte kritisieren will: Das vergangenheitsorientierte Bild bleibt Mittel zum Zweck, um Fragen der Gegenwart zu beantworten. Wiederholte Hinweise auf beklagenswerte Zustände, die in der Vergangenheit entstanden sind und bis heute andauern, zeigen, daß Honorius die eigene Zeit nie aus den Augen verliert.[45] Sein Gang durch die Geschichte macht dem Leser deutlich, welche Antworten die Vergangenheit zu dem aktuellen Gegenwartsproblem bereithält:

(1) Das sacerdotium ist eine geschichtsnotwendige Erscheinung, auf die

---

videri, eo quod hae solae personae in lege precipiuntur oleo sancto ungi, sciendum est, quod rex tantum oleo, sacerdos autem chrismate ungebatur et per omnia sua consecratio regis unctioni preferebatur; et in hoc etiam differebant, quod non rex a rege, sed a sacerdote consecrabatur (S. 79, 16 ff.). In der „Gemma animae“ macht Honorius noch keinen Unterschied, sondern spricht auch bei der Papst- und Bischofsweihe von „oleum“ (Kap. I, 189 – Migne PL 172, S. 602 B); Chrisma wird dagegen bei der Taufe verwendet (Kap. 111 – S. 673 A/B). Die Unterscheidung der Salbungsmittel für Könige und Geistliche findet sich zuerst im Ordo von Ivrea; vgl. dazu *Kölmel* (wie Anm. 1) S. 105.

[44] Kap. 3/4 behandeln die bei dem Bericht über Kain und Abel aufgeworfene Frage des Vorrangs von Amt oder Person; Kap. 9 fügt den Beweis ein, daß der König Laie ist.

[45] Mehrmals stellt das Adverb „adhuc“ den Bezug zur Gegenwart her: So gilt Ninus noch immer als Vorbild aller Tyrannen (Kap. 7 – S. 67, 30); das sacerdotium wird noch immer durch das regnum bedrängt (Kap. 8 – S. 68, 12); und es kommt noch immer vor, daß geistliche und weltliche Ämter in einer Hand vereinigt werden (Kap. 29 – S. 77, 16).

man nicht verzichten kann[46] und die selbst bei den Heiden entsprechend geehrt wird (Kap. 14).

(2) In der Tatsache, daß die einzelnen Vertreter des sacerdotium die Repräsentanten des regnum zu allen Zeiten an Würde übertroffen haben, ist eine gottgewollte Rangordnung zu erblicken.

(3) In bestimmten Epochen, nämlich von Moses bis Samuel (Kap. 10), von der Babylonischen Gefangenschaft bis zu Christus (Kap. 14) und von Christus bis Silvester (Kap. 15), hat das sacerdotium sogar allein die Glaubensgemeinschaft regiert, während das regnum keine geistlichen Aufgaben erfüllen kann.

Ein Blick in die Vergangenheit zeigt der korrupten Gegenwart, welchen Zustand Gott auserwählt hat, und fordert sie auf, sich an diesen Idealen zu orientieren.

Honorius setzt hier einen Offenbarungscharakter der Geschichte voraus; Gott präsentiert uns die rechte Lebensweise in den Zeugnissen der Vergangenheit. Geschichtliches Denken erhält somit aber einen bedeutenden Rang. Die „scientia", als deren Vertreter Honorius sich sieht, ist nicht zuletzt das Wissen um diese Vergangenheit. Die historischen Ereignisse, Zustände und Personen dienen als „exempla", die uns Gottes Willen verkünden, und besitzen damit eine über die geschichtliche Einmaligkeit hinausgehende Allgemeingültigkeit.[47] Honorius beschränkt den Offenbarungscharakter der Geschichte keineswegs auf die biblischen Berichte; auch in nachbiblischer Zeit wirkt das Vorbild von Bischöfen und Heiligen ähnlich beispielhaft: Konstantin lehnte es ab, ein Urteil über Geistliche zu fällen, da ihm die geistliche Gerichtsbarkeit nicht zustand (Kap. 18 – S. 72, 9 ff.); Martin reichte einen Krug zuerst seinem Priester, ehe er ihn Kaiser Maximus zurückgab, um anzudeuten, daß jeder Priester aufgrund seiner Binde- und Lösegewalt über dem König steht;[48] Ambrosius verwehrte dem Kaiser Theodosius den Zutritt zur Kirche (Kap. 23 – S. 73, 28 ff.); Sebastian und Mauritius (Kap. 24 – S. 74, 10 ff.), Johannes und Paulus (Kap. 27 – S. 75, 27 ff.) lehren uns, wo die Grenzen des Gehorsams gegenüber der weltlichen Gewalt liegen. Die Geschichte behält ihren Offenbarungscharakter also auch in einer Zeit, in der sie nicht mehr durch das unmittelbare Gotteswort der Bibel autorisiert wird.

Auf der anderen Seite muß ein Überblick über das Verhältnis von regnum und sacerdotium im Laufe der Geschichte auch den Wandel offenlegen, dem die Gewalten unterworfen sind. Schließlich zeigen nicht alle Epochen den idealen Zustand, den Honorius darstellen möchte, wenn auch der Vorrang

---

[46] Kap. 14: Igitur frequenter est regnum inmutatum; sacerdotium mansit semper inconcussum, licet aliquando perturbatum (S. 70, 23 ff.).

[47] So kann der biblische Bericht über Jakob und Esau Honorius zu der Schlußfolgerung veranlassen, daß jeder Laie dem Kleriker des entsprechenden Weihegrades unterworfen ist (s. Anm. 39): Der exemplarische Bericht wird für die gesamte Gesellschaft von Geistlichen und Laien in Anspruch genommen.

[48] Kap. 23 (S. 73, 23 ff.). Das gleiche Beispiel bringt auch *Placidus von Nonantula*, Liber de honore ecclesiae Kap. 116 (MG Ldl 2, S. 622).

des sacerdotium stets unangetastet bleibt. Indem Honorius bestimmte Gewohnheiten auf ein historisches Ereignis zurückführt,[49] erkennt er diesen Wandel an. Die unterschiedliche Interpretation geschichtlicher Zustände, die teilweise Gottes Willen, teilweise aber Abweichungen davon erkennen lassen, macht zugleich deutlich, daß Honorius seine festen Überzeugungen trotz historischer Argumentation nicht erst aus der Geschichte gewinnt, sondern hier letztlich nur bestätigt sehen will. Es bleibt aber immerhin festzustellen, daß er Beispiele, die seiner These zu widersprechen scheinen, nicht einfach übergeht, sondern zu entkräften sucht (Kap. 28 ff.) bzw. in der jeweiligen Epoche durchaus als rechtmäßig anerkennt wie das Investiturrecht Karls des Großen (Kap. 30). Honorius fragt das einzelne Ereignis nach seinem Aussagewert in bezug auf seine Problemstellung ab, indem er einen Einstieg sucht, um den Vorrang des sacerdotium beweisen zu können, denn nur darauf kommt es ihm an. In den Einzelheiten aber läßt er sich von dem jeweiligen Beispiel leiten und gelangt deshalb nicht überall zu übereinstimmenden Ergebnissen: So stellt er einmal Laien und Kleriker bestimmter Schichten bzw. Weihegrade einander gleich,[50] während er an anderer Stelle jeden Geistlichen jedem Laien überordnet.[51] Honorius läßt offenbar dort verschiedene Aspekte zu, wo nicht der Vorrang des sacerdotium vor dem regnum bedroht ist.

Nun bringt eine Beurteilung gegenwärtiger Zustände aus der Vergangenheit heraus gewisse Probleme mit sich, gerade wenn man den Wandel anerkennt. Strenggenommen ist eine Betrachtung von regnum und sacerdotium in der Gestalt von Kaiser und Papst erst in kirchlicher Zeit möglich. Honorius selbst verwendet den Begriff „ecclesia“ erst seit ihrer Begründung durch Christus.[52] Dennoch erlauben ihm zwei Gedankenkonstruktionen, an der Aussagekraft der vorchristlichen Geschichte festzuhalten. Einmal versteht er „regnum“ und „sacerdotium“ stets im umfassenden Sinn als weltliche und geistliche Gewalt, die zu bestimmten Zeiten zwar eine spezifische Gestalt annehmen, in ihrer Grundform jedoch kontinuierlich fortbestehen. Honorius erreicht diese Kontinuität in der jüdischen Geschichte nicht zuletzt dadurch, daß er auch die Propheten zu sacerdotes macht.[53] Das zweite Mittel, das

---

[49] Die geschichtlichen Epochenwenden, unter denen die Bekehrung Konstantins einen zentralen Platz einnimmt, erhalten damit eine besondere Bedeutung.

[50] Vgl. Anm. 39. Dahinter steht die Vorstellung einer horizontalen Gliederung der Gesellschaft in Laien und Kleriker, wobei beide Gruppen in sich vertikal abgestuft sind:

Kleriker:	Laien:
– apostolicus	– rex
– episcopus	– princeps
– presbyter	– miles
– diaconus	– rusticus.

[51] Kap. 23: Equidem quilibet sacerdos, licet ultimi gradus in sacro ordine, dignior est quovis rege (S. 73, 22 f.). In dieser rein vertikalen Gliederung der Gesellschaft nehmen die Laien den untersten Rang nach allen geistlichen Weihegraden ein.

[52] Vgl. Kap. 2 (S. 65, 10 ff.) und Kap. 15 (S. 71, 4 ff.).

[53] Kap. 11: Prophetae etenim sacerdotes censebantur, unde et sepius sacrificasse narrantur (S. 70, 1 f.).

die Einbeziehung der vorchristlichen Zustände gestattet, ist die Anwendung der aus der Bibelexegese stammenden allegorischen Auslegung auf die Geschichte: Das jüdische Volk, der „populus Dei", präfiguriert die ecclesia;[54] deshalb kann Honorius in seinen Vergleichen immer wieder die Parallelen zwischen dem jüdischen Volk und der Kirche ziehen.[55]

Eine noch größere Schwierigkeit bildet das Problem des historischen Wandels in der Anfangszeit aller Geschichte, denn bis zur Einsetzung Aarons durch Moses gibt es, wie Honorius selbst sieht, gar keine wirklichen Priester und Könige.[56] Honorius fügt deshalb in seinen historischen Beweis eine allegorische Auslegung der biblischen Berichte[57] in Form einer durchgängigen Typologie ein, indem er die biblischen Gestalten von ihren Handlungen her als Typen (presignatio,[58] figura, typus) der beiden ordines versteht, sie anhand bestimmter Kriterien als „typus regni" oder „typus sacerdotii" erkennt, um dann im biblischen Bericht Belege für die Überordnung der priesterlichen Figur zu suchen:[59] Gott ordnete Kain seinem Bruder Abel dadurch unter, daß er Abels Opfer annahm;[60] Sem übertraf Japhet, der in seinen Zelten wohnte (Anm. 59); Isaak war würdiger als Ismael, weil sein Vater ihn als Erben einsetzte;[61] die göttliche Segnung Jakobs durch

---

[54] Darauf beruht zum Beispiel die Auslegung des Berichts über die Söhne Noahs (Anm. 59).

[55] Vgl. Kap. 55: Sicut ergo a tempore Moysi usque ad Samuelem sacerdotes populo Dei prefuerunt, ita a tempore Christi usque ad Silvestrum soli sacerdotes aecclesiam Dei rexerunt (S. 15, 11 ff.). – Im „Offendiculum" spricht Honorius von den Berichten des Alten Testaments als „umbra" der evangelischen und kirchlichen Zeit (Kap. 1 – S. 39, 7 f.); vgl. auch ebda. (S. 39, 9 ff.): Omnia autem, quae populo sub lege constituto contingebant vel ab eis fiebant, populi christiani figura erant. – Honorius geht bei seinem Vergleich der vor- und nachchristlichen Geschichte erstmals systematisch vor; vgl. dazu *H.-X. Arquillière*, Origines de la théorie des deux glaives, Studi gregoriani 1, 1947, S. 512.

[56] Vgl. Kap. 10: Ab huiusque fratre Aaron legale sacerdotium exordium sumpsit (S. 69, 19 f.). Allenfalls bestand ein „verum sacerdotium et regnum" seit Abraham (S. 68, 7) oder auch seit Sem (S. 67, 12); Honorius ist hier nicht ganz eindeutig.

[57] Eine spätere Person ist in einer früheren vorgebildet, wie zum Beispiel Christus in Adam; vgl. Kap. 2: Primus Adam terrenus de munda terra creatus formam secundi Adam celestis gessit, qui carnem de munda virgine sumpsit (S. 65, 9 f.).

[58] Vgl. Kap. 2 (S. 65, 16): Das Opfer Abels „präsignierte" das Opfer Christi.

[59] Als Beispiel mögen die Söhne Noahs dienen (Kap. 6): Sem ist Figur des Geistlichen, da er mit dem Priester Melchisedech identisch ist; Japhet als Begründer des Römischen Reichs (wobei mir die Herkunft dieser Tradition nicht bekannt ist) ist „typus regni". Da er – mit dem ganzen, weltweiten Römischen Reich – nach dem Bibelbericht in den Zelten Sems, also in der Kirche lebt, muß Sem einen höheren Rang besitzen: Quanta itaque dignitate sacerdotium a regno differat, divina vox per Noe manifestat: ‚Dilatet, inquit, Deus Iafeth, et habitet in tabernaculis Sem.' Romanum quippe regnum ab Iafeth descendens, quamquam toto orbe dilatatum, tamen habitat in tabernaculis Sem, in aecclesiis sacerdotum quorum Chanaan est servus, quia Iudaicus populus (den er nämlich präfiguriert), sacerdotio et regno iam privatus, christianis volens nolensque subiectus (S. 67, 19 ff.). Vgl. u. S. 323 f.

[60] Kap. 2: Quanta ergo excellentia sacerdotium regno preminebat, Dominus evidentissime declarat, qui Abel sacerdotem collaudat et eius sacrificium approbat, Cain vero regem vituperat eiusque munera reprobat (S. 65, 22 ff.).

[61] Kap. 8: Qualis ergo differentia fuit inter Ysaac, qui heres patris scribitur, et

Isaak stellte jenen über Esau.[62] Die Zweiteilung der Menschen wird gelegentlich unterbrochen, weil einzelne Personen wie Christus, der „verus rex et sacerdos“ ist (Kap. 15 – S. 71, 4), regnum und sacerdotium in sich vereinigen und deshalb einen dritten Typ, den „typus Christi“, darstellen.[63] Honorius vertieft sich wieder so sehr in die allegorische Auslegung, daß er selbst eine mangelnde Eindeutigkeit hinnimmt: Isaak ist nämlich sowohl Figur Christi (Kap. 8 – S. 68, 15) wie „typus sacerdotii“ (S. 68, 8). Honorius hätte von seinem Beweisziel her durchaus auf die Kennzeichnung als „typus Christi“ verzichten können, wenn er die konsequente Auslegung nicht als vorrangig und bindend empfunden hätte. Die Allegorie führt ihn deshalb manchmal weiter, als es zur Behandlung seines Themas nötig oder gar ratsam ist.[64]

Zum Schluß seien noch einige Bemerkungen über die Quellen der „Summa gloria“ angefügt. Zur Stützung seiner Thesen bedient sich Honorius – als Teil seines Beweises – fast ausschließlich der Bibel. Insgesamt zitiert er – laut Dieterichs Nachweis – 31 Bibelstellen wörtlich[65] neben 51 weiteren, nicht ausdrücklich gekennzeichneten Entlehnungen,[66] von denen aber 15 rein

---

Hismahel, qui eiectus legitur, talis distantia inter sacerdotium et regnum divina auctoritate cognoscitur (S. 68, 10 ff.).

[62] Kap. 8: Sed quantum officium Iacob officium Esau precellat, divina vox in benedictione patris declarat (S. 68, 19 f.).

[63] Seine Vertreter sind Adam (Kap. 2), der durch seinen Namen (Christus als „secundus Adam“) und seine figuralen Söhne auf Christus weist, Noah (Kap. 6), dessen Arche als Präsignation der Kirche zu verstehen ist, Abraham (Kap. 8), mit dem regnum und sacerdotium tatsächlich beginnen, und Isaak (Kap. 8), der wie Christus vom Vater geopfert werden sollte. Wieder unterstreicht Honorius die Parallelität durch analogen Satzbau.

[64] So ist er angesichts der Tatsache, daß Noah drei Söhne hatte, gezwungen, von der gewohnten Zweiteilung abzuweichen; er deutet Cham als Figur des jüdischen Volkes, das sacerdotium (Sem) und regnum (Iapheth) gleichermaßen unterworfen ist: Die Häupter der beiden ordines werden hier also gegenüber dem übrigen populus verselbständigt (Kap. 6).

[65] Genauer handelt es sich um 25 Zitate an 31 Stellen. Honorius kennzeichnet sie als biblische Worte durch Einleitungen wie „sacra scriptura dicit“, „divina vox declarat“, „beatus Paulus dixit“ etc. Nur zwei der 31 wörtlichen Zitate sind ohne eine entsprechende Ankündigung ausgeschrieben. Typisch ist die Häufung von Bibelstellen in bestimmten Kapiteln (z. B. Kap. 24 und Kap. 26).

[66] Eine Übersicht mag das Verständnis erleichtern:

	Bibelzitate			
	von Honorius selbst gekennzeichnet	als solche nicht gekennzeichnet	insgesamt	ohne rein stilistische Entlehnungen
Insgesamt	31	51	82	67
davon AT	15	41	56	49
davon in Kap. 1–8	14	17	31	28
– hist. Schriften	13	34	47	45
– Psalmen	1	5	6	1
– Propheten	1	2	3	3
davon NT	16	10	26	18
davon Kap. 9, 15–34	14	7	21	16
– Evangelien	5	4	9	7
– Apostelbriefe	11	6	17	8

sprachliche und nicht inhaltliche Anleihen darstellen. Die Wahl der Zitate folgt dem Gang der Beweisführung; der erste Teil der Schrift schöpft vornehmlich aus dem Alten, der zweite aus dem Neuen Testament, vor allem aus den Paulusbriefen. Der ganzen Argumentation entsprechend bevorzugt Honorius die historischen Bücher der Bibel und wertet sie auch als Geschichtsberichte aus. Ein mit Hilfe der Arbeit von Hackelsperger[67] angestellter Vergleich der von Honorius benutzten Bibelzitate mit der Gewohnheit anderer Streitschriften zeigt die Eigenständigkeit dieses Autors: Die Mehrzahl der verwendeten Bibelstellen findet sich in keiner anderen Streitschrift,[68] und auch die übrigen Zitate sind bei Honorius häufig in einem völlig anderen Zusammenhang gebraucht.[69] Darüber hinaus scheint es typisch für diesen Schreiber, daß er Standardbelege beider Parteirichtungen aufgreift.[70] Weitere Quellen der „Summa gloria" lassen sich nur in begrenztem Umfang feststellen.[71]

---

[67] *M. Hackelsperger*, Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke. Studien und Beiträge zum Gebrauch der Bibel im Streit zwischen Kaisertum und Papsttum zur Zeit der Salier, Bottrop 1934.

[68] Nämlich 15 der 31 wörtlichen Zitate und 42 der 51 Entlehnungen.

[69] Ex. 22, 28 und Ps. 104, 15 belegen hier nicht die göttliche Weihe des Königtums *(Hackelsperger* S. 28 f.), sondern beziehen sich auf die Namen des sacerdotium (Kap. 5); Rom. 13, 4, sonst Beleg für die göttliche Einsetzung des Königs (Hackelsperger S. 27), dient Honorius als Beweis dafür, daß der König Laie ist (Kap. 9).

[70] Kennzeichnend sind die Stellen zur göttlichen Ableitung des Königtums (Mt. 22, 21; Rom. 13, 1 f.; 1. Petr. 2, 13/17; Iob 34, 30; vgl. *Hackelsperger* S. 26 ff.) und zur Zweischwerterlehre (Luc. 22, 38; Hackelsperger S. 53).

[71] Nach *Garrigues* (wie Anm. 15) S. 43 hat sich Honorius vor allem der besonders gängigen Quellen bedient. Viele der von Dieterich angeführten Vorlagen sind allenfalls sinngemäß wiedergegeben; die Berichte in den Kapiteln 27 und 29 zum Beispiel sind viel zu knapp, als daß sich die Quellen exakt bestimmen ließen. Einige Angaben sind falsch (so soll der Bericht über Nero und Decius in Kap. 32 der Chronik Cassiodors folgen, über Anastasius und Iulian aus Cassiodors „Historia tripartita" Kap. VIII, 13 bzw. VI, 47 stammen; über den Tod des Theoderich heißt es im Liber Pontificalis I, 276 lediglich: „Subito interiit et mortuus est."). Honorius selbst nennt nur die „Historia tripartita" (über Ambrosius in Kap. 29 – S. 77, 14; vgl. Cassiodor Kap. VII, 8, Migne PL 69, S. 1073 f.) und die „Vita sancti Gregorii" (Kap. 29) und begnügt sich meist mit der Angabe „legitur" ohne Nennung seiner Vorlage. Einmal (Kap. 22 – S. 77, 4) erwähnt er die „sacri canones". Recht eindeutig ist schließlich die Benutzung der Martinsvita des Sulpicius Severus zu erkennen: Martins Worte (Kap. 27 – S. 76, 10 f.) entstammen ebenso der Vita (ed. C. Halm, CSEL 1, 2, S. 114) wie der Bericht in Kap. 23, wenn Honorius hier auch den Wortlaut ändert:

Honorius (S. 73, 25 ff.):	Sulpicius Severus Kap. 20 (CSEL 1, 2, S. 129)
rex iussit hoc episcopo dari, ut ipse ab eius dextra acciperet. Sed postquam Martinus bibit, presbytero suo poculum dedit, digniorem illum rege iudicans, qui Christi corpus conficeret et regem peccantem ligare, penitentem solvere posset.	ille sancto admodum episcopo potius dari iubet, expectans adque ambiens, ut ab illius dextera poculum sumeret. Sed Martinus ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem, qui post se prior biberat, nec integrum sibi fore, si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero praetulisset.

Vor dem Hintergrund der dargestellten Argumentationsweise der „Summa gloria“ läßt sich nun die eigentliche Lehre über das Verhältnis der beiden Gewalten betrachten. Da Honorius sie seinem Beweis vom Vorrang des sacerdotium unterordnet, ist vieles nur ergänzend oder beiläufig eingefügt. Dennoch ergibt sich insgesamt ein geschlossenes Bild seiner politischen Vorstellungen.

III. Analyse des Verhältnisses von regnum und sacerdotium in der „Summa gloria“

Zusammen mit der Antwort auf seine Fragestellung verkündet Honorius bereits zu Beginn seiner Schrift die Grundgedanken über das Verhältnis der beiden Gewalten, um sie im folgenden immer wieder aufzugreifen und näher zu erläutern. Schon die Abgrenzung der Thematik im Prolog (o. S. 313) ist auf der Voraussetzung aufgebaut, daß „die gesamte Menschheit“ von zwei Personen, einer königlichen und einer priesterlichen, regiert wird, die beide aufeinander angewiesen sind. Honorius entnimmt diese Zweiheit den Gegebenheiten der eigenen Gegenwart, denn unter dem „moderamen totius humani regiminis“ versteht er, wie bald klar wird, nur die „universitas fidelium“.[72] Die zweite Gemeinschaft der außerhalb der Kirche Lebenden, nämlich der Juden, Heiden und Häretiker,[73] interessiert ihn nicht weiter.

Das erste Kapitel der „Summa gloria“ enthält in den Grundzügen bereits das gesamte Kirchenbild des Honorius:

> Cum universitas fidelium in clerum et populum distribuatur, et clerus quidem speculativae, populus autem negociativae vitae asscribatur, et sepe haec pars spiritualis, haec vero secularis nominetur, et ista sacerdotali, illa autem regali virga gubernetur, solet plerumque apud plerosque queri, utrum sacerdotium regno, an regnum sacerdotio iure debeat in dignitate preferri. Ad quod quidem breviter possem respondere, quod sicut spiritalis prefertur seculari, vel clerus precellit populum ordine, sic sacerdotium transcenderet regnum dignitate (S. 64, 34 ff.).

1. Ausgangspunkt ist das Vorhandensein einer einheitlichen Glaubensgemeinschaft, der „ecclesia“ oder „universitas fidelium“.
2. Diese Einheit gliedert sich in zwei Teile (partes), die beiden wesensverschiedenen Stände (ordines)[74] des clerus und populus:

---

[72] Der Begriff „universitas“ betont aber wieder den Allumfassungsanspruch.

[73] Kap. 17 (S. 72, 2). Vgl. auch Kap. 18 (S. 72, 8): Hier bilden die „pagani“ einen direkten Gegensatz zu denen, die „intus (ecclesiae)“ sind. – Die gleiche Einteilung findet sich auch im „Eucharistion“ Kap. 5 (PL 172, S. 1253 C); darüber hinaus stehen nach dieser Schrift des Honorius auch alle, „qui male vivunt“, außerhalb der Kirche (Kap. 7 – S. 1254 B).

[74] Zum ordo-Begriff vgl. Kap. 2: Uterque (nämlich: Kain und Abel) enim filius utramque ordinem suo officio pretulit (S. 65, 12). Vgl. auch die Wendung „aecclesiasticus ordo“ für den Klerus (Kap. 34 – S. 80, 11).

universitas fidelium

	clerus	*populus*
pars:	spiritualis	secularis
vita:	speculativa	negociativa
gubernatio:	virga sacerdotalis	virga regalis

Jeder „ordo" besitzt seine eigene Spitze (apex principatus),[75] nämlich sacerdotium und regnum. Durch die Einordnung in die Begriffsreihen clerus – speculativa vita – spiritualis – sacerdotium einerseits und populus – negociativa vita – secularis – regnum andererseits sind die beiden Gewalten eindeutig als „geistlich" bzw. „weltlich" gekennzeichnet und auf die beiden Stände des „clerus" und „populus" verteilt. Honorius sieht jedoch selbst, daß die Zugehörigkeit des Königs zum „populus" nicht selbstverständlich ist; deshalb sucht er wiederholt zu beweisen, daß der König Laie ist. Der „rex", sagt Honorius, ist nicht „sacerdos", weil er keinen Weihegrad besitzt, aber auch nicht Mönch ist (Kap. 9),[76] und weil er keine Messe lesen darf (Kap. 28).

3. Die Idee des ordo an sich verlangt schon nach einer Über- bzw. Unterordnung. Da Honorius den „ordo" als eine Stufung der „dignitas" nach betrachtet,[77] das Geistliche aber grundsätzlich über dem Weltlichen steht, weist das sacerdotium stets eine höhere Würde auf als das regnum.

4. Honorius gibt sich mit diesem grundsätzlichen Verhältnis beider Gewalten jedoch nicht zufrieden: Die Wesensunterschiede verbürgen einen jeweils selbständigen Aufgabenbereich – auch das ist letztlich eine Folgerung aus dem ordo-Begriff – während die Idee der Einheit ein Zusammenwirken verlangt (inniti). Beide ordines, so wird sich später noch zeigen, sind in einen höheren, gottgewollten Wirkungszusammenhang eingeflochten.

A. Einheitsideal und Ordogedanke: Regnum und Sacerdotium in der Ecclesia

1. Das Ideal der Eintracht

Es steht für Honorius außer Zweifel, daß die Ecclesia die Einheit einer „universitas" bildet, der sich grundsätzlich alles einzugliedern hat. Obwohl er in seiner vorwiegend historischen Argumentation auch die Möglichkeit der alleinigen Priesterherrschaft vorgezeichnet findet, liegt sein wahres Ideal in der Zusammenfassung beider Gewalten in der einen Kirche; nur des-

---

[75] Der Vergleich mit den Säulen (Prolog) zeigt, daß diese Häupter das „tragende Element" der Gesellschaft bilden.

[76] Der Beweis setzt bereits die Zweiteilung der Gesellschaft voraus: Aut enim rex est laicus aut clericus. Sed si non est laicus, tunc est clericus (S. 69, 4 f.).

[77] Nur so ist die Parallelsetzung beider Begriffe in dem zitierten Satz (clerus precellit populum o r d i n e – sacerdotium transcenderet regnum d i g n i t a t e) zu erklären.

halb kann er die Zeiten gegenseitiger Unterstützung in der Regierung des jüdischen Volkes seit David als vorbildhaft zitieren (Kap. 12 f.). Das Gelingen einer solchen Gemeinschaft setzt aber ein einträchtiges, ja „einmütiges“ Handeln, setzt „concordia“ – ein Zentralbegriff im Denken des Honorius – voraus: Die „concordia populi“ gehört zu den Regierungsidealen eines gerechten Königs, denn sie sichert die „pax ecclesiae“ (Kap. 31 – S. 78, 22), während eine „discordia cleri populique“, also letztlich ein Streit zwischen regnum und sacerdotium, zum Bürgerkrieg (civile bellum) führt und damit die Einheit der Kirche bedroht (S. 78, 23 f.).[78] Auch bei der Königswahl soll letzten Endes Eintracht herrschen: Wird sie auch von den geistlichen Fürsten vollzogen, so ist doch die Zustimmung der Laien nötig (Kap. 22 – S. 73, 14 ff.). [79] Nur um der Eintracht und des Friedens willen hat schließlich Papst Gregor I. auch seiner gemäß Honorius völlig ungewöhnlichen und daher unrechtmäßigen Weihe durch Kaiser Mauritius zugestimmt (Kap. 29 – S. 77, 20 ff.). Das einigende Band wiegt letztlich schwerer als ein Kampf um den rechten Zustand, solange nicht grundsätzliche, die gottgewollte Ordnung beeinträchtigende Rechte bedroht sind.[80] Der concordia-Gedanke beseitigt nicht den Vorrang des sacerdotium, aber er läßt Honorius darauf verzichten, die letzten Konsequenzen aus dieser Theorie zu ziehen, so daß dem König alle weltlichen Rechte eingeräumt werden können:

Quamvis igitur sacerdotium longe transcendat regnum, tamen ob pacis concordiae vinculum monet evangelica et apostolica auctoritas, regibus honorem in secularibus negotiis dumtaxat deferendum (Kap. 24 – S. 74, 4 ff.).

2. Regnum und sacerdotium als ordines

Regnum und sacerdotium als die Häupter von populus und clerus symbolisieren aber auch die Zweigeteiltheit der ecclesia. Schon der ordo-Begriff beinhaltet eine bestimmte, eindeutig abgegrenzte und unabänderliche Zuordnung zu einem Stand. Jeder Übertritt ist Frevel; Kains Fehler lag darin, daß er aus seinem ordo heraustrat und mit dem Opfer ein Amt ausüben wollte, das seinem Bruder zustand (Kap. 2 – S. 65, 22).[81] Das göttliche Gericht traf Saul, als dieser sich eine priesterliche Handlung anmaßte (Kap. 11 – S. 70, 2). Der geistliche und weltliche Grundcharakter der beiden Gewalten bedingt Unterschiede in Lebensführung (spekulatives bzw. negotiatives Le-

[78] Honorius stellt das Ganze als Ermahnung an den König dar, indem er die discordia als Wesenszug der Tyrannen kennzeichnet. Im Grunde findet sich hier der augustinische Friedensgedanke, der als „concordia partium“ definiert ist, wieder; Honorius beschränkt ihn seinem Thema gemäß auf die Kirche. „Concordia“ und „pax“ gehören auch für ihn zusammen.

[79] Das scheint mir der Sinn des Satzes zu sein, auch wenn Honorius die Bedeutung der Laien durch ein „tantum“ einschränkt; eine Handschrift hat statt dessen „tamen“!

[80] In diesem Fall bedeutet der Eingriff des Kaisers nur eine Zustimmung (assensus), denn die kanonische Wahl durch Klerus und Volk hatte bereits vorher stattgefunden.

[81] Ähnlich auch *Humbert*, Adversus symoniacos Kap. II, 2 über Kain: „sacerdotale officium sibi sacrificium Deo offerendo praesumpsit“ (MG Ldl 1, S. 141, 12).

ben) und Amtsausübung. Honorius setzt sie als selbstverständlich voraus, denn gerade sie bilden die Kriterien für die Anwendung seiner Typenlehre (vgl. S. 317 f.): Die Vertreter des weltlichen Standes sind Bauern oder Jäger,[82] doch auch die Staatsführung ist eine weltliche Aufgabe; Kain gründete eine „civitas", die er auch regierte (Kap. 2 – S. 65, 20 f.). Die Aufgabe des Priesters dagegen liegt im Hirtenamt; Abel beschützte als „pastor ovium" die Schafe Christi vor „den wilden Wölfen der häretischen Vorworfenheit" (Kap. 2 – S. 65, 13 ff.). Als typische Amtshandlung tritt bei Honorius immer wieder das Opfer hervor, das Abel als „typus sacerdotii" und die Propheten als Priester kennzeichnet (Kap. 11 – S. 70, 1 f.); die Übergriffe Kains und Sauls bestanden gerade in der Anmaßung einer Opferhandlung. Daß daneben auch die Weihe eine priesterliche Handlung darstellt (Kap. 8 – S. 68, 17), erklärt zugleich, weshalb der König vom Priester gesalbt werden muß (Kap. 33 – S. 79, 19 f.). Die Kinderlosigkeit Abels schließlich symbolisiert das sacerdotium ecclesiae, das von der fleischlichen Ehe ausgeschlossen ist (Kap. 2 – S. 65, 17 f.).[83]

Anhand dieser sich gegenseitig ausschließenden Amts- und Lebensführung weist Honorius die Geschichtlichkeit der beiden ordines seit der Schöpfung nach,[84] wenn es auch Zeiten gab, in denen das regnum außerhalb der „universitas fidelium" stand. Die Geschichte des sacerdotium beginnt mit einer Zeit der „figurae" von Adam bis Noah, um sich mit Sem, dem Erstgeborenen Noahs (S. 67, 12 f.), und wieder mit Abraham (S. 68, 7) in einer Zeit des „verum sacerdotium", des historischen Priestertums, fortzusetzen.[85] Moses setzte mit Aaron keinen König, sondern einen Priester zur Leitung des Gottesvolkes ein und begründete damit die Herrschaft des „legale sacerdotium";[86] bis zur Zeit Samuels regierten die sacerdotes, indem sie die weltliche Herrschaft der Richter kontrollierten (moderari: Kap. 10 – S. 69, 22 ff.). Das regnum beginnt als Typus mit Kain, der eine „civitas" gründete,[87] als geschichtliche Institution innerhalb der Glaubensgemeinschaft des jüdischen Volkes aber mit Saul (Kap. 11 – S. 69, 27 ff.). Von Saul bis zur Babylonischen Gefangenschaft regierten Priester und Könige gemeinsam; seither lenkten die sacerdotes wieder allein das Volk Israel (Kap. 14). Die gesamte Geschichte des Alten Testaments ist dabei symbolische Ankündigung der Zeit der wirklichen ecclesia, die erst durch Christus gegründet wurde

---

[82] Kain, „qui rus coluit" (Kap. 2 – S. 65, 20) und Ismael, „qui se venandi studio exercuit" (Kap. 8 – S. 68, 9 f.).

[83] Auch das „Offendiculum", das unter anderem beweisen will, daß ein Priester nicht heiraten darf, zählt in Kap. 16 (S. 42) auf, was dem sacerdos verboten ist, nämlich Verkauf der Weihen, weltlicher Gewinn, Kriegsdienst und Begierden.

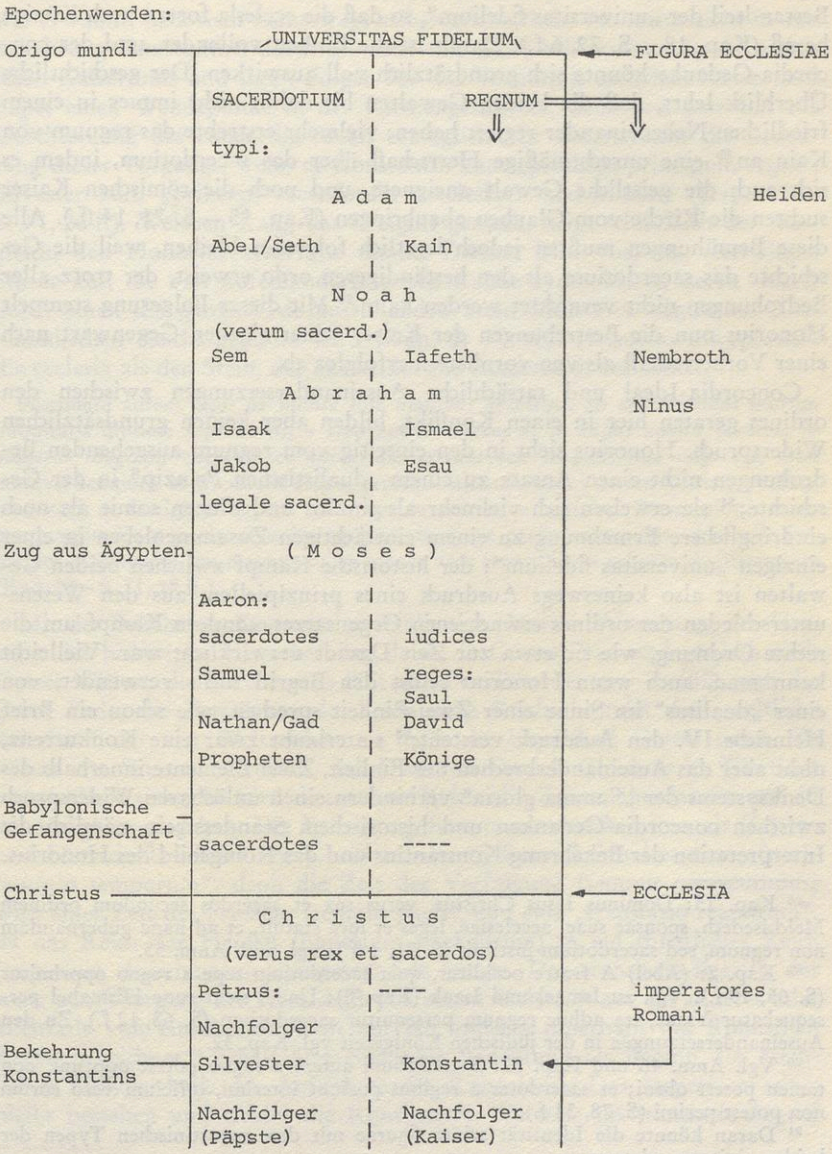
[84] Einen schematischen Überblick soll Schaubild 1 (S. 325) vermitteln.

[85] Ganz eindeutig ist die Einteilung nicht, da Honorius auch nach Sem noch von „figurae" und „typi" spricht; wahrscheinlich sieht er das sacerdotium in der Person Sems, nicht aber seit seiner Zeit verwirklicht.

[86] Der Begriff spiegelt wohl die Epocheneinteilung nach dem beliebten Schema ante legem – sub lege – sub gratia wider (vgl. *Garrigues* S. 42).

[87] Nach Kap. 6 (S. 67, 11) heißt zu jener Zeit jeder „rector cuiusque civitatis" „rex".

Schaubild 1: Die historischen Erscheinungsformen der beiden ordines



(vgl. S. 317), der gleichfalls zu ihrer Lenkung zunächst nur Priester, nicht Könige einsetzte.[88] Erst mit der Bekehrung Konstantins wurde dann das regnum Bestandteil der „universitas fidelium", so daß die ecclesia fortan auch Könige besaß (Kap. 18 – S. 72, 6 f.). Damit ist die Einheit vollendet, und der concordia-Gedanke könnte sich grundsätzlich voll auswirken. Der geschichtliche Überblick lehrt, daß die beiden Gewalten bis dahin nicht immer in einem friedlichen Nebeneinander regiert haben; vielmehr erstrebte das regnum von Kain an[89] eine unrechtmäßige Herrschaft über das sacerdotium, indem es sich auch die geistliche Gewalt aneignete, und noch die römischen Kaiser suchten die Kirche vom Glauben abzubringen (Kap. 15 – S. 71, 14 ff.). Alle diese Bemühungen mußten jedoch letztlich folgenlos bleiben, weil die Geschichte das sacerdotium als den beständigeren ordo erweist, der trotz aller Bedrohungen nicht vernichtet werden kann.[90] Mit dieser Folgerung stempelt Honorius nun die Bestrebungen der Kaiser seiner eigenen Gegenwart nach einer Vorherrschaft als von vornherein erfolglos ab.

Concordia-Ideal und tatsächliche Auseinandersetzungen zwischen den ordines geraten hier in einen Konflikt, bilden aber keinen grundsätzlichen Widerspruch. Honorius sieht in den einseitig vom regnum ausgehenden Bedrohungen nicht einen Ansatz zu einem „dualistischen Prinzip" in der Geschichte;[91] sie erweisen sich vielmehr als sinnlos und dienen somit als noch eindringlichere Ermahnung zu einem einträchtigen Zusammenleben in einer einzigen „universitas fidelium"; der historische Kampf zwischen beiden Gewalten ist also keineswegs Ausdruck eines prinzipiellen, aus den Wesensunterschieden der ordines erwachsenen Gegensatzes, sondern Kampf um die rechte Ordnung, wie sie etwa zur Zeit Davids verwirklicht war. Vielleicht kann man, auch wenn Honorius selbst den Begriff nicht verwendet, von einer „dualitas" im Sinne einer Zwei-Einheit sprechen, wie schon ein Brief Heinrichs IV. den Ausdruck versteht;[92] sie erlaubt zwar eine Konkurrenz, nicht aber das Auseinanderbrechen der Einheit. Zwei Elemente innerhalb des Denksystems der „Summa gloria" verhindern einen unlösbaren Widerspruch zwischen concordia-Gedanken und historischem Standesstreit, nämlich die Interpretation der Bekehrung Konstantins und das Königsbild des Honorius.

---

[88] Kap. 15: Dominus Iesus Christus, verus rex et sacerdos secundum ordinem Melchisedech, sponsae suae, aecclesiae, leges et iura statuit, et ad hanc gubernandam non regnum, sed sacerdotium instituit (S. 71, 4 ff.); vgl. auch Anm. 55.

[89] Kap. 2: (Abel) A fratre occiditur, quia sacerdotium sepe a regno opprimitur (S. 65, 19 f.). Vgl. zu Ismael und Isaak (Kap. 8): Unde, sicut tunc Hismahel persequebatur Ysaac, ita adhuc regnum persequitur sacerdotium (S. 68, 12 f.). Zu den Auseinandersetzungen in der jüdischen Königszeit vgl. Kap. 32.

[90] Vgl. Anm. 46 und Kap. 32: Sacerdotium autem a regno potest opprimi, non tamen potest obrui; et sacerdotes a regibus possunt interimi, officium vero eorum non potest perimi (S. 78, 31 f.).

[91] Daran könnte die Identität seiner figurae mit den augustinischen Typen der beiden civitates erinnern.

[92] MG. Dt. MA. nr. 13 (S. 18 f.). Vgl. dazu *Schmale* (wie Anm. 2) S. 267. Der Begriff findet sich auch im „Tractatus de scismaticis" in bezug auf das Schisma von 1158 (MG Ldl 3, S. 119): Wer in der „dualitas" neutral bleibt, schadet der Einheit. Auch hier widersprechen sich Einheitsgedanke und Zweiteilung keineswegs.

3. Die Christianisierung des Reichs als geschichtliche Wende

Die Zusammenfassung beider Gewalten in einer „universitas fidelium“ ist, wie erwähnt, historisch keineswegs selbstverständlich: Honorius sieht in der Bekehrung Konstantins durch Silvester mit der Christianisierung des römischen Kaisertums und ihren Folgen für das Verhältnis zwischen Kaiser und Papst einen Wendepunkt in der Kirchengeschichte, denn erst jene hat die Durchsetzung des concordia-Ideals ermöglicht. Er unterstreicht die Bedeutung dieses Vorgangs, wenn er Konstantin zum „princeps principum regni“, Silvester zum „princeps sacerdotum aecclesiae“ hochstilisiert (Kap. 17 – S. 71, 26 f.). Welchen Rang das Ereignis genießt, zeigt schließlich der Vergleich, den Honorius zieht: Er nimmt Daniels Bild von der vierteiligen Statue auf, die vier aufeinanderfolgende Reiche symbolisiert, deren letztes durch einen die ganze Erde ausfüllenden Stein schließlich zugunsten eines himmlischen Reichs zerstört wird (Dan. 2, 31–45). Honorius interpretiert die ecclesia als den Stein, der das heidnische Römerreich vernichtet:[93]

Postquam autem *lapis de monte sine manibus abscissus,* ab *aedifiantibus* murum iniquitatis quidem *reprobatus, a Deo* autem electus et *in caput anguli* levatus, in *montem magnum* excrevit et *universam terram* sua magnitudine *implevit,* mox mutavit tempora et transtulit regna, cepitque altitudo regni coram Christo pedibus incurvari, ac fastigium imperii in conspectu aecclesiae inclinari. Persecutionis namque tempus Deus pacis, sacerdos magnus, tempore pacis permutavit ac rebelle imperium paganorum rex magnus super omnes deos transtulit in regnum christianorum (Kap. 16 – S. 71, 18 ff.).

Mit der Bekehrung Konstantins erfüllt sich Daniels Weissagung; der Umsturz der bisherigen Herrschaft lag damit in Gottes Plan und geschah nach Gottes Willen; die Kirche – so läßt sich der Text deuten – erfüllt nun die ganze Erde; die Zerstörung des heidnischen Reichs beendet das „weltliche Zeitalter“ der vier Weltreiche und leitet die Herrschaft Gottes durch die Kirche ein. Setzt man voraus, daß Honorius Daniels Gleichnis im Wortlaut verwirklicht sieht, so wird dieses neue Reich alle Zeiten überdauern und in die Ewigkeit eingehen. Die Bekehrung Konstantins erscheint so als Zeiten- und Herrschaftswende: Die Christianisierung Roms beinhaltet eine „(per)-mutatio temporum“, denn die Zeit der Verfolgung (tempus persecutionis) wich einer Zeit des Friedens (tempus pacis), und eine „translatio regnorum“, da das Reich der Heiden (imperium paganorum) in ein christliches Reich (imperium christianorum) umgewandelt wurde. Der translatio-Begriff, der sonst den Übergang der Herrschaft von einem Weltreich auf ein anderes oder allenfalls von einem Geschlecht auf ein anderes innerhalb des Römischen Reichs bezeichnet,[94] erhält hier eine neue Bedeutung als Beginn der kirchlichen Einheit dank der Aufnahme des Kaisertums. Das Imperium selbst bleibt bestehen und sichert die Kontinuität, die stets im translatio-Begriff

---

[93] Die unterstrichenen Stellen hat Honorius Dan. 2, 34 f. und Mt. 21, 42 entlehnt.

[94] Vgl. dazu *W. Goez,* Translatio imperii, Tübingen 1958, der jedoch eine translatio durch die Christianisierung nicht erwähnt und auch die besprochene Stelle übersieht. Zur „Summa gloria“ vgl. ebda. S. 141.

mitschwingt, doch es hat eine Wandlung durchgemacht.[95] Die Bekehrung Konstantins leitet eine neue Glaubensepoche, einen „novus ritus christianae religionis" ein: Von jetzt an gibt es zwei Häupter über die beiden ordines innerhalb der einen Glaubensgemeinschaft (Kirche).[96] Honorius schließt hier seine Gedanken über die Rangordnung der beiden Gewalten an, die erst in diesem Augenblick nötig werden, um das Eintrachtideal, das sich im Danielgleichnis erneut als der göttliche Wille für die Zukunft der Kirche erwiesen hat, zu sichern und fruchtbar zu machen.

4. „Rex" und „tyrannus": Das Königsideal des Honorius

Die Einheitsidee erweist sich als so stark, daß Honorius im Grunde eine Auseinandersetzung innerhalb der Kirche gar nicht mehr anerkennen kann. Hat er mit seiner Interpretation der Bekehrung Konstantins einen zeitlichen Beginn des Eintrachtsgedankens geschafft, so fügt er noch eine terminologische Abgrenzung hinzu, indem er bei der weltlichen Gewalt – und sie bildet ja den historisch veränderlichen Teil – die antike Unterscheidung zwischen „rex" und „tyrannus" aufgreift.[97] Unter „regnum" versteht er zunächst jede weltliche Gewalt unabhängig vom Titel; der „rex" kann ebensogut „imperator" sein,[98] doch unterscheidet Honorius davon die „monarchia" des Ninus, der seinerseits die Häupter von regnum und sacerdotium des jüdischen Volkes, nämlich Iafeth und Sem, unterwarf (Kap. 7 – S. 67, 28 ff.). Das regnum ist nicht zufällig durch Menschen geschaffen (Kap. 24 – S. 74, 22 ff.), sondern von Gott eingesetzt.[99] Deshalb besteht gegenüber dem König – und daran läßt Honorius keinen Zweifel aufkommen – strengste Gehorsamspflicht.[100] Andererseits läßt es sich nicht abstreiten, daß die weltliche Gewalt ihre Rechtfertigung in der Bosheit der Menschen erhält; Könige sind nur deshalb nötig, weil es Rebellen gibt (wie auch der erste Mensch den irrational und bestial lebenden Tieren als Herr vorgesetzt wurde).[101] Einen negativen Sinngehalt erhält das regnum jedoch erst, wenn es zur Tyrannis entartet,[102] und

---

[95] Die Termini „mutatio" und translatio" rücken inhaltlich sehr eng zusammen.

[96] Kap. 17: Constantinus itaque, princeps principum regni, per Silvestrum, principem sacerdotum aecclesiae, ad fidem Christi convertitur, et totus mundus novo ritu christianae religionis induitur (S. 71, 26 ff.).

[97] Vgl. dazu *F. Kern*, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht, Darmstadt ³1963, S. 334 ff. (Exkurs 23).

[98] Vgl. Kap. 27. Vgl. auch Anm. 86 sowie die Wendung „reges vel iudices" (Kap. 18 – S. 72, 6; Kap. 21 – S. 73, 8; Kap. 24 – S. 74, 18/20).

[99] Darin ist nach *Carlyle* (wie Anm. 9) S. 295 die normale Theorie der Zeit zu sehen. Auf keinen Fall darf man wie *Schmidlin* (wie Anm. 7) S. 48 (unter den ohnehin verfehlten Begriffen „Kirche" und „Staat") sacerdotium und regnum mit „gut" und „böse" identifizieren.

[100] Er belegt das mit den einschlägigen Bibelstellen wie Mt. 22, 21, 1. Petr. 2, 13, Rom. 13, 1. Da seine Beispiele sogar heidnische Kaiser betreffen, erfüllen selbst diese eine gottgewollte Aufgabe (so *F. Kempf*, Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt. Eine Auseinandersetzung mit *Walter Ullmann*, in: Saggi storici intorno al papato, Rom 1959, S. 147).

[101] Kap. 25 f. (S. 75). Vgl. *Carlyle* (wie Anm. 9) Bd. 3, S. 103 f.

[102] „Tyrannus" ist der Begriff für die Unrechtmäßigkeit schlechthin; im „Offen-

das heißt für Honorius, wenn der Herrscher sich von der richtigen Verehrung des wahren Gottes entfernt; der „rex“ wird zum „tyrannus“, wenn seine Regierungsweise (nicht er persönlich!) gegen die göttlichen Gesetze verstößt. Schon der Urvater der Tyrannen, Nembroth, führte den ersten Götzendienst ein (Kap. 7 – S. 67, 26 ff.). Eine Regierung wie die des Ninus, der bis heute (adhuc) Vorbild aller Tyrannen ist, wird nicht mehr von Gott gestützt und ist daher unrechtmäßig.[103]

Diese an der frühen Geschichte entwickelten Definitionen gewinnen im Laufe der Argumentation noch einen konkreteren Inhalt: Tyrann ist für Honorius derjenige, der die Herrschaft usurpiert, das heißt, ohne päpstliche Zustimmung regiert, oder seine Aufgabe als „defensor aecclesiae“ vergißt und gegen die römische Kirche rebelliert (Kap. 27 – S. 76, 4 ff.), Frieden und Eintracht zerstört und die Gesetze der Vorgänger und der Päpste mißachtet (Kap. 31 – S. 78, 18 ff.). Schon der Mangel an „mansuetudo“, ein Begriff, der bei Honorius mehrfach als Tugend für reges und sacerdotes wiederkehrt, bildet hier ein Kriterium, denn er führt zu einer „neronischen“ Regierungsweise (S. 78, 20 f.).[104] Jede Auseinandersetzung zwischen den beiden Gewalten wird somit zum Kampf zwischen Tyrannen und Priestern, denn ein Kampf gegen das sacerdotium macht den König zwangsläufig zum „tyrannus“.

Am Beispiel des Idealherrschers Karl, den er von den späteren Kaisern absetzt, entwickelt Honorius das Bild eines guten und rechtmäßigen Königs: Dessen Stellung zu Gott ist durch den richtigen Glauben gekennzeichnet; er ist „catholicus“ (Kap. 30 – S. 78, 9), während die Tyrannen als „viri Deum ignorantes“ gelten (Kap. 31 – S. 78, 18). Das prägt auch die Haltung des Kaisers zur Kirche, so daß er sich dem Papst unterwirft (apostolicae sedi subiectus) und ihn reich beschenkt und überhaupt allen Geistlichen gewogen (omni clero devotus) ist (S. 78, 7 ff.). Er setzt sich für die Belange der römischen Kirche ein, deren „adiutor“ (S. 78, 11) er – nach dem Willen Silvesters[105] – ist, während die Tyrannen der Kirche den Ruhm streitig machen und ihr etwas wegnehmen (aecclesiae honorem execrantes) oder den Klerus bedrängen (clerum et populum violenter, immo crudeliter extendentes: Kap. 31 – S. 78, 18 ff.). Was den Erwerb und die Ausübung des Amtes betrifft, so ist der Idealkaiser rechtmäßig, nämlich durch päpstliche Wahl, zur Herr-

diculum“ bezeichnet Honorius die unrechtmäßigen Priester als „tyranni“ (Kap. 17, MG Ldl 3, S. 43, 3 f.).

[103] Kap. 7: Quem (i. e. Ninum) adhuc imitantur tyranni, qui iura regni indebite arripiunt et clerum ac populum crudeliter premunt. Et quia huius Nini successorumque eius principatus divina auctoritate non fulcitur, ideo non regno, sed tyrannidi ascribitur (S. 67, 30 ff.). Die Tyrannei des Nembroth und Ninus war auch formal eine Usurpation, weil diese Tyrannen dem Geschlecht Chams entstammten, das regnum und sacerdotium gleichermaßen unterworfen sein sollte.

[104] Zum Vergleich von Kaisern und Päpsten mit Nero in der Zeit des Investiturstreits vgl. *R. Konrad*, Kaiser Nero in der Vorstellung des Mittelalters, in: Festiva lanx. Studien zum mittelalterlichen Geistesleben (Festschrift J. Spörl), München 1966, S. 9 ff.

[105] Auch Silvester setzte Konstantin als seinen „adiutor“ ein (Kap. 17 – S. 72, 1 f.).

schaft gelangt. Die Tyrannen lassen diese Legitimierung vermissen, da sie „absque Romana electione in regnum irruperunt" (Kap. 31 – S. 78, 18 f.). Jener sorgt für die Eintracht zwischen regnum und sacerdotium und damit für den Frieden innerhalb der Kirche, während diese eine „perturbatio pacis aecclesiae et concordiae populi" heraufbeschwören (Kap. 31 – S. 78, 22). Den Tyrannen fehlen gerade die Eigenschaften, die einen guten König ausmachen, nämlich Milde (mansuetudo) und Gerechtigkeit (iustitia; aequitas) (S. 78, 20/23); die „iusti reges et iudices" bestrafen nur Gottlose und Übeltäter (Kap. 24 – S. 74, 19 f.). Der gute Herrscher hält sich an das überkommene Recht, an die „apostolica statuta ac priorum regum edicta" (Kap. 31 – S. 78, 22 f.); er sorgt dementsprechend für eine richtige Besetzung der Ämter, indem er „sapientes et vita probabiles et divino officio congruas personas" ernennt (Kap. 30 – S. 78, 15 f.); schlechte Herrscher setzen ungeeignete Leute ein und verkaufen die Ämter (Kap. 31 – S. 78, 24 ff.); Honorius wirft ihnen also Simonie vor. Nicht zuletzt zeichnet sich der gute Kaiser durch seine persönlichen Tugenden, die „excellentia morum", aus (Kap. 30 – S. 78, 9); die Tyrannen dagegen besitzen „scelerati ac perditi mores" (Kap. 31 – S. 78, 19). Ein Idealherrscher wie Karl der Große, der alle diese Forderungen erfüllt, ist „Deo et regno dignissimus" (Kap. 30 – S. 78, 9 f.).

Das dargestellte Herrscherideal dient in der „Summa gloria" zweifellos als Mahnung an die Könige, nicht zum „tyrannus" zu werden, es gibt aber auch dem „Volk" Kriterien an die Hand, die den „rex" vom Tyrannen unterscheiden helfen. Honorius beschäftigt sich nämlich mit der Frage, wie der „populus" sich gegenüber dem ungerechten Herrscher zu verhalten hat, und kann hier mit einer Lehre ansetzen, die zuvor zwar schon mehrmals angesprochen, aber kaum systematisch abgehandelt worden ist:[106]

Queritur autem, utrum regibus in omnibus sit obediendum, an aliquando resistendum. Dum ea precipiunt, quae ad ius regni pertinent, est eis utique parendum; si autem ea, quae christianae religioni obsunt, imperant, obsistendum (Kap. 27 – S. 75, 22 ff.).

Honorius erkennt ein Widerstandsrecht gegenüber dem Herrscher an, wenn dieser den Glauben bedroht. Der Geschichte entnommene Beispiele grenzen diesen Fall genauer ab:[107] Ein Widerstand ist begründet bei Unge-

[106] Die Streitschriftenliteratur greift die Frage sonst nur im Zusammenhang mit Heinrichs Absetzung durch Gregor VII. auf, die sie entweder verteidigt (Bonizo von Sutri, MG Ldl 1, S. 608) oder verurteilt (Wido von Ferrera, ebda. S. 551 f.; Liber de unitate ecclesiae conservanda Kap. 1, 8 und 2, 15). Ausführlicher bespricht nur Manegold das Problem: Der Tyrann, und das heißt für Manegold in Anlehnung an die Königsvorstellung Isidors von Sevilla: der Herrscher, der nicht alle anderen an sapientia, iustitia und vor allem pietas übertrifft, also nicht dem Königsideal entspricht (Kap. 30, MG Ldl 1, S. 365), oder gar iustitia, pax und fides bedroht (Kap. 48 – S. 392), muß fallen, denn unter diesem Vorbehalt hat das Volk ihn zum König gemacht; zur Interpretation dieser Stelle und besonders des „pactum" bei Manegold vgl. *H. Fuhrmann*, „Volkssouveränität" und „Herrschaftsvertrag" bei Manegold von Lautenbach, Festschrift für H. Krause, Köln/Wien 1975, S. 21–42.

[107] Kerns Kritik (wie Anm. 97) S. 185 Anm. 397, Honorius sage nicht, was er unter „christianae religioni obsunt" verstehe, und verschweige, ob der Widerstand aktiv oder passiv ist, ist deshalb unberechtigt.

horsam gegenüber dem Papst, bei Häresie (Constantius und Valens), Apostasie (Julian) und Schisma (Philippicus):

Igitur si rex Romanae aecclesiae, quae est caput mundi et mater omnium aecclesiarum, ut filius ab ea coronatus et minister Dei ac vindex irae eius obediens existit et populum christianum ad leges divinas servandas constringens, a paganis, a Iudeis, ab hereticis defenderit, ei per omnia ab omnibus obediendum erit. Si autem Romanae et apostolicae sedi rebellis extiterit, quam Rex regum et Dominus dominantium caput aecclesiae esse voluit, et quae ipsum in caput gentium constituit, vel in aliquam heresim declinando ut Constantius et Valens aecclesiam vexaverit, vel a fide apostatando ut Iulianus eam persecutus fuerit, vel per scisma ut Philippicus eam in partes diviserit, hic, inquam, talis patienter quidem est tolerandus, sed in communione per omnia declinandus, quia non est imperator, sed est tyrannus (Kap. 27 – S. 75, 30 ff.).

Das Widerstandsrecht beruht damit ganz auf der Tyrannendefinition; den Beispielen zufolge machen Irrlehren den imperator, der als solcher seine Aufgaben pflichtgemäß erfüllt, erst in dem Augenblick zum Tyrannen, in dem er die Kirche bedroht. Dann endet aber die Gehorsamspflicht; gegenüber dem Tyrannen besteht nicht nur ein Widerstandsrecht, sondern geradezu eine Widerstandspflicht (est obsistendum), deren Auswirkungen Honorius – wieder völlig im Einklang mit seiner Tyrannendefinition – jedoch ebenfalls auf den Bereich der ecclesia beschränkt: Der Widerstand gipfelt keineswegs in der Absetzung des Herrschers, denn auch der Tyrann bleibt als weltlicher Regent anerkannt;[108] an die Stelle des „obedire“ tritt als Ausdruck des neuen Verhältnisses ein „tolerare“: Der Herrscher ist zu ertragen.[109] Der Widerstand beschränkt sich passiv, wie die Beispiele des Sebastian und Mauritius (Kap. 24 – S. 74, 10 ff.) zeigen, auf die Aufkündigung des Gehorsams bei Befehlen, die sich direkt gegen den Glauben richten, den Christen also in einen Konflikt stürzen, aktiv aber auf die Exkommunikation: Der Tyrann wird aus der Gemeinschaft der ecclesia, der „universitas fidelium“, ausgeschlossen.[110] Die Initiative zum Widerstand liegt damit zwangsläufig beim sacerdotium, also letztlich beim Papst.[111] Die Exkommunikation ist im Grunde nur eine konsequente Anpassung an die Wirklichkeit, da der Tyrann sich selbst aus der Gemeinschaft mit Gott gelöst hat;[112] der päpstliche Bann sichert die Existenz der Kirche, die ja auch ohne das regnum bestehen kann, wie die Geschichte gezeigt hat. Wendet man die Theorie der „Summa gloria“ allerdings auf die Praxis an, so scheint Honorius einen unüberwindbaren Konflikt auszulösen, da der Umgang mit einem Exkommunizierten verboten

---

[108] Vgl. *Carlyle* (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 296.

[109] Honorius übernimmt die Tradition vom „leidenden Widerstand“; darüber *Kern* (wie Anm. 97) S. 181.

[110] Im „Offendiculum“ vertritt Honorius das gleiche Widerstandsrecht gegenüber tyrannischen Priestern: Auch sie sind nicht von Gott eingesetzt (Kap. 17 – S. 42 f.), gehören nicht mehr zur Kirche und sind daher zu exkommunizieren (Kap. 36 – S. 50, 30 ff.).

[111] Dieses Recht entspricht ganz der päpstlichen Befugnis, den Kaiser einzusetzen.

[112] Vgl. *Kern* (wie Anm. 97) S. 187.

ist, die Einhaltung dieses Verbots aber jede Regierung unmöglich macht.[113] Honorius umgeht eine deutlichere Stellungnahme dadurch, daß seine historischen Beispiele sich auf die Zeit der heidnischen Kaiser beschränken. Hier scheint er tatsächlich die Parallele zu sehen: Eine Exkommunikation des Königs stellt den Vertreter des regnum wieder außerhalb der ecclesia und läßt diese in den Zustand zurückfallen, der vor Konstantin geherrscht hat; da er historisch belegt ist, kann er auch jetzt nicht unmöglich sein.[114] Das Ideal der Einheit und Eintracht wäre allerdings wieder zerstört.

B. Das Verhältnis der beiden Gewalten in der Praxis

1. Die Konstituierung der Gewalten

Nachdem Honorius die höhere „dignitas" des Papstes hinreichend bewiesen zu haben glaubt, wendet er sich dem Problem der tatsächlichen Machtverteilung zu. Nach der Christianisierung des Römischen Reichs konnte man sich mit einem rein theoretischen Vorrang des sacerdotium vor dem regnum nicht mehr begnügen; die Vereinigung der beiden ordines in der einen Kirche mußte zu einer genaueren Abgrenzung der Rechtsstellung führen. Honorius sieht die Lösung des Problems auch hier bereits in dem Vorgang der Bekehrung Konstantins mit der sog. Konstantinischen Schenkung in einer von dem Königtum Davids vorgezeichneten Weise bestimmt: Mit der Krönung Silvesters übertrug Konstantin dem Papst die Verfügung über das Kaisertum:[115]

---

[113] Ebda. S. 203.

[114] Es ist immerhin erwägenswert, ob Honorius durch die Parallelen zur Geschichte des Alten Testaments einen bestimmten Ablauf der Kirchengeschichte andeuten will:
– Der Frühzeit der Menschen entspricht der „fleischliche Zustand" der Kirche (Kap. 2);
– die Priesterherrschaft von Moses bis Samuel findet eine spätere Parallele in der kirchlichen Priesterherrschaft von Christus bis Silvester (vgl. Anm. 55).
– Das Einvernehmen zwischen reges und sacerdotes seit David kündigt die Einheit der Kirche seit Konstantin an.
– Wie in Israel folgt nun auch in der Kirche eine erneute Entfremdung durch die Tyrannen. Glaubt Honorius vielleicht, daß nun wieder eine alleinige Priesterherrschaft zu erwarten ist? Dauert sie bis zum Wiedererscheinen Christi?

[115] Während die sog. Konstantinische Schenkung (ed. *H. Fuhrmann*, MG Font. iur. Germ. ant. 10, Hannover 1968) noch andere „imperialia indumenta" (Kap. 14 – S. 87 f.) aufzählt und die Übertragung der Kaiserherrschaft direkt anspricht (Kap. 11: tribuentes ei potestatem et gloriae dignitatem atque vigorem et honorificentiam imperialem" – S. 82), beschränkt Honorius die Schenkung auf die Übertragung der Krone als kaiserliches Symbol. Auch wenn er nur dieses eine Element herausgreift, so sind die Folgen doch weitreichend. Vgl. dazu *G. Laehr*, Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (Historische Studien 166), Berlin 1926, der allerdings Honorius kaum gerecht wird, wenn er S. 50 mit der Interpretation der Konstantinischen Schenkung in der „Summa gloria" die Herrschaft der Kirche über den Staat verfochten sieht. Abgesehen von den unpassenden Begriffen beurteilt Laehr die „Summa gloria", wie sich zeigen wird, damit zu einseitig.

Qui Constantinus Romano pontifici coronam regni imposuit, et ut nullus deinceps Romanum imperium absque consensu apostolici subiret, imperiali auctoritate censuit. Hoc privilegium Silvester a Constantino accepit, hoc successoribus suis reliquit (Kap. 17 – S. 71, 28 ff.).

Die Krönung des Papstes vereinigt in diesem Augenblick die beiden Gewalten in einer Hand; das Privileg der Approbation galt aber nicht nur für Silvester, sondern ging auf seine Nachfolger über. Eine zweite Stellungnahme des Honorius ergänzt die der Konstantinischen Schenkung entnommenen Aussagen:

Ad huius (nämlich: des Papstes) providentiam dominica auctoritate pertinet cura universalis aecclesiae, scilicet totius populi et cleri. Apostolica auctoritate sollicitudo omnium aecclesiarum, imperiali auctoritate Romani regni electio vel constitutio (Kap. 19 – S. 72, 18 ff.).

Zwei Gewalten (auctoritates) regieren die Kirche, die päpstliche und die kaiserliche; beide sind abgeleitet von und zusammengefaßt in der göttlichen Gewalt (dominica auctoritas), die die ganze Kirche umfaßt. Das Vorgehen Konstantins überträgt also einerseits die kaiserliche Gewalt erst auf den Papst, stellt andererseits aber nur die gottgewollte Ordnung her;[116] schon Christus hatte ja Petrus und seinen Nachfolgern die Leitung der gesamten Kirche übertragen (Kap. 15 – S. 71, 6 ff.), und die Bekehrung Konstantins bedeutet nichts anderes als den Eintritt des regnum in diese Kirche; sie schuf aber erst die Voraussetzungen für die historische Durchsetzung der idealen Ordnung, indem sie das regnum der Herrschaft des Papstes unterstellte, die sich nun dank göttlicher Autorisierung (dominica auctoritas) auf die „universalis ecclesia“ erstreckt, ihn durch seine apostolische Autorität über den Klerus und aufgrund seiner kaiserlichen auctoritas auch über den populus stellt. Honorius nennt ihn „caput aecclesiae“ (Kap. 19 – S. 72, 18), während der Kaiser, dessen Herrschaft auf einen Teil der Kirche beschränkt ist, nur als „caput populi“ erscheint (Kap. 21 – S. 73, 3).[117] Eine graphische Darstellung der in Kap. 19 vertretenen Lehre mag die Vorstellungen des Honorius verdeutlichen (S. 334).

Der Papst behält nun jedoch nicht seinen imperialen Status, den er durch die Konstantinische Schenkung erworben hat; Honorius beschränkt seine kaiserliche Autorität in der Praxis auf die „constitutio regni“.[118] Silvester selbst hat das erste Beispiel für den päpstlichen Beitrag zur Kaisererhebung gegeben, als er seinerseits die Krone Konstantin, von dem er sie gerade empfangen hatte, wieder aufsetzte; erneut gilt Honorius die Krönung als Symbol für die Machtverleihung:[119]

---

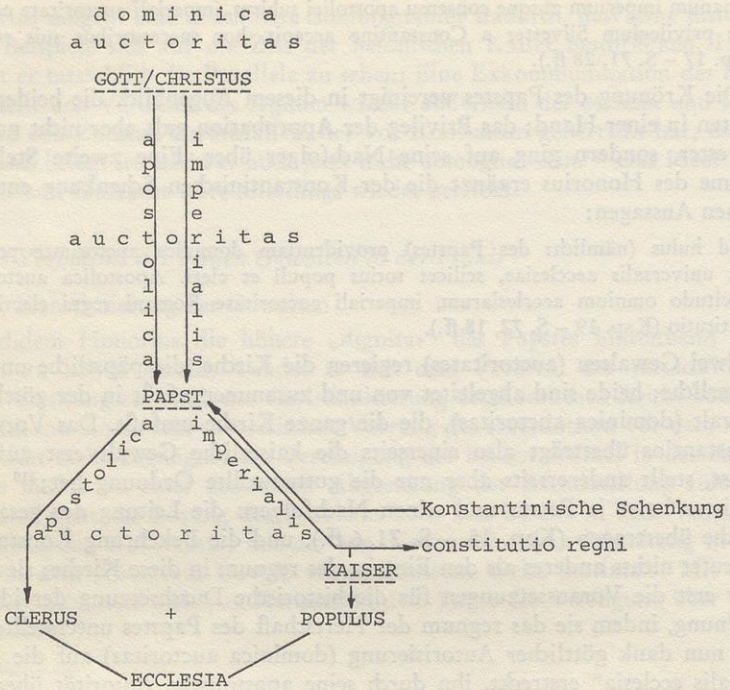
[116] So auch *Carlyle* (wie Anm. 9) Bd. 3, S. 291. Vgl. *Maffei* (wie Anm. 14) S. 21.

[117] Vgl. die Bezeichnung Roms als „caput mundi et mater omnium aecclesiarum“ (o. S. 331).

[118] *Laehr* (wie Anm. 115) S. 48 sieht darin allerdings keine Einschränkung, sondern wertet es gerade als das entscheidende Element, das alle früheren Interpretationen der Konstantinischen Schenkung weit zurückläßt.

[119] Nach *Laehr* S. 49 wurde der Kaiser damit zum Beschenkten, ja zum Lehnsmann des Papstes, die Schenkung Mittel der päpstlichen Weltherrschaftsziele, eine

Schaubild 2: Schematische Darstellung der Herrschaftskonstellation



Cumque sacerdotii cura et regni summa in Silvestri arbitrio penderet, vir Deo plenus intelligens rebelles sacerdotibus non posse gladio verbi Dei, sed gladio materiali coerceri, eundem Constantinum asscivit sibi in agriculturam Dei adiutorem ac contra paganos, Iudeos, hereticos aecclesiae defensorem. Cui etiam concessit gladium ad vindictam malefactorum, coronam quoque regni imposuit ad laudem bonorum (Kap. 17 – S. 71, 31 ff.).

Die aus der Schenkung Konstantins erwachsene Gewaltenkonzentration in päpstlicher Hand endet bereits mit der Retradition der Krone an den Kaiser, und entsprechend erhalten dessen Nachfolger mit ihrer Wahl die „imperialis auctoritas"; seit Silvester aber kann kein Kaiser mehr ohne päpstliche Zustimmung regieren:[120] Wir erkennen hier, weshalb Honorius Kaiser, denen diese Bestätigung fehlt, als Tyrannen bezeichnen kann.

Die Interpretation der Konstantinischen Schenkung durch Honorius erklärt aber auch das bislang stets isoliert betrachtete und daher überraschende Kapitel über die Wahl des Kaisers durch den Papst:

Deutung, die doch wohl über den Text hinausgeht. Tatsächlich erhält der Vorrang des Papstes hier sichtbaren Ausdruck. Vgl. *Schmale* (wie Anm. 4) S. 37 Anm. 94: Der juristische Begriff paßt nicht zum Charakter des Traktats.

[120] Leo III. machte von diesem Recht bei der Krönung Karls des Großen einen folgenreichen Gebrauch, indem er die Kaiserkrone von den Griechen auf Karl übertrug (Kap. 30).

Imperator Romanus debet ab apostolico eligi, consensu principum et acclamatione plebis in caput populi constitui, a papa consecrari et coronari. Huicque debet clerus et populus in secularibus dumtaxat subici[121] (Kap. 21 – S. 73, 1 ff.).

Der Papst nimmt hier nur das erworbene Recht der „constitutio regni“ wahr. „Electio“ und „constitutio“ sind dabei als synonyme Begriffe anzusehen,[122] doch zweifellos formuliert Honorius den Sachverhalt in diesem Kapitel schärfer: Während er im Zusammenhang mit der Schenkung Konstantins nur ein Approbationsrecht des Papstes erwähnt, umfaßt die „electio“ – das zeigen auch die Wahlvorschriften über Papst und Bischöfe (Kap. 19/20) – durchaus die Bestimmung des Kandidaten;[123] als „constitutio“ bildet sie den rechtserheblichen Teil der Wahl. Dennoch ist auch für Honorius die Zustimmung der Fürsten notwendig:

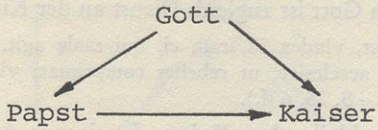
Ergo rex a Christi sacerdotibus, qui veri aecclesiae principes sunt, est constituendus; consensus tantum laicorum requirendus (Kap. 22 – S. 73, 14 ff.).

Honorius kehrt die tatsächlichen Verhältnisse um, indem er das Approbationsrecht des Papstes zum Recht der Auswahl des Kandidaten erweitert, während die verfassungsmäßigen Königswähler, die Fürsten, nur ein Zustimmungsrecht erhalten (vgl. Anm. 78).

Silvester hat einen Zustand in der Kirche eingeleitet, wie er schon im Alten Testament als beispielhaft galt (Kap. 11 ff.). Sein Vorgehen hebt keineswegs die Unmittelbarkeit der göttlichen Einsetzung auf (Kap. 24); Gottes Wille bei der „constitutio regni“ vollzieht sich vielmehr durch die Hand des Papstes.[124] Eine schematische Darstellung der Einsetzungsfolge in der Form

Gott → Papst → Kaiser

entspricht dem tatsächlichen Vorgang, der sich nach der höheren dignitas des sacerdotium ausrichtet. Sie soll bei Honorius aber nicht die direkte Ableitung der königlichen Gewalt von Gott abstreiten und ist deshalb gleichbedeutend mit dem Schema



Dagegen schließt Honorius einen Einfluß des Kaisers auf die Papstwahl völlig aus, denn dafür gibt es weder eine theologische noch eine historische Grundlage; der Papst wird in kanonischer Wahl ermittelt:

---

[121] Der letzte Satz fehlt in Überlieferung D (Druck von Pez).

[122] „Electio vel constitutio“ in Kap. 19; vgl. auch die Synonymität der Begriffe in Kap. 22 (S. 73, 11 f.).

[123] „Eligere“ darf jedoch nicht modern aufgefaßt werden; die „Auswahl“ schließt nicht eine Bindung an eine bestimmte Gruppe von Wählbaren aus.

[124] Das übersieht *Laehr* (wie Anm. 115) S. 50, wenn er behauptet, nach dieser Schenkung stamme die kaiserliche Würde vom Papst. Völlig unhaltbar ist die Interpretation von *L. Knabe*, Die gelasianische Zweigewaltenlehre bis zum Ende des Investiturstreits (Historische Studien 292), Berlin 1936, S. 142 f.: Der Ursprung der weltlichen Gewalt werde nicht mehr in Gott, sondern nur in der priesterlichen Gewalt gefunden.

Apostolicus a Romanis cardinalibus est eligendus consensu episcoporum et totius urbis cleri et populi acclamatione in caput aecclesiae constituendus (Kap. 19 – S. 72, 16 ff.).

Konstantin konnte den Papst zum Kaiser, aber nicht zum Papst machen, denn das steht ihm seinem Rang nach nicht zu: Die beiden im Prolog angesprochenen Fragen der „Summa gloria", die Rangordnung der „dignitas" nach und das Konstitutionsrecht (s. o. S. 313), sind für Honorius eng miteinander verzahnt. Tatsächlich ist auch die Konstantinische Schenkung mit der sich daraus ergebenden „Kaiserwahl" durch den Papst nur noch eine notwendige Folge der höheren Würde des sacerdotium.[125]

2. Die Lehre von der Gewaltenteilung

Honorius deutet mit seiner Interpretation der Konstantinischen Schenkung die theoretischen Möglichkeiten zur päpstlichen Herrschaftsbegründung also keineswegs in dem Maße aus, wie es einige moderne Forscher annehmen.[126] Die eigentliche historische Bedeutung dieses Vorgangs liegt vielmehr in dem „novus ritus christianae religionis" (vgl. Anm. 96) als der Umdeutung der bestehenden Verhältnisse, also in seinem Symbolcharakter: Die Krönung Silvesters hat dem Kaiser, insgesamt gesehen, nicht die weltliche Gewalt genommen, denn Konstantin erhält die Krone zurück. Dieser Akt gibt dem regnum vielmehr eine neue Bedeutung: Die weltliche Gewalt, die selbst Glied der ecclesia geworden ist, steht fortan im Dienst Gottes und der Kirche. Erst ein Zusammenwirken im Sinne des Eintrachtideals kann zur absoluten Ergänzung der Stände führen, indem jeder ordo die Elemente zur Kirchenherrschaft beiträgt, die dem anderen von Natur aus fehlen. Schon Silvester als „vir Deo plenus" hatte erkannt, daß die geistliche Gewalt ohne die weltliche unvollkommen ist (Kap. 17 – o. S. 334); der Kaiser wird zum Helfer des Papstes im Kirchenregiment[127] und zum „rex Romanae aecclesiae" (o. S. 331); der Dienst an Gott ist zugleich Dienst an der Kirche:[128]

Dei enim minister est, vindex in iram ei, qui male agit. Quid potest apertius dici? Rex est minister aecclesiae, ut rebelles comprimat: vindex est irae Dei, ut impios puniat (Kap. 25 – S. 75, 6 ff.).

In dieser Funktion bleibt dem Kaiser ein eigener Aufgabenbereich: Der Modus der gemeinsamen Regierung der beiden Häupter besteht in einer Aufteilung der Gewalten, die dem Wesen der beiden ordines angepaßt ist und Kaiser und Papst einen jeweils spezifischen Amtsbereich zuordnet:

---

[125] Man darf bei diesen Erörterungen nicht vergessen, daß Honorius den (als solchen unbewiesenen) Wahlmodus nur als einen Beweis für die höhere päpstliche Würde anführt (vgl. o. S. 314).

[126] Vgl. schon warnend *Carlyle* (wie Anm. 9) Bd. 3, S. 292 ff.

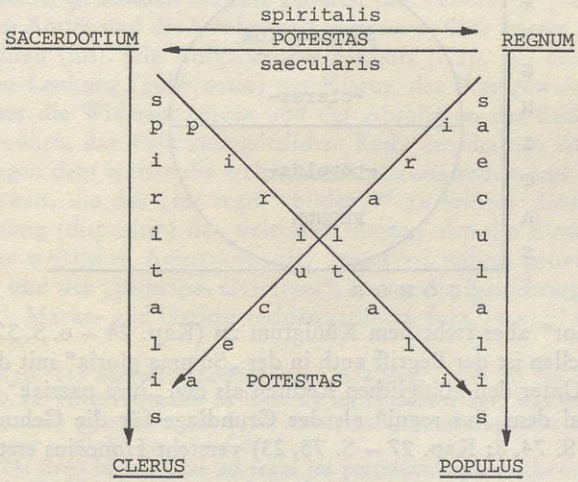
[127] Der Begriff „adiutor" (vgl. Anm. 105) kann die Stellung des Kaisers nur insofern abqualifizieren, als dem Papst die höhere und, da er bereits der ecclesia angehört, auch die ältere Würde zusteht. Es wird jedoch im folgenden deutlich, daß der Kaiser seine Selbständigkeit behält.

[128] Honorius legt in dem folgenden Zitat den einem Paulusbrief (Rom. 13, 4) entnommenen „minister Dei" als „minister aecclesiae" aus. Vgl. auch *Arquillière* (wie Anm. 55) S. 512.

Igitur cum evidenti ratione sit laicus, sed per officium sacerdotale omnibus laicis prefectus, oportet, ut per omnia summo sacerdoti, utputa capiti aecclesiae, in divinis sit subiectus; et econtra summus sacerdos cum omni clero in secularibus regi, quasi precellenti, sit subditus. Sicque hi duo principes populi honore se invicem prevenientes, vero regi et sacerdoti, Christo, firmiter inherentes, hic clerum, ille populum ad supernum regnum pertrahunt, ubi soli sacerdotes et reges perenniter regnabunt (Kap. 9 – S. 69, 11 ff.).

Der König befiehlt in weltlichen, der Papst in geistlichen Angelegenheiten über die gesamte Kirche, also auch über den jeweils anderen ordo (vgl. auch Kap. 21 – o. S. 335); der weltliche Herrscher gewinnt damit eine Doppelstellung, wie sie dem Papst als „caput aecclesiae“ bereits vorher gebührte: Er ist einerseits naturgemäß Haupt seines ordo, nämlich der Laien, andererseits von seiner Funktion im Kirchenregiment her weltlicher Regent aller Christen; der Papst ist entsprechend Haupt aller Kleriker und zugleich geistlicher Regent aller Christen.[129] Auch dieses System hat in der Königszeit des Volkes Israel sein Vorbild.[130] Damals wie heute ist das Verhältnis der

Schaubild 3: Funktion und Stellung von regnum und sacerdotium in der Kirche (die Pfeile mögen die Befehlsgewalt andeuten):



[129] Darin ist es wohl begründet, daß Honorius von einem „sacerdotale officium“ spricht, obwohl der König Laie ist: In Kap. 28 heißt es, daß er „per sacerdotale officium vindex irae Dei constitutus est“ (S. 76, 25 f.). Möglicherweise beschreibt die Wendung „per sacerdotale officium“ aber auch die Übertragung durch den Geistlichen; auf keinen Fall wird der König selbst zum sacerdos. Vgl. auch *Kölmel* (wie Anm. 1) S. 134 ff.

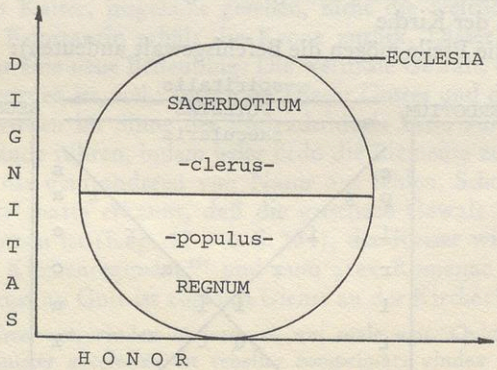
[130] Vgl. Kap. 11: Qui (Saul) rex in omnibus parebat Samueli in his, quae divinae legi congruebant. Similiter et Samuel regi obaudiebat in cunctis, quae ad ius regni pertinebant (S. 69, 29 ff.). Ein ähnliches Verhältnis wird in Kap. 12 zwischen David und Nathan beschrieben.

beiden Gewalten nach Honorius ein „Wechselspiel von Über- und Unterordnung“,[131] das beide, König und Papst, zu wirklichen Häuptern macht (Schaubild 3).

Man darf diese Seite des Verhältnisses beider Gewalten nicht übersehen.[132] Die Gewaltenteilung läßt die höhere dignitas des Papstes zweifellos unangetastet;[133] doch sie verleiht dem regnum einen eigenen Herrschaftsraum, den ich nach dem Zitat aus Kapitel 9 (o. S. 337) als „honor“ bezeichnen möchte: Der „dignitas“ nach dem sacerdotium untergeordnet, gewinnt das regnum dem „honor“ nach eine Stellung, die es in der weltlichen Regierung über das sacerdotium erhebt, während es diesem – ebenfalls dem „honor“ nach – in der geistlichen Regierung erneut unterworfen ist (Schaubild 4).

Schaubild 4: Das Verhältnis von Überordnung und Gleichrangigkeit

Stellt man sich die ecclesia als Kreis in einem Koordinatensystem vor, so sind die Werte für die dignitas bei dem sacerdotium stets höher als bei dem regnum, während die Werte für den honor grundsätzlich gleich sind und erst bei der Bestimmung des Aufgabenbereichs ihre Tendenz ändern:



Der „honor“ aber steht dem Königtum zu (Kap. 24 – o. S. 323). Wie in anderen Quellen ist der Begriff auch in der „Summa gloria“ mit den Rechten verknüpft: Unter den königlichen Rechten als den „iura patriae“ (Kap. 21 – S. 73, 5) und dem „ius regni“ als der Grundlage für die Gehorsamspflicht (Kap. 24 – S. 74, 8; Kap. 27 – S. 75, 23) versteht Honorius stets die welt-

[131] So *Kölmel* (wie Anm. 1) S. 136.

[132] *Hoffmann* (wie Anm. 13) S. 92 möchte die Überordnung des rex in weltlichen Dingen hinweginterpretieren, indem er sie auf den Exkurs (Kap. 9) beschränkt. Selbst wenn man aber wie Hoffmann annimmt, daß Honorius hier nur um des näheren Zieles willen, nämlich des Beweises, daß der König Laie ist, eine seiner eigentlichen Meinung widersprechende Theorie vertritt, so bleiben immer noch andere Stellen, die die weltliche Oberhoheit des Königs unterstreichen (vgl. Kap. 21).

[133] Die Wendung „quasi precellenti“ (Kap. 9; o. S. 337) betont noch einmal, daß dem König nicht wirklich ein Vorrang zusteht, wohl aber eine Befehlsgewalt aufgrund einer Amtsbefugnis.

liche Gewalt, der sich auch das sacerdotium unterordnen muß.[134] Über dem „ius regni“ aber steht das „ius divinae legis“, dem mehr zu gehorchen ist.[135] Das regnum steht in seinem Dienst, denn es soll – eben mit Hilfe des weltlichen Rechts[136] – die Christen „ad leges divinas servandas“ führen (Kap. 27 – S. 76, 2).

Honorius kleidet die Gewaltenteilung in die Symbolik der Zweischwerterlehre ein:[137] Der Papst führt das geistliche, der Kaiser das weltliche Schwert zum Schutz der Kirche und des Priestertums:

„Domine, ecce, duo gladii hic“, haec verba sua auctoritate roboravit, quia ad regimen aecclesiae in presenti vita duos gladios necessarios premonstravit; unum spiritalem, scilicet verbum Dei, quo sacerdotium utitur ad vulnerandos peccantes, alterum materialem, quo regnum utitur ad puniendos in malis perdurantes. Necesse est enim, ut hos regalis potestas subigat gladio materiali, qui legi Dei rebelles non possunt corrigi stola sacerdotali (Kap. 26 – S. 75, 15 ff.).

Das Königtum greift also dort ein, wo die Machtmittel des sacerdotium nicht ausreichen.[138]

Honorius grenzt die Zuständigkeitsbereiche der beiden Gewalten voneinander ab: Dem Papst (Kap. 19) obliegen – letztlich aufgrund seiner höheren dignitas – die Sorge für Klerus und Volk und die Bestellung des Königs; aufgrund seiner geistlichen Gewalt gehören die Verleihung (dispositio) der kanonischen Ämter und die Strafgewalt (correctio) über Klerus und Volk zu seinen Rechten (ius). Die Aufgaben des Bischofs (Kap. 20) bestehen in der kanonischen Lenkung (gubernatio) des Klerus, der Banngewalt (excommunicatio) über die Widerspenstigen und der Absolution der Büßenden sowie in dem Bemühen, das Volk zum göttlichen Recht anzuhalten. Als Haupt der Laien obliegen dem Kaiser die weltlichen Regierungsrechte und die weltliche Gerichtsbarkeit, die das „ius regni“ bilden;[139] zu seinem „honor“ gehören die Verleihung (dispositio) der weltlichen Ämter, also die Einsetzung (constitutio) der weltlichen Amtsträger, der „reges vel iudices provinciarum vel regionum“ und der „principes civitatum“, ferner die Einrichtung (institutio) von Steuer-, Markt- und Gerichtsrechten (tributa, fora, iura).[140] Mit der Ein-

---

[134] Vgl. Kap. 11: Samuel gehorchte Saul in allem, „quae ad ius regni pertinebant“ (S. 70, 1). Honorius zählt in Kap. 21 im einzelnen auf, was dazu gehört (s. S. 338). *Hoffmann* (wie Anm. 13) S. 92 irrt deshalb, wenn er glaubt, Honorius definiere nicht, was zum „ius regni“ gehört.

[135] Kap. 24: Ergo in his, quae ad regni ius pertinent, oportet clerum et populum regibus parere, in his autem, quae ad ius divinae legis spectant, Deo placere (S. 74, 8 f.).

[136] Vgl. Kap. 18 (S. 72, 6): Die Kirche hat Könige „propter secularia iudicia“.

[137] Zur Tradition der christlichen Zweischwerterlehre vgl. *Trummer* (wie Anm. 41) S. 421 ff. und *Hoffmann* (wie Anm. 13).

[138] Ähnlich äußert sich der „Liber de unitate ecclesiae conservanda“ Kap. I, 3 (MG Ldl 2, S. 187).

[139] Vgl. Kap. 18: Ad reges vero pertinent sola secularia iudicia (S. 72, 9).

[140] Kap. 21: Ad huius moderamen pertinet secundum civilem iustitiam vel patriae iura prefecturas, advocatias, presidatus, ducatus, comitatus disponere, tributa, fora, pro temporis qualitate iura populis instituere. Ab ipso sunt reges vel iudices pro-

beziehung in das Kirchenregiment fallen dem Kaiser als „minister Dei" zwei neue Aufgaben zu. Als „defensor aecclesiae" schützt er die Kirche gegen äußere Feinde, gegen Juden, Heiden und Häretiker;[141] als „vindex irae Dei" zwingt er die Christen, sich an das göttliche Recht zu halten, und bestraft die Übeltäter im Innern, die „rebelles aecclesiae".[142] Das Schwert ist Zeichen seiner Aufgabe als „vindex malefactorum", die Krone Symbol seines Auftrags zur Förderung der Guten (Kap. 17).

Geistliche Aufgaben dagegen sind von seiner Amtsgewalt ausgenommen; dazu zählen auch das Gericht über Kleriker[143] und die Verfügung über geistliche Würden:[144]

Et ego: ‚Si ideo ei non licet celebrare missam, quia sacerdos non est, ergo nec ecclesiam, in qua missa cantatur, licet ei dare, quia laicus est.' Igitur quia rex laicus est et secularis et gladium ad vindictam malefactorum portans et per sacerdotale officium vindex irae Dei constitutus est et populo in secularibus tantum prelatus, omni ratione repugnante, non debet nec potest episcopatus, abbatias vel preposituras, quae spiritales dignitates sunt, dare ... Sola autem aecclesia debet spiritalia spiritalibus personis commendare (Kap. 28 – S. 76, 23 ff.).

Es geht Honorius auch hier nicht um eine Schmälerung der kaiserlichen Gewalt; er tritt vielmehr für die funktionsmäßige Trennung der ordines gemäß ihrem unterschiedlichen Grundcharakter ein und verbietet entsprechend auch dem Klerus weltliche Betätigung wie den Kriegsdienst[145] oder die Verwaltung weltlicher Ämter:

(Ambrosius) accepto autem canonice episcopatu, rex provinciae curam ei insuper delegaverit. Quem morem adhuc in aliquibus aecclesiis novimus observari, scilicet episcopum utriusque et episcopatus et ducatus curam gerere; quod tamen sacerdotibus Christi scimus minime congruere, quia nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus (Kap. 29 – S. 77, 15 ff.).[146]

Eine solche Trennung von Weltlichem und Geistlichem, die den Doppelcharakter eines Amtes ausschließt, kann dem König die Bischofsinvestitur nicht mehr zugestehen. Das Kapitel über die Bischofseinsetzung erwähnt ihn gar nicht erst:[147] Der episcopus wird durch kanonische Wahl ermittelt; die

---

vinciarum vel regionum constituendi, ab ipso principes civitatibus preponendi (S. 73, 4 ff.). Vgl. Kap. 28 (S. 77,3): ducatus, presidatus, comitatus.

[141] Kap. 17 (o. S. 334) und Kap. 27 (o. S. 331).

[142] Kap. 27 (o. S. 331); Kap. 17 (o. S. 334); Kap. 18 (S. 72, 6 ff.); Kap. 25 (o. S. 336)

[143] Konstantin lehnt ein entsprechendes Eingreifen ab (Kap. 18 – S. 72, 9 ff.).

[144] Vgl. dazu den Beschluß der Lateransynode von 1123 (MG Const 1, 575), Kap. 8.

[145] Kap. 9: Sed nec monacho nec etiam clerico licet arma portare (S. 69, 10 f.).

[146] Vielleicht ist das als Anspielung auf die herzogliche Stellung des Würzburger Bischofs aufzufassen, dem nach Adam von Bremen (Kap. III, 45) schon im 11. Jahrhundert auch der Bremer Erzbischof Adalbert nachstrebte (vgl. *G. Waitz*, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd. 7, S. 163 ff.). Es ist zu beachten, daß Honorius im Plural spricht: Die Sitte findet sich „in aliquibus aecclesiis".

[147] Kap. 20: Episcopus autem cuiusque civitatis a clero eiusdem civitatis vel provinciae debet eligi ac populi acclamatione in pastorem ovilis Christi constitui, ab apostolico anulo et virga investiri, a duodecim (Überlieferung D ergänzt: si est archiepiscopus) vel saltim a tribus episcopis consecrari (S. 72, 26 ff.).

Investitur mit Ring und Stab vollzieht der Papst.[148] Honorius weiß, daß er sich mit dieser Meinung im Gegensatz zur herrschenden Gewohnheit befindet: die Bischofsinvestitur durch den König hat sich nämlich als „perversus mos“ (Kap. 30 – S. 77, 26) eingebürgert. Den Ursprung dieser Sitte sucht Honorius wieder in einem historischen Ereignis: Sie entstammt der in persönlichen Verdiensten begründeten Verleihung durch Papst Leo an Karl den Großen und seine Nachfolger (Kap. 30). Damit erkennt Honorius deren Rechte aber grundsätzlich an.[149] Erst als die schlechten Könige sie ohne päpstliche Sanktion beanspruchten, ist das Investiturprivileg zum Unrecht geworden: Die Kirche kann das Recht zurückverlangen, weil es von den Tyrannen entheiligt worden ist.[150] Honorius will zur Reinigung konsequent durchgreifen: Wer von einem Laien ein geistliches Amt empfangen hat, muß wieder abgesetzt werden:[151]

Unde sacri canones precipiunt, ut, si quis per secularem potestatem ad canonicam dignitatem intraverit, deponatur (Kap. 28 – S. 77, 4 f.).

C. Die Zusammenfassung im göttlichen Heilsplan

Sinn und Zweck der Existenz der beiden Gewalten innerhalb der einen ecclesia, ihres Ursprungs von Gott und der Gewaltenteilung sind in der heilsgeschichtlichen Aufgabe von regnum und sacerdotium begründet:[152] Die Häupter der ordines, ihr Wirken und ihre geschichtliche Erscheinung sind Bestandteil des göttlichen Heilsplans. Somit ist schon die Unterscheidung zwischen regnum und sacerdotium gottgewollt;[153] beide sind Erben Christi, der sie als Häupter seiner Kirche eingesetzt hat; ihre heilsgeschichtliche Aufgabe erhalten sie im Blick auf das Ziel, die Seligkeit, denn der irdische Zustand der Kirche, die ihrer Vollendung in der Ewigkeit entgegenstrebt, ist nur vorübergehend:[154] Der Papst soll den Klerus, der König den populus

---

[148] Honorius räumt dem Papst also die Stellung ein, die der König bisher innehatte; die Investitur des Bischofs mit Ring und Stab durch den Papst würde tatsächlich eine revolutionäre Neuerung bedeuten. In seiner Schrift „Gemma animae“ (Kap. I, 158 und 183) hält sich Honorius dagegen eher an die Wirklichkeit und zählt die Bischofsinvestitur nicht zu den päpstlichen Aufgaben.

[149] Der Papst kann also seine geistlichen Rechte ebenso weiterverleihen, wie Konstantin seine Kaisergewalt an Silvester übertragen konnte.

[150] Kap. 31: Et aecclesia itaque videns impios donis suis abuti, ac munera sibi a Christo gratis collata a prophanis prophanari, non vult ultra honorem suum alienis dare, sed ipsa per se filiis suis, prout condecet et expedit, dispensare (S. 78, 27 ff.).

[151] Ähnlich konsequent geht später wieder Gerhoh von Reichersberg vor.

[152] Über die Einordnung der weltlichen in die übernatürliche Ordnung („politischer Augustinismus“) vgl. *Arquillière* (wie Anm. 55) S. 513 f.

[153] Honorius spricht von der „divina auctoritas“; z. B. Kap. 8 (s. Anm. 61). Bereits die Auslegung biblischer Personen als „figurae“ setzt eine göttliche Disposition der Geschichte voraus.

[154] Kap. 2: Kain war älter als Abel, quia non prius spiritale, sed carnale predicatur, cum ecclesia hic in carne existens a carnalibus prematur, postea in spiritali quiete speciali gloria induatur (S. 65, 25 ff.). Vgl. „Offendiculum“ Kap. 14: Das tabernaculum war significatio der aecclesia praesens, der Tempel aber der aecclesia futura, „quando a vero pacifico, Christo, in celo collocabitur (S. 42, 1 ff.).

zum Heil und zur Ewigkeit führen (Kap. 9 – o. S. 337), wo nur wirkliche sacerdotes und reges Eingang finden (Kap. 34 – S. 80, 19).[155]

Wenn die göttliche Ordnung gestört ist, weil die reges zu Tyrannen werden und ihrer heilsgeschichtlichen Aufgabe nicht mehr nachkommen, greift Gott direkt in die Geschichte ein:[156] Wer das sacerdotium bedrängt, wird bestraft; in Kap. 32 stellt Honorius die Schicksale der rebellischen Könige zusammen; sie erlitten stets einen schlimmeren Tod als ihre Opfer:

Quotquot aecclesiae sacerdotes persecuti sunt, pessima morte exterminati sunt (Kap. 32 – S. 79, 13 f.).

Christus, der die Kirche gegründet hat, lenkt sie auch weiterhin (Kap. 6 – S. 67, 2 f.); nur deshalb kann es überhaupt zur Erweiterung der Kirche durch die Einbeziehung des regnum seit Konstantin kommen. Was uns bei Honorius als Idealbild der Kirchenherrschaft erscheint, versteht er selbst als die einzige und rechtmäßige gottgewollte Ordnung.

Das Verhältnis von regnum und sacerdotium in der „Summa gloria" ist hier zum besseren Verständnis in seine einzelnen Elemente zerlegt worden. Man wird der Haltung des Honorius jedoch nicht gerecht, wenn man Elemente seiner Lehre aus ihrem Zusammenhang gelöst herausgreift; ihr wirklicher Aussagegehalt wird erst in den wechselseitigen Beziehungen der Einzelfaktoren deutlich, die hier noch einmal zusammengefaßt seien; insgesamt entsteht eine überraschend geschlossene Antwort auf die Frage des Gewaltenverhältnisses:

(1) Regnum und sacerdotium sind Bestandteil der von Gott gelenkten Heilsgeschichte.

(2) Folglich gehören beide (seit Konstantin) zu der von Christus gegründeten ecclesia, die als „universitas fidelium" alle rechtgläubigen Christen umfaßt.[157] Als „universitas" bildet sie eine alles einschließende Einheit.

3) Der ordo-Gedanke beinhaltet eine Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem; die Kirche gliedert sich entsprechend in die beiden ordines des Klerus und Populus, als deren Häupter sacerdotium und regnum fungieren.

---

[155] Die höhere dignitas des sacerdotium beruht auf dem Amt, nicht auf der Person (Kap. 3/4) und sichert folglich noch nicht die Erlösung, die beiden ordines offensteht (vgl. Kap. 4 – S. 66, 20 ff.); das sacerdotium kann sich also keineswegs des ewigen Lebens sicher fühlen: Sed notandum, quod hi quoque in diluvio suffocantur, qui filii Dei, nominantur, quia nimirum sacerdotium non salvat, quos reproba vita dampnat (Kap. 5 – S. 67, 2 ff.). „Soli sacerdotes et reges" gibt es in der Ewigkeit (Kap. 9 – S. 69, 16 f.; Kap. 34 – S. 80, 18 f.); deshalb befahl Christus, alle Menschen mit dem priesterlichen chrisma wie mit dem königlichen oleum zu taufen (Kap. 33 – S. 79, 23 f.): Qui rex et sacerdos, quotquot suae militiae adscripsit, oleo et chrismate ungi precepit, genus regale et sacerdotale sui heredes fecit.

[156] Kap. 13: Et quamdiu reges sacerdotes, suos scilicet consecratores, honorabant, prophetas, suos doctores, audiebant, tamdiu illorum gloria stabat. Postquam vero sacerdotes spreverunt, prophetas occiderunt, mox a regno sunt pulsi et cum dedecore in nationibus dispersi (S. 70, 16 ff.). Vgl. auch Kap. 11 (S. 70, 2 f.): Die Absetzung Sauls geschah „divina censura".

[157] Darin zeigt sich deutlich, daß es Honorius hier nicht um das Verhältnis von „Kirche" und „Staat" gehen kann, wie *Funkenstein* (wie Anm. 8) S. 78 f. und der Großteil der älteren Literatur behaupten.

(4) Die unterschiedlichen „Lebensformen“ der beiden ordines führen zwar immer wieder zu Auseinandersetzungen, sobald das regnum seinen Rahmen überschreitet; diese können aber nicht das Ideal der Einheit und Eintracht beeinträchtigen, das eine gemeinsame Regierung verlangt.

(5) Die höhere dignitas des sacerdotium, die auf dem Vorrang des Geistlichen vor dem Weltlichen schlechthin beruht, wird in der Geschichte vielfach bezeugt und kann nicht bestritten werden.

(6) Sie macht den Papst zum „caput aecclesiae“ und gibt ihm das Recht, den Kaiser als seinen Helfer im Kirchenregiment einzusetzen.

(7) Die „constitutio regni“ erhält dem Kaiser aber gerade einen eigenen, nämlich den weltlichen Machtbereich; der Papst bleibt geistliches Oberhaupt: Das Kirchenregiment beruht auf der Aufgabenverteilung unter die Häupter der ordines gemäß ihrem Standescharakter bei gleichzeitiger Einigung in einem gemeinsamen, von Gott gesteckten Ziel.

IV. Auswertung: Die „Summa gloria“ in der literarischen Tradition

A. Honorius als Schriftsteller

Erst nach der Analyse der honorianischen Vorstellungen ist es möglich, die Leistung und die Eigenart dieses Denkers zu würdigen. Über die Person des Honorius gibt uns die behandelte Schrift nur wenig Aufschlüsse. Zu den auffälligen Zügen, wie sie uns auch in anderen Werken des Autors entgegentreten, zählen zweifellos die ausführliche Rechtfertigung der Schrift in einem Prolog, die rhetorische und stilistische Durcharbeitung (Reimprosa, Metaphern, rhetorische Figuren) und nicht zuletzt das Selbstbewußtsein des Verfassers, der seine Meinung als die allein richtige anbietet.

Die „Summa gloria“ trägt einen doppelten Charakter: Der Form nach Streitschrift, erhebt sie den Anspruch einer endgültig richtigen Darstellung des behandelten Themas. Schon der Begriff „Summa“ deutet darauf hin, daß Honorius die (möglichst vollständige) Zusammenfassung der richtigen Lehre erstrebt. So begegnet uns streckenweise schon der Ton eines dogmatischen „Lehrbuchs über die Superiorität der Geistlichkeit über die Laien“;[158] einzelne Argumente wie das ordo-Denken, der Vorrang der Seele vor dem Körper (o. S. 314) und vor allem die Zweiteilung der Menschheit in Kleriker und Laien (S. 323 f.) scheinen Honorius unumstößlich und bedürfen keiner weiteren Beweise.[159] Sein eigentliches Thema aber, der Vorrang des sacerdotium vor dem regnum, bleibt keineswegs unbewiesen; Honorius muß sich mit anderen Meinungen auseinandersetzen und die Richtigkeit der eigenen Ansicht

---

[158] So *A. Fauser*, Die Publizisten des Investiturstreites. Persönlichkeiten und Ideen, Diss. München 1935, S. 82.

[159] Man könnte deshalb vermuten, daß diese Elemente auch von den Gegnern des Honorius anerkannt werden, also zum Allgemeingut der Zeit zählen; apodiktische Behauptungen finden sich jedoch vor allem in den recht eigenwilligen Rechtsbestimmungen über die Wahlen (Kap. 19 ff.).

begründen.[160] Es stimmt also nur teilweise, daß die im Kampf erworbenen Grundsätze der Kirchenreform selbstverständlicher Besitz geworden sind.[161] Die „Summa gloria" steht auch von der Sprache her noch ganz in der Tradition der „libelli de lite". Eine parteigebundene Stellungnahme des Autors ist noch unumgänglich. Erst das Ergebnis, das dank der Beweise nach eigener Meinung nun gesichert ist, kann doktrinäre Gültigkeit erlangen.

B. Honorius und die Scholastik

Die Überzeugung des Honorius von der Richtigkeit seiner Ansicht läßt die Maßstäbe seines Denkens erkennen (o. S. 311 f.): Danach gibt es nur eine einzige, von Gott, der alles nach einem vorherbestimmten Plan lenkt, gegebene und deshalb eindeutige Wahrheit (veritas). Der Mensch aber kann und soll sie mit Hilfe der göttlichen Offenbarung und seiner (dazu verliehenen) ratio ergründen. Indem Honorius die Vernunft in den Vordergrund stellt und sich zum Anwalt dieser „scientia" macht, um mit rationalen Argumenten die Gegner, denen ein solcher Verstand fehlt, zu widerlegen, nimmt er die Erkenntnis des göttlichen Willens für sich in Anspruch: Da seine Quellen durch die göttliche Autorität (divina auctoritas) gestützt sind (o. S. 312), müssen sie die einzig richtige Antwort auf seine Frage liefern. Die „Summa gloria" erhält damit ihr eigentliches Motiv: Da die göttliche Wahrheit noch nicht von allen Menschen erkannt ist, muß sie verbreitet werden. Zugleich aber wird der doppelte Charakter der Schrift verständlich: Als „Summa", die die eine Wahrheit verkünden will, muß sie auch gerade das darlegen, was umstritten ist.

Wenn Honorius nun mit Hilfe der „ratio" die Glaubenswahrheiten zu erfassen sucht und – gleichsam im Sinne des „fides quaerens intellectum" Anselms von Canterbury – durch Anwendung der Vernunft auf die Offenbarungswahrheiten Einsicht in die Glaubensinhalte gewinnen will,[162] so wird er gewissermaßen zu einem Verfechter der frühscholastischen Methode, wenngleich er – in der „Summa gloria" ebensowenig wie in den übrigen Schriften – kaum Gebrauch von der in Frankreich entwickelten dialektischen Methode macht: In zahlreichen Werken setzt Honorius die Tradition des Wechsels zwischen Schülerfragen und Lehrerantworten fort; die für die Scholastik übliche Schrittfolge lectio – quaestio – disputatio – conclusio findet sich bei ihm nicht.[163] Wohl aber erkennt Honorius die Vernunft als Er-

[160] Das Stilmittel der „invectio" (Einwurf eines Gegners) findet sich dort, wo es Widerspruch geben kann: bei der Typisierung der biblischen Personen (Kap. 3), der Zuordnung des Königs zu den Laien (Kap. 9), dem Problem der Königswahl durch die principes (Kap. 22) und der Frage der Bischofsinvestitur (Kap. 28).

[161] So *Fauser* (wie Anm. 158) S. 83.

[162] Diese Definition gibt *M. Grabmann,* Die Geschichte der scholastischen Methode Bd. 1, Freiburg 1909 (ND. Darmstadt 1961), S. 36 f.

[163] Zu diesen Unterschieden zwischen der sog. scholastischen und monastischen Methode vgl. *J. Ehlers,* Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts, in: Antiqui et moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter (Miscellanea Mediaevalia 9), Berlin/New York 1974, S. 58–79.

kenntnisquelle an, um die „divina auctoritas“ zu ergründen: „Auctoritas“ ist nur das, was die „ratio“ als wahr erweist, sagt er im „Liber octo quaestionum“ (Migne PL 172, Sp. 1185 B). Die Autorität der Tradition steht nicht in einem Gegensatz zur rationalen Methode der Gegenwart, muß sich aber deren Prüfung unterwerfen; die auf diese Weise begründete Überlieferung bleibt Grundlage der Argumentation: Honorius stützt sich in erster Linie auf die Offenbarung; er überzeugt durch eine gigantische Fülle neuer Belege, nicht durch Ausgleich der Unstimmigkeiten zwischen verschiedenen „Autoritäten“ (etwa im Sinne von Abälards „Sic et non“). Es ist bezeichnend, daß Honorius seine Argumente vor allem in der Geschichte sucht.

C. Honorius als Symbolist und Historiker

Gott offenbart sich dem Menschen in erster Linie in einer planmäßig gelenkten Geschichte. Deshalb stützt sich Honorius hauptsächlich – hier aber ausgiebig – auf Bibelzitate, vornehmlich aus den historischen Schriften der Bibel.[164] In nachbiblischer Zeit sucht er seine exempla bezeichnenderweise in den Heiligenlegenden und in der Geschichtsschreibung (o. S. 316).[165] Honorius vermeidet zwar den Schritt in die eigene Gegenwart (o. S. 315), doch ist seine ganze Argumentation auf sie ausgerichtet,[166] da das historische Ereignis als göttliche Offenbarung zugleich mit einem allegorischen Sinn behaftet ist: Honorius sucht zwar nicht die Erfüllung der in der Vergangenheit präfigurierten Ereignisse in der eigenen Zeit, aber er entnimmt ihnen die Gottes Willen entsprechenden und daher allezeit gültigen Idealzustände.[167] Daraus entwickelt sich seine Typenlehre: Honorius schafft eine neue Art des Beweises, indem er die biblischen Gestalten als „typi regni bzw. sacerdotii“ deutet und damit erstmals die beiden Stände im Laufe der gesamten Geschichte von ihrem Beginn bis zur eigenen Gegenwart verfolgt. Sicherlich legt er zur Unterscheidung der ordines Kriterien der eigenen Zeit an, doch er selbst betrachtet seine typologische Auslegung zweifellos als historischen Beweis, der eine zusätzliche Rechtfertigung erst aus dem Nachweis erhält, daß die biblischen Werturteile nicht nur die einzelne Person, sondern auch deren Amt betreffen; der den historischen Überblick unterbrechende Exkurs (Kap. 3/4) erfüllt in diesem Zusammenhang also eine besondere Funktion. Bei aller Betonung der ordines genießt aber auch die einzelne Person eine erhebliche, von ihrem Amt zu lösende Bedeutung: Die Heilsfunktion des Am-

---

[164] Vgl. o. S. 319. Nur Bibelzitate können nämlich die „imperiti“ überzeugen (S. 65, 4); s. Anm. 35; dazu *Hackelsperger* (wie Anm. 67) S. 129. Vgl. auch die Ergebnisse *Zieses* (wie Anm. 3) S. 94 f. über Anselm von Lucca.

[165] Nach diesen Darlegungen ist es offenbar, daß *Schmidlin* (wie Anm. 7) S. 48 Honorius nach modernen Maßstäben beurteilt und deshalb seiner Leistung wie seiner Intention nicht gerecht wird, wenn er ihm eine unhistorische Beweisführung seines kirchenpolitischen Dogmas vorwirft.

[166] Vgl. auch die Verurteilung der Simonie (o. S. 340 f.).

[167] Die historischen Beispiele sind als „exempla“ bindend: Deshalb gilt die konstantinische Übertragung der Kaiserkrone nicht nur für Silvester, sondern auch für alle seine Nachfolger.

tes ist nicht einfach auf die Person übertragbar, denn ungeachtet der höheren dignitas des sacerdotium können auch Priester ein schlechtes Leben führen (Kap. 5 – S. 67, 2 ff.). Und Abweichungen vom Ideal, wie das Zugeständnis der Bischofsinvestitur an Karl den Großen, sind ebenfalls persönlich bedingt. Es ist bezeichnend, daß es hier wieder mehrere Möglichkeiten gibt; die Typologie wird erst durch die Interpretation des Honorius aussagekräftig, weil das einzelne historische Ereignis mehrere allegorische Bedeutungen tragen kann.

Die figurale Ausdeutung biblischer Gestalten ist nicht neu,[168] doch ihre konsequente Anwendung auf regnum und sacerdotium im Laufe der gesamten Geschichte stellt in der Geschlossenheit, mit der sie in der „Summa gloria" vorgetragen wird, eine einzigartige Leistung dar, die man sicher entsprechend würdigen muß.[169] Sie stellt Honorius in eine Reihe mit den immer neuen Ansätzen eines Rupert von Deutz oder später eines Gerhoh von Reichersberg, die historische Entwicklung durch ein figurales Denken zu verstehen. Honorius gehört – trotz seiner Verehrung der ratio – zu den sog. Symbolisten.[170]

Die typologische und historische Argumentation des Honorius ist gegenwartsbezogen; sein Interesse gilt einem aktuellen Problem, dem Gewaltenverhältnis, das er aber „historisch", nämlich in der Vergangenheit betrachtet. Die Ergebnisse, die Honorius der Geschichte entnimmt, dürfen als Folgerungen auf die eigene Gegenwart gelten, auch wenn er eine offene Stellungnahme vermeidet: Das regnum der Gegenwart wird indirekt als Tyrannis entlarvt, weil ihm die Anerkennung des Papstes und damit die göttliche Legitimierung fehlt.[171] Auf diese Weise rechtfertigt Honorius zugleich einen

---

[168] Vgl. allein Augustins civitas-Lehre. Zur Typologie vgl. *W. Kölmel,* Typik und Atypik, in: Speculum historiale (Festschrift J. Spörl), 1965, S. 277–302. Die Auslegung der biblischen Gestalten als Typen der Stände findet sich zuerst wohl in dem von *Dieterich* als Vorlage des Honorius genannten Hieronymusbrief (ep. 73, CSEL 55, S. 13 f.), der die „filii dei" als „typi sacerdotii" und Abraham als „typus Christi" anspricht, sich aber auf diese Einzelbeispiele beschränkt.

[169] Das ist bisher nicht geschehen. *Dempf* (wie Anm. 10) S. 239, der Honorius zu den Symbolisten zählt, bezeichnet die Typenlehre als „billige symbolische Schematik". *Kölmel* (wie Anm. 168) S. 286 sieht die Leistung des Honorius in der Vereinigung von zwei Grundkategorien, der Ordnungstypen und der heilsgeschichtlichen Typen, doch erscheint mir diese Differenzierung zu modern; die allegorische Auslegung reiht jeden heilsgeschichtlichen Typus zugleich auch in ein bestimmtes Ordnungsschema ein.

[170] Zum Symbolismus vgl. *M.-D. Chenu,* La théologie au XIIe siècle, Paris ²1966, S. 159 ff. – *Garrigues* (wie Anm. 15) findet in der Schrift zwar eine „symbolische Mentalität" (S. 44), sieht diese aber nicht in der symbolischen Wirkung der Worte, sondern in der Reflektion der Tatsachen manifestiert! Ein strenger Gegensatz zwischen rationalem und figuralem Denken, wie ihn *Dempf* (S. 230 f.) formuliert, läßt sich kaum halten.

[171] Nach dem Verbot der Bischofsinvestitur durch den König und der Charakterisierung der jetzigen Könige als Tyrannen (Kap. 31) kann Kap. 32 mit dem geschichtlichen Überblick über die Strafen der Tyrannen durch Gott nur als Warnung an den König angesehen werden.

Widerstand gegen den König in Form der Exkommunikation. Letztlich billigt er hier das Vorgehen der Päpste gegen Heinrich IV. und Heinrich V., obwohl er die konkreten Ereignisse mit keinem Wort erwähnt. Dabei will er jedoch die weltlichen Königsrechte erhalten wissen, da er das Widerstandsrecht auf die Exkommunikation beschränkt (vgl. o. S. 330 f.).

Natürlich liefert die Geschichte nicht überall das Idealbild, das Honorius darstellen will.[172] Trotz aller Versuche, die historische Kontinuität der ordines zu beweisen, ist er sich wichtiger Änderungen durchaus bewußt: Zahlreiche Abweichungen vom rechten Zustand ergeben sich aus historischen Tatsachen, und auch der rechte Zustand selbst muß erst in der Geschichte verwirklicht werden. In christlicher Zeit begründet die Bekehrung Konstantins als zentrales Ereignis ein Gewaltenverhältnis, das grundsätzlich bereits in der Zeit des Alten Testaments als rechtmäßig erwiesen ist.[173] Das Idealbild des Honorius ist vorgeprägt durch die Offenbarungen der biblischen Heilsgeschichte;[174] alle späteren Ereignisse können sie entweder bestätigen, dann sind sie gottgewollt, oder ihnen widersprechen, dann wirken sie der göttlichen Ordnung entgegen. Hier entschuldigt Honorius eine Abweichung wie das Investiturrecht Karls des Großen aber lieber als rechtmäßige Ausnahme, statt sie als Mißstand anzuprangern.[175] Das heißt trotz aller geschichtlichen Durchdringung seiner Argumentation: Honorius gewinnt Erkenntnisse aus der frühbiblischen Zeit, indem er dieser mit der Unterscheidung von regnum und sacerdotium Kriterien der eigenen Gegenwart unterlegt, und er mißt weiterhin alle Ereignisse und Zustände an diesem biblischen Idealbild: Honorius beweist nicht mehr aus der Geschichte heraus, sondern – mit Hilfe seiner eigenen Interpretation – durch die Geschichte. Das spätere historische Ereignis schafft nicht mehr neue Kriterien, kann also das Idealbild nicht mehr ändern, aber es begründet jeweils einen neuen Zustand der ecclesia und ihrer Zusammensetzung:[176] Damit ist aber ein wichtiges Element aller historischen Entwicklung, nämlich der Wandel, grundsätzlich anerkannt. Die eigene Zeit läßt sich in das Gesamtgefüge der Geschichte einordnen.

---

[172] Vgl. *Hoffmann* (wie Anm. 13) S. 91.

[173] Vgl. *H. G. Walther*, Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens, München 1976, S. 53.

[174] Vgl. *Arquillière* (wie Anm. 55) S. 512.

[175] Vielleicht darf man daraus schließen, daß bestimmte Idealfiguren wie Karl der Große inzwischen unangreifbar geworden sind. Ähnlich geht übrigens *Petrus Damiani* (Liber gratissimus Kap. 38, MG Ldl 1, S. 71, 32) bei der Verteidigung Heinrichs III. vor, dem das Privileg der Bischofswahl ebenfalls „divina dispensatione“ verliehen war. Damiani entschuldigt auch die Anwesenheit des Mauritius bei der Wahl Gregors als Ausnahme (S. 79, 33).

[176] Eine Diskrepanz zwischen Ideal und Geschichte besteht in diesem Zusammenhang ohnehin nur, wenn die innere Einheit der Kirche bedroht ist. In diesem Fall muß das sacerdotium als die einzige Macht, die auch allein regieren kann, die Initiative ergreifen und zur Wahrung der inneren eventuell die äußere Einheit aufgeben und den Tyrannen aus der Kirche ausschließen.

D. Honorius als Gregorianer

Der Streitschriftcharakter der „Summa gloria“ legt es nahe, Honorius einer der beiden traditionellen Gruppen der sog. Gregorianer und Antigregorianer zuzuordnen, und innerhalb dieses Rahmens hat man ihn zweifellos als propäpstlichen Schreiber zu betrachten.[177] Der Vorrang des Papsttums ist sein wichtigstes Anliegen, und er beschränkt sich nicht auf eine theoretische Überordnung, sondern zeigt auch praktische Konsequenzen in der „constitutio regni“ (o. S. 332 ff.). Wo es um die höhere dignitas der Geistlichkeit geht, kennt Honorius keine Kompromisse. Nun ist allerdings gerade der Gedanke der höheren Würde des Papsttums (ebenso wie die Einheitsidee) auch von prokaiserlichen Schriftstellern, die ja selbst bis auf wenige Ausnahmen Kleriker waren, nicht bestritten worden, gehört also zum Allgemeingut dieser Zeit.[178] Die zweite Grundforderung des Honorius in der „Summa gloria“ gilt stärker als typisches Element der gregorianischen Partei: Die sog. „libertas ecclesiae“ ist sogar zu ihrem Schlagwort geworden. Sie muß aber – gerade auch bei Honorius – im Sinne einer „libertas spiritualis“ interpretiert werden: Der Klerus darf in geistlichen Dingen nicht von der Laienschaft und folglich auch nicht vom König bevormundet werden; deshalb spricht Honorius dem Kaiser das Investiturrecht entschieden ab.[179] Eben dieser „libertas“-Gedanke bewahrt Honorius aber auch vor einer politischen Ausdeutung der „dignitas“-Idee: Der Geistlichkeit sind weltliche Lebensführung und Geschäfte gleichermaßen verboten; sie hat diese daher den Laien zu übertragen. Nichts deutet darauf hin, daß Honorius in seiner Zeit den Papst als „typus Christi“, der regnum und sacerdotium in sich vereinigt, propagieren will. Es geht ihm in erster Linie wohl nicht darum, dem König etwas zu nehmen, als vielmehr die weltliche Betätigung der Priester zu verhindern, ein Ziel, das er auch im „Offendiculum“ verfolgt. Deshalb ist es kaum richtig, ihn als extremen Gregorianer zu klassifizieren.[180] Die entschiedene Vertretung eines geistlichen Vorrangs des Papstes macht ihn noch nicht dazu; vielmehr erscheint es ihm selbstverständlich, daß Silvester das weltliche Schwert in die Hände des Königs gelegt hat. Erst wenn Kaisertum und Papsttum sich feind-

---

[177] Mit seiner Polemik gegen prokönigliche Schreiber stempelt er sich selbst dazu (o. S. 312).

[178] Darauf weisen *Mirbt* (wie Anm. 2) S. 554 und *Funkenstein* (wie Anm. 8) S. 38 und S. 75 hin; zur Einheitsidee vgl. Mirbt S. 572 f.

[179] Allein *Maffei* (wie Anm. 14) bezeichnet diesen Teil als die extremste Ansicht des Honorius (S. 21). – Die scheinbare Radikalität der Schrift ist nicht zuletzt auch von deren Thema abhängig; in anderen Werken urteilt Honorius weniger streng; vgl. Anm. 43 und 146; im „Speculum ecclesiae“ (Migne PL 172, S. 896) treten rex und sacerdos als die beiden einzigen Gesalbten des Alten Testaments nebeneinander (sie bilden die beiden Fische, mit denen Jesus das Volk speiste).

[180] *Schmidlins* Behauptung (wie Anm. 7), Honorius sei der konsequenteste Vertreter der päpstlichen „potestas directa“ (S. 48), ist schon von *Maccarrone* (wie Anm. 14) S. 28 f. überzeugend zurückgewiesen worden. Maccarrone geht aber zu weit, wenn er die „auffälligste Behauptung“ des Honorius, die „constitutio regni“ durch den Papst, allein auf die translatio imperii durch Konstantin zurückführt und einen ewigen Besitz der weltlichen Gewalt im sacerdotium abstreitet (vgl. o. S. 335 f.).

lich gegenübertreten, bezieht Honorius ausschließlich zugunsten der geistlichen Gewalt Stellung: Nach den Erfahrungen der letzten Jahrzehnte sind grundsätzliche Gedanken über die Ordnung der ecclesia nötig geworden, wenn der König vom Ausschluß aus der Kirche bedroht ist.

E. Honorius als Systematiker

Eine einseitige Klassifizierung als Gregorianer kann deshalb nicht befriedigen, weil dem dignitas-Gedanken bei Honorius die Idee der Gewaltenteilung gegenübertritt, die der Forderung nach einem einträchtigen Zusammenwirken beider Gewalten entspringt und das regnum deshalb nicht grundsätzlich dem sacerdotium unterstellt, sondern in seiner Regierungsfunktion sogar überordnet. Beide Elemente sind Teil seiner Lehre: Honorius untersucht das Rangordnungsverhältnis in bezug auf dignitas und constitutio, setzt in seiner Argumentation aber von vornherein sowohl die unitas ecclesiae wie die gottgewollte Aufgabe beider Gewalten voraus. Nur wer in Honorius den einseitig-orientierten Gregorianer sieht, kann ihm Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit vorwerfen,[181] weil er nämlich nach den langen Beweisen über den Vorrang des Priestertums eine weit radikalere Haltung erwartet, als Honorius sie vertreten will. Ebenso verfehlt ist es, die eine Seite seiner Theorien einfach hinwegzuinterpretieren: Hoffmann sucht Honorius von dem Vorwurf der Inkonsequenz zu befreien, indem er dessen Äußerungen über den Eigenwert des regnum als Polemik, die nicht der wahren Überzeugung des Honorius entspreche, beiseite schiebt.[182] Honorius hat zwar selbst erkannt, daß zwischen absolutem Vorrang an dignitas und Unterwerfung im weltlichen Bereich eine gewisse Spannung besteht,[183] er bemüht sich aber, Einheit und Auseinanderstreben der ordines, einseitigen Vorrang und gegenseitige Überordnung durch die Gewaltenteilung in einem harmonischen Gleichgewicht zu halten: Die „constitutio regni“ aus den Händen des Papstes beseitigt nicht etwa den göttlichen Ursprung des Königtums, sondern sie führt erst Gottes Auftrag (dominica auctoritas) aus (vgl. o. S. 333); der historische Gegensatz beider Gewalten vernichtet keineswegs das Ideal der Einheit der Kirche, denn einmal hat das Zusammenwirken von regnum und sacerdotium innerhalb der „universitas fidelium“ einen historischen Ursprung in der Bekehrung Konstantins, zum andern schließen diese Auseinandersetzungen den rex aus der Glaubensgemeinschaft aus, weil ihm als „tyrannus“ die göttliche Stützung fehlt; die Spannung zwischen Gewaltentrennung und Einheit wird in dem System der Gewaltenteilung beseitigt; der Kaiser sichert sich dabei die absolute Verfügungsgewalt im weltlichen Bereich und erhält zugleich eine heilsgeschichtliche Aufgabe im Dienst der Kirche, der gleichzeitig Gottesdienst ist (o. S. 336 ff.). Die durch Konstantin

---

[181] Vgl. Anm. 10. „Potestas directa“ des Papstes und weltliche Hoheit des Kaisers (*Schmidlin* S. 48 ff.) wären natürlich unvereinbar.

[182] *Hoffmann* (wie Anm. 13) S. 91 f. (vgl. Anm. 132) und *Knabe* (wie Anm. 124) S. 145, die überhaupt nur noch die „päpstliche“ Seite der Argumentation erwähnt.

[183] Das zeigt der Gegensatz in „quamvis“ und „tamen“ (Kap. 24 – o. S. 323).

erneuerte Konzentration beider Gewalten in der Hand des Papstes wird auf die „constitutio regni" beschränkt, die erst die Voraussetzung für die Gewaltenteilung schafft. Es kann nun kaum noch überraschen, daß die einzelnen Elemente der Lehre im Grunde verschiedenen Lagern entnommen sind: Die Einsetzung des regnum durch das sacerdotium, die Leugnung eines geistlichen Charakters des Königtums und das Widerstandsrecht[184] gehören zu den bevorzugten Thesen der propäpstlichen Partei, während die Abstammung der weltlichen Gewalt von Gott und die Lehre der Gewaltenteilung mit dem Symbol der beiden Schwerter eher zu den Argumenten prokönig-licher Schreiber zählen. Auch die historische Argumentation wurde vor Honorius eher zur Legitimierung des Kaisers und zum Beweis der Priorität weltlicher Herrschaft herangezogen.[185] Die Bibelbelege des Honorius sind aber nur zum Teil traditionell; meist wählt er ausgefallene Zitate oder benutzt die gängigen Stellen doch in einem anderen Zusammenhang (o. S. 319). Jede einseitige Beurteilung wird Honorius nicht gerecht.

Auf der anderen Seite mißt man den teilweise doch extremen Ansichten des Honorius zu wenig Gewicht bei, wenn man in ihm nur den Willen zum Kompromiß um jeden Preis betont.[186] Zwar ist hier immerhin schon eine ungerechtfertigte Einseitigkeit vermieden, doch mildert ein bewußter Wille zum Ausgleich auf seiten des Honorius die Einzelaussagen zu sehr ab. Nur wer die Schrift als Ganzes betrachtet und bewertet, erkennt die Zusammengehörigkeit der scheinbar widersprüchlichen Elemente. Funkenstein (S. 78 f.) und die Gebrüder Carlyle (Band 3, S. 287) sehen eine Erklärung in dem Unterschied zwischen Theorie und Praxis, doch geht auch eine solche Formulierung an dem eigentlichen Problem vorbei: Honorius ist sicher nicht in der Praxis zu Zugeständnissen bereit, die er in der Theorie ablehnt. Wohl aber kann man behaupten, daß er bei seiner theoretischen Durchdringung des Stoffes den Blick auf die Wirklichkeit nicht verliert; schon seine historische Analyse orientiert sich letztlich an den Gegebenheiten seiner eigenen Zeit. Tatsächlich entspringt die Zusammenfassung der bisher als gegensätzlich angesehenen Theorien dem Drang zu einer Systematik, wie sie sich bereits in seinem gezielt angelegten Überblick über die Geschichte und vor allem in seiner Typenlehre gezeigt hat. So stellen einzelne seiner Behauptungen weder

---

[184] Diese Frage ist überhaupt nur von „Gregorianern" aufgegriffen worden; dagegen haben prokaiserliche Schreiber mehrfach absoluten Gehorsam gefordert; vgl. *Mirbt* (wie Anm. 2) S. 550 f. Da Honorius auch hier Exkommunikation mit der Anerkennung der Regierung verbindet, bezeichnet *Kern* (wie Anm. 97) S. 203 f. ihn als „Vermittlungstheologen".

[185] Vgl. dazu *Walther* (wie Anm. 173) S. 38 ff.; mit Honorius beginnt eine allgemeine Tendenz, die Wahrheit der ecclesia aus der Heilsgeschichte zu erfassen (ebda. S. 43). Historische Argumentation ist also nicht mehr „Flucht in die Geschichte" wegen Versagens logischer Argumente (ebda. S. 39 f.), sondern Honorius erkennt die ratio des Geschichtsablaufs, der mit Vernunft zu deuten ist. – Nicht ganz zutreffend ist *Fausers* Behauptung (wie Anm. 158) S. 83/92, Honorius stehe der Kanonistik (wie sonst die prokönigl-ichen Schreiber) fern.

[186] So *Fauser* S. 83, der behauptet, bei Honorius liege alles „auf einer mittleren Ebene".

einen Widerspruch zu seiner eigentlichen Theorie noch ein Zurückweichen gegenüber theoretischen Forderungen dar; vielmehr schafft die Verarbeitung unterschiedlicher Geisteshaltungen, die Verbindung von Idee und Wirklichkeit, Geschichte und Gegenwart, zu einer einzigen Theorie eine Einheit, die alle immanenten Widersprüche gerade beseitigen soll, die andererseits aber auch, gerade weil sie alles enthält, den Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben kann. Honorius läßt sich genausowenig wie seine Hauptquelle, die Bibel, auf eine einseitige Haltung festlegen.[187]

Mit alldem entfernt sich Honorius nicht nur äußerlich von der starren Parteigebundenheit der Streitschriftenliteratur; die Aufnahme von Elementen der verschiedenen Richtungen macht die „Summa gloria“ zur umfassendsten Streitschrift überhaupt und gliedert sie in den Kreis anderer Schriften des Verfassers mit zusammenfassendem Charakter ein: Das „Elucidarium“ bearbeitet die Dogmatik, die „Summa totius“ die Geschichte, die „Gemma animae“ die Liturgie und die „Imago mundi“ das Weltbild. Tatsächlich legt schon die Idee der „Summa“ eine Synthese der verschiedenen Ansichten nahe. Indem Honorius die Zustände der eigenen Gegenwart (in diesem Fall: der ordines) in ihren historischen exempla beobachtet, sucht er die Übereinstimmung von Bibel und Gewohnheit, von religiösen Vorstellungen und tatsächlich Gewordenem zu erweisen. Dabei verfolgt er seine Ideen konsequent und systematisch; was ihnen entgegensteht, sucht er zu entkräften, aber er übergeht es nicht: Honorius entschuldigt „unkanonische“ Bischofsinvestituren in der Vergangenheit. Die einmal angewandte Typologie wird fortgeführt, auch wenn sie seinem Arbeitsziel nicht mehr dient (vgl. Anm. 64). In dem systematischen Vorgehen, das im Konfliktfall die Oberhand über Streitschriftcharakter und Parteigebundenheit behält, scheint mir das hervorstechendste Merkmal der Schrift zu liegen. Weder in seiner Methode noch in den einzelnen Elementen seiner Lehre stellt sich Honorius als Vertreter einer völlig neuen Richtung vor; die Originalität liegt vielmehr in der systematischen Zusammenfassung in einer „Summa“.

Die „Summa gloria“, so darf man zusammenfassen, ist die erste Schrift, die verschiedenartige Elemente des Verhältnisses zwischen regnum und sacerdotium zusammenfaßt und in eine wechselseitige Beziehung setzt.[188] Honorius ist der erste, der ein geschlossenes System liefert,[189] eine Summa mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit, in der gegensätzliche Elemente zu einer Einheit verschmolzen und neutralisiert werden und die deshalb not-

---

[187] Vgl. die Beispiele für das Verhältnis von Amt und Person (Kap. 4): Die Schrift liefert exempla für alle Möglichkeiten, die Erhöhung des Amts durch den Träger ebenso wie die Erniedrigung, die Aufwertung des Trägers durch das Amt ebenso wie die Abwertung. – Entsprechend bezeugt sie den Vorrang des sacerdotium neben der göttlichen Herkunft des regnum.

[188] Ansätze dazu finden sich im frühen 12. Jahrhundert bezeichnenderweise im prokönigilichen Lager (*Hugo von Fleury;* Normannischer Anonymus).

[189] Vgl. *Hoffmann* (wie Anm. 13) S. 91 f., der die Geschlossenheit allerdings eher in der konsequenten Vertretung eines päpstlichen Anspruchs sieht, und *Carlyle* (wie Anm. 9), Bd. 3, S. 286 f.

wendigerweise zum Ausgleich tendiert, selbst wenn das nicht primär in der Absicht des Verfassers gelegen haben sollte. Die Einheit erhält ihre Grundlage den mittelalterlichen Maßstäben gemäß dabei durch die Hinordnung aller Elemente auf eine höhere Ebene, auf Gott, und durch ihre Eingliederung in die nach Gottes Willen verlaufende Heilsgeschichte.

F. Ausblick: Honorius in der Vorstellungswelt des 12. Jahrhunderts

Es kann nicht in der Absicht des Honorius gelegen haben, eine konkrete Lösung des sog. Investiturstreits anzubieten; gerade in der Frage der Bischofsinvestitur zeigt er sich unnachgiebig. Unbewußt aber gibt die „Summa gloria" trotz ihrer parteipolitischen Stellungnahme Zeugnis von dem Ausgleichswillen des frühen 12. Jahrhunderts, dem sie angehört. Mit der Entfernung von der Tradition des 11. Jahrhunderts leitet Honorius mit seiner historischen Betrachtungsweise,[190] der Betonung des Einheitsgedankens und der systematischen Darstellung sowie der Eingliederung des Problems in die gesamte Heilsgeschichte die Vorstellungen des 12. Jahrhunderts ein, die Einheitsgedanken und Zweigewaltenlehre miteinander verbindet;[191] es gibt Parallelen zu Hugo von St. Viktor, Gerhoh von Reichersberg und Otto von Freising, der das Gewaltenverhältnis im Rahmen der civitas-Lehre betrachtet. Bezeichnend für die Thematik ist die Loslösung von tagespolitischen Einzelereignissen[192] zugunsten einer umfassenden Übersicht von höherer Ebene aus,[193] charakteristisch für die Methode das Bemühen, die Gegenwart durch eine allegorische Auslegung der Vergangenheit zu verstehen (vgl. S. 345); doch nicht nur das figurale Denken, auch die Gleichartigkeit der Ideen, besonders der Gewaltentrennung, verbindet Honorius mit Gerhoh. Noch auffälliger ist die Übereinstimmung mit der Lehre Hugos von St. Viktor in dessen Hauptwerk „De sacramentis fidei":[194] Wie Honorius, sieht auch Hugo die ecclesia als universitas fidelium, geeint durch das corpus Christi, doch nach den zwei Seiten des Körpers in eine linke und eine rechte Hälfte, die beiden ordines der Laien und Kleriker, unterteilt. Diese Stände unterscheiden

---

[190] Zur zunehmend historischen Argumentation im frühen 12. Jh. vgl. *Chenu* (wie Anm. 170) S. 62 ff.: „Entwicklung eines historischen Bewußtseins".

[191] So *G. Ladner*, The Concepts of „Ecclesia" and „Christianitas" and their Relation to the Idea of Papal „Plenitudo potestatis" from Gregory VII to Boniface VIII, in: Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII, Rom 1954, S. 57 f. – *Garrigues* (wie Anm. 15) versteht die „Summa gloria" ganz als Produkt des französischen Spiritualismus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (S. 42 f.; S. 46).

[192] Wo das 11. Jahrhundert das Verhältnis zwischen Papst und Kaiser behandelt, orientiert es sich nur an konkreten Einzelfragen wie der Exkommunikation Heinrichs IV.; vgl. dazu *Mirbt* (wie Anm. 2) S. 133 ff. und der Lösung vom Untertaneneid (ebda. S. 229 ff.).

[193] Honorius scheint überhaupt die Eigenart zu besitzen, das eigentliche Problem auf andere Ebenen zu übertragen. In seiner Schrift „Liber XII quaestionum", in der es ebenfalls um einen Rangstreit geht, verlagert er die Frage des Vorrangs zwischen Kanonikern und Mönchen auf den „ordo" des jeweiligen Heiligenpatrons der betreffenden Kongregation.

[194] Kap. II, 2 („De unitate ecclesiae"!), Migne PL 176, S. 416 ff. – Vgl. auch *Walther* (wie Anm. 173) S. 43.

sich hinsichtlich der Lebensführung (secularis – spiritualis); der König als Spitze der Laien verwaltet die weltlichen, der Papst als Haupt des Klerus die geistlichen Geschäfte. Wie das Geistliche vor dem Weltlichen, besitzt auch der Papst vor dem Kaiser die höhere dignitas, die ihm gestattet, die weltliche Gewalt einzusetzen im Auftrag Gottes: Gott schuf das sacerdotium, dieses auf seinen Befehl hin das regnum; danach schuldet auch der Klerus dem König Gehorsam in weltlichen Dingen!

In beiden Fällen hat sich das Gesamturteil zweifellos zugunsten des sacerdotium verschoben, doch hält man streng am Einheitsgedanken fest. Nach Otto von Freising sind Geistliche und Weltliche in der einen civitas permixta der Kirche zusammengefaßt; aus seinen Kommentaren zu den Auseinandersetzungen zwischen den Gewalten[195] spricht neben einer sehr eingeschränkten Stellungnahme zugunsten des Papstes vor allem das Bedauern über die Bedrohung der Einheit! Wie Otto will auch Honorius um der Einheit willen an das Gebot der Eintracht erinnern. Die „Summa gloria“ mit ihrem concordia-Ideal ist zugleich ein Appell an Kaiser und Päpste, sich um die Einigung zu bemühen.

Eine Analyse der „Summa gloria“, wie sie hier versucht wurde, läßt gewiß manche Frage offen; sie hilft aber, die uns fremd gewordenen Vorstellungen des 12. Jahrhunderts angemessener zu verstehen und die Gedanken des oft mißgedeuteten Honoris aus seiner Welt heraus zu interpretieren. Zugleich belegt die „Summa gloria“, wie das 12. Jahrhundert das beherrschende Thema des Kirchenstreits in neue Bahnen lenkte und durch die Einordnung in neue, übergreifende Zusammenhänge zu lösen suchte.

---

[195] *Otto von Freising*, Chronicon, ed. A. Hofmeister, MG SSrG, 1910; vgl. vor allem die Prologe zum vierten und zum siebten Buch.

Observanten außerhalb der Observanz
Die franziskanischen Reformen „sub ministris"

von Brigitte Degler-Spengler

Im 15. Jh. wurden mit „fratres minores de observantia" nicht nur die Observanten im späteren Sinn bezeichnet – die Gruppe, die unter diesem Namen 1517 die Führung im Orden übernehmen sollte –, sondern auch die Mitglieder anderer Gemeinschaften; diese waren ebenfalls observant, d. h. sie befolgten die Regel des Franziskus strenger als es im Orden damals üblich geworden war und führten in diesem Sinne Reformen durch. Bei allen observanten Vereinigungen stand das Bemühen um die richtige Befolgung des franziskanischen Armutsgebotes im Zentrum. Freilich hätten die Observanten, zu deren alleiniger Bezeichnung sich der Begriff im Laufe der Zeit verengte, schon damals den treffenden und zugkräftigen Namen gerne exklusiv geführt, und öfters erhoben sie dagegen Einspruch, daß er auch anderen Gemeinschaften zuerkannt wurde. Als stärkste Gruppe bildeten sie bald die offizielle Observanz, an der die anderen Gemeinschaften keinen Anteil hatten. Von ihrem Regelverständnis und ihren Reformen her wird man diese jedoch nicht weniger observant nennen dürfen: sie waren gleichsam „Observanten außerhalb der Observanz".

Mit der Feststellung, daß es Observanten, Reformierte gab, die außerhalb der Observanz im engeren Sinne standen, rennt man bei Kennern der Ordensgeschichte offene Türen ein. Daß eine Sache bekannt ist, heißt aber noch nicht, daß sie der Wirklichkeit entsprechend gesehen wird. Die Geschichte des Ordens wird fast ausschließlich von Observanten geschrieben. Diese, seit 1517 der „ordo fratrum minorum" an sich, behandeln die observanten Gruppen, die vor 1517 neben ihnen existierten – und sich ihnen dann anschließen mußten –, lediglich in Ausrichtung auf sich selbst: bestenfalls als Schrittmacher, viel häufiger aber als einstige Konkurrenten oder Behinderer. Die eigene Observanz wird als der einzige Weg zur Reform verstanden, der im 15. Jh. richtig und möglich war, und auch so dargestellt. Wie sich diese Sehweise auf die historische Beschreibung der anderen Gemeinschaften und letztlich auf die Ordensgeschichte auswirkt, werde ich unter anderem zu zeigen versuchen.

Das Folgende ist der Text eines Referates, gehalten am 27. 2. 1978 im Rahmen eines Forschungskolloquiums „Observanz- und Reformbewegungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen", das vom Friedrich-Meinecke Institut der Freien Universität Berlin (Forschungsschwerpunkt: Vergleichende Ordensforschung) veranstaltet wurde. Hinzugefügt wurden außer den Anmerkungen der Mittelteil über den Reformansatz in der oberdeutschen Provinz und der Schlußabschnitt.

Im folgenden bezeichne ich jene „anderen Observanten", um sie klar von den Mitgliedern des Hauptzweiges abzuheben, als Reformierte bzw. ihre Vereinigungen als Reformgemeinschaften, und übernehme damit den Sprachgebrauch der observanten Geschichtsschreibung, der zum allgemein üblichen geworden ist.

Welche Reformgemeinschaften waren das nun? In Spanien waren es die Diskalzeaten, in Italien die Amadeiten und Clarener, im Norden die Martinianer mit der Hauptbasis in der sächsischen Provinz und die Colettaner, die ihr Zentrum in der burgundischen Provinz hatten. Dazu sind die Anhänger des Kaspar Waler in der oberdeutschen Provinz zu nennen.

In ihren Lebensformen unterschieden sich die südlichen und nördlichen Gruppen stark voneinander. Die spanischen und italienischen Vereinigungen errichteten Eremitorien, wo sie ein Leben der strengen Armut und des Gebetes führten. Die Martinianer und Colettaner waren kämpferischer; sie strebten die Reform der bestehenden Konvente an. Auch die Regelauffassung war im Süden und Norden verschieden. Die südlichen Gruppen befolgten die Regel des hl. Franziskus, besonders das Armutsgebot, buchstäblich und lehnten die päpstlichen Erklärungen dazu ab. Martinianer und Colettaner dagegen beobachteten die Regel auf der Basis der päpstlichen Auslegungen, aber ohne gewisse Dispensen und Privilegien. Kaspar Waler in der oberdeutschen Provinz nahm mit seinem Konzept, wie wir sehen werden, eine Zwischenposition ein.

Zumindest Martinianer und Colettaner stimmten mit den Observanten in der Armutsvorstellung prinzipiell überein. Der Gegensatz zwischen Observanten und reformierten Gruppen außerhalb der Observanz entzündete sich denn auch nicht an der Armutsfrage, sondern an der Jurisdiktionsfrage. Die Reformierten – und das ist ihr gemeinsames Kennzeichen – lehnten es ab, sich unter die Obedienz der Observantenvikare zu begeben; sie zogen die Minister der Konventualen als Obere vor. Um 1500 kam daher die Bezeichnung „reformati sub ministris" für sie auf.

Die Konventualen bildeten die dritte Fraktion im nach außen hin noch ungeteilten Orden. Vorerst waren sie noch in der Mehrzahl. Die Regel befolgten sie im Sinne der päpstlichen Erklärungen und mit Hilfe von Dispensen und Privilegien, wobei sie sich auf den Standpunkt stellen konnten, daß diese ihnen rechtmäßig zuerkannt worden waren. Radikalen Reformen, besonders den heiklen Revisionen des Güterstandes, waren sie abgeneigt. Den reformierten Gemeinschaften innerhalb ihrer Familie standen sie tolerant und distanziert gegenüber. Reformimpulse nahmen sie von ihnen keine auf; eine gewisse Unterstützung liehen die Provinziale den Martinianern in Sachsen.

Diese Gleichgültigkeit der Konventualen gegenüber den Reformierten setzt sich in ihrer Geschichtsschreibung fort, die ohnehin nur schwach ausgeprägt ist. Das Thema der Reformierten sub ministris wird dort nicht aufgegriffen.

Desinteresse der Konventualen und Expansionsstreben der Observanten

haben dazu geführt, daß das wenige, was wir über die kleineren Reformgemeinschaften wissen, ziemlich einseitig ausgerichtet ist.[1] Trotzdem existieren einige Arbeiten, in denen versucht wird, die Reformgemeinschaften aus dem observanten Beschreibungsmuster zu lösen; (sie stammen nicht von Vertretern der beiden genannten Ordenszweige).[2] Jene bilden Grundlage und Ausgangspunkt für die folgenden Ausführungen.

Zunächst werde ich nun die Situation des Ordens im 15. Jh. skizzieren und dabei Gewicht auf den Einigungsversuch von 1430 legen, dann werde ich die einzelnen Gemeinschaften von Reformierten sub ministris vorstellen und zuletzt auf den Unionsversuch nach 1500 zu sprechen kommen; denn die Geschichte jener Gemeinschaften ist eng mit den Bemühungen um die Einheit des Ordens verknüpft.

Die Frage, ob die Rückkehr zu einer strengeren Regelauffassung sich innerhalb der Kommunität unter General und Provinzialen – den Ministern – oder unter eigenen Oberen vollziehen würde, war für den Orden im 15. Jh. die Schicksalsfrage. Die Observanten forderten von den Konventualen, daß sie sich reformierten, die Konventualen verlangten von den Observanten, daß sie auf eigene Obere verzichteten. Beide Parteien beriefen sich auf die Regel. Die Observanten erklärten die laxe Armutspraxis der Konventualen für regelwidrig, die Konventualen behaupteten dasselbe von den eigenen Oberen der Observanten. Von einem Ausgleich dieser beiden konträren Positionen, die mit „observantia regularis" und „obedientia regularis" schlagwortartig umschrieben worden sind, hing es ab, ob der Orden sich über der Reformfrage spalten oder seine Einheit bewahren würde, oder anders formuliert: ob sich der gesamte Orden reformieren würde oder nur ein Teil. Genau an diesem heißesten Punkt der Auseinandersetzung zwischen Konventualen und Observanten waren die Observanten außerhalb der Observanz, die Reformierten sub ministris, angesiedelt. In ihrem Programm schienen die Gegensätze aufgehoben: sie führten Reformen durch, ohne dazu spezielle Obere zu benötigen.

In welcher Richtung die Entwicklung schließlich lief, ist bekannt. Wir überblicken heute die Linie, die vom Dekret des Konstanzer Konzils 1415, das den französischen Observanten eigene Provinzvikare und einen eigenen Generalvikar zugestand, über die Bulle Eugens IV. 1446, die dieses Recht auf alle Observanten ausdehnte, zur Trennung des Ordens 1517 führte.[3]

---

[1] Vgl. die Abschnitte über die Reformgemeinschaften bei *Heribert Holzapfel* OFM, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg i. Breisgau 1909, 136–142, 323–333; vgl. ferner *John Moorman*, A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517, Oxford 1968 (Register); und die im folgenden zu den einzelnen Reformgemeinschaften zitierten Arbeiten (mit Ausnahme der in Anm. 2 angeführten).

[2] Vgl. die Arbeiten von *Josef Zwicker* (zit. in Anm. 14), *Hugolin Lippens* (Anm. 16), *Ubald d'Alençon* (Anm. 19), *Isidoro da Villapadierna* (Anm. 30), *Duncan Nimmo*, Reform at the Council of Constance: the Franciscan Case, in Studies in Church History 14, 1977, 159–172.

[3] Einen konzisen Überblick über die Ordensgeschichte mit Angabe aller einschlä-

Für die Franziskaner des 15. Jhs. war der Weg in die Separation jedoch nicht so zwingend, wie das heute, wo wir das Resultat kennen, scheinen mag, und wie es auch gerne dargestellt wird. Zwischen den Ereignissen und Äußerungen, die den Weg in die Trennung dokumentieren, gab es Versuche, die Einheit des Ordens zu retten und für seine Gesamtheit eine Reform zu erreichen. Diese sind bezeichnenderweise weniger gut erforscht als die Geschehnisse, die zur Spaltung führten. Der erste Unionsversuch fand 1430 statt. Ich fasse die Ereignisse zusammen. Am Generalkapitel dieses Jahres zu Assisi beschworen Konventualen wie Observanten die Martinianischen Konstitutionen, so genannt, weil Martin V. sie approbierte.[4] Sie sollten die Basis für die Wiedervereinigung der beiden Fraktionen abgeben. Von dem Observanten Johannes Kapistran redigiert, nahmen sie die Armutsvorstellungen der Observanten auf, in die die päpstlichen Regelerklärungen integriert waren. Von den Konventualen forderten die Martinianischen Konstitutionen den Verzicht auf päpstliche Dispensen vom Armutsgebot und auf gewisse Privilegien, von den Observanten den Verzicht auf ihre Vikare. Doch schon sechs Wochen nach dem Kapitel ließ sich der General Wilhelm von Casale von dem Eid entbinden und erreichte von Martin V. die Bulle „Ad statum", die den Rechtsstandpunkt der Konventualen sicherte, indem sie allgemein den Minderbrüdern den Besitz liegender Güter und fester Einkünfte gestattete. Nach den Vorgängen von 1430 standen sich die beiden Parteien begreiflicherweise schroffer gegenüber als zuvor, und die Sache der Gesamtreform hatte schweren Schaden gelitten. Dennoch war die Situation weniger hoffnungslos, als sie meistens dargestellt wird,[5] und Aussichten auf eine zukünftige Annäherung der Standpunkte gab es weiterhin.

Unter anderem wird leicht übersehen, daß mit dem Eid auf die Martinianischen Konstitutionen nicht auch diese selbst gefallen waren. 1430 war es zwar mißlungen, den gesamten Orden oder auch nur die Mehrheit darauf zu verpflichten, aber die Reformmöglichkeit auf dieser Basis war seither gegeben und wurde auch in die Realität umgesetzt.

---

gigen Rechtstexte gibt *Clément Schmitt* OFM, in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 18, Fasz. 105–106 [1977], 824 ff., bes. 848–865: II. Des débuts de l'Observance à la division de l'ordre (1334–1517); dort auch die Abschnitte über die Reformgruppen. Vgl. auch Dizionario degli istituti di perfezione, bisher 4 Bde., Rom 1974 ff., unter den Stichwörtern Conventualesimo, Conventuali, Conventuali riformati, Francescani, Frati Minori.

[4] Ausgaben verzeichnet bei *Elmar Wagner* OFM, Historia constitutionum generalium Ordinis Fratrum Minorum, Rom 1954, 173; letzte Edition in Bullarium Franciscanum NS 1, 3–12, Nr. 4. Vgl. dazu *Johannes Hofer*, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, Bd. 1, Heidelberg 1964, 164, Anm. 22. Eine kritische Untersuchung der Martinianischen Konstitutionen, auch in ihrem Verhältnis zu früheren und späteren Satzungen des Ordens, fehlt; Ansätze bei *Michael Bihl* OFM, Statuta generalia observantium ultramontanorum an. 1451 Barcinonae condita, in Archivum Franciscanum Historicum 38, 1945, 175 f.; vgl. auch *Leonhard Lemmens* OFM, Ziel und Anfang der Observanz, in Franziskanische Studien 14, 1927, 295.

[5] Am behutsamsten scheint mir *Hofer*, wie Anm. 4, 165–167, die Ereignisse zu beschreiben. Vgl. p. 212, 258 (seine Beurteilung Casales).

Es ist bekannt, daß Konventualen der sächsischen Provinz die Martinianischen Konstitutionen befolgten und sich nach dieser Observanz „Martinianer" nannten. Auch die Reformvorstellungen der Colettaner in Burgund dürften weitgehend den martinianischen Satzungen entsprochen haben. Unter anderem von diesen beiden Reformgruppen wurde die Idee, daß der Orden als Ganzes zu reformieren sei, nach 1430 weitergetragen.[6]

Wenden wir uns zuerst den Martinianern in der sächsischen Provinz zu. Während anderswo die Reformgruppen innerhalb der konventualen Familie ohne Zutun der Oberen entstanden und von diesen nicht ohne Unbehagen beobachtet wurden, gaben die Minister der Saxonia den Martinianern in ihrer Provinz Raum. Sie gestanden ihnen eine gewisse Selbstverwaltung unter einem Visitator regiminis zu, der über sie eine ähnliche Jurisdiktion ausübte wie der Kustos über die Klöster seiner Kustodie.[7] Unter solch günstigen Umständen entwickelte sich die martinianische Reform in der sächsischen Provinz zu einer kräftigen Alternative zur observanten Richtung. Es scheint, daß diese weitsichtige Lösung auf Matthias Döring zurückgeht, der 1427–1461 die sächsische Provinz leitete. Jedenfalls tritt der erste Visitator regiminis gegen Ende von Dörings Amtszeit auf.[8] Am Beispiel Dörings wird eine Schwierigkeit sichtbar, in der sich die Observanten bei der Beurteilung der Reformen außerhalb ihrer Familie befinden. Döring war ein entschiedener Gegner der Observanten.[9] Daß er sich 1443 in Bern auf einem Gegenkapitel zu dem paduanischen als Ordensgeneral Felix' V. und des Basler Konzils aufstellen ließ, macht ihn erst recht zur negativen Figur. Kann ein Observantengegner und dazu noch ein Anhänger des Gegen-

[6] Dazu gab es in den verschiedenen Provinzen einzelne nach den Martinianischen Konstitutionen reformierte Konvente, über die fast noch nichts bekannt ist. Vieles deutet darauf hin, daß ihre Zahl größer war als man heute weiß. In der oberdeutschen Provinz wurde z. B. 1431 das Kloster in Freiburg im Üchtland nach den Martinianischen Konstitutionen reformiert *(Maria Paschalis Anglade* OFM, Documenta quaedam ad historiam Fratrum Minorum Friburgensis spectantia, in Archivum Franciscanum Historicum 8, 1915, 87; vgl. Helvetia Sacra V/1, Bern 1978, 153). 1456 wurden in Burgdorf im Sinne der Martiniana städtische Syndici eingeführt *(Paul Lachat,* Das Barfüßerkloster Burgdorf, Burgdorf [1955], 68; vgl. Helvetia Sacra V/1, Bern 1978, 147, 150). 1469 wurden die Martinianischen Konstitutionen vom Kölner Konvent angenommen (Stadtarchiv Köln, Urkunden 13071 und 13078; vgl. *Patricius Schlager* OFM, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter, Köln 1904, 92: Nicht von der Kölnischen Provinz, wie Schlager schreibt, sondern vom Konvent Köln wurden die Konstitutionen angenommen).

[7] *Ferdinand Doelle* OFM, Die Reformbewegung unter dem Visitator regiminis der sächsischen Ordensprovinz, in Franziskanische Studien 3, 1916, 246–289; idem, Die martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Nordostdeutschland) im 15. und 16. Jh., 7. Beiheft der Franziskanischen Studien, Münster/Westfalen 1921.

[8] *Doelle,* Martinianische Reformbewegung, wie Anm. 7, p. 4, 6.

[9] *P. Albert,* Matthias Döring, ein deutscher Minorit des 15. Jhs., Stuttgart 1892 (eingesehen wurde der erste – einschlägige – Teil: Matthias Döring, Ein deutscher Theolog und Chronist des XV. Jahrhunderts, Diss. München, München 1889); Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte 1, München [1974], 553;

papstes ein Reformer sein? Die Widersprüche, in die observante Historiker Dörings Person und Wirken verwickeln, haben ihren Grund in der Not, diese Frage eventuell mit ja beantworten zu müssen. Inzwischen ist mit einer positiven Überprüfung der Lehren Dörings begonnen worden.[10] Seine Tätigkeit als Provinzial wäre ebenfalls neu zu überdenken. Döring war möglicherweise nicht nur Gegner der Observanten, sondern auch Befürworter der Reform, falls sie innerhalb der Konventualenfamilie stattfand.[11] Und vermutlich hat er den Martinianern aus Interesse an der Reformierung seiner Provinz eine relativ selbständige Organisation gegönnt, und nicht in erster Linie, weil er das Überlaufen reformwilliger Brüder zu den Observanten verhindern und deren Ausbreitung Fallstricke in den Weg legen wollte, wie das von observanter Seite dargestellt wird.

Unter Dörings Nachfolgern hatte die Institution des Visitators regiminis Bestand bis 1509. Sie wurde überflüssig, als der Provinzial Ludwig Henning im Zuge des Unionsversuches die gesamte Provinz nach den Martinianischen Konstitutionen reformierte und unter seiner Leitung vereinigte. Derselbe Henning führte, als er nach der Aufhebung der sogenannten Statuta Julii II 1510 die Union als gescheitert ansah, die Martinianer den Observanten zu und bewies mit dieser Kehrtwendung seine reformerische Sachlichkeit. Er erfährt eine zwiespältige Beurteilung durch Ferdinand Doelle, den Geschichtsschreiber der Saxonia, der sein Wirken erst ab dem Moment eindeutig bejaht, wo es den Observanten zugute kommt.[12]

Der Erfolg der martinianischen Reform in der sächsischen Provinz kann nicht geleugnet werden. Auch Doelle ringt sich schließlich zu einer positiven Wertung in seinem Sinn durch: sie habe die Übergabe der Provinz an die Observanten im Jahre 1518 erleichtert.[13] Die martinianische Reform wird von ihm lediglich als Vorläufer und Teil der Observanz gesehen.

A. B. Emden, A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500, Bd. 1, Oxford 1957, 581 f.; Enciclopedia Cattolica 4, 1950, 1885–1886 (Lit.); *Johannes Hofer,* Johannes Kapistran, Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, Bd. 1, Heidelberg 1964, bes. 188 f., 272; Lexikon für Theologie und Kirche 7, 1962, 180 f. (Lit.); *Luchesius Spätling* OFM, Der Anteil der Franziskaner an den Generalkonzilien des Spätmittelalters, in Antonianum 36, 1961, 329–333.

[10] Vgl. die Arbeiten von *Ludger Meier* OFM: Zur Frage nach dem Verfasser der „Confutatio primatus Papae", in Scholastik 11, 1936, 559–562; Doctor Armatus Mathias Doering errores praereformatorios valide impugnans, in Studi Francescani 34, 1937, 65–93.

[11] In seinen Ausführungen über die Franziskanerregel sind die Martinianischen Konstitutionen berücksichtigt, vgl. *Livarius Oliger* OFM, Matthias Dörings Gutachten über die Franziskanerregel (1451) und observantistische Gegenschrift, in Franziskanische Studien 9, 1922, 203–236.

[12] *Ferdinand Doelle,* Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der Sächsischen Franziskanerprovinz (1507–1515), 3. Beiheft der Franziskanischen Studien, Werl/Westfalen 1915; Die Observanzbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz (Mittel- und Ostdeutschland) bis zum Generalkapital von Parma 1529, Münster 1918 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 30, 31), bes. 73–128.

[13] Vgl. seine Beurteilung der Institution des Visitators regiminis, *Doelle,* Martinianische Reformbewegung, wie Anm. 7, p. 4, 26, aber auch p. 4–26 passim.

Eine Reformgemeinschaft mit einer gewissen Autonomie unter dem Provinzial wie die Martinianer in der sächsischen bildeten auch die Colettaner in der burgundischen Provinz.[14] Anders als die Martinianer entstanden die Colettaner ohne Zutun der Provinziale,[15] sozusagen als Begleiterscheinung der Reform, die Colette von Corbie in den Klarissenklöstern der Freigrafschaft Burgund und Savoyens durchführte. Colette erhielt 1406 von Benedikt XIII. die Erlaubnis, ein Klarissenkloster mit strenger Regelbeobachtung zu gründen. 1434 bestätigte der Ordensgeneral Wilhelm von Casale die Statuten der Schwestern von der Reform Colettes. Für ihre Klöster benötigte die Reformerin Beichtväter und Almosner in großer Zahl. Dafür konnten nur reformierte Brüder in Frage kommen, also keine Konventualen; aber auch die Observanten boten sich nicht an, weil sie unter ihren Vikaren lebten und Colette keine Trennung von den Ministern wünschte. Diese „fratres servientes" bei den Frauenklöstern – Priester und Laienbrüder – waren anfangs die „Colettaner". Für ihren Dienst wurden sie in Männerkonventen herangebildet, die nach den Vorstellungen Colettes reformiert worden waren. Die in ihren eigenen Klöstern lebenden „fratres reformati" waren die Colettaner im weiteren Sinn, um die es im folgenden geht. In der Absicht, ihren Klöstern Seelsorger zu sichern, hatte Colette sozusagen indirekt auch in Männerklöstern eine Reform ausgelöst. Sie fiel in der Zeit des Schismas, als sich auch in Burgund Provinziale zweier Obedienzen gegenüberstanden, auf fruchtbaren Boden. Zwischen 1500 und 1517 sollten sich die Colettaner als schärfste und ausdauerndste Konkurrenten der Observanten erweisen.

Die konstitutionellen Grundlagen der Colettaner sind unbekannt.[16] Zweifellos befanden sie sich auf der Linie der Martinianischen Satzungen, was die Unterordnung unter die Minister anbetrifft. Unter diesen besaßen sie eine gewisse Unabhängigkeit, die aber nicht zu jeder Zeit gleich stark ausgeprägt war. Schließlich gewährte Alexander VI. 1497 den Colettanern ein eigenes Provinzkapitel und die Wahl eines eigenen Vikars.

---

[14] Das Folgende entnehme ich Helvetia Sacra V/1, Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz / Die Minimen in der Schweiz, Bern 1978, 309–369: Franziskanerprovinz Burgund (Josef Zwicker), mit Bibliographie und wichtiger Lit. in den Anmerkungen, Colettaner: bes. 313–346; außerdem vgl. Dizionario degli istituti di perfezione 2, 1975, 1211–1217 (Giovanni Odoardi OFMConv.).

[15] Die beiden Gruppen sind bis heute noch nicht zusammen gesehen und miteinander verglichen worden, zum Schaden des Kenntnisstandes von beiden. Neben ihrem gleichgerichteten Vorgehen in den Unionskämpfen nach 1500 gibt es auch schon früher Gemeinsamkeiten. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sowohl Matthias Döring wie Colette von Corbie der Obedienz Felix' V. folgten.

[16] Die Statuten Henri de Baumes galten lediglich für die Colettaner im engeren Sinn, für die „fratres servientes" bei den Frauenklöstern, *Hugolin Lippens* OFM, Henry de Baume coopérateur de S. Colette. Recherches sur sa vie et publication de ses Statuts inédits. Une contribution à l'histoire de la réforme dans l'ordre des Frères Mineurs au XVe siècle, in Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen 1, 1948, 232–276.

Die Bulle entsprach dem Einfluß und der Stärke, die die Colettaner damals erreicht hatten. In dieser Position und mit Bonifatius da Ceva an der Spitze übernahmen sie von allen Reformgruppen die aktivste Rolle in den Unionskämpfen von 1500 bis 1517. Ceva schuf 1503 eine Provinz, welche die Häuser der Colettaner sowie eine Anzahl Observanten-Konvente und Konvente von inzwischen reformierten Konventualen umfaßte; der Minister der neuen Provinz wurde aus den Colettanern genommen. Durch sie sollte eine einzige reformierte Provinz Burgund vorbereitet werden. Ceva kämpfte im Gegensatz zu Henning, dem Provinzial der sächsischen Provinz, auch noch weiter, als der Papst 1510 die sogenannten Statuta Julii II aufhob und damit der Unionsbewegung die konstitutionelle Basis entzog. 1517, bei der Trennung des Ordens, wurden die Colettaner wie die anderen Reformgemeinschaften den Observanten zugeschlagen. In Burgund, wo sie zusammen mit den reformierten Konventualen den Observanten zahlenmäßig überlegen waren, entstand 1518 nur dem Namen nach eine Observantenprovinz, und auch in der Folge anerkannten die Reformierten, die allerdings bald wieder konventuale Gewohnheiten annahmen, ihre observanten Oberen und die observanten Konstitutionen nur formell.

In dieser Situation ist eine verdeckte colettanische Geschichtsschreibung entstanden.[17] Jacques Fodéré, der erste Historiograph der burgundischen Provinz, dessen Werk 1619 erschien, vertritt bei offizieller Zugehörigkeit zur Observanz unter der Oberfläche einen procolettanischen Standpunkt.[18] Auch neuere Arbeiten liegen auf dieser Linie. Zu nennen sind die Beiträge des Kapuziners Ubald d'Alençon über Colette und des ehemaligen Rekollekten Hugolin Lippens über Henri de Baume, den Beichtvater Colettes.[19] In ihnen mag die Selbständigkeit der Colettaner überschätzt werden, der Versuch, die colettanische Reform in ihrer Eigenart der observanten Reform gegenüberzustellen, ist dennoch förderlich, wenn man die absolute Vorherrschaft des observanten Standpunktes sonst bedenkt. Für die burgundische Provinz vertritt ihn Michael Bihl mit seiner Studie über Ceva.[20] Die historische Einordnung der Colettaner-Reform und ihrer Exponenten, vor allen Dingen Cevas, ist jedoch bisher nicht geleistet worden.

---

[17] Dazu vgl. Helvetia Sacra V/1 (wie Anm. 14) 313, 334 Anm. 44, 340 Anm. 175.

[18] *Jacques Fodéré*, Narration historique et topographique des convens (sic!) de l'ordre de S.-François et monastères de S.-Claire erigéz en la province de Bourgogne, à présent S.-Bonaventure, Lyon 1619 (2 parties en 1 vol.).

[19] *Ubald d'Alençon* OFMCap., Lettres inédites de Guillaume de Casale à Sainte Colette de Corbie et notes pour la biographie de cette Sainte, in Etudes franciscaines 19, 1908, 460–481, 668–691; idem, Documents sur la Réforme de Sainte Colette en France, in Archivum Franciscanum Historicum 2, 1909, 447–556, 600–612, 3, 1910, 82–97; *Lippens* (wie Anm. 16). Von Lippens existiert eine Biographie Cevas im Manuskript (1960) im Franziskanerkloster zu Sint-Truiden (Belgien), freundliche Mitteilung von P. Clément Schmitt OFM, Grottaferrata, vom 13. 2. 1978.

[20] *Michele Bihl*, Fra Bonifazio da Ceva († 1517) e i suoi giudizi su Bernardino da Siena, in Studi Francescani 17, 1945, 132–145. In der ersten Anmerkung wird eine Biographie Cevas angekündigt.

Daß Ceva auch in der oberdeutschen Provinz Anhänger der Union fand, darf als sicher gelten.[21] Bestimmt gehörten dazu die Brüder in den martinianisch reformierten Konventen, die es auch in dieser Provinz vereinzelt gab. Vielleicht unterstützten auch ehemalige Gesinnungsgenossen des Kaspar Waler die Einigungsbewegung aus politischen Gründen, weil sie sich davon eine Änderung ihrer Lage erhofften. Kaspar Waler selbst lebte seit 1502 im Exil. Doch an sich hatte Walers Reformansatz mit der colettanischen oder martinianischen Reform nichts zu tun, wenn Waler auch öfters einer der beiden Bewegungen fälschlich zugewiesen wird.[22] Was Waler wollte, war etwas anderes und unterschied sich von den Auffassungen der Colettaner und Martinianer im wichtigsten Punkt. Er war Observant, als solcher verfocht er aber ein strengeres Armutsideal als die Observanten, indem er die Regel mit Einschluß des Testaments des hl. Franziskus und ohne Glossen, Statuten und Privilegien beobachtet wissen wollte.[23] Martinianer und Colettaner hielten dagegen, was die Armut betrifft, wie die Observanten, die Mittellinie der päpstlichen Regelerklärungen ein.[24]

Waler war Sozius, also engster Mitarbeiter des Provinzvikars Johannes Heilmann von Lindenfels,[25] als auf dem Kapitel von Amberg 1486 seine Thesen verworfen und seine Schriften zur Verbrennung bestimmt wurden; seine Anhängerschaft wurde zerschlagen und er selbst nach Metz strafversetzt.[26] Er kehrte jedoch nicht nur schon ein Jahr später aus der Verbannung

---

[21] Überblick über die Geschichte der oberdeutschen Provinz in Helvetia Sacra V/1, Die Franziskaner, die Klarissen, die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz / Die Minimen in der Schweiz, Bern 1978, 42–97: Oberdeutsche (Straßburger) Minoritenprovinz 1246/1264–1939, und 102–120: Oberdeutsche (Straßburger) Observantenvikarie, dann Observantenprovinz 1427 bis ca. 1530 *(Brigitte Degler-Spengler)*, Lit. p. 55 f. und 108 f.; dort nicht verzeichnet ist *Paul L. Nyhus*, The Fanciscans in South Germany, 1400–1530: Reform and Revolution, in Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting usefull knowledge NS 65, Part. 8, 1975, 3–47; ferner idem, The Observant Reform Movement in Southern Germany, in Franciscan Studies 32, Annual X, 1972, 154–167.

[22] Colettaner: *Michael Bihl* OFM, Die sogenannten Statuta Julii II und deren Lübecker Ausgabe vom Jahr 1509, in Franziskanische Studien 8, 1921, 242. Martinianer: Helvetia Sacra V/1, (wie Anm. 21) 114 f. *(Brigitte Degler-Spengler)*; Lexikon für Theologie und Kirche 10, 1965, 935 *(Wilhelm Forster* OFM).

[23] Walers Initiative wird es zugeschrieben, daß der Herzog Georg von Niederbayern 1485 von Innozenz VIII. eine Bulle erwirkte, die ihn ermächtigte, Klöster für Brüder zu bauen, „qui secundum primaevam dicti ordinis institutionem et illius regulae puritatem vitam ducere ipsamque regulam cum testamento eiusdem sancti sine glossis, statutis et privilegiis observare teneantur." Gedr. in Chronica fratris Nicolai Glassberger Ordinis Minorum Observantium, in Analecta Franciscana, 2, 1887, 493; vgl. auch ib., 494.

[24] Die Haltung der frühen Colettaner zum Armutsgebot ist wegen der fehlenden Statuten (vgl. Anm. 16) nicht völlig geklärt. Ohne Zweifel haben aber die späteren Colettaner unter der Führung Cevas hinsichtlich der Armut die mittlere Observanz befolgt, wie sie in den von Ceva ausgearbeiteten sogenannten Statuta Julii II festgehalten ist. Vgl. unten Text zu Anm. 40–43.

[25] Kurzbiographien Walers in Helvetia Sacra V/1 (wie Anm. 21) 114 f.; Analecta Franciscana 8, 1946, 843–845 *(Michael Bihl)*.

[26] Chronica fratris Nicolai Glassberger (wie Anm. 23) 494–498.

zurück, sondern wurde 1493–1496 auch Oberer seiner Vikarie. Doch scheint er seine Reformidee erst nach seiner Amtszeit als Provinzvikar weiterverfolgt zu haben. 1498 versuchte er, sich unter die Obedienz des Provinzials der Konventualen, Konrad von Bondorf, zu begeben. Vor den Nachstellungen seiner observanten Oberen floh er nach Italien. Der Generalminister Franciscus Samson gab ihm Obedienzbriefe für Konrad von Bondorf. Weiter gediehen die Pläne Walers jedoch nicht. Johannes Heilmann von Lindenfels, der in diesem Jahr wiederum die Vikarie führte, und Generalvikar Franciscus Segarra zogen die Sache vor den Reichstag. 1499 gab Waler nach. 1502 wurde er zum zweiten Mal, diesmal nach Koblenz, ins Exil geschickt. An den Kämpfen um die Union, die jetzt ausbrachen, beteiligte er sich nicht.

Wegen seiner Mitwirkung bei der Reform des Konventes Schwäbisch Hall, die 1502 nach den Martinianischen Konstitutionen erfolgte, wurde Waler den „Martinianern" zugeordnet.[27] Er betrieb diese Reform, soweit man sieht, in den Jahren 1483, 1484 und 1492. Doch ist es sehr gut möglich, daß Waler, der ja selbst sein Konzept außerhalb der Observanz unter der Autorität des Provinzials verwirklichen wollte, aus taktischen Gründen zeitweise die martinianische Reform förderte, weil sie ebenfalls eine Reform „sub ministris" war.

Daß Walers Reformbewegung vorschnell den Colettanern oder Martinianern zugewiesen wurde, und daß letzten Endes noch offen ist, wie sie eingeschätzt werden muß, geht für diesmal nicht auf das Konto parteiischer Geschichtsschreibung, wenn auch alle Darstellungen zwangsläufig von der Chronik des zeitgenössischen Observanten Nikolaus Glassberger abhängig sind, der mit seiner Empörung über den Schismatiker Waler nicht zurückhält. Vielmehr steht einer sicheren Beurteilung von Walers Persönlichkeit und Reform entgegen, daß noch nicht genug Quellen bekannt sind.[28] Die beste – weil verschiedenen zukünftigen Deutungen offene – Zusammenstellung dessen, was man von Waler heute wissen kann, stammt von dem Observanten Michael Bihl.[29]

Walers Vorstoß war meines Wissens in den nördlichen Provinzen der einzige Versuch, eine Reformgemeinschaft aufzubauen, in der die Regel buchstäblich und ohne päpstliche Erklärungen beobachtet wurde. Dies war eines der zentralen Reformanliegen der südlichen Gruppen. Walers Reform

---

[27] *Albrecht Schäfer,* Akten zur Observanzbewegung des 15. Jahrhunderts in Württemberg, in Blätter für württembergische Kirchengeschichte NF 26, 1922, 61–75, 129–159.

[28] Nach *Michael Bihl,* in Analecta Franciscana 8, 1946, 844 haben Exemplare der 1486 verbrannten Schriften Walers überlebt.

[29] *Michael Bihl,* in Analecta Franciscana 8, 1946, 843–845, wo er seine frühere Ansicht, die Bewegung Walers sei ein Colettaner-Anschlag gewesen (vgl. oben Anm. 22), stillschweigend korrigiert. Eine Darstellung der Bewegung Kaspar Walers auch bei *Kajetan Schmitz* OFM, Der Anteil der süddeutschen Observantenvikarie an der Durchführung der Reform, in Franziskanische Studien 2, 1915, 373–376. Die Vorgänge um Waler werden auch berührt von *Nyhus,* The Franciscans in South Germany (wie Anm. 21) 17.

ideell im Zusammenhang mit diesen, besonders mit den spanischen Diskalzeaten zu sehen, mit denen er auch die Herkunft aus der Observantenfamilie und den Zeitpunkt gemeinsam hat, ist ein Vorschlag für eine Arbeitshypothese.

Den Diskalzeaten wenden wir uns nun als nächstes zu.[30] Die spanischen Observanten hatten gerade die Anhänger des Gonzalo Mariño und des Petrus Villacreces zum Verschwinden gebracht, indem sie deren Kustodien 1471 und 1484 der kastilischen Observantenvikarie inkorporierten, als 1487 aus ihren eigenen Reihen unter Johannes de la Puebla eine Bewegung hervorging, die villacrecianisches Gedankengut wiederaufnahm. In Anlehnung daran verfolgten die Diskalzeaten – so genannt, weil sie keine Sandalen trugen – ein Reformkonzept, das sich von dem der Observanten fundamental unterschied. Sie betonten die eremitische Lebensform als primäre Voraussetzung jeder Erneuerung. Auf dem Programm der Observanten stand dagegen der Ausgleich zwischen Apostolat und Gebet; ihr aktivistisches Gebaren in der Praxis vertiefte aber die Kluft zwischen den beiden Reformen. Die Regel, und besonders das Armutsgebot, beobachteten die Diskalzeaten buchstäblich im Sinne der ersten franziskanischen Gemeinschaften; Glossen, päpstliche Regelerklärungen und Privilegien lehnten sie ab. Während sich die Diskalzeaten in diesen beiden Punkten ihrer Reform auch von den Gruppen im Norden unterschieden (in der Armutsauffassung nicht von Kaspar Waler, wie wir gesehen haben), waren sie sich in einem dritten Punkt mit diesen einig, und dieser war den Observanten der größte Dorn im Auge. Auch die Diskalzeaten suchten die Jurisdiktion der Konventualenminister und nicht der Observantenvikare. Johannes von Guadalupe stellte sich 1496 und 1497 unter die Obedienz des Generalministers. 1501 errichtete er aus fünf Einsiedeleien eine eigene Kustodie und erließ die ersten Ordinationen der Diskalzeaten. Sofort erfuhr er die heftige Gegnerschaft des Kardinals Jiménez de Cisneros, des Generalkommissars für die Reform des Franziskanerordens in Spanien, dessen Bestreben es war, alle Richtungen unter den Observanten zu vereinigen, und der katholischen Könige Ferdinand und Isabella. Auf deren Intervention hin unterstellte Alexander VI. die Kustodie der Diskalzeaten 1502 zwangsweise dem Observantenvikar. Johannes von Guadalupe mußte nach Portugal fliehen. Er erreichte jedoch schon ein Jahr später wiederum die Bestätigung seiner Gemeinschaft durch den neuen Papst

[30] Zu den franziskanischen Reformen in Spanien vgl. *Isidoro da Villapadierna* OFMCap., Il ritorno all'ideale primitivo nelle riforme francescane di Spagna nei secoli XIV–XV, in Picenum seraphicum 12, 1975, 273–289: italienische Zusammenfassung (mit neuerer Lit.) der grundlegenden Studie von *Fidel de Lajarza* OFM/ Angel Uribe OFM, Introducción a los orígines de la Observancia en España. Las reformas en los siglos XIV y XV, Madrid 1958 (oder in Archivo Ibero-Americano 17 [1957]); Isidoro da Villapadierna OFMCap., Le riforme francescane di Spagna nei secoli XVI–XVII, ungedr. Ms. [1977] (Lit.), Istituto storico dei Frati Minori Cappuccini, Rom. Ich danke dem Verfasser dafür, daß er mir das Ms. überlassen hat; Dizionario degli istituti di perfezione 4, 1977, 1451–1456: Guadalupensi (Giovanni Odoardi OFMConv.).

Julius II. Die Diskalzeaten entschieden sich 1506, wie die Colettaner, Amadeiten und Clarener vor die Wahl gestellt, sich entweder den Konventualen oder den Observanten anzuschließen, für die Konventualen. 1508 stellte Julius II. folglich ihre beiden Kustodien wieder her, widerrief dies aber sofort auf das Einschreiten König Ferdinands hin. Im gleichen Jahr, auf der Zusammenkunft von Valladolid, wurden die Diskalzeaten erneut vor die scheinbare Wahl gestellt, sich entweder unter die Konventualen oder die Observanten zu begeben. Ihr damaliger Führer Petrus von Melgar wählte, ermüdet von dem Hin und Her, 1509 die Observanten. Aber nicht alle Diskalzeaten folgten ihm, einige blieben unter den Konventualen und errichteten 1515 ihre Kustodie von neuem. 1517, bei der Trennung des Ordens, kamen auch sie zu den Observanten, behielten aber ihre eigenen Statuten bei.

Diese Union war von kürzester Dauer. Noch im gleichen Jahr durchbrach sie Johannes Pascual: er zog den Diskalzeatenhabit wieder an und begab sich erneut unter die Konventualen. Von deren Generalmagister erhielt er die Erlaubnis, eine Kustodie zu errichten, und dort die Regel „ad litteram" zu beobachten. Die neue Diskalzeaten-Kustodie hielt sich nicht nur, sondern es entstand bald noch eine zweite. Beide nahmen unter dem Nachfolger Pascuals, Petrus von Alcántara, einen großen Aufschwung. 1561 legte dieser als ihr Kommissar äußerst strenge Ordinationen vor. Schon 1562 mußte sich die Gemeinschaft Alcántaras angesichts der drohenden Aufhebung der Konventualen in Spanien, die dann 1566 auch tatsächlich erfolgte, wiederum unter die Leitung der Observanten begeben. Wie 1517 bewahrten sie auch diesmal ihre eigene Lebensform, und in der Folge versuchten sie, dieser möglichst viel Raum zu verschaffen. Auch unter der ungeliebten Leitung der Observanten erwies sich die Reform der Diskalzeaten als kräftig. Sie errichteten noch im 16. Jh. mehrere Provinzen in Spanien, im 17. Jh. auch in Italien und in den Missionen. Ihre Anstrengungen, sich von den Observanten wieder zu trennen, führten schließlich zum Teilerfolg, daß sie direkt unter den Generalminister bzw. den ultramontanen Generalkommissar zu stehen kamen.

Aus einer spanischen Einsiedelei der Hieronymiten in Guadalupe kam auch Amadeus Menez de Silva, der Begründer der Reform der Amadeiten in Italien.[31] Nachdem er 1452 bei den Konventualen in Assisi eingetreten war, nahm er 1457 mit Erlaubnis des Provinzials zusammen mit einer Anzahl Brüder das eremitische Leben wieder auf, um das franziskanische Armutsgebot in ursprünglicher Strenge zu befolgen. Er hatte großen Zulauf

[31] Zum folgenden vgl. *Paolo Maria Sevesi* OFM, S. Carlo Borromeo e le congregazioni degli Amadeiti e dei Clareni (1567–1570), in Archivum Franciscanum Historicum 37, 1944, 104–164; *Clément Schmitt* OFM, in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques 18, Fasz. 105, [1977], 860–861 (Lit. und einschlägige Bullen); *Juan Meseguer Fernandez* OFM, Breves de Clemente VII en favor de la Provincia de S. Pedro in Montorio y de su confesor Juan Antonio Tomas de Locarno, in Archivum Franciscanum Historicum 44, 1951, 161–190.

und gründete rasch nacheinander mehrere Konvente, die Paul II. 1469 zu einer eigenen Kustodie unter der Jurisdiktion des Provinzials erhob. Weil die Amadeiten in päpstlichen Bullen ebenfalls „fratres minores de observantia" genannt wurden, gerieten sie bald in Schwierigkeiten mit den Observanten. Diese erreichten auch, daß der Bau des Amadeitenklosters in Mailand eingestellt wurde, weil er in zu großer Nähe ihres eigenen Klosters entstand. Um weitere Streitigkeiten zu vermeiden, hob Paul II. 1470 die Kustodie der Amadeiten auf und unterstellte Amadeus und seine Anhänger wieder direkt dem General und Provinzial. Unter Sixtus IV., der Amadeus zu seinem Beichtvater wählte, erhielt die Kongregation 1472 jedoch ihre volle Anerkennung und Unabhängigkeit.

Zur gleichen Zeit existierte in Italien eine zweite Gruppe, die in Eremitorien die Regel des hl. Franziskus in buchstäblichem Sinn beobachtete, die Clarener. Sie leiteten ihre Anfänge von dem Spiritualen Angelus Clarenus her, der 1317 von Johannes XXII. zum Häretiker erklärt worden war, hatten sich aber ihre Orthodoxie 1466 von Eugen IV. bestätigen lassen. Sixtus IV. gab ihnen, die bisher unter der Jurisdiktion der Bischöfe gestanden hatten, 1472 eine ähnlich autonome Organisation, wie sie die Observanten hatten: er unterstellte sie dem Generalminister, gestand ihnen aber das Recht zu, einen eigenen Generalvikar zu wählen. Der erste, der dieses Amt innehatte, war Petrus Hispanus. 1486 zogen die Clarener es vor, unter die Aufsicht der Bischöfe zurückzukehren.[32]

Wie die anderen Reformgruppen wurden auch die Amadeiten und Clarener von Julius II. 1506 aufgefordert, sich entweder für die Konventualen oder die Observanten zu entscheiden. Sie leisteten keine Folge. Bei der Trennung des Ordens 1517 wurden auch sie den Observanten zugeteilt. Und wie die Diskalzeaten verstanden auch sie es zunächst, ihre Eigenständigkeit zu bewahren. Bereits ein Jahr später, auf dem Kapitel zu Lyon 1518, wurde die Amadeitenprovinz S. Pietro in Montorio errichtet und von Leo X. bestätigt. Clemens VII. erklärte sie 1523 für autonom und gab ihr auf Veranlassung seines amadeitischen Beichtvaters ehemalige Niederlassungen zurück. Auch Pius IV., dessen Beichtiger der Amadeit Francesco da Nizza war, förderte die Gemeinschaft. Den Observanten war die Selbständigkeit der Amadeiten, die ihrer Jurisdiktion wiederum entschlüpft waren, ein Stein des Anstoßes. Luigi Pozzi, 1565–1572 Generalminister der Observanten, überzeugte Karl Borromäus davon, daß die Amadeiten dringend der Reform bedürften, und daß das beste Mittel dazu ihre Vereinigung mit den Observanten sei. Auch die Clarener seien mit einzubeziehen.[33] 1568 wurde die Fusion erzwungen. Francesco da Nizza, der sich sofort nach Rom begab,

---

[32] *Livarius Oliger* OFM, Documenta tria de Clarenis saeculis XV, in Archivum Franciscanum Historicum 31, 1938, 59–72, bes. 62 f., 70–72; vgl. auch idem, Beiträge zur Geschichte der Spiritualen, Fratizellen und Clarener in Mittelitalien, in Zeitschrift für Kirchengeschichte 45, 1927, 233–242.

[33] *Paolo Maria Sevesi* OFM, S. Carlo Borromeo cardinal protettore dell'ordine dei Frati Minori (1564–1572), in Archivum Franciscanum Historicum 31, 1938, 83 f. Nr. 10, 85 Nr. 13; dazu vgl. Sevesi (wie Anm. 31) 110.

um dagegen zu protestieren, wurde auf Veranlassung Pius' V. im Observantenkonvent Aracoeli eingekerkert. Die Amadeitenklöster wurden von den Observanten mit Gewalt eingenommen, teilweise verkauft, die Brüder auf andere Konvente verteilt, und wo sie sich nicht fügten, mit schwerer Haft bestraft. Eine größere Anzahl von ihnen floh nach Spanien.

Über die Amadeiten und Clarener ist erst wenig bekannt.[34] Die vorhandenen Arbeiten behandeln sie vor allem im 16. Jh. Der Observant Paolo Maria Sevesi veröffentlichte 1944 die aufschlußreichen Dokumente über die Vernichtung der beiden Reformgruppen, untersuchte aber nicht kritisch die Behauptung des Observantenvikars Pozzi von deren Reformbedürftigkeit.

Mit den Amadeiten und Clarenern habe ich alle Gemeinschaften beschrieben, die im Titel „Observanten außerhalb der Observanz" umgriffen sind. Dabei ist folgende Frage bisher beiseite gelassen worden: Was veranlaßte diese Gruppen, außerhalb der Observanz zu bleiben? Warum mieden sie die Jurisdiktion der Observantenvikare und suchten die Obedienz der Konventualenminister? Warum wollten sie „Reformierte sub ministris" sein? Verschiedene Überlegungen grundsätzlicher, spiritueller und praktischer Natur waren im Spiel, die je nach Gruppe und Situation schwerer oder leichter wiegen mochten. Gegen die Observantenvikare sprach grundsätzlich, daß die Regel den Gehorsam gegen die Minister ebenso forderte wie die Einhaltung der Armut. Diese stand zwar im Mittelpunkt des Reformdenkens, aber trotzdem: ging es an, ein Regelgebot zu übertreten, um ein anderes besser befolgen zu können? Dazu war die Gefahr der Spaltung, die die Observanten heraufbeschworen, indem sie sich die Autonomie unter Vikaren sicherten, evident. Die Observanten glaubten – nicht zu Unrecht –, die Reform nur unter eigenen Oberen durchführen zu können. Aber daneben gab es eine Reformgesinnung – und auch dieser sollte man ihre Berechtigung zuerkennen –, die nicht oder nicht so schnell bereit war, der Reform vor der Einheit des Ordens Priorität einzuräumen. Es war zweifellos auch die Sorge um den Zusammenhalt des Ordens, die die Reformgruppen unter den Ministern bleiben oder deren Jurisdiktion annehmen ließ. Diesen Beweggrund gestanden die Observanten den Reformierten außerhalb ihrer Familie am wenigsten gerne zu, denn er traf ihr eigenes Reformprogramm am wundesten Punkt, mußten sie sich doch ständig vorwerfen lassen, daß sie mit ihren Reformen die Spaltung des Ordens in Kauf nehmen würden.

Differenzen spiritueller Natur zwischen Reformgemeinschaften und Observanten gab es in Spanien und Italien. Sie betrafen die Armut. Die Überzeugung dieser Gruppen, daß die Armutsauffassung der Observanten, die auf der Basis der päpstlichen Regelauslegungen stand, nicht die authentische sei, auch weil sie das Testament und andere Schriften des hl. Franziskus

[34] Ein Zusammensehen und Vergleichen der Amadeiten und Clarener mit den Diskalzeaten würde entscheidend weiterführen. Es bestanden nachweisbar starke Verbindungen. Einige Diskalzeatenführer hatten sich lange in Italien aufgehalten, die ersten Oberen der Amadeiten und Clarener waren Spanier.

nicht berücksichtigte, hat im Orden vor und nach dem 15. Jh. eine lange Geschichte und war niemals leicht von der Hand zu weisen. Und ganz offensichtlich hatte die Observanz viele Fragen um die Armut offengelassen oder nicht alle Erwartungen erfüllt.[35]

Unbehagen empfanden die spanischen und italienischen Gruppen auch angesichts des Aktivismus der Observanten. Sie setzten dagegen ihre ältere eremitische Lebensform.[36]

Mit konträren Anschauungen in prinzipiellen Fragen ließ es sich nach der Erfahrung der Reformgemeinschaften besser unter den Konventualen als unter den Observanten leben. Und damit sind die praktischen Gründe angesprochen, warum sie die Autorität der Minister bevorzugten. Sie fanden dort einen Freiraum für ihre Denk- und Lebensweise vor. Die Konventualen duldeten abweichende Gruppen innerhalb ihrer Familie, solange diese die Obrigkeit der Minister anerkannten, und ließen ihnen eine gewisse Selbständigkeit. Zum Eifer und Expansionsdrang der Observanten dagegen gehörte es, sich die kleineren Reformgruppen vollständig zu unterwerfen, wenn sie Gelegenheit dazu hatten.

Als Julius II. 1506 Colettaner, Diskalzeaten, Amadeiten und Clarener aufforderte, sich entweder den Konventualen oder den Observanten anzuschließen,[37] entschieden sich die Diskalzeaten für die Konventualen. Die Colettaner aber hintertrieben die Bulle, und die Amadeiten und Clarener stellten sich taub. Was war geschehen? Warum begaben sich die drei Reformgruppen nicht unter die Minister, unter denen sie doch bisher mit Vorliebe gestanden hatten?

Eine Änderung war eingetreten, die einiges versprach. Unter dem reformgesinnten General Aegidius Delphini wurden seit 1500 erneut Anstrengungen unternommen, die Einheit des Ordens wiederherzustellen.[38] Die Situation war in vieler Hinsicht anders als 1430. Die Kluft zwischen Observanten und Konventualen hatte sich vertieft. Zwischen ihnen hatten sich seither die Reformgruppen gebildet, die von der Regelauffassung her den Observanten nahestanden und der Jurisdiktion nach zu den Konventualen gehörten. Die Observanten waren gegen Ende des 15. Jhs. zahlreicher und selbstbewußter geworden, sie strebten nicht mehr nach Unabhängigkeit wie ehedem, sondern nach der Vorherrschaft im Orden. Von den Konventualen hörte man unterdessen immer weniger, sie betrieben eine Politik des „flachen

---

[35] Diesen Gesichtspunkt führt weiter aus: *Optat de Veghel* OFMCap., La réforme des frères mineurs Capucins dans l'ordre franciscain et dans l'église, in Collectanea Franciscana 25, 1965, 1–108.

[36] Zum Eremitentum im Franziskanerorden vgl. den Überblick von *Costanzo Cargnoni* OFMCap., Case di preghiera nella storia dell'ordine francescano, in Supplemento agli Atti dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di S. Carlo, Vol. 15, 1977 (Lit.).

[37] „Cum multae et graves", *Wadding*, Annales ordinis Minorum, an. 1506, n. 8, XV, 364–366.

[38] Vgl. *Holzapfel* (wie Anm. 1) 142–153; *Moorman* (wie Anm. 1) 569–585.

Profils". Sie sollten nun soweit reformiert werden, daß für die Observanten kein Hindernis mehr bestünde, sich mit ihnen unter einem gemeinsamen Oberen zu vereinigen. Den Reformierten sub ministris war dabei eine zweifache, ihrem Wesen entsprechende Rolle zugedacht: bei der Reform der Konventualen mitzuwirken und zwischen Observanten und Konventualen ein Bindeglied zu sein. Die Gruppen im Norden nahmen diese Aufgabe stärker wahr als die im Süden. Colettaner und Martinianer änderten in diesen Jahren ihr Gesicht, sie wurden zu „Unionisten". Sie traten aus ihrem Dasein unter den Konventualen heraus; nicht mehr diese, sondern sie waren im Kampf um die Union, der nun einsetzte, die Gegner der Observanten.

Besonders die Colettaner übernahmen wichtige Funktionen für die Union. Eine davon war die von ihrem Führer Bonifatius da Ceva 1503 gegründete Provinz von reformierten Konventen aus allen Lagern – Colettanern, reformierten Konventualen und Observanten –, gleichsam eine Modellprovinz für einen reformierten Orden unter einheitlicher Leitung. Diese wieder aufzulösen und die Konvente auf Konventualen und Observanten zu verteilen, wie Julius II. 1506 forderte, wäre dem Einigungsplan zuwidergelaufen und hätte die Tendenz zur Trennung hin begünstigt. Deshalb verhinderte Ceva die Ausführung jener Bulle. Die Amadeiten und Clarener aber, die damals autonom waren bzw. den Bischöfen unterstanden, scheinen einfach abgewartet zu haben.

Auf seinen Reisen durch Italien, Frankreich und Spanien[39] war Delphini unermüdlich für das Reform- und Unionswerk tätig, ohne daß er diesem in einem der genannten Länder eine feste Basis zu sichern vermochte. Die Konventualen widersetzten sich der Reform, die Observanten mißtrauten der Union und intrigierten gegen sie. Mit der Ablösung Delphinis 1506 trat die Unionsbewegung unter seinem Nachfolger Rainaldus Graziani in die zweite Phase. Sie wird bestimmt durch die neuen Konstitutionen, die 1509 promulgiert wurden und als „sogenannte Statuta Julii II" in die Ordensgeschichte eingegangen sind, weil der Papst, dessen Namen sie tragen, sie formell nie bestätigte.[40] Diese sahen eine Vereinigung der Observanten mit den Reformierten aller Zweige vor. Beide sollten zusammen den Grundstock des Ordens bilden; die Konventualen aber entweder die Reform annehmen oder aussterben. Den Observanten wurde also nicht mehr zu-

[39] Für Frankreich vgl. Helvetia Sacra V/1 (wie Anm. 14) 324–328 (Lit. in Anm.); für Spanien *Tarsicio de Azcona* OFMCap. Nuevos documentos sobre la reforma de la orden Franciscana en tiempo del ministro general Egidio Delfini, in Estudios Franciscanos 67, 1966, 267–300.

[40] Vgl. *Michael Bihl* OFM, Die sogenannten Statuta Julii II und deren Lübecker Ausgabe vom Jahre 1509, in Franziskanische Studien 8, 1921, 225–259. Die Editionen der Statuta Julii II, die alle aus dem 16. Jh. stammen und schwer greifbar sind. verzeichnet *Elmar Wagner* OFM, Historia constitutionum generalium Ordinis Fratrum Minorum, Rom 1954, 173; vollständiger *Gallus Haselbeck* OFM, Ein neuer Typ der Statuta Julii II, in Franziskanische Studien 17, 1930, 360. Die einzige kurze Inhaltsangabe bei *Holzapfel* (wie Anm. 1) 148–150. Eine kritische Untersuchung der Statuta Julii II fehlt.

gemutet, mit Unreformierten oder erst zu Reformierenden zusammenzugehen. Auch in der Armutsfrage entsprachen die sogenannten Statuta Julii II den Vorstellungen der Observanten vollkommen.[41] Trotzdem, und obwohl diese Statuten als „gesetzgeberisches Meisterwerk“ [42] und als „in sich wohlüberlegter und großzügig angelegter Einigungsplan“ [43] bezeichnet werden, kamen sie nicht zum Zuge. Bereits 1510 widerrief sie Julius II. Damit war auch dieser zweite Unions- und Reformversuch fehlgeschlagen.

Die Jahre vor 1517 sind zu wenig gut untersucht, als daß die Frage nach dem Warum leicht zu beantworten wäre. Die allgemeine Meinung ist, daß der Einigungsversuch von den italienischen Observanten zu Fall gebracht worden sei.[44] Ein Grund dafür, daß die Union und Reform auf der Basis der Juliana in Italien auf so heftige Abwehr stießen, sei gewesen, sagt z. B. Heribert Holzapfel, daß dort die Zwischenglieder, die Amadeiten und Clarener, zu schwach und auch ihre Auffassungen von der Regel zu weit von der Mitte entfernt gewesen seien, um zwischen Observanten und Konventualen eine Brücke zu bilden. Damit wird die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß mit Hilfe starker Zwischengruppen der mittleren Linie, wie Martinianer und Colettaner sie darstellten, die Spaltung hätte vermieden werden können. Solche waren aber vorher von den Konventualen zu wenig gefördert und von den Observanten zu scharf bekämpft worden, als daß sie hätten genügend Fuß fassen und die Position gewinnen können, die jetzt zum allgemeinen Nutzen vonnöten gewesen wäre.

Nach dem Widerruf der sogenannten Statuta Julii II kam die Einigungsbewegung auch in den nördlichen Provinzen ins Stocken. In Sachsen ging Henning mit den Martinianern zu den Observanten über. Ceva kämpfte in Burgund noch bis zu seinem Tod 1517 auch auf der Ebene der Streitschriften weiter. Auf sein „Defensorium“ antwortete der oberdeutsche Observantenvikar Kaspar Schatzgeier 1516 mit einer „Apologia“, in der er die Vorstellungen der Observanten deutlich formulierte. Wie wäre es, so fragte er, wenn der Papst die Minister der Konventualen Magister hieße und die Vikare der Observanten Minister? Dazu forderte er kategorisch die Unterstellung aller reformierten Parteien unter die Observanten.[45]

Genau das geschah 1517. Die Observanten erreichten nicht nur die Präzedenz gegenüber den Konventualen, von denen sie getrennt wurden, sondern auch die Vorherrschaft gegenüber den reformierten Gemeinschaften, die ihnen inkorporiert wurden. Es war die Union auf dieser Basis, die sie erstrebt hatten.

Damit war der Kampf zwar noch nicht zu Ende. Auf dem Kapitel zu Lyon 1518 und in den folgenden Jahren gewannen die italienischen und spanischen Reformgruppen ihre alte Position außerhalb der Observanz

---

[41] *Holzapfel* (wie Anm. 1) 149 f. [42] Ib., 148. [43] *Bihl* (wie Anm. 40) 239.

[44] *Holzapfel* (wie Anm. 1) 149 f.; *Moorman* (wie Anm. 1) 576; *Tarsicio de Azcona* (wie Anm. 39), 281 f., 284. Nur allzugerne versteckten sich aber die französischen und deutschen Observanten, die eine Regelung nach den Julianischen Statuten ebensowenig wünschten, hinter den widerspenstigen Italienern.

[45] Nach *Holzapfel* (wie Anm. 1) 152.

einstweilen zurück. Dazu entstanden neue Reformgemeinschaften, die Rekollekten, Reformaten und Kapuziner. Sie griffen von neuem die Frage auf, wie das Regelgebot der Armut zu beobachten sei, und auch sie stellten sich außerhalb der Observanz. Doch diese Gemeinschaften sind nicht mehr unser Thema.

Aus dem Vorgetragenen dürfte klar geworden sein, daß es nicht genügen kann, die Geschichte des Ordens im 15. Jh. mit den Augen der Observanten zu sehen, deren Darstellungen lediglich einen Standpunkt, den des Siegers, wiedergeben. Will man ein umfassenderes Bild von der damaligen Wirklichkeit gewinnen, muß man auch die Unterlegenen befragen. Unterlegen sind 1517 nicht nur die Konventualen, die als die reformunwilligen Antipoden der Observanten gewöhnlich ins Blickfeld gerückt werden, sondern mindestens ebenso die Reformierten, die ihren Platz außerhalb der Observanz gesucht hatten.

Spätestens nach 1500 hieß die Frage im Orden nicht mehr Reform: ja oder nein, sondern zur Debatte stand lediglich noch, wie die Reform zu realisieren sei und wem dabei die Führung zufallen sollte. Die Auseinandersetzung darüber spielte sich zwischen den reformierten Gruppen des Ordens ab, die Konventualen standen abseits.[46] Weil sie damals, wie wir gesehen haben, schon längst nicht mehr die eigentlichen Gegner der Observanten waren, vermögen sie der Forschung auch nicht das Gegenbild zur observanten Geschichtsschreibung zu liefern. Die Rivalen der Observanten waren damals vielmehr die Gemeinschaften, die wie sie reformiert waren. Nur wenn man diese stärker als bisher in die Forschung mit einbezieht, entsteht das „andere Bild", das die observante Darstellung korrigieren und vervollständigen kann.

Für die Observanten waren die Gemeinschaften die stärksten Konkurrenten, die wie sie die mittlere Reformlinie verfolgten, die Colettaner und Martinianer. Diese führten nach 1500 alle ihre Kräfte der Unionsbewegung zu, die ja – was oft zu wenig deutlich gesehen wird – zugleich eine Reformbewegung war. Sie war die eigentliche Alternative zur Observanz, vor die der Orden damals gestellt war, nicht mehr der Konventualismus. Daß diese andere Möglichkeit besser bekannt wird,[47] ist eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine präzisere Kenntnis von der Geschichte des Ordens im 15./16. Jh. und besonders von den entscheidenden Jahrzehnten vor 1517, die immer noch im Halbdunkel liegen.

---

[46] Indem die Reformgemeinschaften ihre Vorstellungen von der Reform formulierten, brachten sie Texte hervor, die der Forschung als Quellen zur Verfügung stehen. Das Zurückweichen der Konventualen aber äußerte sich gerade auch darin, daß sie ihren Standpunkt nicht mehr vortrugen, so daß von ihrer Seite heute Quellen fehlen.

[47] Der Weg führt notwendigerweise über die Erforschung der Reformgemeinschaften außerhalb der Observanz, aber auch über die kritische Beschäftigung mit den sogenannten Statuta Julii II, in welchen das Programm der Unionsbewegung festgehalten ist. Vgl. Anm. 40.

QUELLEN

Overbecks Übersetzung der „Teppiche" des Clemens von Alexandrien

Eine wissenschaftsgeschichtliche Dokumentation

von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

Einleitung

Die am 16. November 1933 in Basel verstorbene Witwe Franz Overbecks hatte ihr bescheidenes Vermögen testamentarisch einer Stiftung zugeführt, die der weiteren literarischen Verwertung des geistigen Nachlasses Franz Overbecks gewidmet sein sollte. Gedacht war an die Bearbeitung schon gedruckter und die Veröffentlichung noch vorhandener Studien Overbecks.

Noch zu Lebzeiten hatte Overbeck Carl Albrecht Bernoulli (1868–1937) zum wissenschaftlichen Nachlaßpfleger eingesetzt, so daß bei diesem das Vorschlagsrecht lag. Im offiziellen Vorwort der 1936 erschienenen Übersetzung der „Teppiche"[1] heißt es, daß als erstes, das Gedächtnis an Franz Overbeck weckende Werk die Übersetzung der Teppiche gewählt worden sei, weil Overbeck in seinem Aufsatz „Anfänge der patristischen Litteratur", 1882, die richtige Beurteilung des Clemens einleitete, zudem die überragende Bedeutung des Clemens von Alexandrien als erster wahrhaft schöpferischer Kirchenvater beim Eintritt des Christentums in die antike Kulturwelt die Herausgabe einer bisher noch nicht existierenden Übersetzung der Teppiche rechtfertige. Während Bernoulli Overbecks Übersetzung auf die Jahre 1867/68 datiert, setzt sie der philologische Bearbeiter der Overbeckschen Übersetzung, Dr. Ludwig Früchtel (1897–1963),[2] richtiger auf 1868–1870 an, womit wir hart an die Baseler Zeit (1870 Professur in Basel) Overbecks und seine Bekanntschaft mit Nietzsche kämen.

Overbeck äußerte 1882 die bahnbrechende These, daß durch Betrachtung der Formen der christlichen „Urliteratur" und der patristischen Literatur erst letztere Literatur genannt zu werden verdiene, wobei er den relativ schnellen Untergang der christlichen Urliteratur feststellte, spätestens 170–180, und

---

[1] *Titus Flavius Klemens von Alexandria,* Die Teppiche (Stromateis). Deutscher Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck. Im Auftrage der Franz Overbeck-Stiftung in Basel herausgegeben und eingeleitet von Carl Albrecht Bernoulli und Ludwig Früchtel. Basel, Benno Schwabe & Co. Verlag, 1936.

[2] Die Teppiche, 1936, S. 157.

beobachtet, daß, wie schon vorher, seit 130, mit der Apologetik eine christliche Literatur sich durchzusetzen beginnt, die mit Clemens Alexandrinus das Niveau der christlichen Weltliteratur erreicht. Adolf Harnack[3] hatte diese Overbecksche These sehr anerkennend gelobt.

In drei Programmen des Nürnberger Gymnasiums von 1895–1902 förderte Otto Stählin die Vorarbeiten zu einer wissenschaftlich zuverlässigen Übersetzung, indem er über die Handschriften, die Scholien und die alttestamentlichen Zitate bei Clemens schrieb, so daß 1905, 1906 und 1909 das dreibändige, fast 1300seitige Werk erscheinen konnte. Neben der Arbeit als Gymnasialprofessor (seit 1902) war das eine erstaunliche Leistung, die 1908 mit der Berufung zum ordentlichen Professor der klassischen Philologie und Pädagogik an die Universität Würzburg belohnt wurde.

Seit 1913 Professor in Erlangen und im Weltkrieg als Offizier tätig, mußte Stählin seine Arbeit an Clemens bis 1928 einstellen. Die Nachweise der 300 von Clemens zitierten Schriftsteller erforderte das Studium der gesamten Literatur von Homer bis zu den gnostischen Schriften des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Stählin, der die zahlreichen Fehler bei Dindorf nachwies, setzte staunenswerten Fleiß nicht nur auf die Heilung verdorbener Textstellen, sondern auch in das auf 58 Seiten mit etwa 60 Zeilen im Dreispaltendruck angeordnete Zitatenregister und konnte so 1936 den 908 Seiten umfassenden Registerband nach achtjähriger ununterbrochener Arbeit erscheinen lassen. Als Overbecks Übersetzung herauskam, hatte Stählin in der „Bibliothek der Kirchenväter“ eine fünfbändige deutsche Übersetzung der vollständigen Werke des Clemens mit umfangreichen Anmerkungen vorgesehen. Der erste Band erschien 1934, der letzte 1939. War Stählin in seiner Dissertation noch Irrtümern über die Clemensüberlieferung erlegen, so hatte er 1939 in optimaler Weise das gesamte Werk des Clemens in der Ursprache und der deutschen Übersetzung zugänglich gemacht, so daß sein Interesse an dem Basler Projekt der Overbeckübersetzung echt,

---

[3] Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, 1884. Vergl. ferner *J. C. Emmelius*, Tendenzkritik und Formengeschichte. Der Beitrag *Franz Overbecks* zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975; dort die weitere einschlägige Literatur. Grundlegend *E. Staehelin – Martin Tetz*, Overbeckiana, 2 Teile, Basel 1962. *Rainer Hoffmann*, Die Einheit von Theorie und Praxis bei Clemens von Alexandrien, in *Stephan Otto* (Hg.), Die Antike im Umbruch, Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians, München 1974, S. 37 ff.; S. 133 bezieht sich der Verfasser zustimmend auf Overbecks Unterscheidung zwischen Urliteratur und christlicher Weltliteratur; vgl. auch S. 40 f. *R. P. C. Hanson*, Origen's doctrine of tradition, London 1954; *E. L. Fortin*, Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition, in: Studia Patristica IX., TU 94, herausgegeben von F. L. Cross, Berlin 1966; *Einar Molland*, The conception of the Gospel in the Alexandrinian Theology, Oslo 1938; *W. Völker*, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, 1952; *G. G. Blum*, Offenbarung und Überlieferung. Die dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vaticanums im Lichte altkirchlicher und moderner Theologie, Göttingen 1971. Die Aktualität des Clemens beleuchten *W. D. Hauschild*, Christentum und Eigentum in der alten Kirche ZEE, 16. Jg. 1972, S. 39 ff.; *K. Beyschlag*, Zur Geschichte der Bergpredigt in der alten Kirche, ZThK 74. Jg., H. 3, 1977.

aber uneigennützig war. Daher empfahl er seinen Schüler Dr. Ludwig Früchtel, als Carl Albrecht Bernoulli mit der philologischen Überprüfung der Übersetzung scheiterte.

Bernoulli hat sowohl die Freundschaft zwischen Nietzsche und Overbeck 1908 bzw. 1916 dokumentiert, als auch Overbecksche Werke zum Johannesevangelium (1911), zur mittelalterlichen Scholastik (1917) und Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie unter dem Titel „Christentum und Kultur" (1919) herausgegeben, wobei seine Editionstechnik kritisch hinterfragt werden muß (R. Wehrli).[4]

Nachdem bis auf die Selbstbekenntnisse die zusammenhängenden Manuskripte Overbecks erschöpft waren, lenkte Bernoulli die Verantwortlichen der Overbeckstiftung auf die Stromateis-Übersetzung, woraus sich ungeahnte Komplikationen ergeben sollten.

Immerhin hat Bernoulli mit dieser Wahl ein würdiges Objekt und ein für Overbeck sehr charakteristisches Unternehmen herausgestellt. Der abgedruckte Briefwechsel belegt, welche sachlichen Schwierigkeiten einem unveränderten Abdruck der Overbeckschen Übersetzung entgegenstanden. Die Briefe befinden sich im Nachlaß von Otto Stählin (Univ.-Bibl. Erlangen).

Die Briefe

1.

Arlesheim, den 12. November 1934

Herrn
Geheimrat D. Dr. O. Stählin,
Erlangen.

Hochgeehrter Herr Geheimrat,
ich habe Ihnen gestern schon kurz auf einer Postkarte den Eingang Ihres verbindlichen Briefes vom 8. November bestätigt. Der Tatbestand Ihrer Zuschrift besteht in dem Vorschlag, womöglich von der bereits der Drucklegung übergebenen Übersetzung Overbecks noch abzusehen. Sie lassen das von der Auffassung begleitet sein, die ich nicht zu teilen vermag, daß dieser Verzicht bereits von mir aus aus Höflichkeit oder Rücksicht hätte geschehen sollen. Die Verpflichtung, den vom Stiftungsrat beschlossenen Plan auszuführen, geht mir aber einstweilen vor. Doch erscheint mir eine kurze Darstellung erforderlich, wie wir zu diesem Plan gekommen sind.

In wenigen Tagen, am 16. November, jährt sich der Todestag unserer Stifterin. Die Triebkraft zu ihrer letztwilligen Verfügung bestand in dem Eros ihrer Witwenliebe über das Grab hinaus, wie es ja auch der Eros war, was Overbeck mit Klemens innerlich verband. Es war also nicht ein wissenschaftliches Gegenstandsverhältnis zu Klemens, wie bei Ihnen, Herr Geheim-

---

[4] *Rudolf Wehrli,* Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck, Zürich 1977.

rat, oder bei Ihrem Schüler, Herrn Studienrat Dr. Früchtel, was Overbeck bewog, seinerzeit den ganzen Klemens zu übersetzen.

Der obrigkeitlich streng überwachte Zweck unserer Stiftung ist testamentarisch eng beschränkt. Wir können ihn von uns aus unmöglich willkürlich umlegen, sondern haben einen Nachlaßband herauszubringen. Ich habe seit vorigem Winter Monate darauf verwendet, um einen tragbaren Inhalt aus dem äußerlich ja sehr reichlichen Bestande der ungedruckten Papiermassen zu entdecken. Der Spielraum für eine solche Auswahl erwies sich aber bald sehr eingeschränkt. Ich suchte nach irgend einer Kombination der klassischen griechischen Apologetik von Klemens bis Eusebios. Für letztern hatte Overbeck noch von seinen letzten, gegen Harnack gerichteten Universitätsprogrammen der neunziger Jahre ein offenbares Faible behalten und den posthumen Wunsch geäußert, es möchten womöglich Eusebios' Studien aus seinem Nachlaß herausgegeben werden. An diesen Hinweis knüpfte die Witwe zeit ihres Lebens die Tendenz an, es möchten einmal noch aus dem Nachlaß die Bearbeitungen Overbecks zur Kirchengeschichte des Eusebios herauskommen. Ja, schon wenige Jahre nach seinem Tode veranlaßte sie mich, Verbindungen nach Göttingen anzuknüpfen, die der ehemalige Basler Kollege Overbecks, Herr Professor Smend, sowohl zu Prof. Julius Wellhausen als zu Prof. Eduard Schwartz vermittelte. Wellhausen war von Marburg her (SS. 1900) mein unverdient nachsichtiger Lehrer, der mich gelegentlich sogar mit bewidmeten Schriftgeschenken beehrte. Er nahm sich die Mühe, die Nachlaßpapiere Overbecks über das Johannesevangelium sich nach Göttingen schicken zu lassen und sie gründlich durchzusehen. Sein Bescheid lautete aber, es lasse sich damit s. E. nichts anfangen, „nicht einmal Albert Schweitzer vermöchte das, der doch sonst der Mann dazu wäre“. Auf das Drängen von Frau Overbeck habe dann ich im Jahre 1911 bei J. C. B. Mohr einen Band über das vierte Evangelium aus dem Overbeck'schen Nachlaß veröffentlicht, das Wagnis lief noch glimpflich ab, obwohl es mir einen unangenehmen Konflikt mit Excellenz Adolf von Harnack zuzog. Der Versuch endete aber mit der sonst unangefochtenen Aufnahme des Overbeck'schen Werkes in die laufende Johannesliteratur. Mit Eusebios wollte die Sache aber damals nicht in Gang kommen, obschon auch hier wieder Wellhausen und Smend Frau Overbeck Freundesdienste erweisen wollten, indem sie ihren Göttinger Kollegen Prof. Ed. Schwartz für die Auffassung Overbecks zu interessieren suchten. Prof. Ed. Schwartz vermochte sich aber mit dieser nicht zu befreunden, wie aus seinen damaligen Abhandlungen in den Göttinger gelehrten Anzeigen und sonst hervorging, obschon er sich in der Meinungsverschiedenheit Overbeck-Harnack unbefangen verhielt. Ich vermochte damals Frau Overbeck zu bewegen, dem Eusebios-Wunsch keine aktive Folge mehr zu geben, da ich mir aus den Erfahrungen mit den „Johannesevangelien“ eine Warnung zog. Einige Jahre später, bei Kriegsende, gaben wir dann zusammen unter dem Titel „Christentum und Kultur“ einen Nachlaßband mit etwas allgemeinerem und sensationell gefärbten Inhalt heraus, nachdem ich vorher schon mit der Her-

ausgabe von Overbecks Vorlesung über „Frühscholastik“ einen kleineren, aber in seiner Bescheidenheit unbestrittenen Erfolg erzielt hatte. In den zwanziger Jahren mußte Frau Overbeck dann der Inflation wegen ihre ja nie sehr reichlichen Mittel zu Rate halten und hat sich auf ihr hohes Alter hin die Möglichkeit, ihr Testament doch noch zu errichten, neben Verpflichtungen gegen deutsche Verwandte, geradezu am Munde abgespart. (Ich lege zu Ihrer näheren Einsicht ein kleines Feuilleton von mir aus einer Basler Zeitung bei, die heute im Dritten Reich verboten ist. Vor einem Jahr bei Erscheinen des Artikels war sie das noch nicht. Der Ausschnitt steht zu Ihrer persönlichen Verfügung, es steht Ihnen also frei, ihn eventuell nach Durchsicht zu vernichten.) Sie werden aber wohl die Auffassung bestätigt finden, daß der Stiftungsrat im Testament von Overbecks Witwe eben weniger einen streng wissenschaftlichen Auftrag als den Ausdruck einer menschlichen Pietät zu verwalten übernommen hat. Das habe ich denn auch in meiner Berichterstattung über die im Nachlaß vorliegenden Möglichkeiten nicht außer Acht lassen dürfen. Ein derartiger letztwilliger Auftrag lag eben auf einer Grenzlinie, die für eine geschäftliche Durchführung zu zerfließen drohte, aber wir hatten eben alle drei ihn übernommen und uns ins öffentliche Handelsregister eintragen lassen. Der Vorsitz lag in den Händen eines unseres angesehensten Bürgers, Dr. jur. Peter Schmid, – der Schwager des früher in Göttingen und jetzt in Berlin als Ordinarius wirkenden Geheimen Konsistorialrats, des bekannten Alttestamentlers und Religionsgeschichtsforschers Alfred Bertholet, eines nahen Schul- und Studienfreundes von mir, der einst auch dem Ehepaar Overbeck nahestand. Dr. Schmid hat sich dann für die Ratschläge, die ich dem Stiftungsrat unterbreitete, an seinen Schwager mit der Bitte um Beurteilung gewandt. Ich habe um die Osterzeit 1934 drei längere Gutachten ausgearbeitet, ohne schon klar zu sehen, auf welchen Ausweg sich am ehesten festzulegen ratsam sei. Ich hatte die zahlreichen Übersetzungshefte Overbecks von fast allen lateinischen und griechischen Patres bis ins dritte und vierte Jahrhundert zur Durchsicht herangezogen und trug mich noch mit dem Gedanken, vielleicht durch Zusammenstellung einer patristischen Anthologie aus der Sache zu ziehen. Bei diesem Anlaß hielt ich es für möglich, auch den posthumen Wunsch auf Verwendung der Eusebios-Studien noch mithereinzubringen, umsomehr als auch eine vollständige, drei stattliche Bände umfassende Übersetzung sowohl der Präparatio als auch der Demonstratio Evangelica vorlag. Ich umschrieb als Begutachter eine derartige Kombination zunächst nur in schwankenden Umrissen, die aber genügten, um Herrn Bertholet und zwei von ihm herangezogene, speziell in der Erforschung des Urchristentums bewanderte Ordinarien seiner Berliner theologischen Fakultät in der Richtung meiner Vorschläge ernsthaft zu interessieren. Besonders bezog sich das auch auf eine allfällige Verwendung von patristischen Übersetzungsproben Overbecks. Es gäbe ja noch wenige solche Verdeutschungsversuche und solche aus Overbecks Feder könnten auch auf eine wohlwollende Voreingenommenheit der Fachleute rechnen, eben weil sie aus Franz Oberbecks Feder stamm-

ten. Das veranlaßte mich, dann meine Auswahlabsicht auf größere Einheitlichkeit zu konzentrieren und so gelangte ich zum Plane eines Klemensbandes. Ich sagte mir, die Stromateis seien im Unterschied zu andern Sprachen noch nicht ins Deutsche übertragen, während sie ja inzwischen in Ihrer Musterausgabe den definitiven Urtext gefunden hätten. Ich nahm diese – da ich seit September 1930 nicht unbedenklich herzkrank und an der Universität beurlaubt war, in meinen sechswöchigen Kuraufenthalt (Ende Mai bis Anfang Juli 1934) mit und trug dann nach meiner Heimkehr dem Stiftungsrate den Plan vor, die „Teppiche“ des Klemens in der Übersetzung Overbecks zum inhaltlichen Kern eines stattlichen Gedächtnisbandes zu machen. Weitere Erkundigungen ergaben dann, daß die Stromateis durch das Herauskommen Ihrer über zwei Jahrzehnte verzögerten Registerbände jetzt in der Fachwelt zu einer unerwarteten Aktualität gelangten, eine Feststellung, die an sich, wie Sie verstehen mögen, eher dazu angetan war, ermunternd und nicht abschreckend uns über meinen Plan denken zu lassen. Doch nahmen wir dann die weiteren Mitteilungen Ihres höchst loyalen ersten Briefes an mich durchaus ernst, sowie die Ergebnisse der Nachprüfung des abgesetzten Probetextes vom ersten Kapitel des ersten Buches durch Sie und Herrn Studienrat Dr. Früchtel. Jedenfalls ist der Stiftungspräsident Dr. Schmid von mir in äußerster Aufrichtigkeit unterrichtet worden, wie unerwartet bedenklich sich nun die Sache für uns gestaltet. Er befand sich seinerseits zum Gebrauche einer Kur an einem Badeorte, wohin er die Akten, darunter auch Ihre Briefe, mitgenommen hatte und beschied seinen Schwager, Geheimrat Bertholet, zu sich, um mit ihm zu beraten, ob wir bei diesem unerwarteten Sachverhalt meinen Plan fallen lassen sollten. Aber Herr Bertholet war dieser Meinung nicht, sondern erklärte, wenn wir durch bewährte Klemenskenner Gelegenheit fänden und zudem die Kosten nicht zu scheuen brauchten, um den Overbeck'schen Text auf eigentliche Sinnentstellungen durchsehen zu lassen, so sei Overbecks Ansehen zur Zeit in Deutschland noch so lebendig, daß wir unsern Pietätauftrag nach unserm wohl überlegten Gutfinden wohl durchführen dürften. Auch mit mir hat mein Freund nachher in diesem Sinne gesprochen. Doch darf ich Ihnen, als Empfänger Ihres Briefes vom 8. ds. nicht verschweigen, daß ich nachher unter der Wucht des Verantwortungsgefühls, also jetzt vor etwa 14 Tagen, moralisch nahezu zusammenbrach und unserm Präsidenten in mehrfachen Äußerungen, die zusammen einige Stunden in Anspruch nahmen, den Vorschlag unterbreitete, den Gedenkband inhaltlich etwas anders anzulegen. Dr. Schmid lehnte aber diesen Plan nach gründlicher Prüfung ab, so daß ich die Zusammenarbeit mit Herrn Studienrat Dr. Früchtel, der mir seine Bereitschaft zur Mitarbeit nie in Frage stellte, wieder aufnahm und heute auf dem Standpunkt stehe, daß wir die allerdings nicht unerhebliche Kraft aufbringen werden, den aufgenommenen Plan des Denkmalbandes mit der durchgesehenen Übersetzung Overbecks so herauszubringen, daß er unsern Pietätsverpflichtungen entsprechen und ein eigentliches Mißverständis in den zuständigen Fachkreisen nicht herausfordern wird. – Indem ich Sie bitte,

für heute mit diesen Mitteilungen vorlieb zu nehmen, verbleibe ich mit vorzüglicher Hochachtung Ihr Ihnen in aufrichtiger Verehrung ergebener

Carl Albr. Bernoulli

2.

Erlangen, den 14. November 1934

Sehr verehrter Herr Kollege!

Es ist mir ein Bedürfnis noch einmal auf Ihren Brief zu antworten. Ich bitte Sie darin ein Zeichen dafür zu sehen, wie viel mir daran liegt, daß der Briefwechsel, der zwischen uns wegen der Overbeck'schen Übersetzung entstanden ist, zu einer freundlichen Verständigung führt und nicht mit einer Disharmonie endigt. Ich gehe deswegen auch auf einige Punkte Ihres Briefes ein, die ich selbst vielleicht mißverstehen könnte.

Wenn Sie zunächst im Eingang Ihres Briefes sagen, mein letzter Brief enthalte die Auffassung, daß der Verzicht auf die Drucklegung der Übersetzung von Ihnen „aus Höflichkeit oder Rücksicht" hätte geschehen sollen, so lassen diese Worte die Deutung zu, daß ich nach Ihrer Meinung in meinem Brief habe andeuten wollen, der Verzicht hätte aus Höflichkeit oder Rücksicht gegen mich geschehen sollen. Sollte diese Deutung Ihrer Worte richtig sein, so möchte ich ausdrücklich sagen, daß mir ein solches Zumuten an Sie ferne lag. Die Frage, ob die Übersetzung gedruckt werden solle oder nicht, mußte selbstverständlich entschieden werden ohne Rücksicht darauf, ob dadurch die Möglichkeit einer anderen Veröffentlichung gefördert oder gehemmt wird. Ich glaube, in allen meinen Briefen an Sie die Frage des Drucks der Overbeck'schen Übersetzung rein sachlich betrachtet zu haben. Das wäre meine Pflicht gewesen auch dann, wenn durch den Druck dieser Übersetzung etwa das Erscheinen meiner eigenen Arbeit unmöglich gemacht worden wäre. Wie Sie aber wissen, ist das gar nicht der Fall. In der Tat dienen Overbecks und meine Übersetzung auch ganz verschiedenen Zwecken und können, wenn einmal auch die meinige gedruckt sein wird, gut nebeneinander bestehen. Also die Rücksicht auf mich scheidet bei der ganzen Frage völlig aus.

Nur im Vorübergehen möchte ich einen anderen Punkt Ihres Briefes erwähnen. Sie machen einen Unterschied zwischen dem Eros, der Overbeck mit Klemens verband, und dem wissenschaftlichen Gegenstandsverhältnis zu Klemens bei mir und Dr. Früchtel. Ich glaube nicht, daß ein solcher Unterschied besteht. Ich will nur von mir selbst sprechen. Es ist jetzt 46 Jahre her, daß ich begonnen habe, mich mit Klemens zu beschäftigen. In dieser langen Zeit habe ich unzählige Stunden des Tages und noch mehr der Nacht auf diese Arbeit verwendet. Glauben Sie nicht, sehr verehrter Herr Kollege, daß aus einem so langen vertrauten Verhältnis allmählich die Liebe zu diesem Gegenstand und mehr noch zu der Persönlichkeit des Klemens erwachsen mußte? Ein rein wissenschaftliches Gegenstandsverhältnis hätte mich wohl manche Stunden, wo ich über der unendlichen Mühe, z. B. der Ausarbeitung der Register, fast verzweifeln wollte, kaum überwinden las-

sen. Bei Klemens ist es aber vielleicht mehr als anderen Autoren so, daß man den Mann um so lieber gewinnt, je besser man ihn kennen lernt. Ich schließe die allgemeine Einleitung zu meiner Clemensübersetzung (I S. 67) mit dem Satze: „Wenn wir so mit ihm vertraut geworden sind, werden wir seine hohen und freien Gedanken ebenso bewundern wie seine sittliche Strenge und seinen über alles Weltliche erhabenen, auf die Gottesgemeinschaft gerichteten Sinn; wir werden ihn aber auch lieben (im Buch nicht gesperrt) wegen seiner tiefen und doch weitherzigen Frömmigkeit, wegen seines versöhnlichen Sinnes gegenüber Andersdenkenden und seiner Aufgeschlossenheit auch für die Geistesgüter der Menschheit.“ Ob Sie das nun Eros nennen wollen oder nicht, an dem „amor fati“, der innerlichen Bejahung der mir zugefallenen Lebensarbeit hat es mir gewiß nicht gefehlt.

Aber alles, was ich bisher geschrieben, sollte nur die Einleitung sein zu dem, was ich Ihnen eigentlich schreiben wollte, nämlich vor allem den herzlichen Dank dafür, daß Sie sich die Mühe machten, mir so ausführlich über die ganze Geschichte Ihrer Bemühungen um Overbecks Nachlaß zu schreiben. Dadurch haben Sie mich in den Stand gesetzt, auch Ihren Entschluß, die Clemensübersetzung trotz der von mir geäußerten Bedenken zum Druck zu bringen, besser zu verstehen und richtiger zu beurteilen. Ich kann auf Grund alles dessen, was Sie mir geschrieben haben, nur wünschen, daß die Veröffentlichung der Übersetzung den von Ihnen und den anderen Herren des Stiftungsrates beabsichtigten Zweck erfüllen möge. Daß Sie selbst vor schwierige Entscheidungen gestellt waren, kann ich gut verstehen, und ich bedaure, wenn ich Ihnen durch meine Briefe die Entscheidung noch erschwert habe. Ihre Entscheidung war gewiß um so schwieriger, als Sie in Ihren Entschlüssen nicht völlig unabhängig waren. Ihre Worte am Grabe von Frau Overbeck habe ich mit lebhafter Teilnahme gelesen. Das Bild, das Sie von der Verstorbenen zeichneten, erinnerte mich in manchem an das Bild der Witwe Paul de Lagardes, mit der ich viele Jahre hindurch in Briefwechsel stand. Ich danke Ihnen, daß Sie mir die Bekanntschaft mit Frau Overbeck durch Ihren Nachruf vermittelt haben.

Zum Schlusse möchte ich noch sagen, daß ich aus unserem Briefwechsel über Overbecks Clemensübersetzung jedenfalls die Folgerung ziehen werde, der Aufforderung zu einer Besprechung derselben, falls eine solche an mich ergehen sollte, keine Folge zu leisten.

Mit verehrungsvollen Grüßen
Ihr sehr ergebener (Stählin)

3.

Erlangen, den 13. Juni 1935

Sehr geehrter Herr Doktor! (Dr. Karl VonderMühll, Basel, Bäumleingasse 22)

Gestatten Sie, daß ich mich wegen des geplanten Bandes der Overbeck'schen Clemensübersetzung an Sie als den Schriftführer des Stiftungsrates der Franz-Overbeck-Stiftung wende!

Ich nehme an, daß Sie über meinen Briefwechsel mit Herrn Prof. C. A. Bernoulli in dieser Angelegenheit unterrichtet sind. Ich erwähne daher nur das Wichtigste. In meinem ersten an Bernoulli gerichteten Brief vom 22. 9. 34 schrieb ich aufgrund der genauen Prüfung der mir übersandten Übersetzungsprobe, die sehr viele Mißverständnisse und Fehler enthielt, daß ich mir meine Aufgabe bei der von mir erbetenen Durchsicht des Fahnenabzugs nicht vorstellen könne, weil die Scheidung zwischen sinnstörenden, und deshalb zu verbessernden, und anderen Übersetzungsfehlern fast unmöglich sei, weil ferner die Zahl der Änderungen schon wegen der hohen Kosten auf ein Mindestmaß beschränkt wäre und weil eine Durchsicht und Bearbeitung des Manuskripts vor der Drucklegung unmöglich sei, wenn es die Übersetzung Overbecks bleiben sollte. Ich bat dann die Aufgabe des von mir (für die Überwachung des Drucks) empfohlenen Dr. Früchtel ganz genau zu begrenzen, „damit er nicht der Versuchung erliegt, auf Grund seiner eigenen Übersetzung am Text der Overbeck'schen Übersetzung etwas verbessern zu wollen". Es war das um so nötiger, als der Stiftungsrat beschlossen hatte, „Overbecks Übersetzung möglichst unverändert zu geben". Die von mir erbetene genaue Umgrenzung der Aufgabe Dr. Früchtels erfolgte dann in einem mir in Abschrift vorliegenden Brief an ihn vom 12. Oktober 1934, in dem es heißt: „Der Auftrag . . . konzentriert sich . . . auf das fachmännische Mitlesen der Korrektur . . ., aber eben nur zum Zweck der äußeren Bereinigung des abgesetzten Textes aus dem Overbeck'schen Manuskript. . . . Ihre freie Zeit . . . soll also in keiner Weise zu Textbereinigungen im engeren Sinne des Wortes, also zu inhaltlichen Eingriffen in den Text der Overbeck'schen Handschrift, in Anspruch genommen werden. . . . Von einer eigentlichen Textvergleichung durch Nachschlagen in der griechischen Ausgabe ist grundsätzlich abzusehen."

Bei der Durchführung dieser Grundsätze wäre Overbecks Arbeit mit allen ihren Fehlern und Mißverständnissen gedruckt und herausgegeben worden. Als ich daher von Dr. Früchtel hörte, daß er bei der Nachprüfung der weiteren Bogen der Übersetzung die gleiche Beobachtung gemacht habe wie ich bei dem ersten Bogen, daß sich nämlich in der Übersetzung sehr viele Mißverständnisse und schwere Übersetzungsfehler finden, schrieb ich am 8. 11. 34 noch einmal an Prof. Bernoulli und sprach es diesmal ganz offen aus, daß nach meiner Meinung „dem Andenken Overbecks mit der Veröffentlichung der Übersetzung kein Dienst erwiesen werde und daß es sicher nicht in diesem Sinne gewesen wäre, daß diese nicht zur Veröffentlichung bestimmte Jugendarbeit, deren Mängel er gewiß später selbst erkannt hatte, so lange nach seinem Tode gedruckt werde". . . . „die Tatsache bleibt in jedem Fall bestehen, daß Overbeck, als er die Übersetzung für seine persönliche Weiterbildung anfertigte, noch nicht die nötigen sprachlichen und sachlichen Kenntnisse besaß, die eine für die Öffentlichkeit bestimmte Übersetzung der Stromateis erfordert".

In der Beantwortung dieses Briefes legte mir Herr Prof. Bernoulli ausführlich dar, aus welchen Gründen der Stiftungsrat doch an der Herausgabe

des Clemensbandes festhalten zu müssen glaubte. Damit mußte ich mich natürlich zufrieden geben. Ich habe dann von dem weiteren Fortgang der Arbeit wenig gehört und nach langer Pause erst am 1. Mai 1935 wieder an Prof. Bernoulli geschrieben, nachdem Dr. Früchtel mir von seinem Besuch in Basel erzählt hatte. Ich sprach in diesem Brief die Hoffnung aus, daß Dr. Früchtel bei der schwierigen Aufgabe, nicht zu wenig und nicht zu viel zu ändern, die richtige Mitte gefunden haben werde. Denn inzwischen war die ursprünglich vorgesehene Aufgabe Früchtels völlig verändert worden, wie schon daraus hervorgeht, daß er die vier letzten Bücher zuerst auf offensichtliche Irrtümer durchkorrigiert und dann in Schreibmaschine hatte übertragen lassen, bevor sie der Setzer in die Hand bekam. Die Druckkorrektur hatte nämlich bei den ersten drei Büchern so viel gekostet (etwa 900 Franken), daß das Verfahren von Früchtel, die Fehler auf den Druckbogen korrigieren zu lassen, zu teuer kam. Ich hatte dies zwar erfahren, aber doch noch keine richtige Vorstellung davon, wie weit die Umarbeitung Dr. Früchtels an dem Wortlaut der Overbeck'schen Übersetzung gegangen war. Dies wurde mir erst klar, als ich durch Dr. Früchtel die von ihm korrigierten Fahnen des ersten Buches zur Durchsicht bekam und von ihm eingehend über den Umfang seiner Tätigkeit hörte. In der Tat war, was ich bedauerlicherweise selbst anfangs nicht ganz durchschaute, die ihm anfangs gestellte Aufgabe für ihn unlösbar. Sollte er gleichgültige Druckfehler, Schreibversehen, orthographische und Interpunktionsfehler mit großer Sorgfalt korrigieren, dagegen schwere Übersetzungsfehler und Mißverständnisse ruhig stehen lassen? Und wenn er entsprechend einem von Prof. Bertholet ausgesprochenen Wunsche „eigentliche Sinnentstellungen“ beseitigen sollte, wo war da die Grenze zu ziehen? Schließlich ist jeder Übersetzungsfehler eine „Sinnentstellung“. Dazu kam die große Gewissenhaftigkeit Dr. Früchtels und seine ausgezeichnete Clemenskenntnis. Aus dem allen läßt es sich verstehen, daß Dr. Früchtel im Gegensatz zu der ihm ursprünglich gestellten Aufgabe, aber im Einverständnis und mit Unterstützung von Prof. Bernoulli, den ganzen Text der Overbeck'schen Übersetzung überarbeitete, ihn an unzähligen Stellen änderte und so eine im großen und ganzen von schweren Fehlern freie Übersetzung herstellte, die aber eben deswegen in keiner Weise mehr als Overbecks Leistung bezeichnet werden kann. Ich halte es daher weder vom Standpunkt wissenschaftlicher Ehrlichkeit aus noch von dem der Pietät gegen Overbeck selbst für möglich, daß diese umgearbeitete Übersetzung als sein Werk zu Ehren seines Gedächtnisses herausgegeben wird. Overbeck selbst, der ja von der größten Wahrheitsliebe beseelt war, würde einen solchen Gedanken mit Entrüstung abgelehnt haben.

Ich bin aber fest davon überzeugt, daß jeder auf diesem Gebiet sachverständige Gelehrte genau so urteilen würde wie ich. Wenn Sie irgend einen mit Clemens einigermaßen vertrauten Philologen oder Theologen unter Vorlage etwa der ersten 10 Kapitel der Stromateis in der ursprünglichen Fassung Overbecks und in der jetzt gedruckten Form, am besten unter Vorlage der Fahnenkorrekturen, auf denen alle Änderungen sofort zu sehen sind, fragen

würden, ob er die Veröffentlichung der geänderten Übersetzung in einem Gedächtnisband für Overbeck für möglich halte, so würde wohl jeder ohne Ausnahme mit einem entschiedenen „nein!“ antworten. Ich nenne als Beispiele: den trefflichen Origeneskenner Paul Koetschau in Weimar, die Philologen Max Pohlenz in Göttingen, Professor Newaldt in Wien, die Theologen Prof. Klostermann in Halle, Prof. Heussi in Jena, Prof. Lietzmann in Berlin. Aber auch Professor Dr. Peter VonderMühll in Basel selbst schiene mir ein kompetenter Beurteiler.

Nach meiner Meinung gab es von Anfang an nur zwei Möglichkeiten, entweder die Übersetzung unverändert zu drucken, oder, wenn sich dies als nicht möglich erwies, überhaupt darauf zu verzichten. Es handelt sich ja nicht darum, die Wissenschaft mit einer möglichst guten Übersetzung des Clemens zu bereichern, sondern ausschließlich darum, das Ansehen Overbecks durch die Veröffentlichung einer Arbeit aus seinem Nachlaß zu heben. Das kann aber nicht mit einer Arbeit geschehen, die wesentliche Veränderungen erfahren mußte, um einigermaßen als einwandfrei zu erscheinen. Gibt man dies offen zu, so erscheint das Ansehen Overbecks nicht gemehrt, sondern geschädigt, und man versteht den Zweck der Veröffentlichung nicht. Verschweigt man aber den Umfang der Änderungen, so bedeutet das eine Irreführung der wissenschaftlichen Welt zu Ehren Overbecks.

Ich habe zwar schon in meinem ersten Brief an Prof. Bernoulli von dem Druck abgeraten. Aber ich fühle mich doch zu einem Teile mitverantwortlich für das ganze Unternehmen, weil ich Dr. Früchtel empfohlen und dadurch die Möglichkeit zu der Umarbeitung gegeben habe. Deswegen möchte ich einen letzten Versuch machen, das Erscheinen der Umarbeitung zu widerraten. Ich verkenne nicht die große Schwierigkeit, die darin liegt, daß jetzt der ganze Text schon gesetzt ist; aber ich habe, wie erwähnt, erst jetzt einen Einblick in den Umfang der Änderungen bekommen, und es scheint mir, wenn ich mit den vorstehenden Ausführungen recht habe und sie etwa von anderen kompetenten Beurteilern bestätigt werden, trotz allem richtiger, trotz der großen Opfer von der Veröffentlichung abzusehen. Es könnten die von Prof. Bernoulli verfaßten Abhandlungen, in denen ja auch viel Gedankengut Overbecks enthalten ist, als ein Gedenkband erscheinen, in dessen Einleitung gesagt würde, daß die Absicht bestanden habe, die von Overbeck in den Jahren 1867/68 angefertigte Übersetzung der Stromateis mitherauszugeben, es habe sich dies aber als untunlich erwiesen, weil Overbeck damals noch keine kritische Ausgabe des Clemens zur Verfügung stand, er nicht über die nötigen wissenschaftlichen Hilfsmittel verfügte und selbst nie an die Veröffentlichung dieser nur zur eigenen Förderung unternommenen Jugendarbeit dachte.

Kommt der Stiftungsrat zu der Entscheidung, daß dieser Weg nicht gangbar ist, so halte ich es jedenfalls für notwendig, daß schon durch die Formulierung des Titelblattes und dann in dem Vorwort oder in der Einleitung mit voller Offenheit dargelegt wird, wie tief einschneidend die nötigen Änderungen waren. Dann besteht freilich die Gefahr, daß das Ansehen Overbecks

durch dies Eingeständnis nicht gemehrt wird und daß man vergeblich nach dem Sinn der Veröffentlichung fragt. Aber es liegt dann wenigstens keine Irreführung der Benützer des Buches vor. Die Worte Bernoullis in seinem „Schlußwort“ S. 65 lassen ja den wirklichen Sachverhalt auch nicht im geringsten ahnen.

Ich bin noch genötigt zu erklären, daß für meine Stellungnahme die Tatsache, daß ich selbst eine Übersetzung der Stromateis vorbereite, nicht in Betracht kommt. Meine Übersetzung wird erscheinen, auch wenn vorher die Übersetzung Overbecks erschienen ist. Nicht einmal die Zahl der Käufer meiner Übersetzung wird beeinflußt werden, weil meine Übersetzung in einer Sammlung erscheint, deren einzelne Bände nur an Subskribenten der ganzen Sammlung abgegeben werden. Ich habe aber, um nicht vielleicht doch durch die eigenen Interessen beeinflußt zu erscheinen, mit einem meiner theologischen Kollegen die ganze Frage unter genauer Darlegung aller in Betracht kommenden Tatsachen besprochen; er beurteilt sie aber genau so wie ich.

Ich schreibe an Sie, hochgeehrter Herr Doktor, weil diese Angelegenheit doch von dem Stiftungsrat, dessen Schriftführer Sie sind, behandelt und entschieden werden muß und weil ich Herrn Professor Bernoulli die Aufregung ersparen wollte, die für ihn jedenfalls mit dem Empfang dieses Briefes verbunden wäre.

Mit ausgezeichneter Hochachtung
Ihr ergebenster
(Stählin)

4.

Arlesheim, 15. Aug. 1935

Sehr geehrter Herr Geheimrat! (Stählin)

Wir haben eine sehr stürmische Sitzung hinter uns, die von 10 – 13.30 dauerte. Es ergab sich vor allem, daß Ihr Schreiben vom 13. Juni den juristischen Mitgliedern des Kuratoriums völlig überraschend war. Ich mußte sehr ausführlich über die ganze Art meiner Revisionsarbeit berichten; es wurde auf Ihre und auf meine Urteile über das Overbeck'sche Original aus dem Herbst vorigen Jahres hingewiesen, die seinerzeit das Kuratorium nicht zu Gesicht bekommen hatte. Auf die Bitte eines der Herren, Übersetzungsbeispiele vorzulegen, griff ich einige Stellen heraus, und als ich erklärte, es gebe Hunderte gleich schwerer Verstöße, fragte der H. Präsident erstaunt „Hunderte . . . ?“ und ich konnte sofort erwidern, daß ich einen Wahrheitsbeweis dafür mit Leichtigkeit führen könne. Es wurde von den H. H. Juristen ohne weiteres die völlige sachliche Berechtigung Ihres Schrittes, den Prof. B. als doktrinär – Widerspruch des Präsidenten – glaubte bezeichnen zu können, anerkannt. Früchtels Kritik, meinte z. B. einer der H., sei ja vernichtend; und da habe Prof. B. seinerzeit sich den Anschein gegeben, als verstehe er soviel Griechisch, um die Übersetzung selbständig beurteilen zu können und nun stelle es sich heraus, daß er die nötigen Kenntnisse eben nicht habe, und

eine solche scharfe Bemerkung mußte Prof. B. widerspruchslos hinunterschlucken. Die Situation begann höchst peinlich zu werden. Der Präsident kam zu dem Endergebnis, daß jetzt erst völlig klar sei, daß es sich bei dem jetzt Gedruckten nicht mehr um Ov., sondern um ein aufgepfropftes Mischwesen handle. Die Befragung eines unparteiischen Fachmannes wurde als nicht mehr nötig betrachtet, da doch nur eine Bestätigung des nunmehr Feststehenden zu erwarten sei. Aber der Ausweg . . . es bestand unter den H. H. Einigkeit darüber, daß bei den sehr hohen angelaufenen Kosten – man hört von über 20 Mille (sic!) – ein Einstampfen nicht mehr möglich sei, man müsse mit der Aufsichtsbehörde – Justizdepartement des Kantons Basel-Stadt rechnen. – Prof. B. äußerte mir gegenüber, das könne in die Presse und vor den Großen Rat kommen, wenn man kurz vor Fertigstellung das Unternehmen annulliere – und dann der riesige Optimismus Bernoullis – er rechnet mit einer gewaltigen Befruchtung des protestantischen Geisteslebens durch das Bekanntwerden mit Klemens, er redet von einem neuen Jansenismus – also das Vorwort soll klipp und klar den Sachverhalt erzählen, so daß den Benützern einleuchten soll, daß nach dem Testament keine andere Art der Kadaverbelebung übrig blieb, – das ist das Endergebnis! Das Verhängnis an der ganzen Sache ist die leider bedauerliche Tatsache, daß ich die Kompetenzen erst bei meinem Aufenthalt zu Ostern übersah, und Ihre Mahnungen des Vorjahres stets an die falsche Adresse gegangen sind. Ich soll jetzt noch das Sachregister fertig machen – das soll nach B. das Ganze noch herausreißen – und dann soll Anf. Okt. der Band erscheinen. Ich will nicht vergessen zu bemerken, daß ich den H. H. deutlich zu verstehen gab, daß ich kritische Anfälle gegen mich in irgendeiner Zeitschrift scharf abwehren würde, falls mir jemand die Schuld an stehengebliebenen Fehlern beimessen wollte. In den nächsten Tagen werden Sie einen Brief des Kuratoriums erhalten, mein Brief eröffnet Ihnen einstweilen einen kleinen Blick hinter die Kulissen. Ich hatte im Sinn, Sie auf ein paar Stunden in Ihrer Sommerfrische zur mündlichen Berichterstattung auf der Rückfahrt aufzusuchen, aber sie liegt so abseits und erfordert von Weilheim aus mindestens 2 St. Fußmarsch, von Unterlamingen aus ca. 1½ St. (nach Bädecker geschätzt), daß ich den Abstecher leider nicht einschieben kann, zumal da ich keine Tourenausrüstung dabei habe. Nach Ihrer Rückkehr werde ich mir erlauben Sie in Erl. aufzusuchen. Morgen oder spätestens Samstag früh werde ich wieder nach Hause zurückkehren.

Mit besten Wünschen für Ihren Erholungsaufenthalt und freundlichen Grüßen auch an Ihre sehr geschätzte Frau Gemahlin

Ihr ergebenster
Dr. L. Früchtel

5.

Basel, den 24. September 1935
Spital Bethesda, Rheinfelder Straße 21

Herrn
Geheimrat Professor D. Otto Stählin,
Erlangen
Rathsbergerstraße 9.

Hochgeehrter Herr Geheimrat,
Für den überaus freundlichen Brief, den Sie an mich ins Krankenhaus gerichtet haben, darf ich nicht versäumen, Ihnen meinen herzlichsten Dank auszusprechen und Ihnen sofort eine Antwort zu schreiben, das wäre mir infolge der eingetretenen Komplikationen in den letzten Wochen nicht möglich gewesen. Der Stiftungsrat hatte es nach den Verlegenheiten, in die ihn mein Benehmen hineintrieb, für nötig gehalten, das Angestelltenverhältnis herauszukehren und mir den direkten Briefverkehr sowohl mit Ihnen als mit Herrn Studienrat Dr. Früchtel strikte zu verbieten. Ich habe nun aber dieses Verbot schon vor einer Woche durch eine Postkarte an Dr. Früchtel durchbrochen, die er die Güte hatte, auch gleich mit Ihnen zu besprechen, und so möchte ich auch den Anlaß, daß Sie mit mir persönlich Fühlung suchen, sofort dazu benützen, die unmittelbare Berührung mit Ihnen wiederherzustellen, da das ja in einer Weise geschehen kann, von der die leidige Angelegenheit nur Nutzen zieht.

Ich liege in der Tat unter entsetzlichen Schmerzen in einem Krankenhaus, wo ich sowohl medizinisch als chirurgisch in den besten Händen bin. Auch ist nach dem Krankenbilde der Röntgenaufnahme die Prognose der völligen Heilung mit einiger Sicherheit zu erwarten, aber ich muß eben die lange Zeit von etwa einem Vierteljahr daran verwenden, um dieses Ziel zu erreichen. Ich habe den Vorgang der verhängnisvollen Handlung soeben auf drei aufeinanderfolgenden Postkarten Herrn Dr. Früchtel geschildert. Er mag sie in einen Umschlag stecken und Ihnen zuschicken, damit Sie ebenfalls im Bilde sind. Ich möchte jetzt auch nicht auf die Sache selbst eingehen, richtig ist, daß ich von Ihrer Auffassung im Briefe des 30. August sehr erschrocken bin, da dies Ihre frühere noch ziemlich sachliche Auffassung ins Moralische verzogen hat. Vorher haben Sie die Lage dargestellt als das was sie war, nämlich als einen wissenschaftlich durchaus zu verurteilenden F e h l s c h l a g. Am 30. Oktober aber wandelten Sie Ihr Urteil in ein m o r a l i s c h e s um, indem Sie darin einen mehr oder weniger unverzeihlichen *Fehltritt* zu erkennen schienen. Das führt mich nun auf das ganze wissenschaftliche Abenteuer als solches zurück, und ich möchte den kleinen Altersunterschied, der zwischen Ihnen und mir besteht, wenn auch ich einige Monate älter bin als Sie, dahin ausnützen, einen Vorfall wieder aufzuwärmen, der mir im Jahre 1911 bei der Herausgabe der Nachlaßpapiere Overbecks über das Johannes-Evangelium eine ebenso heftige Spannung zu Excellenz Adolf von Harnack zuzog, wie sie mich nun leider von Ihnen trennt. Harnack fühlte sich belei-

digt durch eine Stelle zu seiner Auffassung von Johannes Presbyter in Kleinasien, die auch sonst angefochten wurde, indem er dadurch in den Schein einer ihn herabsetzenden Tendenz sich geschoben glaubte. Er ließ in der Literaturzeitung aus Anlaß einer Rezension dieser Nachlaßgabe, die sonst sehr sachlich klang, eine Bemerkung einfließen, in der er mich als „dieser Herr" bezeichnete, mit dem er nichts mehr zu tun haben werde.

Ich wußte nun, wie wenig Aussicht eine Entgegnung zur Aufnahme eines solchen Urteils von Excellenz Harnack an diesem Orte Aussicht habe gedruckt zu werden; der Fall war aber doch zu schwer als daß ich es nicht doch versuchte und zwar mit dem Erfolge, daß Harnack in einem Nachtrage sich bereit erklärte, seinen abfälligen Protest wesentlich zu mildern, so daß ich nicht länger mit der völligen Ausstoßung aus dem wissenschaftlichen Fachkreise zu rechnen hatte. Dieser Vorfall, der mich damals wie gesagt 1911 rettete, hatte dann noch ein humoristisches Nachspiel, das ich Ihnen kurz erzählen möchte. Ich erhielt von einem persönlichen Freunde, der heute noch in einer andern Fakultät mit Erfolg ein Ordinariat und Dekanat bekleidet, eine Postkarte, welche den ganzen Vorgang auf das Niveau der Auffassung eines Korpsstudenten oder Burschenschafters reduzierte, indem es darin etwa hieß: der Bursche Bernoulli ist wegen einer Unkorrektheit gegen Senior Harnack in den Bierverschiß verfallen, hat sich aber wieder herausgepaukt. Bursche Bernoulli ist also wieder bierehrlich. Ich komme offen gestanden über das Niveau dieses Vergleiches auch jetzt noch nicht heraus, kann Ihnen natürlich aber nicht zumuten, diesen Standpunkt einzunehmen. Ich habe vielmehr aus einer Anspielung des Dr. Früchtel herausgelesen, daß Sie die Absicht haben, nach Rückempfang Ihrer Einzeichnungen in die Probebogen Ihren theologischen Kollegen Strathmann zu beauftragen unser mit so viel Eros und Hoffnung hergestelltes Klemens-Buch in der wissenschaftlichen Fachwelt Deutschlands zu ä c h t e n. Ich werde in diesem Sinne dem Stiftungsrate meine Meinung unterbreiten, der ja dann in einer Sitzung, der ich nicht beiwohnen werde, völlig in der Lage ist, seine Entscheidung zu treffen.

Was mir an der ganzen Angelegenheit besonders leid tut, ist meine Verhinderung, nun bei Erscheinen unseres Buches einem Mißgeschick vorzubeugen, das ich Ihnen hiermit in Ihrer Eigenschaft als Mitglied einer deutschen Fakultät in aller Offenheit, wenn auch unter Erbittung strenger Diskretion gegen Herrn Dr. Früchtel, unterbreiten möchte. Ich bin, obwohl nur außerordentliches Mitglied in unserer theol. Fakultät, antragsberechtigt für Ehrenpromotionen und habe bereits eine freundlich aufgenommene Anfrage eingereicht, einen erfolgreichen ehemaligen Pfarrer, der sich nach einer Weltreise durch die Missionsgebiete der ganzen Welt, namentlich Afrika und Indien, schriftstellerisch ausgezeichnet hat durch ungewöhnliche Absatzziffern an unserem nächsten Dies Ende November zum Ehrendoktor zu kreieren. Der Antrag wurde nicht schon auf dem letzten Basler Missionsfest verwirklicht, weil der Fortbestand unserer theol. Fakultät durch die jetzt dominierenden Linksparteien angefochten ist. Die Herren meinten nun, daß dies eher auf den offiziellen Anlaß für solche Ehrungen, eben den jährlichen Dies

akademicus, zu verschieben sei und hätten wahrscheinlich meinen Antrag, Herrn Dr. Früchtel, der sich mit der Übersetzungsdurchsicht von seinem gewaltigen Namens- und Sachregister einen nicht zu verkennenden Namen erworben hat, gerade im Bereiche der ehemaligen Fakultät Overbecks, angenommen, das kann aber auch bei uns nur bei Einstimmigkeit oder nicht besonders scharfer Anfechtung eines solchen Antrages durchgesetzt werden. Ich wage es also nicht, diesem mir teuren Plane weiterhin nachzuhängen, weil wir ja auch in dem Ordinarius für Altes Testament und allgemeine Religionsgeschichte Prof. D. Walter Eichrodt ein Fakultätsmitglied haben, der sich einer Einsprache, die von Erlangen kommt, vermutlich lebhaft widersetzen wird. Ich muß mich begnügen, Ihnen diese Sachlage nicht zu verschweigen, die in dem Falle zweifellos eintritt, wenn Ihre Herabsetzung Ihrer Absicht gegen unser Buch, die ja schon aus unsern Einträgen ersichtlich ist, in der Kritik noch besonders hervorgehoben wird. Ich glaubte mich verpflichtet, dies noch beizufügen. Es geschieht aber unter keinerlei Druck eines Bittgesuches, das ausdrücklich zu stellen ich unter unserer Würde hielte.

Genehmigen Sie, hochverehrter Herr Geheimrat, nach dem Ausdruck nochmaligen Dankes für Ihren Brief die Versicherung meiner aufrichtigsten Verehrung und Hochschätzung,

Von Ihrem ergebenen
Carl Albrecht Bernoulli

6.

Telegramm

Deutsche Reichspost

basel 26/9
geheimrat staehlin
ratsbergerstr. 9
erlangen
bitte ergebenst bedauerlichen brief b (Bernoulli) vom 24. einstweilen nicht zu beantworten brief unterwegs

vondermuehll

7.

Franz Overbeck-Stiftung
Basel

Basel, den 26. September 1935
Bäumleingasse 22

Herrn Geheimrat Prof. Dr. O. Stählin
Professor an der Universität
E r l a n g e n
Rathsbergerstraße 9
Per Eilboten!

Sehr geehrter Herr Geheimrat.

Herr Prof. C. A. Bernoulli hat mir zu Händen des Stiftungsrates sein Schreiben an Sie vom 24. ds. in Abschrift mitgeteilt.

Unser Präsident, Dr. P. Schmid, ist noch abwesend; ich erwarte ihn auf nächste Woche zurück; Herr Dr. Stumm ist ebenfalls auf einige Tage verreist, so daß ich allein dasitze und daher nicht das Recht habe, für den Stiftungsrat zu sprechen.

Trotzdem möchte ich Ihnen sofort erklären, daß *ich persönlich* von dem Schreiben von Herrn Prof. Bernoulli schlechterdings konsterniert bin. Ich kann es mir nur so erklären, daß der Schreiber wegen der Schmerzen, unter denen er leidet, und der Beruhigungsmittel, welche dagegen angewendet werden, bei Diktat des Briefes nicht bei klarem Bewußtsein gewesen ist.

Ich werde die ganze Angelegenheit dem Stiftungsrate so rasch als möglich unterbreiten und wäre Ihnen sehr dankbar, wenn Sie die Güte haben wollten, einstweilen auf das unselige Schreiben gar nicht zu antworten, um die Schwierigkeit der Situation nicht zu verschärfen. Ich habe mir deshalb auch erlaubt, Ihnen diese Bitte sicherheitshalber zu telegraphieren, obwohl ich eigentlich nicht zweifle, daß Sie von dem Schreiben ohnehin denselben Eindruck erhalten haben werden wie ich.

Einstweilen empfehle ich mich Ihnen, sehr geehrter Herr Geheimrat,

in vorzüglicher Hochachtung
Dr. Karl VonderMühll

8.

Erlangen, den 27. September 1935

Sehr geehrter Herr Doktor!

Ihrem telegraphischen und brieflichen Wunsche entsprechend habe ich bisher auf den Brief von Herrn Professor Bernoulli vom 24. ds. nicht geantwortet. Aber es wäre mir doch sehr wertvoll, wenn ich Herrn Professor Bernoulli recht bald davon überzeugen könnte, daß sein Brief in mehreren Punkten auf falschen Voraussetzungen beruht. Ich schreibe daher zunächst Ihnen, in welchen Punkten mir das der Fall zu sein scheint, und überlasse es Ihnen, ob Sie Herrn Bernoulli von diesem Briefe Kenntnis geben oder sich damit einverstanden erklären wollen, daß ich in ähnlichem Sinn an Herrn Bernoulli selbst schreibe.

1. Ich bedaure, wenn Sätze in meinem Brief vom 30. August so aufgefaßt werden konnten, als wollte ich ein moralisches Urteil fällen. Nachdem der Stiftungsrat in seiner Augustsitzung meine Bedenken gegen die Publikation selbst als berechtigt anerkannt hatte, wollte ich in meinem Brief vom 30. August kurz zusammenfassen, welche Umstände für die Entstehung des jetzt nicht völlig befriedigenden Unternehmens maßgebend waren. Ich nenne dabei drei „Schuldige", im Sinn von Mitwirkenden oder Veranlassenden, nämlich mich selbst, Herrn Professor Bernoulli und Dr. Früchtel. Dabei habe ich keinen „moralischen" Unterschied zwischen den drei „Schuldigen" gemacht. Die Vorwürfe treffen mich grundsätzlich genau so wie Herrn Professor Bernoulli. Die Heranziehung des früher einmal scherzhaft gebrauchten Vergleiches aus dem Studentenleben scheint mir daher für unseren Fall das Wesentliche nicht zu treffen.

2. Ich habe seinerzeit die ganze Angelegenheit mit Professor Strathmann deswegen besprochen, weil ich mir in schlaflosen Nächten darüber nicht klar werden konnte, ob mein Urteil in dieser Frage rein sachlich sei oder doch, wenigstens im Unterbewußtsein, von dem Gedanken an meine eigene Stromateisübersetzung beeinflußt würde. Erst als er sachlich genau so urteilte wie ich, konnte ich meine Bedenken dem Stiftungsrat gegenüber mit gutem Gewissen aussprechen. Die Erzählung Dr. Früchtels von einer beabsichtigten Besprechung des Clemensbuches durch Dr. Strathmann bezieht sich darauf, daß dieser ganz von sich aus sagte, er würde in einer Besprechung den Sachverhalt bekannt geben, wenn die von Früchtel verbesserte Übersetzung Overbecks unter dessen Namen herauskäme. Damit, daß der Stiftungsrat beschlossen hat, den Sachverhalt in Vorwort und Einleitung selbst mitteilen zu lassen, ist dieser Gedanke Strathmanns hinfällig geworden. Er könnte sich nur mehr über die Zweckmäßigkeit des eingeschlagenen Verfahrens vom Standpunkt der wissenschaftlichen Produktion aus äußern.

Davon, daß ich Herrn Strathmann, etwa gar unter Zurverfügungstellung des von mir mit Randbemerkungen versehenen ersten Probedrucks oder anderer Hilfsmittel, „beauftragen“ könnte, eine ungünstige Anzeige des Clemensbuches zu schreiben, kann in keiner Weise die Rede sein. Nachdem der Stiftungsrat meine Bedenken in so sachlicher Weise gewürdigt und aus ihnen die Folgerung gezogen hat, daß der wirkliche Sachverhalt in dem Buche selbst mitgeteilt werden soll, wäre ein solches Vorgehen meinerseits in keiner Weise zu rechtfertigen, und ich muß bedauern, daß man mir solche Pläne zugetraut hat.

Damit sind aber auch alle anderen Befürchtungen des Herrn Professors Bernoulli hinfällig. Ich hoffe, daß er, wenn er diesen Brief gelesen hat oder unmittelbar von mir in gleicher Weise unterrichtet worden ist, die ganze Angelegenheit in einem günstigeren Lichte sehen wird. Vielleicht trägt das dann auch zu einer Beschleunigung seiner Wiederherstellung bei, was ich herzlich wünschen möchte.

(Stählin)

9.

Erlangen, den 7. Januar 1936

An den Stiftungsrat
der Franz Overbeck-Stiftung
Basel

Sehr geehrte Herren!

Heute erhielt ich den stattlichen und wundervoll ausgestatteten Band „Clemens von Alexandrien Die Teppiche Deutscher Text nach der Übersetzung von Franz Overbeck“. Ich danke dem Stiftungsrat verbindlichst für dieses wertvolle Geschenk und ebenso für die freundlichen Worte des Begleitbriefes.

Möge die mühevolle Arbeit des Stiftungsrates ihre Belohnung darin finden, daß einerseits Leben und Werk des Professors Franz Overbeck auch bei

der jüngeren Generation wieder bekannt werde und daß andererseits das Studium des Clemens von Alexandrien, dem Overbeck selbst so viel Zeit und Mühe gewidmet hat, einen neuen Aufschwung nehme!

Ich bin, sehr geehrte Herren,

in ausgezeichneter Hochachtung
Ihr sehr ergebener
(Stählin)

10.

Berlin, den 21. 11. 1936

Prof. D. Dr. Hans Lietzmann
Berlin-Wilmersdorf 1
Berliner Str. 65
Tel.: H 6 Emser Platz 3771

Lieber Herr Kollege!

Es ist reichlich spät, daß ich Ihnen auf Ihren Brief vom 8. 10. antworte und die mich sehr interessierenden Beilagen zurücksende. Jetzt erst sehe ich aus diesen merkwürdigen Akten, welches Trauerspiel sich hinter dem dicken Band Overbeck verbirgt. Es ist ja doch viel schlimmer, als ich mir gedacht hatte; und es ist mir sehr lieb, daß ich im Bilde bin und danach auch im engeren Kreise meine Stellungnahme nuanzieren kann. Daß die Stromateis von Ihnen vollständig herauskommen, ist mir eine besondere Freude: das gibt dann wirklich einen runden Abschluß Ihrer Lebensarbeit am Klemens. Sehr angenehm war es mir, daß wir den Honorarzuschuß zum Register wenigstens etwas erhöhen konnten: das haben Sie uns durch die Vermeidung von Autorkorrekturen ermöglicht; und man wird hier den seltenen Fall buchen können, daß die Tugend schon in diesem Jahr belohnt wird. Und nun wünsche ich Ihnen zur Vollendung der Übersetzung fröhliche Arbeitslust und -kraft.

Herzlich grüßend

Ihr stets aufrichtig ergebener
H. Lietzmann

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Dictionnaire des Auteurs Cisterciens (Tome I: A–K), sous la direction de Émile Brouette, Anselme Dimier et Eugène Manning (= La Documentation Cistercienne vol. 16, tome I, fasc. 1), Rochefort, 1975 (Abbaye Notre-Dame de St-Remy) XX S., 72 Sp.

Ein neues Lexikon zur Geschichte der Zisterzienser kann angekündigt werden, das *Dictionnaire des Auteurs Cisterciens.* Im Jahre 1973 ging von dem neu gegründeten Institute of Cistercian Studies in Kalamazoo (USA) die Anregung aus, ein *Dictionary of Cistercian Authors* herauszugeben, das die lexikalische Arbeit von Charles de Visch[1] bis zur Zeit der Französischen Revolution weiterführen sollte. Mit der Durchführung dieses Projektes wurde Dom Jean Leclercq OSB aus der Abtei Clervaux (Luxemburg) betraut. Leclercq hatte sich als Herausgeber der kritischen Gesamtausgabe der Werke Bernhards von Clairvaux[2] sowie durch seine übrigen Studien[3] aufs Beste mit der Geschichte des Zisterzienserordens vertraut gemacht und wäre von seiner großen Literaturkenntnis her für ein solches lexikalisches Unternehmen gewiß in höchstem Maße geeignet gewesen. Aber leider konnte Dom Leclercq die ihm angetragene Aufgabe wegen Arbeitsüberlastung nicht wahrnehmen. Man einigte sich sehr bald auf ein Redaktionskomitee, dem die Belgier Mr. Émile Brouette (Isnes), P. Anselme Dimier OCSO (Abbaye Notre-Dame de Scourmont, Forges) und P. Eugène Manning OCSO (Abbaye Notre-Dame de St-Remy, Rochefort) angehören. Pater Dimier hat das Erscheinen des 1. Faszikels des von ihm bis ins Detail mitgeplanten und zum Teil auch noch mitgestalteten *Dictionnaire* leider nicht mehr erlebt: er starb am 4. Mai 1975 im Alter von 77 Jahren. Die Hauptlast der redaktionellen Arbeit des Werkes liegt bei Pater Manning, dem Direktor und Herausgeber der *Documentation Cistercienne,* in deren Rahmen das *Dictionnaire* als Band 16[4] erscheint.

---

[1] Charles de Visch, Bibliotheca Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis, Douai 1649, 2. Aufl. Köln 1656; Auctarium ad Bibliothecam Scriptorum Sacri Ordinis Cisterciensis anno 1656 publicatam per R. P. Carolum de Visch priorem Dunensem, edidit J. Canivez, Cistercienser-Chronik 38 (1926); 39 (1927).

[2] Roma 1957 ff.

[3] Vgl. z.B. die Zusammenstellung seiner Arbeiten in: Jean Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963 (frz. Originalausgabe: Paris 1957), S. 311–314; außerdem: Eugène Manning, Bibliographie Bernardine 1957–1970 (Documentation Cistercienne vol. 6), Rochefort 1972, S. 41–57, s.v. „Leclercq J.", Nr. 213–292.

[4] In der Reihe Documentation Cistercienne sind bisher folgende Bände erschienen: vol. 1 (1968): E. Manning, Bibliographie A–H; vol. 2 (1969): R. A. Donkin, A Check List of Printed Works Relating to the Cistercian Order as a Whole and to the Houses of the British Isles in Particular; vol. 3 (1970): E. Manning, Bibliographie H–Z; vol. 4 (1971): E. Manning, Bibliographie A–Z; vol. 5 (1972): E. Manning, Bibliographie A–Z; vol. 6 (1972): E. Manning, Bibliographie Bernardine (1957–1970); vol. 7 (1972): H. Rochais, Analyse critique de Martyrologes Manuscrits Latins (2 Bde.); vol. 8 (1973): E. Manning, Bibliographie A–Z; vol. 9 (1973): B. Chauvin, Bibliographie cistercienne franc – comtoise; vol. 10 (1973):

Der vorliegende 1. Faszikel enthält nach einem Grußwort der Generaläbte des Zisterzienser- und des Trappistenordens, Sighard Kleiner und Ambrose Southey, ein Vorwort von Professor Léon-Ernest Halkin, dem Präsidenten des Comité international d'Histoire ecclésiastique comparée und der Fédération des Instituts d'histoire de l'Humanisme. Danach gibt Pater Eugène Manning eine ausführliche Einleitung, in der zunächst die Vorarbeiten zum Lexikon geschildert werden, anschließend die redaktionelle Gestaltung der einzelnen Artikel erläutert wird und schließlich die üblichen Dankesworte an verschiedene Institutionen und Personen stehen, die zum Gelingen des Werkes beitrugen.

Die Herausgeber des Werkes haben sich zum Ziel gesetzt, sämtliche Autoren, die Angehörige des Zisterzienserordens im weitesten Sinne, also auch des Trappistenordens, waren, lexikalisch zu erfassen, d. h. der Leser findet in diesem Lexikon eine zisterziensische Literaturgeschichte im kleinen. Zu den einzelnen Autoren werden neben ihrem Namen die Lebensdaten genannt, eine kurze Biographie gegeben, die wichtigsten Werke (z. T. auch in ihrer handschriftlichen Überlieferung) aufgeführt, die literaturgeschichtlichen Nachwirkungen erwähnt, soweit sie sich feststellen lassen, und schließlich eine Bibliographie in Auswahl gegeben, anhand deren man sich über weitere Details informieren kann.

Der 1. Faszikel enthält etwa 150 Artikel, die von elf Autoren aus Belgien, Italien, Spanien und England, vor allem Zisterziensern, Trappisten und Benediktinern, verfaßt wurden. Der umfassendste Beitrag ist Aelred von Rievaulx gewidmet (Spalte 10–17, verfaßt von Émile Brouette). Aus dem deutschen Sprachbereich sind vertreten Adam von Aldersbach, Adam von Ebrach, Adam von Zwettl, Agapius von Himmerod, Matthias Agritius Witlichius, Joseph Agricola, Ludwig Aicher, Alanus Aichinger, Johannes Altzheim, Nikolaus Amberg, Ambrosius von Heiligenkreuz, Matthias Amon, Andreas Andreides, Coelestin Angelsprugger, Mansius Angelus, Theodor Angermondt, Wolfgang April, Arnold von Bronnbach, Eugen Assen, Placidus Assen, Robert Atzger, Benedikt Auch (oder Hauch), Sigismund Augenstein. Man sieht also alleine schon an dieser Namensaufzählung, wie wichtig und hilfreich dieses neue Lexikon für jeden ist, der über deutschsprachige bzw. im deutschen Sprachbereich geborene Zisterzienserschriftsteller zu arbeiten hat.

In seiner Einleitung schreibt Manning, die Herausgeber dieses Lexikons seien sich bewußt, daß es mancherlei Lücken aufweise, und als ein opus humanum könne es ja nichts anderes als ein opus imperfectum sein. Aber sie hofften doch, daß das Werk mancherlei lexikalische Hilfe biete, Geschichte und Geist der Zisterzienser anhand ihrer Literatur zu studieren und auf sich wirken zu lassen. Wenn die weiteren Faszikel mit derselben Sorgfalt und Umsicht wie der vorliegende erste erstellt werden, so dürfte diese Hoffnung nicht trügen. Jedenfalls kann man schon jetzt die Herausgeber des *Dictionnaire des Auteurs Cisterciens* zu ihrem Mut beglückwünschen, ein solches Projekt, das schließlich 3000 Artikel haben soll, zu planen und zu realisieren. Faszikel Nr. 1 ist jedenfalls so ausgezeichnet gelungen, daß man die kommenden Lieferungen mit großer Spannung erwartet.

Treisbach *Bernd Jaspert*

É. Brouette, Bibliographie cistercienne de la Province de Namur; vol. 11 (1973): E. Manning, Bibliographie A–Z; A. Dimier, Recueil de textes relatifs à Saint Pierre II de Tarentaise; vol. 12 (1974): E. Manning, Liste des auteurs cisterciens A–Z (dieser Band enthält die vollständige Liste der Autoren, die in dem oben angezeigten Werk lexikalisch behandelt werden sollen); vol. 13 (1974): É. Brouette et E. Manning, Bibliographie de la Belgique cistercienne; vol. 15 (1975): H. Rochais, Un légendier cistercien de la fin du XIIe Siècle: Le Liber de Natalitiis et de quelques grands légendiers des XIIe et XIIIe s. (3 Bde.). Vol. 14 war mir leider nicht zugänglich. Angekündigt sind drei weitere, zur Zeit im Druck befindliche Bände: vol. 17: M. Cocheril, Atlas des monastères cisterciens; vol. 18: E. Manning, Répertoire des abbayes cisterciennes; vol. 19: H. Rochais, Édition critique du Martyrologe de Cîteaux. – Verschiedene Bände der Reihe sind mittlerweile schon in 2. Auflage erschienen.

Georg Schwaiger: Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte. München - Paderborn - Wien (Ferdinand Schöningh) 1977. 171 S., DM 18.–.

Obwohl die Worte „Päpstlicher Primat" im äußeren Erscheinungsbild des vorliegenden Buches dominieren, handelt es sich eigentlich um eine kleine Konziliengeschichte, freilich eine solche mit besonderem Blickwinkel. Es geht um das höchst spannungsreiche Verhältnis des Bischofs von Rom zur obersten Bischofsversammlung der gesamten Kirche, das durch die ganze Kirchengeschichte verfolgt wird.

Der Interessen- und Problempunkt wird gekennzeichnet in einem einführenden Abschnitt *„Papst und Konzil im geltenden Kirchenrecht"* (11–19). Ausgehend von dem Satz: „Das Allgemeine Konzil, wenn auch nur in Abständen sich versammelnd, ist unbestritten die vollkommenste und vornehmste Repräsentation der Kirche" (11) und einem ausführlichen Zitat aus der Symbolik Johann Adam Möhlers wird zunächst das erste Vatikanische Konzil berührt, das die von Möhler angesprochenen „für das kirchliche Leben sehr wohltätigen Gegensätze" kaum vier Jahrzehnte nach ihm zugunsten des Papalsystems einseitig gelöst hat. Mit besonderem Nachdruck wird sodann die Bedeutung des neuen Codex Iuris Canonici von 1917 behandelt, der als rechtliche Konsequenz dieses Konzils „ein päpstlich dekretiertes Kirchenrecht konsequent römisch-zentralistischer Ausrichtung" mit sich brachte. „Um die Struktur der katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts zu verstehen, ist nichts so aufschlußreich wie die aufmerksame Lektüre des Codex Iuris Canonici" (16). Über den ganzen Codex verstreut finden sich „Bestimmungen einer möglichen päpstlich-kurialen Einflußnahme auf alles und jedes" (16) bis hin zur freien Ernennung aller Bischöfe durch den Papst. Der Abschnitt über das „Ökumenische Konzil" „beseitigt die letzten Zweifel, daß das Allgemeine Konzil neuer Art ausschließlich als päpstlich-kuriale Veranstaltung gedacht ist" (17). „Erst das Vatikanische Konzil 1869/70 hat die zentralistische Einebnung der katholischen Kirche zustandegebracht, wie man weiß, nicht ohne erheblichen Widerstand" (18 f.) – eine Einebnung, in der sich die Kirche des ersten Jahrtausends wohl kaum wiedererkennen würde.

Damit ist das Thema bezeichnet. Der Blick wird zurückgelenkt zunächst auf *„Die vornicaenischen Synoden"* (20–23), also auf die Anfänge der gesamtkirchlichen Verfassung, in denen der Vorrang des Bischofs von Rom „noch völlig im Schatten" stand (22).

Ausführlich werden *„Die Ökumenischen Konzilien der alten Christenheit"* besprochen (24–109), also Nicaea 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalkedon 451, Konstantinopel 553, Konstantinopel 680/81, das „Quinisextum" in Konstantinopel 692, Nicaea 787, Konstantinopel 869/70. Sehr behutsam werden die einzelnen Ereignisse erörtert und die gewonnenen Ergebnisse formuliert (bes. 99 ff.). „Aus dem Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung aller Bischöfe für die Gesamtkirche tritt die Kollegialität weit stärker in Erscheinung als der Primat des Bischofs von Rom . . . Das Kirchenrecht der alten Christenheit ist wesentlich episkopales Synodalrecht" (105). Die Situation des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte ist also: Trotz wachsender päpstlicher Ansprüche stehen die Konzile über dem Papst, Kollegialität geht vor Primat. Der Osten folgt der Primatsentwicklung des lateinischen Westens nicht, „aber auch der Westen ist zunächst keineswegs römisch orientiert" (106). Auch die Päpste dieser Jahrhunderte treffen ihre Entscheidungen nicht allein, sondern stets kollegial mit ihrer Synode. Doch die Entwicklung in der lateinischen Kirche des Westens verlief anders. „Gerade die Primatsfrage sollte später die orthodoxen Kirchen des Ostens und alle reformatorischen Kirchen der Neuzeit nicht nur von Rom trennen, sondern sich auch als schwerstes Hindernis der Wiedervereinigung erweisen" (108).

Auf diesem Hintergrund werden *„Die päpstlichen Konzilien des Mittelalters"* ins Auge gefaßt (110–139), die eine allgemeine Verschiebung des Interesses von der Entwicklung des Dogmas hin zu Fragen der Kirchendisziplin, der Kirchenpolitik und der Kirchenreform erkennen lassen. Die große Wende ereignet sich jedoch in der Gregorianischen Reform (111 ff.), nämlich „die Totalisierung der Kirche zu

einer Papstkirche" (H. Fuhrmann, 117) und das heißt: verdrängt werden „zunehmend das ältere Synodalrecht, das kollegiale Prinzip, die herkömmliche Rechtsstellung der Bischöfe und Metropoliten, das Recht der Laien, gipfelnd im Königsrecht; denn im König war grundsätzlich der Laie in der Kirche getroffen" (115 f.). Der Papst steht als Führer des Abendlandes vor uns, „aber gerade die Geschichte der Kreuzzüge erweist, daß der Papst als geistlich-politischer Führer der Christenheit nicht auf dem Felsen Petri stand, sondern auf schwankendem Grund" (118). „Die politischen Händel verdunkelten mehr und mehr die geistlichen Aufgaben" (122). Es dauerte nicht lange und „der Verlust (des Papsttums) an religiöser Substanz, an geistlicher Autorität und auch an politischem Gewicht gegenüber den erstarkenden Nationalstaaten" (128) war nicht mehr zu übersehen, sondern wurde zu einem bestimmenden Faktor des ausgehenden Mittelalters, auch der Konzilsgeschichte dieser Zeit. Der inneren Schwäche des Papsttums korrespondierte eine wachsende Bedeutung des Konzils, die im „Konziliarismus" ihren theologischen und kirchenpolitischen Ausdruck fand. Ein Konzil wurde denn auch Retter in den Schwierigkeiten, in die das Papsttum die abendländische Kirche gebracht hatte, nämlich das Konzil von Konstanz 1414–18, „die letzte wirklich universale Versammlung vor der reformatorischen Spaltung" (130). Freilich ist gerade die Geltung der wichtigen „konziliaristischen" Konzile des späten Mittelalters – das päpstliche Appellationsverbot unterstreicht ihre Bedeutung (136 f., 140) – für den neueren Katholizismus dem gegenreformatorischen Auswahlprinzip zum Opfer gefallen, das auf Bellarmin zurückgeht und etwa umschrieben werden kann: „Die Apologetik befiehlt der Geschichte. Was nicht sein darf, ist nicht gewesen oder zumindest nicht so gewesen, wie es die Quellen wiedergeben" (139).

Der letzte Abschnitt des Buches „*Papst und Konzil in der Neuzeit*" (140–165) schlägt in gewisser Hinsicht den Bogen zurück zur Einleitung. Ausführlich wird das Konzil von Trient geschildert (143–155), eindrucksvoll werden Situationen und Probleme des neuzeitlichen Katholizismus gezeichnet („Seit der radikalen Kritik der Reformatoren war echte, jedem lebendigen Verband notwendige Kritik innerhalb der katholischen Kirche schwierig, ja vielfach unmöglich geworden" 156), sodann der Gallikanismus als zum Verständnis des ersten Vatikanums notwendig geschildert. Das erste Vatikanum wird nunmehr sehr viel zurückhaltender beschrieben („nur Teillösung", aber „arg verschobenes Gleichgewicht" 162), was wohl heißt, daß es auf das zweite Vatikanum (162 f.) hin offen gedacht wird. Den Schluß bilden einige verständnisvolle, nüchterne ökumenische Gedanken, die den Blick in die Zukunft der Kirche lenken. –

Ich meine, dieses nicht sehr umfangreiche, dafür aber sehr komprimierte und inhaltsreiche Buch des Münchener Kirchen- und Papsthistorikers ist besonderer Beachtung wert. Mit gewohnter Sachlichkeit und Akribie, in großer Vornehmheit und Zurückhaltung werden in diesem Buch von Georg Schwaiger letztlich sehr aufregende Dinge verhandelt. Und dies in zweifacher Hinsicht.

Einmal in rein *historischer* Sicht. Das Buch will und kann nicht primär eigene Forschung sein. Schon das umfassende Thema zwingt dazu, auf den Schultern anderer zu stehen. Aber gerade diese Über- und Zusammenschau ist eindrucksvoll. Sie zeigt, wie die (katholische) Forschung über die angeschnittenen Fragen seit dem zweiten Vatikanischen Konzil auf breiter Basis in Gang gekommen ist, sie zeigt insbesondere, daß die katholische Theologie sich mit Intensität der kritischen Erforschung der eigenen Vergangenheit zugewandt hat und wie weit diese kritische Bewältigung schon gediehen ist (für die alte Kirchengeschichte wäre hier etwa der Name von W. de Vries SJ zu nennen). Überall werden also Tendenz und Fortschritte der neuen Forschung erkennbar, und gerade diese breite Forschungsbasis macht deutlich, daß es sich nicht womöglich um die Sicht irgendeines Einzelgängers handelt, sondern daß sich ein gewisser Konsensus anbahnt.

Es ist kein Zweifel, daß diese neue historische Sicht der Dinge in diesem Falle zugleich von höchster *ökumenischer* Relevanz ist. Die Tendenz zur Auflockerung des spezifisch „vatikanischen"-kirchenrechtlichen Charakters des neueren Katholizismus ist überall deutlich, nämlich das Bestreben, hinter diesem vatikanisch (Möhler!),

ja tridentinisch, ja gregorianisch verengten Katholizismus die Weite und Katholizität des ersten Jahrtausends wiederzugewinnen. Eine gewisse Nähe zur Orthodoxie ist damit ohne weiteres gegeben (164), doch auch im Blick auf die Trennung des 16. Jahrhunderts bekommen die Dinge ein neues Gewicht, schon allein dadurch, daß sie ihre Statik und ihre ungeschichtliche Starre verlieren. Das Buch von Georg Schwaiger hat gleichsam einen Doppelcharakter, je nachdem, ob man es als historische oder als ökumenische Studie liest bzw. benutzt. Ich finde das vorbildlich, weil ich der Meinung bin, daß in unseren Tagen Theologie nicht getrieben werden kann ohne einen kritischen und das heißt zugleich selbstkritischen Blick in die Vergangenheit, ohne einen Blick auf die Christen neben uns und ohne einen hoffnungsvollen Blick auf die gemeinsame Zukunft.

Kiel *G. Maron*

Alte Kirche

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin, Band II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Erster Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon. Von Karl Baus, Eugen Ewig. Freiburg – Basel – Wien (Herder) 1973. XVIII, 461 S., Ln., DM 82.–.

Elf Jahre nach Erscheinen von Band I des Handbuches der Kirchengeschichte konnte Karl Baus nach langer Krankheitsunterbrechung 1973 den ersten Halbband des II. Bandes vorlegen, dem inzwischen zum Jahreswechsel 1975/76 der 2. Halbband gefolgt ist. Mit beinahe 500 Seiten für die 125 Jahre von Nikaia bis Chalkedon sehr umfänglich, beginnt Band II/1 mit einem Band I voraussetzenden Abkürzungsverzeichnis, das sich leider weder an die BP noch an die RHE anschließt, und, ebenfalls Band I voraussetzend, mit einer systematisch übersichtlich geordneten Gesamtbibliographie. Außerdem ist jedem der 21 Kapitel eine eigene Bibliographie vorangestellt, die allerdings wegen der langen Abfassungszeit des Bandes nicht immer auf dem neuesten Stand von 1973 ist. Eine Zeittafel mit Tabellen der Päpste, Kaiser und Synoden, sowie ein ausführliches Register beschließen den Band. Anders als den eher chronologisch aufgebauten Band I hat B. diesen Halbband in drei Themenblöcke gegliedert:

I. Das Werden der Reichskirche im Rahmen der kaiserlichen Religionspolitik.
II. Die theologischen Auseinandersetzungen bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts.
III. Innerkirchliches Leben zwischen Nikaia und Chalkedon.

Teil III macht dabei alleine mehr als die Hälfte des Gesamtumfanges aus. Diese Gliederung, die dauernde Hin- und Herverweise erforderlich macht, ist recht problematisch. Die inhaltliche Zuweisung einzelner Themen zu einem der drei Teile ist oft fragwürdig (zu fragen ist, ob nicht die Kapitel über die Missionstätigkeit der Kirche [13], den organisatorischen Aufbau der Reichskirche [14], und die Weiterentwicklung des römischen Primats bis Leo [15] besser in Teil I gepaßt hätten). Vieles wird so doppelt erzählt, aber die im Vorwort von Band I angekündigte besondere Darstellung der christlichen Literatur sucht man vergeblich. Die christlichen Schriftsteller der Epoche kommen nur im jeweiligen systematischen Zusammenhang vor. So kann man sich über Augustin z. B. nur in den Kapiteln über Donatismus und Pelagianismus informieren. Verstreute Bemerkungen über den einen oder anderen Schriftsteller muß man erst mit Hilfe des Registers ausfindig machen. Teil II zeigt besonders kraß, wie schwierig die willkürliche Scheidung von Kirchen- und Dogmengeschichte in dieser Gliederung ist, ganz abgesehen von dem sozusagen hausinternen Problem, daß seit mehr als 25 Jahren im gleichen Verlag auch ein Handbuch der Dogmengeschichte faszikelweise in immer größer werdenden Abständen erscheint. Am besten gelungen ist der breit angelegte III. Teil, in ihm liegen auch die größten Unterschiede zu bisherigen Hand- und Lehrbüchern der Kirchengeschichte. Zu der von B. gewählten Form ist grundsätzlich zu fragen, ob die eher erzählende Darstellungsweise genug Platz für die in einem Handbuch nun mal unerläßlichen

Fakten gelassen hat. Anders als Lorenz, der auf knappstem Raum Fakten und Probleme des Zeitraumes (bisher nur für den Westen) bietet, erzählt B. Kirchengeschichte. Natürlich hat diese Form der Darstellung ihr Recht und in der „Geschichte der alten Kirche" Hans Lietzmanns einst ihren Höhepunkt gefunden. Ein Handbuch aber soll schnell und sachlich informieren! B. erzählt zwar gut lesbar aber häufig so, als ob keine Probleme offenstünden. Sie und die ungelösten Kontroversen der Forschung werden bei der Lektüre häufig nur dem klar, der die angegebene Sekundärliteratur sowieso kennt. Da sich die Erforschung der Kirchengeschichte des 4./5. Jahrhunderts aber ganz und gar nicht als so einheitlich darstellt, sollen hier auch Fragen zu Einzelproblemen gestellt werden, wobei der Schwerpunkt auf Teil I liegen soll.

Teil I ist in sechs Kapitel unterteilt, die die Zeit von 324 bis zum Ende des Jahrhunderts umfassen. Die politischen Hintergründe, auf denen sich das Werden der Reichskirche abspielt, bleiben eigenartig konturlos. Die Kaisertheologie Eusebs und die Beweggründe der konstantinischen Kirchenpolitik werden deutlich, doch scheint mir B. den Anteil des Kaisers an der Ausbildung dieser Theologie zu gering zu veranschlagen. Die Kirchenbautätigkeit des Kaisers ist schärfer in diesem Zusammenhang zu sehen, sie erscheint doch geradezu als der steingewordene Ausdruck dieser Theologie; ebenso die Bestattung des Kaisers in Konstantinopel quasi im Kreise der Apostel. Gegen Schwartz setzt B. mit Schneemelcher den Beginn des arianischen Streites in die Zeit vor den christenfeindlichen Maßnahmen des Licinius. Allerdings erscheint es abwegig, daß Alexander von Alexandrien damals bereits das *ὁμοούσιος* vertreten haben soll. Soz. HE 1, 15, 4, zu Zeiten der unumstrittenen Herrschaft des Nikänums verfaßt, scheint da als Beweis nicht ausreichend. Nach allen Primärquellen hat Alexander eine aus origenistischer Tradition kommende *εἰκών*-Theologie vertreten (s. auch das Schreiben der Synode von Antiochien 324/25, das B. allerdings für unecht hält). Der Rückgriff auf die Prozeßakten des Paul von Samosata für die Vorgeschichte des *ὁμοούσιος* erscheint bedenklich, da die Akten in ihrer Echtheit außerordentlich zweifelhaft sind. Sie tauchen erst dreißig Jahre später auf seiten der Homoiusianer im rechten Moment der Diskussion auf. Es ist kaum vorstellbar, daß Euseb sich 325 in Nikaia dieses Argument gegen das *ὁμοούσιος* hätte entgehen lassen, wenn er es gekannt hätte. Die Echtheit des Synodalschreibens und damit die Existenz einer Synode von Antiochien 324/25 lehnt B. mit Ortiz de Urbinas wunderlichem Argument ab, daß die nur syrisch erhaltene Überlieferung des Briefes gegen seine Echtheit spricht. Angesichts dieses „schwerwiegenden" (p. 23) Argumentes übergeht er die vor allem von E. Schwartz und E. Seeberg vorgebrachten Argumente für die Existenz dieser Synode ganz (vgl. dazu jetzt L. Abramowski, ZKG 86 [1975] 356–66). Die von J. Gummerus schon 1900 vorgeschlagene Übersetzung *ὁμοούσιος* = wesenseins, *ὁμοιούσιος* = wesensgleich scheint mir adäquater als die von B. übernommene und noch weithin übliche: *ὁμοούσιος* = wesensgleich, *ὁμοιούσιος* = wesensähnlich. Alle erhaltenen Quellen zeigen, daß das ursprünglich wohl allen etwas unbehagliche *ὁμοούσιος* des Nikänums erst gut 30 Jahre nach der Synode von Nikaia, vor allem dann nach Abfassung der 2. sirmischen Formel zum „Schlüssel- und Losungswort der nikänischen Theologie" (so Baus p. 28 schon für die Zeit unmittelbar nach 325) wurde. Ob die Einfügung des *ὁμοούσιος* auf Hosios zurückgeht, ist keineswegs sicher zu entscheiden. Eine zweite Sitzungsperiode der nikänischen Synode lehnt B. gegen Schwartz ab. Daß er die Legitimität des Konzils von der Zustimmung des römischen Bischofs abhängig macht, ist unhistorisch gedacht. Der römische Bischof spielte bei dem Reichskonzil von Nikaia absolut keine Rolle! Den Verlauf des arianischen Streites sieht B. ganz mit den Augen des Athanasius, manchmal, so scheint es geradezu, aus Protest gegen E. Schwartz. Willig werden die handlichen Klischees übernommen, mit denen schon Athanasius seine Polemik würzte. Nur die arianischen Kaiser haben demnach versucht, sich der Kirche zu bemächtigen. Ebenso folgt er bei der Darstellung der Synode von Serdika dem Schwarz-Weiß-Schema des Athanasius. Mit Ath. de Syn. 25 (verfaßt erst 359!) kritisiert B. das Fehlen des *ὁμοούσιος* in der antiochenischen Formel von 341, als ob irgend jemand der sogenannten „Nikäner" sich zu dieser Zeit explizit auf das *ὁμοούσιος* des Nikänums berufen hätte! Die politischen Aspekte der occidentalischen

Synode von Serdika, die A. Raddatz in seiner Berliner Habilitationsschrift von 1963 herausgearbeitet hat, übergeht B. Angesichts der offensichtlich minutiösen Vorbereitung dieser Synode durch Maximin, Hosios, Athanasius und Konstans am Hofe zu Trier erscheint es besonders erstaunlich, daß Konstantius hier einen Versuch unternommen haben soll, die Gesamtkirche in seinen Griff zu bekommen (die begleitenden Beamten lassen sich doch harmloser erklären). Weit eher dagegen ließe sich das von Konstans behaupten. Das umstrittene Bekenntnis der Occidentalen von Serdika tut B. zu leicht mit dem Hinweis auf Tom. ad Ant 5 ab. 362 hatte Athanasius bestimmt kein Interesse mehr an dieser theologisch für den Orient unannehmbaren Formel, vielleicht hatte er sie für seine Person schon von Anfang an abgelehnt. Immerhin haben diese Formel nicht „einige", wie Athanasius etwas abfällig formuliert vorgeschlagen (und B. folgt ihm in dieser Diktion), sondern Hosios und Protogenes, die Leiter der Synode, wie wir aus dem erhaltenen Brief der beiden an Julius wissen. Konstantius bekommt die seit Athanasius und Lucifer üblichen schlechten Zensuren. Eine Deutung seiner Religionspolitik fehlt. Ist sie überhaupt prinzipiell anders gewesen als die seines Vaters? Sein ab 353 hartes Eingreifen gegenüber dem gallischen und italischen Episkopat muß man auch im Zusammenhang mit den ja wohl gelungenen Versuchen des Magnentius sehen, den orthodoxen Episkopat gegen Konstantius auf seine Seite zu bringen. Genau wie sein allerdings weit intelligenterer Vater will Konstantius eine einheitliche Reichskirche auf einer möglichst weit ausdeutbaren dogmatischen Minimalgrundlage. Konstantin, der Befreier der Kirche, konnte sich da allerdings erheblich mehr leisten als sein ungeschickter Sohn. Vater wie Sohn haben die jeweiligen unversöhnlichen Gegner ihrer dogmatischen Minimallösungen in die Verbannung geschickt, wobei die Kirchengeschichtsschreibung weitgehend bis heute dem Befreier Konstantin dies beinahe selbstverständlich zubilligte. Einem Hilarius von Poitiers war selbst im Zorne gegen Konstantius die Kontinuität der Religionspolitik von Vater und Sohn bewußt (c. Const. 8; PL 10, 585 B). So nimmt B. auch die noch weit verbreitete Vorstellung eines Kampfes der Nikäner für die Freiheit der Kirche vom Staat auf, der sich allerdings quellenmäßig nicht belegen läßt. Nie zieht die Kirche die Rechtmäßigkeit staatlichen Eingreifens in kirchliche Angelegenheiten in Zweifel, es sei denn, der Kaiser gehörte der falschen kirchenpolitischen Gruppierung an (besonders für Lucifer hat dies jüngst K. M. Girardet in Historia 26 [1977] 95 ff. erwiesen). Im Gegenteil! Hilarius' von Poitiers gescheiterter Versuch, 364 die Obrigkeit gegen Auxentius von Mailand zu mobilisieren, ist kein Einzelfall. Der Versuch, die Obrigkeit zu eigenen kirchenpolitischen Zwecken einzuspannen, war keinesfalls nur den „Hofbischöfen" um Konstantius eigen, was B. im konkreten Einzelfall auch hie und da sieht. Ambrosius' von Mailand Haltung zum Problem „Kirche und Staat" fällt völlig aus dem Rahmen und muß auch von seiner Herkunft und von seiner früheren Position her gesehen werden. Keinesfalls kann man ihn in eine Reihe mit Athanasius, Hilarius und Lucifer als Kämpfer für die Freiheit der Kirche vom Staat einreihen.

Die verschiedenen kirchenpolitischen Parteien des Orients ab Mitte der fünfziger Jahre, die man nicht einfach mit der einen Ausnahme alle „Arianer" nennen sollte, bleiben undeutlich. Ebensowenig wird klar, daß erst mit der 2. sirmischen Formel von 357 eine ausdrückliche Abkehr vom Nikänum geschah. Alle anderen orientalischen Formeln kann man auch „orthodox" interpretieren, jedenfalls sahen die Orientalen sie als absolut antiarianisch an (siehe auch das Urteil des Hilarius in de Syn.). Aber nur Sirmium I (und dann Sirmium III) attestiert B. eine mögliche orthodoxe Interpretation, man kann aber den Verdacht nicht ganz unterdrücken, dies nur, weil Liberius diese Formeln im Exil unterschrieben haben soll (diese Unterschrift des Liberius erscheint mir aufgrund der Überlieferung seiner berühmten umstrittenen Briefe bei Hilarius mehr als zweifelhaft. Übrigens zitiert B. die Coll. ant. Paris. in der Bibliographie nach Feders Ausgabe von 1916 [CSEL 65], im Text dagegen mal nach der überholten Fragmentenzählung von Coustant [PL 10], mal nach der neuen Zählung von Feder). Die weitere dogmengeschichtliche Entwicklung bis zur endgültigen Klärung der Trinitätslehre kommt nur relativ kurz zu Wort. Daß die Jungnikäner aber nicht aus den Reihen der Athanasianer kamen, wie B. anzunehmen

scheint, sondern aus den Kreisen der Homoiusianer um Basilius von Ankyra, sollte seit Harnack, Loofs und Gummerus bekannt sein.

Die Ausformung der Trinitätslehre als Schwerpunkt von Teil I, die Entwicklung der Christologie, des Donatismus, Priszillianismus, Pelagianismus und die Auseinandersetzungen um Origenes dagegen relativ unverbunden miteinander als Teil II verdeutlichen die Problematik dieser Gliederung. Bei der Darstellung der christologischen Probleme bis 451 konnte B. sich auf das seit 1965 im HDG vorliegende Faszikel zur Christologie von J. Liébaert stützen. Eben deshalb hätte man sich eine stärkere Beleuchtung der kirchenpolitischen Hintergründe bis 451 gewünscht. Auch wenn man E. Schwartz nicht mag, sollten doch die Rivalitäten zwischen Alexandrien und Antiochien deutlicher werden. Daß auch hier der Form der Darstellung manchmal die Probleme zum Opfer gefallen sind, sei nur an einem Beispiel gezeigt. B. erwähnt, daß Nestorius dem Kyrill Apollinarismus vorwirft. Daß Kyrill aber vielleicht unter dem Namen des Athanasius, auf den er sich gerne berief, auch manches von Apollinarius aufgenommen haben könnte, erwähnt B. leider nicht. Den Beginn des Donatismus hatte B. schon in Band I behandelt (p. 462 ff.). Die immer stärker in das Blickfeld rückende nationale, jedenfalls vehement antirömische Komponente ist stärker zu beachten, sie ist vielleicht wichtiger als die sozialrevolutionäre, die B. als Haupttriebkraft des Donatismus sicher zu Recht ablehnt. Das gespannte Verhältnis zur römischen Obrigkeit kann man m. E. nicht nur aus der spezifischen Ekklesiologie der Donatisten erklären. Erinnert man sich an B's Verurteilung staatlichen Eingreifens in kirchliche Angelegenheiten, so verwundert nun doch die große Apologie der politischen Entscheidungen Augustins und seine positive Einstellung zum Häretikergesetz von 391/92 (wenn B. auch die Gefahren für die Zukunft deutlich sieht). Vor allem die Abqualifizierung jeder diesbezüglichen Kritik an Augustin ist ärgerlich und gehört nicht in ein Handbuch.

Der III. Teil ist mit beinahe 250 Seiten nicht nur der umfänglichste, sondern auch der reichste Teil des Bandes. Mit Hilfe auch der archäologischen Zeugnisse wird die Missionstätigkeit der Kirche bis zur beinahe vollständigen Christianisierung in der Mitte des 5. Jahrhunderts beschrieben, nicht nur für jeden Teil des Reiches, sondern auch für die angrenzenden Gebiete. Als erstaunliches Phänomen ergibt sich, daß die konstantinische Wende noch nicht die Masseneintritte in die Kirche gebracht hat. Ausführlich widmet sich B. auch den Missionsmethoden, der Stellung des Staates und seiner Gesetzgebung (besonders Theodosius) zur christlichen Mission, sowie der vornehmlich in intellektuellen Kreisen sich findenden Ablehnung des Christentums (Symmachus, Libanios). E. Ewig steuerte das Unterkapitel über die Germanenmission bei. Bei den Germanen sollte man nicht von „Arianern" oder einem „gemäßigten homöischen Arianismus" reden, besser von einem homöischen Christentum (so auch neuestens K. Schäferdiek, RAC 10, 492 ff. Art. Germanenmission). Die These, daß der sogenannte „Arianismus" den germanischen Vorstellungen besser entsprach als die nikänische Theologie, lehnt Ewig zu Recht, wenn auch etwas zaghaft ab. Daß das Christentum Wulfilas bis hin zu Bayern und Thüringern gedrungen sein soll, erscheint wegen des in dieser Frage sehr zweifelhaften Charakters der archäologischen Funde mehr als fraglich. Wie schon das Kapitel über die Mission der Reichskirche, so hätte vor allem Kap. 14 über ihren organisatorischen Aufbau m. E. in Teil I gehört. Die Kirche entwickelt sich in den Verwaltungsstrukturen des Reiches. Die bei der Ausbildung der Metropolitanverbände und Patriarchate entstehenden Schwierigkeiten kommen zu Wort, wobei die Ursache mancher dieser Probleme, die Rivalitäten der Patriarchate untereinander, nicht so ganz deutlich werden. Ganz selbstverständlich spricht B. vom „Recht der Appellation nach Rom" (p. 241), als ob nicht der Orient ziemlich geschlossen can. 3 von Serdika abgelehnt hätte. Wenn auch Rom selbst seine Vorrangstellung mit seinem apostolischen Ursprung begründete und mehr und mehr Mt 16, 18 zur Grundlage seiner Argumentation machte, so bleibt uns doch an einigen Punkten sichtbar, wie sehr man außerhalb Roms dessen geistlichen Vorrang von seiner politischen Stellung her begründet sah. Dem künstlerischen Ausdruck des Anspruchs Roms auf Führung der Kirche, der Traditio legis ad Petrum (z. B. Junius-Bassus-Sarkophag u. ä.) tritt um 400 in der Residenzstadt Ravenna

das Motiv der Traditio legis ad Paulum entgegen, ebenso in der neuen Hauptstadt Konstantinopel. Die antirömische Spitze scheint mir jedenfalls unübersehbar. Auch bei dem Residenzbischof Ambrosius ist nichts von einer Unterordnung unter die Kathedra Petri zu spüren. Wie wenig man vorerst im Orient geneigt war, irgendwelche Rechte Roms über die Gesamtkirche anzuerkennen, wird aus dem Antwortschreiben der antiochenischen Synode von 341 auf die Vorladung nach Rom deutlich (Soz. HE 3, 8, 5), das B. leider gar nicht erwähnt. Überhaupt bleibt im Kapitel über die Entwicklung des römischen Primats manches ungesagt, schon früher behandeltes dagegen wird wiederholt. Ausführlicher informiert B. über die Entwicklung des Klerus, der Messe und Formen der Verkündigung und Frömmigkeit. Um ein noch plastischeres Bild von der Volksfrömmigkeit des 4./5. Jahrhunderts zu bekommen, könnte man noch stärker die archäologischen Quellen heranziehen. Viele Fragen bleiben offener als unbedingt nötig. Bei den Formen der Volksfrömmigkeit scheint doch viel mehr aus dem Heidentum zu kommen, als B. schon annimmt (z. B. die eigenartige Hochschätzung asketischer Akrobatik, manche Formen der Heiligen- und Märtyrerverehrung u. v. m.). Ausführlich informiert B. über Entwicklung und Ausbreitung des Mönchtums in allen Teilen des Reiches. Protest gegen eine Verweltlichung der Kirche und ihre Verbindung mit dem Staat, lehnt B. als Ursache für das Entstehen des Mönchtums zwar ab, doch wird gerade aus seiner Darstellung deutlich, daß es vor Konstantin kein Koinobitentum gab und die Entstehung des Anachoretentums in die Zeit der Toleranz unmittelbar vor der diokletianischen Verfolgung fällt.

Mit Band II/1 des HKG hat Karl Baus eine trotz Breite gut lesbare Darstellung der Kirchengeschichte dieser für die Zukunft der Kirche in jeder Hinsicht entscheidenden 125 Jahre gegeben. In allen Lebensbereichen der Kirche wurden in diesem Zeitraum die Weichen für die Zukunft gestellt, woher die außerordentlichen Schwierigkeiten bei der Gliederung des Bandes herrühren.

Da B. eine sehr persönliche Darstellung der Dinge gibt, häufig ohne die Probleme aufzuzeigen, geschweige denn zu diskutieren, kann dieser Band, vor allem seine ersten beiden Teile, in keiner Weise den Anforderungen eines Lernende und Lehrende zuverlässig informierenden Handbuches genügen.

Pottringen bei Tübingen *Hanns Christof Brennecke*

Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike, herausgegeben von H. T. Johann (= Wege der Forschung CCCLXXVII). Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1976. XVIII, 597 S., Ln., DM 102.– (DM 58.–).

La belle collection *Wege der Forschung* s'enrichit régulièrement de nouveaux volumes et l'on ne peut que s'en réjouir. Le tome 337 présente sous la direction de Horst-Theodor Johann, des articles anciens et récents sur l'enseignement et la culture de l'Antiquité païenne et chrétienne. A notre époque où l'on se penche sur la crise de l'école et de la culture, il était heureux de publier un livre qui présente l'expérience des maîtres de l'Antiquité. L'ouvrage débute par trois articles sur l' *'Enkyklios Paideia'* ce qui est excellent puisque le programme de culture générale définie par les maîtres grecs passera dans le monde latin et sera repris en partie dans le Moyen Age. Les responsables de cette étude sont H. Koller *(Glotta* 34 (1955) p. 174–189), R. Meister *(Wiener Studien* 69 (1956) p. 256–264) et H. J. Mette *(Gymnasium 67* (1960) p. 300–307). Une deuxième section est consacrée à l'enseignement dans l'Antiquité. W. Nestle *(Scientia* 1969, p. 314–333); A. Lesky *(Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung,* 2, 1939, p. 361–381), E. Hoffmann *(Artemis* 1955, p. 119–161), T. Ballauff *(Die Idee der Paideia* 1952, p. 41–52), J. Moreau *(Les grands pédagogues,* Paris 1956, p. 1–22), W. Steidle *(Hermes* 80, 1952, p. 257–296), S. Cechi *(Rivista di Studi Classici* 7, 1959, p. 118–133), E. L. Fortin *(Laval théologique et philosophique* 13, 1959, p. 248–260), P. Musiolek *(Studii Classice,* Bucarest 4, 1962, p. 95–124), E. Lichtenstein *(Festschrift H. Bohnenkamp* 1963, p. 247–260), R. Müller, *(Klio* 43–45, 1965, p. 107–140), W. Richter

(*Diss. München Lengericht*, 1939, p. 14–31 et 106–113), Von W. Fischer (*Vierteljahresschrift f. Wissenschaftliche Pädagogik* 45, 1969, p. 56–65), E. Bolaffi (*Latomus* 16, 1957, p. 643–654), W. Loch (*Bildung u. Erziehung*, 19, 1966, p. 112–134), montrent à travers l'oeuvre de Platon, Isocrate, Aristote, Ciceron, Senèque, Quintilien, la richesse et la varieté des principes pédagogiques.

Les lecteurs de notre Revue seront plus particulièrement intéressés par la troisième partie du recueil, la plus courte malheureusement, puisque quatre articles seulement sont consacrés à la culture chrétienne. Dans une bonne étude sur la *Paideia Christi* qui date de 1959 (*Zeitsch. f. die neutestamentliche Wissenschaft u. die Kunde der Älteren Kirche*, 50, 1959, p. 1–14), W. Jaeger montre comment les Chrétiens ont pu accéder à la tradition humaniste antique. R. Scholl présente ensuite les différentes attitudes des Chrétiens face à l'école antique, les réactions des parents chrétiens, la position ambiguë de Saint Jérome. Cette étude est extraite der *Zeitschrift f. wissenschaftliche Pädagogik* 10, 4, 1964, p. 24–43. P. Stockmeier (*Theologische Quartalsschrift* 147, 1967, p. 432–452) étudie la rencontre du christianisme et de la pensée antique et les efforts de synthèse des alexandrins Clement et Origène. Enfin G. Downey (*Speculum* 32, 1957, p. 48–61) consacre son article au Bas Empire et montre comment sous Constantin et ses successeurs les thèmes chrétiens et païens continuent à s'affronter.

En fermant ce livre si riche on peut formuler quelques regrets. Ce genre d'ouvrages oblige à la répétition et manque un peu de cohésion. D'autre part pourquoi s'arrêter au IV e siècle? Pourquoi ne pas présenter l' oeuvre de Cassiodore et de Boèce qui font encore partie de l'Antiquité chrétienne et même aller jusqu'à Grégoire le Grand? On regrettera, d'autre part, que tel ou tel article d'Henri-Irénée Marrou qui a tant fait pour l'étude de la culture et de l'enseignement, et qui est mort il y a quelques mois, n'ait pas trouvé place dans ce livre. Il est vrai que l'ouvrage est déjà important, qu'une bibliographie de 20 pages le termine, et qu'il aurait peut-être fallu deux tomes pour présenter les différents aspects d'un problème capital puisqu'il est à l'origine de notre culture occidentale.

Paris *Pierre Riché*

Hans-Jochen Jaschke: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis (= Münsterische Beiträge zur Theologie 40) Münster (Aschendorff) 1976. 365 S., kart., DM 98.–.

Kirchliche Lehre über den Heiligen Geist, die über die individuellen Anschauungen eines Theologen hinausgeht, äußert sich in der Frühzeit vor allem in Bekenntnisformulierungen. Da diese aber sehr knapp sind und verschiedener Interpretation offenstehen, stellt sich die Frage, ob die pneumatologischen Ausführungen der Theologen des 2./3. Jhs. als Auslegung eines vorgegebenen Bekenntnisses gelten können: Ist die Entstehung der altkirchlichen Pneumatologie in der Entfaltung des Bekenntnisses begründet? Jaschke bejaht diese Frage mit ausführlicher Begründung in der vorliegenden, von Joseph Ratzinger betreuten Regensburger Dissertation aus dem Jahre 1974/75. Sein Ansatz bei Irenäus ist deswegen überzeugend, weil dieser unter den frühchristlichen Autoren derjenige ist, welcher seine Theologie am konsequentesten als Explikation der kirchlichen Tradition (als apostolischer) begreift und dabei die von der frühkatholischen Theologie vernachlässigte Pneumatologie ausführlich thematisiert. Eine umfassende Untersuchung der Pneumatologie des Irenäus hat bislang gefehlt, es gab nur Teilstücke dazu. Deswegen wird man dies Buch als einen wichtigen Forschungsbeitrag aufnehmen müssen, der eine Auseinandersetzung erfordert.

Jaschke geht so vor, daß er im I. Teil die Ursprünge des Bekenntnisses zum Heiligen Geist nachzeichnet und dann im II. Teil Irenäus' Lehre als Interpretation dieses Bekenntnisses darstellt, wobei er „eine Deutung im Sinne einer Zerlegung in einzelne Traditionsschichten" (S. 8) für unangebracht hält und statt dessen jene Lehre als einheitliches Ganzes versteht. Bei diesem Verfahren muß zunächst geklärt

werden, wie denn „das Bekenntnis der Kirche zum Heiligen Geist" *vor* Irenäus ausgesehen hat. Dazu beschreibt J. die Frühgeschichte des trinitarischen Taufbekenntnisses allgemein (S. 9–35) und der Formulierungen des dritten Artikels in Glaubensformeln und Symbolen insbesondere (S. 36–131). Er verzichtet darauf, „die mühselige Diskussion um die Frühgeschichte eigens aufzunehmen" und „setzt die gesicherten Ergebnisse der Symbolforschung voraus" (S. 1). Es wird zu fragen sein, ob er gut daran tut.

Aufgrund eines weiten Verständnisses des Begriffs Taufbekenntnis (Taufakt als Bekenntnis) sieht J. bereits in Mt 28, 19 ein dreigliedriges Taufbekenntnis vorliegen, „dessen Form freilich offen bleiben muß" (S. 21); bestätigt wird es ihm durch andere ntl. Texte und Did 7, 1. Als weiterer Zeuge vor Irenäus wird Justin vorgestellt, der Befund bei Irenäus wird ausführlich diskutiert. Ergebnis: „Der Glaube an den Heiligen Geist gehört somit fest in das Taufbekenntnis hinein" (S. 18). Zur Bestätigung werden Tertullian, Novatian, Clemens und Origenes herangezogen. In einem zweiten Arbeitsgang befragt J. die Bezugnahmen auf die Glaubensregel bei denselben Autoren, weil diese in enger inhaltlicher Beziehung zum Taufbekenntnis steht (S. 43). Bei Irenäus stellt er ein „reiches pneumatologisches Kerygma" fest (S. 57), das auch bei Tertullian, Novatian und Origenes, in jeweils spezifischer Ausprägung, begegnet: „Strukturelle und inhaltliche Elemente des dritten Artikels, aber noch nicht eine einheitliche, im Wortlaut festliegende Formel" (S. 78) als Basis der jeweiligen Pneumatologie. Nachgeprüft wird das durch eine Analyse der Symboltradition des 3. und 4. Jhs. Resultat: „Der Ursprung des pneumatologischen Artikels (liegt) in der Taufe, genauer im Taufbekenntnis" (S. 132). Schon frühzeitig ist dieser Artikel inhaltlich ausgebaut worden, wobei die Erwähnung von Kirche, Sündenvergebung und Auferstehung „in einem innerlichen Zusammenhang zum Wesen und Werk des Heiligen Geistes" steht, welches wiederum „in die trinitarische Gesamtstruktur des Symbols hineingenommen ist" (S. 138). Dadurch ist die Verbindung der Pneumatologie mit der Ekklesiologie und der Soteriologie vorgegeben. Dieser „Traditionskanon" wird dann von den verschiedenen Theologen je auf ihre Weise in ihrer Pneumatologie interpretiert, so daß diese mehr ist „als nur die Privattheologie eines Autors" (S. 146).

Der I. Teil bringt eine sorgfältige Auswertung der Fülle einschlägiger Sekundärliteratur und kommt in Auseinandersetzung mit ihr zu einem Urteil, das wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung für die Anlage der weiteren Untersuchung zur Diskussion anregt. Unbestritten dürfte sein, daß vor allem die Taufe – zumindest seit frühkatholischer Zeit, wie die Pastoralbriefe, Ignatius und Barnabas beweisen (vgl. aber auch schon Apg und Hebr) – der Ort ist, an dem die Wirklichkeit des Geistes bekenntnisartig erfahren wurde. Aber wie steht es mit einem solennen Taufbekenntnis? Weder mit Mt 28, 19 noch mit Did 7, 1 läßt sich ein solches belegen, vielmehr nur die Tatsache, daß in dieser syropalästinischen Tradition die Gegenwart des Geistes zu den Konstitutiva christlicher Existenz gezählt wurde. Die Nennung der Trinität bei der Taufe ist, formgeschichtlich betrachtet, noch kein Bekenntnis. Das gilt auch für Justin, Apol. I, 61. Das Bekenntnis ist eine allgemein rezipierte Verarbeitung von theologischer Reflexion. Belege für ein Taufbekenntnis dieser Art fehlen für das 1./2. Jh. (Vgl. H. v. Campenhausen, Das Bekenntnis im Urchristentum, ZNW 63, 1972, 210–253; ders., Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325), ZNW 67, 1976, 130–134.) Auch in Ep. Apost. 5 fehlt jeder Bezug auf die Taufe. Formulierungen dieser Art – einschließlich des möglicherweise schon vor 200 entstandenen Romanum – verweisen auf die Lehre, sind also ein Lehrbekenntnis. Ob sie feste Formulierungen hatten, muß dahingestellt bleiben. Erst bei Tertullian und Hippolyt ist ein ausdrückliches trinitarisches Taufbekenntnis bezeugt, nicht dagegen schon bei Irenäus, dessen entsprechende Hinweise sich auf die Glaubensregel beziehen (Adv. haer. I, 9, 4–10, 1; Epid. 3; 6; 7). Im 1. Jh. ist das Bekenntnis ausschließlich *Christus*bekenntnis, im Verlauf des 2. Jhs. dürfte es erweitert worden sein, ohne daß wir über diesen Vorgang genauere Angaben machen können. Dabei hat die trinitarische Taufformel auf die pneumatologische Reflexion eingewirkt.

Das zeigt sich bei Irenäus, vor allem im Vergleich mit Justin. Bei diesem kann kaum von einer trinitarischen Auffassung des „Bekenntnisses" (so J. S. 59), auf das er in Apol. I, 13, 3 verweist, die Rede sein. Denn in I, 6, 2 ordnet Justin den Geist in die Engelwelt ein, und die Struktur seiner Theologie ist im übrigen binitarisch. Gerade deswegen ist er ein unverdächtiger Zeuge für eine vorgegebene trinitarische Lehrtradition, die für Irenäus das Fundament der Pneumatologie bildet. (Z. B. Adv. haer. I, 10; IV, 33, 7; V, 20, 1.) Der Bezug zur Taufe ist bei Irenäus nicht durch ein Taufbekenntnis gegeben, sondern dadurch, daß diese Lehrtradition den Taufvollzug expliziert (vgl. Epid. 7). In dieser Hinsicht wäre Jaschkes Erklärung der Entstehungsgeschichte der Pneumatologie zu modifizieren. Und dann würde die Frage, woher Irenäus jene Tradition hat, wohl von größerem Gewicht sein, als J. meint. Denn er ist zwar der erste Theologe, bei dem uns eine trinitarisch begründete Entfaltung der Pneumatologie begegnet, aber vor ihm gibt es Ansätze dazu. Zur systematischen Implikation von Jaschkes These ist im übrigen noch folgendes anzumerken: Wenn die Theologie schon im 2. Jh. als Auslegung eines normativen Bekenntnisses verstanden werden soll, so müßte doch zuvor die Frage der allgemeinen kirchlichen Geltung des Bekenntnisses (bzw. der Bekenntnisse) geklärt sein, damit über die Verbindlichkeit bestimmter Anschauungen und Formulierungen als Vorgabe für die Theologie entschieden ist. Die Frühgeschichte einer solchen Rezeption liegt aber dermaßen im dunkeln, daß man besser nicht von „*dem* Bekenntnis *der* Kirche" sprechen sollte. Anhaltspunkte haben wir nur für einige Kirchengebiete seit etwa der zweiten Hälfte des 2. Jhs.

Im II. Teil (S. 148–352) analysiert Jaschke „die Auslegung des pneumatologischen Bekenntnisses durch die Theologie des Irenäus". Darunter versteht er nicht dies, daß Irenäus eine „direkte Auslegung des Symbols gemeint" habe; wohl aber sei im Bekenntnis als „dem trinitarischen Glauben der Kirche" der Bezugspunkt gegeben, von dem allein her Irenäus' pneumatologische Ausführungen sich zu einer Einheit fügen (S. 340). J. wertet die Texte breit aus, oft sogar zu breit und umständlich, durchweg aber mit zutreffender Beurteilung. So kommt die Fülle der irenäischen Aussagen zu Gesicht, nicht immer allerdings deren Tiefe, die durch eingehende Interpretation zu erschließen ist. Insgesamt wird nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit herausgearbeitet, wo die Schwerpunkte der Pneumatologie liegen und wie die Einzelthemen zusammenhängen. J. gliedert diese in drei Teile: „Der Heilige Geist in der Einheit des trinitarischen Gottes"; „Die Rolle des Heiligen Geistes bei der Ausführung des göttlichen Heilswerks"; „Die Entfaltung der Geistwirksamkeit in der Kirche". Diese Gliederung lehnt sich nur scheinbar an die Struktur des Bekenntnisses an, von der her der Aufbau der irenäischen Pneumatologie wohl auch nicht verständlich zu machen wäre. Erwägenswert wäre es, sie als Bestandteil einer Theologie der Heilsgeschichte zu rekonstruieren, aber auf eine systematische Rekonstruktion wird überhaupt verzichtet.

Zur Methodik der Arbeit ist im Blick auf den II. Teil zu konstatieren, daß sie im Grunde nicht historisch, sondern dogmatisch orientiert ist. Das zeigt sich sowohl im Gesamtresultat als auch bei den Einzelanalysen. J. setzt sich zwar exakt und ausführlich mit der umfangreichen Sekundärliteratur auseinander, aber er nimmt die dort bereitgestellten theologiegeschichtlichen Aspekte nicht produktiv auf. Die literar- und traditionsgeschichtliche Methode lehnt er als für die Irenäusinterpretation unergiebig ab (z. B. S. 170–174. 230 f.) und blendet so diejenige Zugangsmöglichkeit aus, die der Irenäusforschung seit Harnack, Bousset und Loofs besonderes Profil gegeben und darüber hinaus die Erhellung der Dogmengeschichte des 2. Jhs. befördert hat. J. deutet Irenäus „werkimmanent", doch ohne ein Instrumentarium wie z. B. die strukturale Textanalyse. So entsteht ein zwar geschlossenes und irgendwie „richtiges" Bild, dem aber wegen des unzureichenden historischen Bezugs Tiefenschärfe und Konturen etwas abgehen. Einen Historiker kann diese Arbeit also nicht recht befriedigen; zu fragen ist, ob sie in systematischer Hinsicht befriedigt, wenn die historische Basis der dogmatischen Rekonstruktion anders hätte ausfallen müssen. Bildet sich die Lehre der Kirche, als deren Repräsentant Irenäus steht, im ungeschichtlichen Rückgriff auf ein autoritativ vorgegebenes Datum, als

das das „Bekenntnis" hier erscheint? Oder entwickelt sie sich in einem Geflecht verschiedener Faktoren als ein geschichtliches Produkt, wobei in der Geschichte – gerade unter pneumatologischem Aspekt – der Weg Gottes mit seiner Kirche als theologisch relevanter aufzudecken wäre? Der protestantische Rezensent kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, als müßte er das bei Irenäus begegnende „katholische" Verständnis von Tradition und Heilsgeschichte gegen ein ansonsten „typisch evangelisches" Verfahren verteidigen, wo doch gerade bei diesem Kirchenvater das Katholische und das Evangelische sich verbinden. Irenäus fordert zur traditionsgeschichtlichen Analyse geradezu heraus, und der Rückbezug auf das „Bekenntnis" kann nur ein Teil der Analyse sein.

Aus der Bekenntnistradition, wie immer deren Bezug zur Taufe definiert werden mag, ergeben sich neben dem trinitarischen Bezug die folgenden vier pneumatologischen Themen, die J. darstellt (vgl. S. 133 f. 140. 144): Geist und Christus, Geist und Wort (Prophetie), Geist und Kirche, Geist und Heil (Sündenvergebung, Taufe, Auferstehung). Die für Irenäus zentrale Verbindung der Pneumatologie mit dem Gedanken der Neuschöpfung des Menschen findet sich dagegen nicht in dieser Tradition. Aufgrund von Epid. 6 (vgl. Adv. haer. V, 20, 1) könnte man vermuten, daß sie ihm durch die in der Regula ausgedrückte Lehrtradition vorgegeben war. Hierin berührt er sich mit Tertullians und Origenes' Bezugnahmen auf die Heiligung durch den Geist. Gleiches gilt für den Gedanken der Vermittlung von Erkenntnis durch den Geist (Adv. haer. IV, 33, 7; Epid. 7). Die Verbindung der Pneumatologie mit der Kosmologie ist jedoch durch keinen dieser Traditionsstränge präformiert. Daraus ergibt sich, daß Irenäus' Lehre nicht komplett als „Auslegung des pneumatologischen Artikels" (S. 328) begriffen werden kann.

J. bietet interessante Ansätze, über sein Grundthema hinaus die historische Perspektive möglichst vollständig einzubeziehen. So thematisiert er S. 148–180 die zeitgenössische Situation als den „Zugang zur irenäischen Pneumatologie": die Auseinandersetzung mit Montanisten und radikalen Antimontanisten um den Ort der Prophetie und der Charismen in der Kirche sowie die Bewährung der Gemeinde gegenüber der feindseligen Umwelt. Wenn damals Kirche als in der Gegenwart des Geistes begründete Realität erfahren wurde und Irenäus' Pneumatologie dies voraussetzt (S. 157), dann müßte nach dem tieferen Zusammenhang gefragt werden. Die Ausführungen über das geistbestimmte Leben der Kirche wie des einzelnen Christen haben ja einen „Sitz im Leben". Ein solcher ist vor allem die Auseinandersetzung mit der valentinianischen Gnosis, die nicht nur eine abstrakte theologische Kontroverse darstellt, sondern die kirchliche Wirklichkeit berührt. Es ist freilich zutreffend, daß beim „dritten Artikel" die antihäretische Orientierung nicht so deutlich hervortritt wie bei der Gotteslehre und der Christologie. Doch darf daraus nicht gefolgert werden, die Pneumatologie gehöre zu denjenigen Themen, die Irenäus nicht in Auseinandersetzung mit den Valentinianern entwickelt habe (S. 176). J. gibt selber durch seine Analyse zu erkennen, daß die Kontroverse die Einzelausführungen geprägt hat (vgl. S. 179). Irenäus' Thematisierung der pneumatologischen Komponente von Ekklesiologie und Soteriologie richtet sich gegen valentinianische Anthropologie und Erwählungslehre. Die gnostische Trennung von Schöpfung und Erlösung wirkt sich auch in der Pneumatologie aus, denn gegen sie insistiert Irenäus auf der Leiblichkeit des Geistwirkens: Die Kirche ist gerade in ihrer Geschichtlichkeit eine pneumatische Größe (III, 24, 1; IV, 34, 15), und die Neuschöpfung des Menschen durch den Geist zielt auf eine Existenz und eine eschatologische Vollendung, die die Leiblichkeit einschließen (V, 6, 1–2; 9, 1).

Allerdings ist die antihäretische Explikation nicht das ausschlaggebende Motiv in Irenäus' Pneumatologie; insoweit hat J. recht. Doch in der Verbindung von Ekklesiologie, Anthropologie und Soteriologie mit der Pneumatologie liegen, positiv wie abgrenzend, so auffällige Berührungen mit der valentinianischen Lehre vor, daß sich die Rückfrage nach einer beiden gemeinsamen Tradition aufdrängt. Dabei müßte geklärt werden, ob auch diese Tradition – und nicht bloß die eruierte Bekenntnistradition – zur „Tradition der Kirche" gehört. Es stellt sich also noch einmal die Frage nach der Methodik. Man wird J. darin zustimmen, daß Irenäus' Werk

letztlich als „vom Autor geschaffene Einheit" interpretiert werden muß, wobei er selber einräumt, diese könne „in einer traditionsgeschichtlichen Arbeit aufgehellt" werden (S. 174). Doch entgegen dieser Intention wird die „Komplementarität" dieser Einheit (S. 180) nicht sichtbar gemacht. Die theologiegeschichtliche Bedeutung des Irenäus in einer Zeit der Krise und der Konturierung frühkatholischer Theologie kommt damit nicht recht zum Ausdruck. Seine Pneumatologie kann im Grundsatz als Auslegung jener Tradition verstanden werden, die im Bekenntnis fixiert wird. Doch die Einzelzüge dieser Auslegung sind nicht nur durch die Bekenntnistradition präformiert und sind auch nicht nur die originäre Leistung des Irenäus. Es kommt die Anknüpfung an schulmäßige Lehrtraditionen seiner Väter wie seiner Gegner und die Auseinandersetzung mit beiden unabdingbar hinzu. Hierbei spielt z. B. die Paulusrezeption sowohl in der kleinasiatischen als auch in der valentinianischen Tradition eine Rolle. Indem er verschiedene Schultraditionen in der Bindung an die Bekenntnistradition interpretiert und diese so konturiert, kann er beanspruchen, die Lehre der Kirche zu bieten. Das sei an zwei Komplexen andeutungsweise illustriert.

Irenäus redet vom Geist nicht isoliert, sondern im Zusammenhang einer Trinitätstheologie. Hierzu, wie auch zur Verbindung von Christologie und Pneumatologie, stellt J. den Textbefund ausführlich dar (S. 181–249). Die Anlehnung an die Bekenntnistradition ist an diesem Punkt deutlich. J. weist zu Recht darauf hin, daß über die innertrinitarischen Beziehungen noch nicht intensiv reflektiert wird. Aber er läßt nicht hinreichend erkennen, welche epochale Arbeit Irenäus hier geleistet hat. Der Vergleich mit der valentinianischen Konzeption, zumal die Auseinandersetzung mit Orbes These, daß diese im Äonenmythos erstmals eine spekulative Trinitätslehre biete, fällt zu knapp aus. Die vorirenäische Lehre müßte als Maßstab herangezogen werden; die S. 226–230 gebotene Auseinandersetzung mit der Rekonstruktion einer Geistchristologie durch F. Loofs u. a. läuft auf eine zu pauschale Ablehnung hinaus. Der Verzicht auf eine historische Betrachtungsweise macht sich hier bemerkbar.

Das gilt auch für den Zusammenhang von Pneumatologie und Soteriologie, die Thematik des neuen Menschen. J. betont zu Recht auch hier den Gegensatz, in dem Irenäus zur Gnosis steht, verifiziert das aber nicht durch die Einzelausführungen (S. 294–327). Nur durch die Berücksichtigung der Komplexität der valentinianischen Position wird man die Konturen exakt erfassen können. Wenn es zutrifft, daß man hier auf den „Kern der irenäischen Pneumatologie" stößt (S. 294), müßte deren Stellenwert im ganzen der Soteriologie bestimmt werden. Irenäus polemisiert zwar gegen die valentinianische Soteriologie und Pneumatologie, aber die Parallelität seiner Lehre vom neuen Menschen verweist auf Berührungspunkte, die vermutlich durch die verschiedene Bearbeitung von gemeinsamer Lehrtradition zu erklären sind. Z. B. ist beim Thema der Gottesbildlichkeit der Zusammenhang mit frühchristlicher und jüdischer Theologie evident. Weil Irenäus deren Intention direkt aufnimmt, und nicht dialektisch modifiziert wie die Valentinianer, kann er die Lehrkontinuität für sich beanspruchen. Vor allem durch die Integration der Pneumatologie hat er die Soteriologie aus der Engführung eines frühkatholischen Moralismus befreit und den Grund für eine Gnadenlehre gelegt, deren Struktur bis in die Gegenwart bestimmend gewesen ist.

Nicht durch die Auslegung „des Bekenntnisses", sondern durch Aufnahme mehrerer zu seiner Zeit bestimmender Traditionsstränge, unter denen neben Schultraditionen auch Ansätze zu einem gemeinsamen Bekenntnis und zu verpflichtender Lehre der frühkatholischen Kirche sich befinden, und durch deren konsensusfähige Verarbeitung zu einem Gesamtentwurf ist Irenäus' Pneumatologie entstanden. So hat sie den Fortgang der Lehr- und Bekenntnisbildung entscheidend mitbestimmen können.

München *Wolf-Dieter Hauschild*

G. Ruhbach (Hg.): Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende (= Wege der Forschung Bd. 306). Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1976. XI, 421 S., Ln., DM 74.– (42.–).

Der von G. Ruhbach (R.) herausgegebene Sammelband vereinigt 20 Arbeiten verschiedener Autoren aus fast vier Jahrzehnten. Wer sich am Titel eines Buches zu orientieren pflegt, wird beim Blick auf das Inhaltsverzeichnis dieses Bandes manche Überraschung erleben: H. Lietzmann, Die Anfänge des Problems Kirche und Staat (1938), S. 1 ff.; H. v. Campenhausen, Die ersten Konflikte zwischen Kirche und Staat und ihre bleibende Bedeutung (1954), S. 14 ff.; H. Berkhof, Die Kirche auf dem Wege zum Byzantinismus (1946), S. 22 ff.; K. Aland, Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz (1960), S. 42 ff.; W. Enßlin, Staat und Kirche von Konstantin dem Großen bis Theodosius dem Großen (1956), S. 74 ff.; ders., Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen (1953), S. 87 ff.; H. Lietzmann, Das Problem Staat und Kirche im weströmischen Reich (1940), S. 112 ff.; W. Schneemelcher, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (1967), S. 122 ff.; A. Kartaschow, Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Großen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption (1950), S. 149 ff.; E. Wolf, Zur Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt, zu ihrer theologischen Begründung und kirchlichen Rezeption (1950), S. 168 ff.; J. Straub, Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός (1957), S. 187 ff.; A. Mandouze, Die Kirche angesichts des Zusammenbruchs der römischen Kultur (1961), S. 206 ff.; C. Schmitt, Eusebius als der Prototyp Politischer Theologie (1970), S. 220 ff.; G. Ruhbach, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea (Originalbeitrag 1974), S. 236 ff.; K. F. Hagel, Die Lehre des Athanasius von Kirche und Kaisertum (1933), S. 259 ff.; W. Schneemelcher, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker (1950/51), S. 279 ff.; J. Češka, Die politischen Hintergründe der Homousios-Lehre des Athanasius (1963), S. 297 ff.; G. May, Die Großen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius (Originalbeitrag 1974), S. 322 ff.; R. A. Markus, Coge intrare: Die Kirche und die politische Macht (1970), S. 337 ff.; H.-J. Diesner, Fulgentius von Ruspe als Theologe und Kirchenpolitiker (1966), S. 362 ff.; Bibliographie, S. 407 ff.; Register, S. 415 ff.

Die Tatsache, daß die genannten Forschungsbeiträge unter dem Titel „Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende" zusammengestellt wurden, läßt das Fehlen einer klaren Konzeption vermuten. Bei der Lektüre des Vorwortes (VII–XI) wird die Vermutung zur Gewißheit. Was R. als Herausgeber des Bandes auf kaum mehr als vier Seiten zu sagen hatte,[1] offenbart nur wenig Vertrautheit mit der (Kirchen-) Geschichte des 4. Jahrhunderts. Das dort gezeichnete Bild der konstantinischen Wende, der Probleme, mit denen sich die Kirche konfrontiert sah, sowie der Forschung bis zum Jahr der Originalbeiträge (1974) reicht nicht im entferntesten an das Niveau des Kenntnis- und Erkenntnisstandes heran, das die historische, juristische, theologische Wissenschaft seit langem erarbeitet hat. Die Unzulänglichkeit des Vorwortes findet ihre Entsprechung im Originalbeitrag des Herausgebers über die politische Theologie des Eusebius. Angesichts der Ausführungen von R. muß man sich einigermaßen ratlos fragen, ob denn die Arbeiten beispielsweise von J. Straub über „Das christliche Herrscherbild des Eusebius von Caesarea",[2] von R. Farina über „L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea, la prima teologia politica del Cristianesimo",[3] von C. Schmitt (im besprochenen Sammelband), von S. Calderone über „Teologia politica, successione dinastica e consecratio in età costantina",[4] – ob denn diese Arbeiten so ganz umsonst geschrieben worden

[1] Auf p. VIII ist statt „Begründungen" wohl „Begünstigungen" zu verstehen; gab es übrigens eine inoffizielle Kirche?

[2] Kapitel in: ders., Vom Herrscherideal in der Spätantike. 2. Aufl. Stuttgart 1964, S. 113 ff.

[3] Zürich 1966.

[4] In: Fondation Hardt, Entretiens tom. XIV (Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain). Vandoeuvres-Genève 1973, S. 213 ff.

sind. Gewiß hat Eusebius sich nicht „zum willfährigen Werkzeug eines berechnenden Herrschers degradieren“ lassen (S. 256). Aber was soll man von der Behauptung halten,[5] „daß Euseb kein politischer Theologe in dem Sinne war, daß er die Politik Konstantins akzeptiert, theologisch gerechtfertigt hat“ (ebd.; vgl. S. 248), wenn R. im gleichen Aufsatz z. B. schreibt: in der ‚Kirchengeschichte‘ werde sichtbar, „daß Euseb an den eigentlich politischen Zusammenhängen kein Interesse hat, sondern lediglich an der theologischen Deutung der Geschehnisse“ (S. 246); Eusebius stelle eine Analogie zwischen den Erfolgen Konstantins und den Taten Gottes in der Bibel her, „indem er die historischen Ereignisse den biblischen Berichten angleicht“ (S. 249); Eusebius vertrete – wenn auch „einseitig“ – eine „theologische Deutung Konstantins“ (S. 251); wenn Eusebius „Konstantin selbst zu Wort kommen läßt, wird dessen politische Konzeption konsequent theologisch umgedeutet“ (S. 252); das Verdienst des Eusebius liege darin, „die Bedeutung des Umschwungs von 313 erkannt und theologisch interpretiert zu haben. Damit war die konstantinische Ära nicht nur als Wendepunkt in der Geschichte, sondern als so von Gott gewollt dargelegt und der Kirche bedeutet, wie sie sich in der neuen Situation zu verhalten habe: nämlich Gott zu preisen, der durch seinen Diener Konstantin Kirche und Welt den Frieden schenkte, und Gottes Willen entsprechend zu leben. Im Grunde ist es eine rein geistliche Weisung, die auf das äußere Verhältnis der Kirche zum Staat nicht eingeht“ (S. 255)! Dies alles hat nach R. nichts mit politischer Theologie zu tun. Wer das zu behaupten wagt, muß sich fragen lassen, was er dann noch unter Politik und politischer Theologie versteht. Man kann den Beitrag von R. jedenfalls nur als einen mißglückten Versuch bezeichnen, Eusebius nach den Stellungnahmen von C. Schmitt, E. Peterson und anderen (S. 236 ff.) zu „retten“. – Diese Vorbehalte sollten uns aber nicht die Freude über den sonstigen Inhalt des Sammelbandes verderben. Historiker und Theologen dürfen es dankbar begrüßen, daß ihnen eine Reihe von forschungsgeschichtlich bedeutsamen und für die heutige Diskussion relevanten Arbeiten, die bisher z. T. schwer zugänglich waren, nunmehr bequem zur Hand ist.

Trier *Klaus M. Girardet*

S. Lancel (Hrsg.): Actes de la Conférence de Carthage en 411. Tome I., Introduction générale. Tome II., Texte et traduction de la capitulation générale et des actes de la première séance. Tome III., Texte et traduction de la deuxième et de la troisième séance (= Sources chrétiennes No. 194, 195, 224). Paris (Editions du Cerf) 1972/75. 1241 S.

Diese Ausgabe der Akten des Religionsgesprächs mit den Donatisten im Jahre 411 zu Karthago umfaßt vier Bände, von denen die ersten drei zur Anzeige vorliegen. Der vierte Band soll zusätzliche Erläuterungen, Register und Karten enthalten.

Für die Herstellung des Textes verfügte der Herausgeber über keine breitere Grundlage als seine Vorgänger, deren bedeutendste Baluze und Dupin sind. Denn es ist nur ein Textzeuge erhalten, der Parisinus 1546 (= P.), eine Handschrift aus den 2. Viertel des 9. Jahrhunderts, die von B. Bischoff dem Skriptorium von Lorsch zugewiesen wird. Die beiden anderen Manuskripte sind Abschriften von P. aus dem 16. Jahrhundert. So bestand die Arbeit des Herausgebers in der Reinigung des Textes von Auslassungen, Druckfehlern und in der Verbesserung der Zeichensetzung. P. enthält Fehler und Textversetzungen, die, wie sich zum Teil mit Hilfe

[5] Der erste Satz des Beitrages (S. 236) soll mit Stillschweigen übergangen werden. Im übrigen heißt die Festrede des Eusebius „Tricennatsrede“ oder „Triakontaeterikos“, aber nicht „Trieterikos“ (S. 248). Auf S. 257 muß wohl „nirgends“ statt des sinnverwirrenden „irgends“ stehen. Im Literaturverzeichnis (S. 412), Überschrift zum 6. Abschnitt, muß es „Augustinus“ statt „Augustus“ heißen. Außerdem wäre es wohl nicht die schwierigste editorische Leistung gewesen, wenn Druckfehler in griechischen Zitaten (z. B. S. 132 mit Anm. 22) vermieden worden wären.

der capitula (Inhaltsverzeichnis) des Marcellus zeigen läßt, auf den Archetyp zurückgehen, eines der Exemplare, welche im Juni 411 zur öffentlichen Bekanntmachung hergestellt wurden. Der Weg von den in Kurzschrift aufgenommenen Protokollen bis zur Edition von 411 ging über zwei Umschriften und die Vervielfältigung der als gültig anerkannten Reinschrift (das wird in Bd. I S. 346–353 erläutert), wobei sich Versehen einschleichen mußten. Bei der Textherstellung muß deshalb die Konjektur eine wichtige Rolle spielen. Der Herausgeber ist hier auf dem vor allem von Baluze beschrittenen Wege weitergegangen und bietet zahlreiche und glückliche Verbesserungen. Der Apparat gibt über diese Vorschläge, wie auch solche früherer Herausgeber Auskunft; er verzeichnet auch wichtigere Schwankungen der Rechtschreibung im Kodex P. Der Herausgeber hat nicht in jedem Falle eine einheitliche Schreibung durchgeführt. Er legt sein Verfahren in Bd. I S. 379 ff. dar und begründet es. Er bessert die Schreibung der Ortsnamen mit Hilfe von Inschriften oder schriftlicher Bezeugung in geographischen Texten und Bischofslisten, hütet sich aber, abweichende Formen, welche auf Wandlungen des spätlateinischen Lautbestandes beruhen, zu ändern. Da die Ortsnamen in den Gesta durchweg in adjektivischer Form auftreten, mußte für die Übersetzung die substantivische Bezeichnung hergestellt werden (Lemellefensis – Lemellef), was große Schwierigkeiten mit sich führt, da viele Provinznester nur in diesen Akten bezeugt sind. Umso mehr Dank gebührt der mühsamen Arbeit des Herausgebers, der zudem unsichere Endungen und Formen durch kursiven Druck kennzeichnet.

Die Ausgabe bringt einen Fortschritt gegenüber den bisherigen Editionen, sie ist auch durch die Gliederung in Abschnitte lesbarer geworden. Die Übersetzung – die erste in eine moderne Sprache – des schwierigen Textes, der mit juristischen Fachausdrücken durchsetzt ist und mündliche Äußerungen enthält, welche zum Teil die syntaktischen Regeln durchbrechen oder in geschwollener Sprache gehalten sind, ist eine große Leistung.

Lancel hat seine Ausgabe mit einer den Text auswertenden Monographie begleitet. Denn so muß man die „Einführung" nennen, welche einen Band von 402 Seiten füllt. Zunächst wird die Vorgeschichte des Religionsgesprächs entfaltet. Die Darstellung ist objektiv, sie unterstreicht zu Recht, daß das kaiserliche Reskript (zur schwankenden Terminologie s. Bd. I S. 25 f.) vom 14. Oktober 410, welches die Zusammenkunft in Karthago anordnet, die Entscheidung schon parteilich vorwegnimmt. Die staatlichen und kirchlichen Urkunden, welche der Vorbereitung des Gesprächs dienen, werden analysiert, wobei gut hervortritt, wie das Mandatum der Katholiken (Gesta I, 55) – als dessen Verfasser auf S. 335 Augustin erwiesen wird – den Plan für die theologische Gesprächsführung enthält. Die Besprechung der donatistischen Antwort auf dieses Mandat (Gesta III, 258), die zwischen dem 3. und 8. Juni 411 ausgearbeitet wurde und die für den donatistischen Kirchenbegriff aufschlußreich ist, bleibt dem 4. Band vorbehalten.

Bei der Beschreibung des Ablaufs der Konferenz wird die technische Vorbereitung erläutert, wobei der Beamtenstab (officium) des kaiserlichen Sonderbeauftragten Marcellinus hinsichtlich der Ränge und Aufgaben des darin vertretenen Personals untersucht wird (vgl. S. 390 f. die Anmerkung über die Arbeitsweise der Kurzschriftler (exceptores) in sich ablösenden Schichten). Hilfreich ist die Erklärung der juristischen Verzögerungsmanöver der Donatisten (praescriptio de tempore, de mandato, de persona). Sehr schön entwickelt der Vf. die Rolle, welche die praescriptio de persona für den Ablauf der entscheidenden dritten Sitzung spielte. Es ging bei dieser praescriptio um die qualitas personarum, um die Feststellung, wer Kläger war und wer Beklagter. Die Donatisten suchen den Katholiken die Rolle des Klägers zuzuschieben, dem die Beweislast zufällt und gegen den dann die praescriptio mendaciorum geltend gemacht werden kann. Indem der Verhandlungsführer Marcellinus erklärt, beide Seiten hätten das Gespräch verlangt und dies durch Verlesung der Akten über einen diesbezüglichen Schritt der Donatisten in Ravenna (im Jahre 406) begründen will – was die Donatisten durch Forderung auf Verlesung aller Akten des Schismas in chronologischer Reihenfolge abbiegen wollen – gerät die Konferenz in die Untersuchung der historischen Ver-

antwortung für das Schisma und so allmählich in die von den Katholiken angestrebte Bahn, die Erörterung der Sache selbst.

Das zweite Kapitel der Einleitung versucht festzustellen, wie stark beide Parteien auf dem Religionsgespräch vertreten waren. Die hier liegenden Schwierigkeiten spiegeln sich darin, daß die Listen, welche bisher aufgestellt wurden, zu verschiedenen Ergebnissen kamen. Die Probleme (doppelte Zählungen infolge abweichender Formen desselben Ortsnamens, Unterschiede zwischen der offiziellen Berechnung der Zahlen durch die Kanzlei des Marcellinus und den Daten der Gesta selbst usw.) werden S. 110 ff. dargestellt. Der Vf. kommt zu dem Schluß, daß beide Kirchen etwa in gleicher Zahl vertreten waren. Die Unterschriften sowohl der Katholiken als auch der Donatisten sind hierarchisch nach dem Ordinationsalter geordnet (bei den Katholiken machen die Libyer und die Mauretanier eine Ausnahme davon – die Gründe werden S. 174 ff. erörtert). Das setzt die Führung entsprechender Listen bei beiden Kirchen voraus.

Lancel unternimmt es sodann, die Verbreitung beider Kirchen in den Kernprovinzen Nordafrikas zu ermitteln und kommt trotz mancher Abweichungen von Frend (The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford 1952) und Tengström (Donatisten und Katholiken, Göteborg 1964) zu ähnlichen Ergebnissen: Überwiegen der Donatisten in Numidia consularis und Mauretania Sitifensis, der Katholiken in der Proconsularis, sonst Gleichstand, wobei die Donatisten (infolge der Unterdrückungen) im Rückgang begriffen sind. Die Annahme, daß die Donatisten in Städten nicht in gleichem Maße vertreten gewesen seien wie die Katholiken, läßt sich nicht halten (S. 142 f.). Doch hat die Verfolgung ihren Rückzug in ländliche Gebiete befördert.

Besonderes Interesse verdienen die ausführlichen prosopographischen Untersuchungen des Verfassers. Es sei hier nur auf die Charakteristiken der Donatisten Emeritus von Cäsarea und Petilianus von Constantina, die über Monceaux hinausführen, hingewiesen.

Der Sprache der Gesta, die von den Latinisten bisher vernachlässigt wurde, ist ein besonderes Kapitel gewidmet. Dabei verzichtet der Vf. auf eine Trennung der schriftlichen Dokumente von den mündlichen Aussagen, weil dies zu Wiederholungen führen müsse. Darüber könnte man streiten. Jedenfalls trennt er bei der Besprechung der Klauseltechnik zu Recht zwischen schriftlichen und mündlichen Äußerungen. Phonetik und Morphologie ergeben wenig Bemerkenswertes, außer dem gelegentlichen Übergang des Dentals der Silbe di- in einen Reibelaut am Wortanfang (Diarrhytus – Zaritus) oder zwischen Vokalen (Macomades – Macomaziensis). In der Syntax kehren die Veränderungen, die sich allgemein im Spätlateinischen vollziehen, wieder, was mit einer Reihe von Beispielen belegt wird. Der Verfasser beklagt die Armut des Wortschatzes in den Gesta; die adfectio numerositatis (derer sich unter den Rednern der Gesta Augustin am wenigsten befleißigt) könne den sprachlichen Niedergang nicht verdecken. Doch darf man zur Entschuldigung der Bischöfe sagen, daß sie Stegreifreden halten, die zu allen Zeiten für Wiederholungen und Ausdrucksmängel anfällig gewesen sind.

Den Schluß der „Einführung" bildet die Darlegung der Geschichte des Textes der Gesta und der Grundsätze der vorliegenden Ausgabe.

Diese wertvolle Erschließung der Gesta von 411 ist wichtig für Philologen, Historiker und Patristiker.

Mainz *R. Lorenz*

Otto Wermelinger: Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411–432 (= Päpste und Papsttum Bd. 7). Stuttgart (Hiersemann) 1975. XI, 340 S., Ln., DM 140.–.

Das vorliegende Buch geht von der Frage aus: Wieweit hat sich Papst Zosimus bei der ihm abgenötigten Verurteilung des Pelagianismus die augustinisch-afrikanische Erbsündenlehre (tradux peccati) zu eigen gemacht? Diese Frage wird in den Gesamtzusammenhang des pelagianischen Streites gestellt. So folgt der Gang der

Untersuchung den einzelnen Entwicklungsstufen der Auseinandersetzungen um den Pelagianismus: zunächst werden die Verhandlungen gegen den Mitstreiter des Pelagius, Caelestius, im Jahre 411 zu Karthago geschildert (Teil I), danach die Streitigkeiten um Pelagius in Palästina im Jahre 415 (Teil II). Es folgt die Beschreibung der Haltung Innozenz' I. nach den Schritten der afrikanischen Bischöfe 416/17 (Teil III) und sodann der Wiederaufnahme des Prozesses durch Zosimus mit der abschließenden staatlichen und kirchlichen Verurteilung der Pelagianer 417/18 (Teil IV). Den Abschluß bietet eine Beurteilung der römischen Stellungnahme in der Tractoria des Zosimus, wobei versucht wird, von den Äußerungen der Betroffenen her Licht auf dieses Schreiben fallen zu lassen. Ein Wiederherstellungsversuch der Tractoria wird S. 211 ff. vorgelegt. Fünf Anhänge (S. 286–308) bieten eine Reihe von Quellentexten.

Der Vf. geht so vor, daß er für jeden Abschnitt des Streites die vorhandenen Quellenschriften analysiert und aus diesen Analysen seine historischen und theologischen Folgerungen zieht. Er erreicht dadurch eine sehr genaue Wiedergabe des Ablaufs der Ereignisse und der theologischen Entwicklung. Dabei gilt seine Aufmerksamkeit unter anderem der Prosopographie, welche das Spielen persönlicher Beziehungen hinter den Kulissen beleuchtet. Eine Nebenfigur wie Anianus von Celeda wird dabei etwas stiefmütterlich mit bloßer Erwähnung bedacht; der Nachweis von E. Honigmann,[1] daß Celeda in der Kyrenaika lag, ist doch von Interesse.[2]

Auch chronologischen Fragen geht der Vf. nach. Als Beispiel sei die klärende Darstellung des Briefwechsels zwischen Papst Zosimus und den Afrikanern im Jahre 417/18 genannt (s. die Übersicht auf S. 151 f.). Wermelinger entscheidet sich dafür, daß Zosimus' Tractoria erst nach dem karthagischen Konzil vom 1. Mai 418 anzusetzen sei. Das vielbehandelte Problem, wie sich die beiden von Augustin genannten Konzile in dieser kritischen Zeit des Ringens der Afrikaner mit Zosimus, das Concilium Africanum und das spätere Concilium plenarium (Aug. ep. 215. 2), zu dem von Prosper erwähnten Konzil der 214 Bischöfe verhalten, erfährt (unter Aufnahme einer Beobachtung von Ch. Munier, Concilia Africae, Corpus Christianorum 149 [1974] S. XXXIII) eine elegante Lösung: mit Prospers Konzil ist das karthagische Konzil vom 1. 5. 418 gemeint, obwohl dort nur 205 Bischöfe teilnahmen – das Synodalschreiben wurde von einer größeren Zahl von Bischöfen unterschrieben, als auf dem Konzil anwesend waren.

In der kirchengeschichtlichen und theologischen Auswertung der Quellen sucht der Vf. die Rolle Roms, den Standpunkt der Pelagianer (in erster Linie des Pelagius und Caelestius) und die Polemik Augustins zu würdigen.

a) Er sagt mit Recht, daß sich der Streit in Afrika daran entzündete, daß vor den Westgoten geflohene Italer die in Rom erörterten und umstrittenen Probleme der Anthropologie auch in Karthago zur Sprache brachten. Der Liber de fide Rufins des Syrers (in welchem der Vf. gegen Marrou den Presbyter aus dem Hieronymuskloster in Bethlehem sieht) spiegele, ebenso wie der Pauluskommentar des Pelagius, Strömungen in der römischen Theologie wider. Dabei wird jedoch die Rolle, welche Augustins Schrift De diversis quaestionibus ad Simplicianum spielte, die spätestens 397/8 nach Mailand gesandt wurde (und von daher auch dem Ankläger des Caelestius in Karthago, dem Mailänder Diakon Paulinus, bekannt sein mußte), nicht deutlich gesehen. Der in Rom verfaßte Pauluskommentar des Pelagius enthält bereits versteckte Antithesen gegen dieses Werk und gegen Augustins Konfessionen.[3] Augustins „Über verschiedene Fragen. An Simplicianus" steht am Anfang der Entwicklung, die zum pelagianischen Streit führte.

---

[1] E. Honigmann, Patristic Studies, Città del Vaticano 1953, S. 51–58.

[2] Vgl. auch A. Primmer: Die Originalfassung von Anianus' epistula ad Orontium. Antidosis, Festschrift für W. Kraus, herausgeg. von R. Hanslick, A. Lesky, H. Schwabl. Wien-Köln-Graz 1972, S. 278–289.

[3] s. dazu meinen Forschungsbericht: Zwölf Jahre Augustinusforschung, ThR 40 (1975) S. 144 f.

Bei dem Schriftwechsel der Afrikaner mit Papst Innozenz I. urteilt der Vf. im wesentlichen ebenso wie E. Caspar. Die Afrikaner betrachten Rom nicht als übergeordnete theologische Instanz, wie Innozenz das beansprucht, und die afrikanischen Schreiben können nicht als einwandfreies Zeugnis für die Anerkennung eines römischen Lehrprimates gewertet werden. Hinsichtlich seiner Theologie kommt Innozenz etwas besser weg, als bei Caspar, doch stellt Wermelinger ebenso ein gewisses Zurückbleiben hinter den afrikanischen Formulierungen fest.

Die ausführliche Untersuchung über Zosimus endet in gewissem Sinne mit einem non liquet. Sie ist in vielen Einzelheiten förderlich. Zu dem libellus fidei, den Caelestius im Jahre 417 in Rom einreichte und der von Zosimus für rechtgläubig erklärt wurde (s. S. 137 ff.) vermisse ich einen Hinweis darauf, daß der Text von Garnier (MPL 48, 497 ff.) unbrauchbar ist. Er sollte nicht benutzt werden. Der Versuch, die Tractoria wiederherzustellen, führt zu folgendem Ergebnis: Der Briefkörper, „aus dem drei Fragmente überliefert sind, enthielt eine Neubeurteilung der Prozesse gegen Pelagius und Caelestius und eine Diskussion ihres Rechtfertigungsschreibens mit einer Stellungnahme zur Interpretation der Taufformel zur Vergebung der Sünden. Daran schlossen sich die Thesen aus dem antipelagianischen Libell von ep. 186 (scil. Augustini), die eigenhändig zu unterschreiben waren. Im Briefanhang befanden sich Auszüge aus Werken des Pelagius, vielleicht auch des Caelestius. Wahrscheinlich lagen auch die Prozeßakten von 411 (Karthago) und 415 (Diospolis) bei“ (S. 213 f.). Das abschließende Urteil geht dahin, daß nicht mit Sicherheit auszumachen ist, wieweit sich Zosimus in Richtung auf die afrikanische Erbsündenlehre hinbewegt hat. Er gleicht sich Afrika in der Verurteilung des Pelagius und Caelestius und in der Verwerfung der zuvor von ihm als rechtgläubig anerkannten Rechtfertigungsschreiben der beiden an. Der Widerstand Julians und anderer gegen die Tractoria läßt darauf schließen, daß eine Zustimmung zur Erbsündenlehre aus ihr herausgelesen werden konnte. Andererseits betrachtet Augustin den Zosimus wohl als Zeugen der Verurteilung des Pelagianismus, nicht jedoch als absolut sicheren Bürgen für die Erbsündenlehre. Auch die antipelagianische Dokumentensammlung der Afrikaner, die in der Collectio Quesnelliana überliefert ist, enthält keine Briefe des Zosimus. Aus diesem Befund ist zu schließen, daß Zosimus sich nicht im Vollsinn für den tradux peccati ausgesprochen zu haben scheint. Eine volle Anerkennung der afrikanischen Entscheide sei in Rom erst in der Zeit Gelasius' I. erkennbar.

Es ist richtig, daß die Nachfolger des Zosimus es vermieden haben, sich auf die von Augustin aufgeworfenen spekulativen Fragen der Sünden- und Gnadenlehre einzulassen. Jedoch muß hervorgehoben werden, daß Augustin sich unablässig durch Pflege persönlicher Beziehungen zum römischen Stuhl und zum römischen Klerus (aus dem ja die künftigen Päpste hervorgingen) bemüht hat, Rom zum Bundesgenossen zu gewinnen. Er hielt sich auch aus dem Streit der afrikanischen Kirche mit Caelestin I im Jahre 426 heraus. Dieses Bündnis des Augustinismus mit Rom, das nach Augustins Tode von Prosper weiter betrieben wurde, ist für die kirchliche Zukunft des Augustinismus entscheidend geworden.

Man muß deshalb hier vorsichtig mit dem argumentum e silentio arbeiten. Wenn in den Capitula Caelestini (als deren Verfasser nach Cappuyns Nachweis[4] Prosper zu gelten hat) die Kanones 1 bis 3 von Karthago durch Auszüge aus Briefen des Innozenz ersetzt sind, was der Vf. S. 238 f. geneigt ist, als ein gewisses Abstandnehmen zu werten, so bemerkt er S. 263, daß Augustin selbst der Ansicht ist, die Briefe des Innozenz genügten grundsätzlich für ein Bekenntnis zur Erbsünde. Prosper entfernt sich keineswegs von Augustin.

Dasselbe gilt für die Unterschiede, welche der Vf. bei der Auslegung der karthagischen Kanones von Mai 418 zur augustinischen Sünden- und Gnadentheologie feststellt. Wenn die Kanones von der augustinischen massa peccati, der Prädestination und der augustinischen Konkupiszenzlehre schweigen, so ist daran zu erinnern,

[4] D. M. Cappuyns: L'origine des capitula pseudo-célestiniens contre le sémipélagianisme. Rev. Bénéd. 41 (1928) 156–170.

daß die Konzilskanones der Abgrenzung vom Pelagianismus dienen und keine erschöpfende Darlegung aller Probleme sein können. Zudem wirkte Augustin selbst bei der Abfassung mit und er konnte selbst durchaus in ähnlicher Weise die Spitzen seiner Lehre beiseite lassen, so etwa, wenn er in De dono perseverantiae darlegt, wie über die Prädestination zu predigen sei.[5]

b) Aus der über die aufeinanderfolgenden Stufen des Streites verteilten Darstellung des pelagianischen Standpunktes sei zweierlei erwähnt. Zu Recht weist der Vf. auf die verschiedenen Strömungen und Gruppen im Pelagianismus hin. Das ist freilich nicht erst eine Erkenntnis der neuesten Forschung, sondern wurde schon von Ch. W. F. Walch[6] und A. F. Klasen[7] gesehen. Der Vf. leistet hier einen Beitrag, indem er in Anhang I Fragmente von Äußerungen pelagianischer Gruppen aus den Schriften Augustins zwischen 411 und 418 sammelt und S. 19 ff. bespricht. – Der zweite Punkt betrifft die Haltung des Pelagius auf der Synode von Diospolis 415. Der Vf. kritisiert Augustins Vorwürfe, Pelagius habe es auf Täuschung seiner Richter angelegt. Die Behandlung dieses Problems befriedigt insofern nicht, als der Vf. den entscheidenden Punkt, ob nämlich die Schrift De vita christiana (MPL 40, 1031–46), die in Diospolis von Pelagius abgeleugnet, ihm aber von den Zeitgenossen und neuerdings von de Plinval und Evans[8] zugeschrieben wird, dem Pelagius gehört, nicht erörtert. Bei der Frage, ob Pelagius sich in Diospolis von Caelestius abgesetzt habe, begnügt sich der Vf. mit dem Hinweis, daß die persönlichen Beziehungen zwischen beiden nicht abgebrochen wurden und daß Pelagius in einer Zwischenbemerkung bezweifelt, ob Caelestius die ihm zur Last gelegten Sätze gelehrt habe (S. 87). Das genügt jedoch nicht, um das Gewicht der Verfluchung dieser Sätze durch Pelagius in Diospolis aufzuheben.

c) Zu den wichtigsten Ergebnissen des Buches gehört die genaue Erhellung des Systems der antipelagianischen Polemik Augustins. Der Vf. zeichnet nach, wie sich die Streitpunkte tradux peccati, Erteilung der Kindertaufe zur Vergebung der Sünden, der Gnadenbegriff, die Rolle des Bittgebets, die Sündlosigkeit der Heiligen, im Verlauf der Auseinandersetzung kristallisieren. Vor allem arbeitet er heraus, daß Augustin im Schlußkapitel von De perf. iustitiae hominis (nach einer Vorstufe in De peccatorum meritis et remissione) ein Schema entwirft, welches in drei Punkten die orthodoxe Lehre abgrenzt und „mit geringen Änderungen den späteren kirchlichen Entscheiden in der Frage der Erbsünde, der Willensfreiheit und der Sündlosigkeit der Heiligen zugrunde gelegt wird“ (S. 34). Dieses Schema ist über Augustins Briefe an Hilarius (von Narbonne, ep. 178) und an Paulin von Nola (ep. 186, 32–33: das „antipelagianische Libell“, das in die Collectio Quesnelliana, MPL 56, 497–499 einging) bis zu den Kanones des karthagischen Konzils vom 1. Mai 418, die sich ihm in ihrem Aufbau anschließen, zu verfolgen. In der Spätzeit Augustins (von De gratia Christi et peccato originali ab) wird die pelagianische Häresie in zwei Punkte gefaßt: Leugnung der Erbsünde und falsches Verständnis von Gnade und Verdienst. Diese Schematisierung, welche den Pelagianismus bis zur Unkenntlichkeit verzerrt, erreicht ihre Endform in De haer. 88. In Zusammenhang mit der Ausbildung dieses Schematismus erscheint der Entwurf eines antipelagianischen Gnadenbekenntnisses, zu dem sich die Pelagianer bekennen sollen, zuerst in De gestis Pelagii (35, 61–65), dann wieder im antipelagianischen Libell der ep. 186. Es wirkt ebenfalls auf die karthagischen Kanones von 418 ein.

Zum System der augustinischen Polemik gehört Augustins Auslegung des Entscheids von Diospolis, deren Entwicklung dargestellt wird, und sein gegen Julian von Aeclanum aufgestellter Traditionsbeweis, innerhalb dessen Diospolis zum Bin-

---

[5] Vgl. meine Abhandlung: Der Augustinismus Prospers von Aquitanien. ZKG 73 (1962) 217–252 auf S. 237 ff.

[6] Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien IV, Leipzig 1768, S. 728.

[7] A. F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Freiburg 1882, S. 48–55.

[8] R. F. Evans: Four Letters of Pelagius, New York 1968, S. 18–20.

deglied zwischen östlicher und westlicher Lehre und zur Bestätigung der augustinischen Gnadenlehre wird. Um der Ungebrochenheit der Lehrtradition willen ist Augustin genötigt, den Papst Zosimus mit allen Mitteln reinzuwaschen.

Wermelingers Arbeit ist ein beachtenswerter Beitrag zur Geschichte des pelagianischen Streites.[9]

Mainz *Rudolf Lorenz*

Opera Quodvultdeo Carthaginiensi episcopo tributa. Ed. René Braun (= Corpus Christianorum, Series latina vol. LX). Turnholti (Brepols) 1976. CVI, 690 S.

Dieser Band bringt die editio maior des anonymen Liber promissionum et praedictorum Dei, von dem der Herausgeber bereits einen Lesetext mit Übersetzung in den Sources chrétiennes (Nr. 101 u. 102, Paris 1964) veröffentlicht hatte. Dazu kommen jetzt zwölf pseudoaugustinische Predigten, auf welche Dom G. Morin aufmerksam gemacht hatte, und die offenbar auf einen gemeinsamen Verfasser zurückgehen. Morin wollte in diesem Quodvultdeus erkennen, der als karthagischer Diakon zwei Briefe an Augustin gerichtet hatte (abgedruckt im Anhang dieser Ausgabe), um ihn zur Abfassung der Schrift De haeresibus zu veranlassen, und welcher Bischof von Karthago war, als Geiserich die Stadt eroberte. Braun fügt noch die Predigt De quattuor virtutibus caritatis hinzu, deren Zuweisung an Quodvultdeus schon C. Lambot (s. Studia Patristica I, Berlin 1957, S. 122 f.) vorgeschlagen hatte. Sie wird in Handschriften des 9. bis 11. Jahrhunderts regelmäßig zwischen den Predigten De symbolo II und De cantico novo, welche zu der von Morin herausgehobenen Gruppe gehören, überliefert. Diese Ansprachen müssen schon sehr früh in afrikanische Sammlungen von Augustinpredigten eingedrungen sein. Allerdings tritt diese Gruppe von 13 Predigten in keiner Handschrift geschlossen auf, ihre Zueinanderordnung ist ein Werk der modernen Kritik, welche ihre Gruppierung in den Manuskripten und die Anzeichen ihrer Verklammerung und Zusammengehörigkeit untersucht hat. Insbesondere bilden acht Predigten, die drei über das Glaubenssymbol, die Predigten De quattuor virtutibus caritatis, De cantico novo, De ultima quarta feria, De cataclysmo, De tempore barbarico I, eine zusammen überlieferte Reihe in der ältesten handschriftlichen Tradition.

Die Erörterung der Verfasserfrage, sowohl für das „Buch der Verheißungen und Weissagungen Gottes", wie für die Predigten (der Herausgeber betrachtet in beiden Fällen Quodvultdeus als Urheber), ist in der Vorrede dieser Ausgabe, wo nur die Probleme der Textherstellung besprochen werden, ausgeklammert. Sie ist in der Einleitung der früheren Edition enthalten. Auf letztere ist man auch hinsichtlich der Entsprechungen zwischen dem Text des Liber promissionum und der Predigten, auf welche dort in den Fußnoten der Übersetzung aufmerksam gemacht wird, angewiesen.

Dafür bietet die neue Ausgabe einen vollen und übersichtlich gestalteten kritischen Apparat und eine ausführliche Beschreibung und Würdigung der handschriftlichen Überlieferung. Bei den Predigten mußte diese sowohl für die in Gruppen, wie für die einzeln überlieferten Ansprachen jeweils von Grund auf dargestellt werden. Der Herausgeber ist hier mit großer Sorgfalt zu Werke gegangen. Außerdem gibt er bei den Predigten eine Übersicht der Abweichungen zwischen den großen Augustinausgaben des 16. und 17. Jahrhunderts (Amerbachs, des Erasmus, der Löwener Theologen und der Mauriner), wobei er die von ihm gewählte Lesart mit einem Sternchen kennzeichnet. So wird ein Überblick über die Textgeschichte ermöglicht.

---

[9] Stilistisch ist der falsche Gebrauch des Konditionals statt des Konjunktivs in der indirekten Rede zu bemängeln, so S. 64: „die Zurückweisung der Anklage, er *würde behaupten*" statt: er behaupte. Ebenso S. 127: „Wer meint, er *würde* der göttlichen Gnade nicht bedürfen" statt: er bedürfe der göttlichen Gnade nicht.

Auch sollten die Wörter corpus und clavis nicht mit dem männlichen Artikel versehen werden (s. S. 29 f. Anm. 149).

Der Text der Predigten ist jedoch allein aus den Handschriften gewonnen worden. Damit ist zum ersten Male eine zuverlässige Grundlage für die philologische Untersuchung dieser Predigten hergestellt worden.

Wenn auch über die Person des Verfassers bisher keine unumstößliche Gewißheit erreicht worden ist – obwohl Quodvultdeus mit großer Wahrscheinlichkeit in Frage kommt – so handelt es sich in jedem Fall um einen Afrikaner der Generation nach Augustin. Und deshalb verdienen die in dem vorliegenden Band vereinigten Schriften, die Augustin mit Ehrfurcht erwähnen, alle Aufmerksamkeit als Zeugen für die Geschichte des Augustinismus. Insbesondere müßte ihre Gnadenlehre untersucht werden. Sie bringt zwar gelegentlich augustinische Formeln, scheint sich aber in der Auslegung von Rm. 5, 12 von Augustin zu entfernen. In quo omnes peccaverunt wird nicht verstanden als „in Adam" sündigten alle, sondern in dem Sinne, wie es auch die Pelagianer taten: „weil alle sündigten" ging die Strafe Adams auf alle Menschen über (Liber promissionum I, 5, 7 S. 16, 9–13). Die Schärfen der augustinischen Prädestinationslehre werden durchweg umgangen.

Es wäre zu wünschen, daß die Ausgabe R. Brauns zu weiteren Studien über diese Texte anregte.

Mainz *Rudolf Lorenz*

Roberta C. Chesnut: Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug (= Oxford Theological Monographs). Oxford (University Press) 1976. VIII, 158, Ln., £ 6,75.

La querelle christologique, objet direct des crises qui aux Ve et VIe s. agitèrent l'Orient, engendra une littérature abondante. Les oeuvres hostiles à Chalcédoine se sont en grande partie conservées en syriaque; beaucoup sont maintenant étudiées, ou même éditées; les historiens, dégagés de la polémique, y ont reconnu une formulation originale de l'héritage biblique et patristique. R. C. Chesnut entend aller plus loin, et distinguer dans la tradition monophysite différents courants, en tenant compte, non seulement des oeuvres de polémique, mais des homélies, des traités spirituels, de la poésie liturgique. Elle a choisi de comparer trois évêques contemporains, dont l'activité se situe surtout de 500 à 520; la chronologie eût peut-être conseillé de présenter Sévère en dernier lieu, mais il est le théologien le plus connu et le plus rigoureux, le plus autorisé aussi en tant que patriarche et chef de parti. Il pense et écrit en lettré grec, son oeuvre n'est syriaque que par les traductions qui l'ont conservée. Philoxène et Jacques ont été formés à l'école de Nisibe, mais le premier a lu beaucoup de grec et discute vigoureusement les thèses byzantines, tandis que Jacques est un poète, tout nourri de tradition orientale; beaucoup moins combatif que ses deux collègues, il n'accède à l'épiscopat que très tard, au moment précisément où ceux-ci sont en exil.

L'A. n'hésite pas à utiliser des textes syriaques non traduits, mais elle se limite aux textes édités; ses prédécesseurs, J. Lebon, R. Draguet, A. de Halleux, élargissaient considérablement leur information en remontant aux sources manuscrites, mais leur exposé s'en trouvait compliqué, ils avaient à résoudre quantité de problèmes littéraires, et devaient citer abondamment. Sans négliger certes l'analyse des formules christologiques, le présent travail entend dégager les diverses conceptions de la connaissance religieuse qui caractérisent chacune des christologies étudiées, dans leur communion aux thèses essentielles. L'idée est excellente, quoique l'on ne puisse arriver à reconstruire des synthèses consciemment structurées par des principes propres. Plus que Chesnut ne le soupçonne, la cohérence des trois systèmes a dû évoluer en fonction des fronts où successivement combattaient les docteurs. Après avoir commencé par combattre rudement, sur sa gauche, le patriarche Flavien d'Antioche, qui hésitait à rejeter Chalcédoine, Philoxène eut à réfréner les extrémistes de son propre parti arrivé au pouvoir. Sévère, lui, eut sur ses vieux jours à se retourner contre Julien d'Halicarnasse et la doctrine de l'incorruptibilité du corps du Christ; Philoxène n'était plus sur la scène au moment de cette controverse, mais il se trouve parfois assez proche des thèses de Julien, et il n'eût pas été sans intérêt, pour bien

comprendre Sévère et Philoxène, d'évoquer cette quatrième christologie monophysite, particulièrement radicale et cohérente. Outre ces changements de front, nos docteurs ont chance de manquer d'une cohérence parfaite, du fait des traditions patristiques, déjà élaborées et diversifiées, dont ils tirent abondamment parti. Sévère est un patrologue chevronné, qui dispose magistralement de l'oeuvre d'Athanase, des Cappadociens, de Cyrille, pour ne rien dire des faux apollinaristes. Son exposé est très marqué par ces sources, et à chaque page des analyses de Chesnut on est porté à expliquer ses formules par tel ou tel ancêtre spirituel, plus que par un système rigoureux et personnel.

La présentation comparative des trois christologies amène à observer combien une même inspiration, touchant des esprits divers, joue de façon nuancée. Le même Évagre se laisse discerner aussi bien chez Sévère que chez Philoxène. Le premier retient, en particulier, les trois étapes de la *theoria:* contemplation physique, noétique, trinitaire (p. 38–44). C'est une invitation au progrès spirituel, mais l'étape immédiatement présentée reste fort rationnelle. Philoxène, lui, retient surtout l'expérience de la purification du coeur, condition et mesure de la connaissance de Dieu; ainsi, à travers Évagre, c'est aux traditions origénistes les plus éprouvées et les plus largement reçues qu'il se rattache. D'un autre côté, Philoxène et Jacques ont été marqués l'un et l'autre par Ephrem, dès leur formation à l'école de Nisibe. Le premier le manifeste surtout dans sa doctrine de Dieu, un Dieu inacessible aux discussions, et dans son anthropologie; le second, dans sa présentation des étapes de la rédemption, du Paradis au Shéol et au retour dans la Patrie, les thèmes que Chesnut considère, avec suspicion, comme mythologie gnostique.

La position des trois docteurs par rapport au dogme de Chalcédoine avait déjà été attentivement étudiée. Ce que la présente étude comporte de neuf, c'est un aperçu de la largeur du courant monophysite. En accueillant et traduisant l'oeuvre de Sévère, après celle de tant de Pères grecs antérieurs, la Syrie acceptait sans réticences les élaborations doctrinales de l'hellénisme chrétien. Mais une telle disponibilité à l'égard des formules de la nature et des hypostases, avec leur métaphysique et leurs distinctions, n'exigeait point l'élimination des traditions ou de la sensibilité religieuse locale. Les historiens risqent, soit d'oublier ce pluralisme, soit de durcir les oppositions.

En parcourant l'ouvrage, on est amené à se poser quelques questions. J'hésiterais à suivre Chesnut lorsqu'elle rapproche homélies ou lettres de Sévère de la *Hiérarchie céleste* ou des *Noms divins* du Pseudo-Denys (p. 42), et je songerais plutôt à des sources communes, moins techniques. A propos de l'homélie LXXIV du même (p. 50), la femme guérie par les Apôtres à la porte du temple résulte d'un malentendu; Sévère parle bien, avec Actes 3, 2, d'un boiteux, quoiqu'il voie en cet homme la figure de l'Eglise. Plus loin (p. 51–54), Chesnut oppose l'optimisme de Sévère à l'égard du corps, au spiritualisme d'Origène; entre les deux auteurs, il y a des nuances, mais le résumé d'Origène a quelque chose de caricatural. Quant à Philoxène, il est exact de rappeler qu'il voit dans la divinité l'état naturel du Christ, mais parler de l'incarnation comme un "miracle" (p. 57–62) est traduire un peu trop platement son vocabulaire, il s'agirait plutôt d'un phénomène "merveilleux", dû à la philanthropie divine. L'anthropologie du même auteur, en particulier la façon dont il parle de l'âme, me semble présenter une alternance de conceptions platoniciennes, empruntées aux Pères grecs, et de langage moins dualiste marqué par la mentalité syriaque et appuyé sur la Bible; ce second élément étant beaucoup plus notable lorsque le discours s'écarte de la spéculation pour rejoindre des traditions d'ascèse et de spiritualité. Ce sont des nuances que l'on voudrait voir souligner, sans trop de souci de faire entrer les textes dans une synthèse. Il y aurait ensuite beaucoup de bien à dire des exposés sur la Foi et sur l'Esprit (p. 87–97), et aussi sur la Loi (p. 97–102), en dépit d'un peu de confusion ici entre la "justice" propre à ceux qui n'accèdent pas à la "perfection", et la loi mosaïque. Le moins connu des trois docteurs, Jacques de Saroug, est aussi celui qui est présenté le plus rapidement (p. 113–141) et le plus sévèrement, de façon fort inattendue. En conclusion (p. 141), sa doctrine est

renvoyée comme "unsatisfactory". Sa condamnation radicale de la connaissance naturelle de Dieu entraînerait une gnose "overmythological". Bien pis, l'humanité du Christ serait pour lui "merely modal" parce que, d'après Phil. 2, 7, il parle de "revêtir le schéma du serviteur". Les autres emplois de ce mot *schéma* n'autorisent pas, me semble-t-il (p. 124–125), à dénier le caractère pleinement évangélique et humain de sa conception du Christ, à moins de récuser comme gnose une bonne partie du christianisme oriental ancien. En conclusion, il est pour le moins paradoxal de noter que c'est à bon droit que Jacques a été rejeté à la fois par les Sévériens et par les Chalcédoniens, alors qu'en fait son héritage littéraire a été adopté avec enthousiasme par les différentes liturgies syriaques, et que de son vivant seuls les monophysites extrêmes l'ont poursuivi de leurs soupçons. Des trois docteurs ici confrontés, c'est lui qui représente le plus candidement la tradition éphrémienne, les autres étant témoins d'une plus forte tension dogmatique et d'emprunt plus soutenu aux discussions des grecs.

Rom *Jean Gribomont*

Mittelalter

D. Verhelst (Hrsg.): Adso Dervensis. De ortu et tempore Antichristi. Necnon et tractatus qui ab eo dependunt (= Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis XLV), Turnholti (Brepols) 1976. IX, 185 S., geb.

So spärlich die gesicherten Fakten über das Leben des Adso von Montier-en-Der auch sind, zweifellos gehört der um 920 geborene zu den einflußreichsten Persönlichkeiten des 10. Jahrhunderts. Diese Rolle fällt ihm zu nicht wegen seiner Bedeutung für die Verbreitung des Reformmönchtums noch als Hagiograph. Sie liegt vielmehr in seinem Traktat über den Antichrist begründet, den er im Auftrag der westfränkischen Königin Gerberga, Gemahlin König Ludwigs IV., verfaßte. Auch wenn sich die Forschung längst über die grundlegende Bedeutung Adsos für die Ausformung der eschatologischen Anschauungen des Mittelalters im klaren war, so stand bis jetzt keine zufriedenstellende Edition seines Traktates über den Antichrist zur Verfügung. Denn trotz der weiten Verbreitung seiner kleinen Schrift trug diese nicht zum Ruhme seines gelehrten Verfassers bei. Da von den Kopisten bald Prolog und Epilog weggelassen wurden, geriet sein Name in Vergessenheit. Das von ihm zusammengestellte Material wurde nun anonym weitergegeben oder unter die Werke anderer Schriftsteller eingereiht. Da die Ausgabe bei Migne (Bd. 40, 1886) nicht befriedigte, erfolgte die erste kritische Ausgabe 1898 durch Ernst Sackur, der Adsos Antichrist-Traktat zusammen mit dem Pseudo-Methodius und der Tiburtinischen Sibylle in einer Edition vereinigte. Schon Carl Erdmann hat jedoch in dieser Zeitschrift (Bd. 51, 1932) darauf hingewiesen, daß viel mehr Handschriften existieren als jene, die Sackur für seine Ausgabe verwertete. Grund genug also, die recht unübersichtliche Überlieferung durch Sichtung aller Handschriften zu klären.

Verhelst hat sich für seine neue Ausgabe dieser mühevollen Aufgabe unterzogen und 171 Handschriften erfaßt. Primäre Zielsetzung war die Rekonstruktion des Originaltextes, den er in jenen 14 Hs. am sichersten repräsentiert sah, die Prolog und Epilog Ados enthalten, ferner in 9 weiteren Hs., die dem Original sehr nahestehen. Auf der Grundlage von MS. Lat. 5390 der Bibl. Nat. von Paris edierte er die *Epistola Adsonis ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Antichristi* (20–30).

Fast noch schwieriger war es, die Typenvielfalt zu ordnen, in der das Werk Adsos in 141 weiteren Hs. des 11.–14. Jhs. weitergegeben wurde. Eine anonyme Überlieferung liegt vor in der *Descriptio cuiusdam sapientis* (43–59). Dann trug ein gewisser Alboin dazu bei, daß Adsos Name weiterhin vergessen blieb. Er widmete den Traktat Adsos dem Kölner Erzbischof Herbert (999–1021) unter dem Titel *De Antichristo quomodo nasci debeat* (68–78). Wie sehr Alboin dieses Werk schätzte, geht ferner aus der Tatsache hervor, daß er es seinem Werk *De virtutibus et vitiis*

einfügte, das er ebenfalls dem Erzbischof Herbert widmete, ferner einem Kanoniker namens Arnald und einer Dame (56 Hs.). Dann trat neben die anonyme Überlieferung die Einordnung des Antichrist-Traktates unter die Werke anderer Schriftsteller: 1505 findet sich Adso unter den Werken des Rhabanus Maurus, 1526 erstmals unter den Werken Augustins, eine bemerkenswerte Evolution des Originaltextes also, die ein stets waches Interesse an echatologischen Stoffen zeigt. Typisch blieb jedoch nicht allein die Weitergabe in zahlreichen Varianten. Eine *Vita Antichristi ad Carolum Magnum ab Alcuino edita* enthält eine Interpolation der Tiburtinischen Sibylle. Nun wirken zeitgeschichtliche Ideen umgestaltend und erweiternd auf jenen Grundbestand eschatologischer Anschauungen, wie sie im 10. Jahrhundert durch Adso zusammengestellt worden waren. Nun bot die Tiburtina die Grundlage für eine Ideenverbindung von Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke, wie sie von C. Erdmann in dieser Zs. (Bd. 51, 1932) im einzelnen auf ihre Ursachen hin untersucht worden ist. Da gerade dieser interpolierte Text (117–128) wertvolles Material zur Erforschung zeitgeschichtlicher Ausprägungen der sonst ziemlich einheitlichen Grundüberlieferung darstellt, ist seine Neuedition besonders zu begrüßen. Schließlich enthält die neue Ausgabe auch jene Überlieferung Adsos mit der Tiburtina, die keinen Bezug zu Alkuin hat: *De tempore Antichristi* (132–137). In einer normannischen Handschriftengruppe schließlich heißt Adsos Werk *Epistola Methodii de Antichristo* (146–152), in einer anderen *Liber Anselmi de Antichristo* unter Bezugnahme auf Anselm von Canterbury.

Indem die neue Ausgabe klar das ursprüngliche Werk Adsos abgrenzt von der Vielfalt der späteren Überlieferung, liefert sie eine zuverlässige Grundlage für die Forschung. Einerseits wird die Rolle Adsos als Vermittler deutlich, andererseits verdient die nun geordnete, an Adso sich anschließende erweiterte Überlieferung unser Interesse. Denn erst im Vergleich mit dem Original lassen sich Eigenart und zeitbedingtes Anliegen eschatologischer Schriften ermitteln.

Die der Edition vorangestellte Biographie Adsos faßt die wenigen gesicherten Fakten zusammen. In der Datierung des Werkes hält Verhelst an den bisherigen Termini fest: terminus ante quem, Sept. 954 (Tod Ludwigs IV.), terminus post quem, Ende 949. Man vermißt den Hinweis auf die Untersuchung der Quellen Adsos durch M. Rangheri (Studi Medievali, Serie Terza, XIV, 1, 1973). Die Paginierung weist einen Fehler auf: Seite 117 vor 116.

Percha *Robert Konrad*

Karl Pellens: Das Kirchendenken des Normannischen Anonymus (= Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz. Bd. 69. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte. Hrsg. von Joseph Lortz). Wiesbaden (Franz-Steiner-Verlag) 1973. IXX + 333 S., geb., DM 50.–.

Die Traktate der Hs 415 des Corpus Christi College zu Cambridge sind um 1100 in der Normandie entstanden. Auf G. H. Williams geht die Chiffre „Normannischer Anonymus" zurück, ohne daß mit diesem Sprachgebrauch eine Autorenpersönlichkeit bewiesen wäre.

1966 hat Pellens die Hs 415 als Band 42 der o. g. Reihe unter Konsultation der Teilausgaben von H. Böhmer, H. Scherrinsky und G. H. Williams herausgebracht. Dabei stellte er über das „Gesamtbild der Hs, ihrer Paläographie und ihres Textbestandes" (S. XII) die codicologische These der Ausgabe auf, die bei W. Ullmann heftigste Kritik hervorgerufen hat.

Die Auseinandersetzung mit dieser als ungerecht empfundenen Kritik hat sich verständlicherweise in der Einleitung zur Textanalyse niedergeschlagen. Um Mißverständnissen von vornherein vorzubeugen, betont Pellens nachdrücklich die Unabhängigkeit seiner Deutung von seiner Textausgabe. Einzig und allein der Textbestand des den Archetypus darstellenden Codex soll unter dem Leitgedanken „Kirchendenken" untersucht werden: „‚Kirchendenken' fragt nach der zeitbedingten Formung und Formulierung der Strukturkonzepte oder Ordnungsvorstellungen von

der christlichen Gesellschaft beim NA – die geschichtliche Epoche, Situation und Mentalität stehen im Vordergrund." (S. 47). Der Zeitbezug ist mit dem großen Ringen zwischen regnum und sacerdotium, zwischen Königstheologen und gregorianischen Reformtheologen, genauer gesagt, im sog. Investiturstreit gegeben; sog. deshalb, weil keineswegs „nur" um den Zugang zum Bischofsamt gekämpft wurde, sondern um den Begriff und die Strukturierung der ecclesia überhaupt.

Ecclesia bedeutet für den Normannischen Anonymus sowohl populus christianus als auch „christliche Gesellschaft unter tatkräftiger Leitung der Könige" (S. 46); das Abendland wird weder in weltlicher noch in geistiger Hinsicht, letzteres sei hier schon festgestellt, universal aufgefaßt. Die Könige sind – höchstbedeutsam für die Abgrenzung vom Papsttum – Gesalbte des Herrn. Sie verkörpern dank ihrer Nähe zu Christus wie in karolingischer Auffassung vom Davidischen Königtum den neuen Melchisedech, also rex und sacerdos zugleich. Die heiligende Königssalbung – neben der Taufe als dem Standessakrament der Weltchristen das nächstwichtigste Sakrament – bestreitet die päpstliche Amtsheiligkeit und damit den päpstlichen Leitungsprimat. Der Papst ist Bischof der Kirche im römischen Sprengel, nicht der Kirche des Westens oder gar der universalen Kirche. Gegen den Primat der römischen Kirche spielt der Normannische Anonymus zusätzlich in spezieller Rompolemik, die in der Normandie übrigens keine Tradition hatte, den Primat Jerusalems im Rückgriff auf Bibel und Urkirche aus.

Unter ecclesia im engeren Sinne versteht der Normannische Anonymus die Bischofskirche der jeweiligen Diözese, die der Königskirche eines jeweiligen Landes (ecclesia im weiteren Sinne) angehört. Im konsequenzreichen Unterschied zu den Königen werden die Bischöfe als Stellvertreter der Apostel nur indirekt mit Christus verknüpft. Über den Bischöfen gibt es keine hierarchische Institution.

Die Auseinandersetzung des Normannischen Anonymus mit dem Gregorianismus hat der Verfasser unter Berücksichtigung des Charakters aller Einzeltexte ohne Frage geglückt erhellt! Aber nicht nur im Hinblick auf den Feind wird der Normannische Anonymus profiliert – „Was der Codex 415 dem Gregorianismus entgegensetzt, ist keine in sich sterile, genaue Umkehrung; es ist eine schöpferische Umprägung, die im Gegenzug die geistliche Stellung des Königs in der Kirche nahezu absolut setzt". (S. 299) –, sondern auch im Hinblick auf die Kampfgenossen: „Der NA war ein zu eigenwüchsiger Geist, um repräsentativ für den Durchschnitt der Königstheologen zu sein; . . ." (S. 295).

Bei der Beantwortung der äußerst komplexen Frage, ob der Normannische Anonymus schon zu seiner Zeit anachronistisch war, bzw. ob das von ihm beschriebene Königtum samt königsverbundener Landeskirche um 1100 keine Zukunft mehr hatte, wird man Pellens' anregende Antworten in dieser oder jener Hinsicht differenzieren, ohne daß dadurch das Verdienst dieser Arbeit geschmälert würde.

Schleswig *Dagmar Unverhau*

Johannes Gründel: Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre (= Münchener Universitätsschriften. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N. F. 27), München-Paderborn-Wien (Ferd. Schönnigh) 1976. XXX, 382 S., kart., DM 68.–.

Die Renaissance der Theologie im 12. Jahrhundert brachte auch die Erneuerung der Ethik und Moraltheologie, der Aszese und Spiritualität. Das theologische Tugendethos dieser Erneuerungsbewegung wuchs zusammen aus den verschiedenen Stämmen der klassisch-lateinischen Moralphilosophie (des Cicero, Seneca, Macrobius), der griechisch-arabischen Psychologie und der patristischen Theologie der (christl.) Vollkommenheit. Aus dieser reichen Tradition schöpften die bekannten Moraltheologen des 12. Jahrhunderts: Simon von Tournai, Radulfus Ardens, Alanus von Lille, Petrus Cantor u. a., die als Repräsentanten der scholastischen Moraltheologie nicht weniger zur Erneuerung der Kirche und Theologie beitrugen wie die

Vertreter der monastischen Theologie (Bernhard von Clairvaux, Isaak von Stella, Hugo von St. Viktor).

1. Radulfus Ardens, dessen Todestag nach einer Lokaltradition der Kartause zu Liget bei Tours auf den 12. September eines nicht näher bestimmten Jahres (um 1200 oder kurz zuvor) fällt, hat neben einem dreiteiligen, großenteils noch unedierten Predigtwerk und einer noch nicht aufgefundenen Briefsammlung eine umfangreiche, auf 14 Bücher geplante moraltheologische Summe hinterlassen, die in der vorliegenden Habilitationsarbeit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München erstmals literarhistorisch und problemgeschichtlich untersucht wird.

a) Die literarische Überlieferung der Summe, die J. Gründel sehr sorgfältig durchführte, verrät ein Stück Wirkungsgeschichte dieser Summe, deren älteste Überlieferung in den beiden (Schwestern-) Handschriften 3229 und 3240 der Pariser Nationalbibliothek auf die Kartause zu Liget zurückgeht, in die sich der Magister mit seinem literarischen Werk zurückgezogen hatte. Beide Handschriften, die zwar nicht das (unbekannte) Original bieten, repräsentieren die ursprünglichere Überlieferung, die (wenigstens für die Bücher I–VIII) auch von Hs. 218 der Stadtbibliothek in Besançon bezeugt wird. In der Überlieferung von Liget wurde das Werk, das keinen ursprünglichen Titel aufwies, als „liber de vitiis et virtutibus" bezeichnet. Dieser Sachtitel ist im Unterschied zum Buchtitel „Speculum" (= Zusammenschau) zutreffend. Der andere Überlieferungsstrang der Summe, wie er von den Hs. 709 und 710 der Bibliothèque Mazarine in Paris und von der Doppelhandschrift 1175 I–II der Bibl. Apost. Vaticana bezeugt wird, weist einen verderbten Text auf. In insgesamt 10 Handschriften wurde das Werk (teils auch in Exzerpten) vom 13. bis zum 15. Jh. abgeschrieben.

b) Die Bücher I–V befassen sich mit den moralphilosophischen, psychologischen und aszetischen Grundfragen der christlichen Tugendethik. Das 6. Buch, das über das Gebet handeln sollte, wollte der Magister erst später ausführen; er kam aber nicht mehr zu dieser Arbeit. Im 7. Buch setzt er zur speziellen Tugendlehre an und erörtert unter den Verstandestugenden zuerst die Tugend des Glaubens. Deren Gegenstand eröffnet ihm im Liber VII und VIII die Möglichkeit, die christliche Glaubenslehre darzulegen. In den Büchern IX–XIV erörtert er der Reihe nach die weiteren Verstandestugenden, nämlich die vier Kardinaltugenden, die affektiven und kontemptiven Tugenden und schließlich die Tugenden des rechten Redens und sinnenhaften Verhaltens.

Methodisch und systematisch ist diese Summe orientiert an der doppelten Idee der psychologisch fundierten und aszetisch angestrengten, naturalen und gnadenhaften, humanen und christlichen Tüchtigkeit. Die Psychologie der lateinischen Philosophie wurde im 12. Jh. zunehmend durch die Übersetzungen aus dem Arabischen angereichert und die monastische Theologie vertiefte die Psychologie der Laster und der Tugenden. Diese komplexe (Philosophie und Gnadentheologie umgreifende) Psychologie kam der Tugendlehre des 12. Jh. sehr zu statten, da sie die Tugend als wirkliche, gnadenwirksame Ertüchtigung, Befähigung und Formung der christlichen Existenz verstehen ließ.

2. In den 3 Kapiteln des 2. (systematischen) Teiles der Arbeit legt J. Gründel die psychologische Grundlegung der Tugendethik dar, die Lehre der Summe vom sittlich Guten und schließlich deren Verständnis der Kardinaltugenden. Die Tugenden des affektiven und kontemptiven Verhaltens, die Tugenden der Rede und der (äußeren) Sinne werden nicht mehr thematisch dargestellt. a) Ausgehend von den 5 Grundkräften der Seele – die ratio, die beiden Strebevermögen des Begehrens und Abwehrens, die Fähigkeit zum Handeln und die Potenz der Freiheit – werden diese im einzelnen in ihren Strukturen und im ganzen des seelischen Haushaltes vorgestellt. Die konkupiziblen und irasziblen Kräfte der Seele verstand Radulfus im Gegensatz zur Tradition der lateinischen Philosophie allgemeiner als zweifache Kraft der Zuneigung und Abneigung (amabilitas und odibilitas) und zwischen diesen beiden Kräften macht der Pychologe das kontemptive Verhalten aus, das dem Gegenstand neutral, reserviert, interesselos gegenübersteht. Die contemptus-Lehre des Magisters bringt Gründel einerseits in Zusammenhang mit der Psychologie

der arabischen Philosophen (S. 142), andererseits sieht er sie in der Nähe der Adiaphora-Lehre der Stoa (S. 376). In diesem Mittleren wird ebenso die positive Bedeutung der Zurückhaltung wie die negative der Gleichgültigkeit entdeckt. b) In urtümlicher platonischer Blickrichtung betrachtet der Magister das ‚bonum' in seiner Entäußerungsbewegung angefangen vom wesenhaften bonum, das Gott ist, bis zum konkreten bonum, das per denominationem gut heißt. Das bonum ist zugleich das Vernunftgemäße und das Zutreffende; in seiner urbildlichen Lauterkeit und Reinheit ist das bonum Gabe und Gnade Gottes. Eine Spannung zwischen dem (sittl.) Guten und der Gnade kam dem Magister um so weniger in den Sinn, als er in der Gnade den Weg zum Guten und im Guten die Wirklichkeit der Gnade erblickte. Sofern die Gnade wirkliche und wahre Kraft und Tüchtigkeit („virtus") zum Guten ist und das Gute die volle, erfüllte Wirklichkeit der Gnade, müssen beide – Gnade und Gutsein – auf die Tugend bezogen werden, und diese darf und kann nicht statisch-wesenhaft gesehen werden, sondern muß in ihrer Werdegestalt betrachtet werden: im Entstehen und Wachsen, in der Übung und Bewährung, in der Gefährdung und Verkehrung. Die Ethik des Radulfus Ardens ist materiale Tugendethik. c) Stellvertretend für die detaillierte spezielle Tugendlehre des Magisters griff J. Gründel die Ausführungen über die Kardinaltugenden heraus, die Radulfus im Unterschied zu den zeitgenössischen Moralphilosophen zu den Verstandestugenden zählte und im Zusammenhang mit der Tugend des (gläubigen und des geglaubten) Glaubens erörtert.

Die Tugenden hängen nicht nur untereinander zusammen, so daß die eine nicht ohne die andere gehabt werden kann; sie hängen auch unlösbar an den gnadenhaften Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens. Diese Idee des doppelten Konnexes der ethischen und theologischen Tugenden war von der patristischen Theologie (vor allem Augustins) her in der ganzen Überlieferung wirksam. Die Idee des Konnexes ist aber nicht gleichbedeutend mit der stoischen Überzeugung der Gleichheit der Tugenden und des auf sie gegründeten Heiles und Glückes. Die Individualität und Singularität des Tugendhaften begründen zugleich auch die Einzigartigkeit und Unterschiedlichkeit der Tugenden, des Verdienstes und Ewigkeitslohnes. Von den grundlegenden Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens her verbietet sich selbstredend jeder Gedanke an die stoische Lehre von der Gleichheit der Tugenden. Zwischen philosophischer Tugendethik und Moraltheologie sah Radulfus Ardens keinen Gegensatz. J. Gründel läßt für seinen Autor die von Ph. Delhaye im 12. Jahrhundert festgestellte Spannung zwischen Tugendethik und Glaubensethos nicht gelten. Bei der anhaltenden Diskussion über das christliche und ritterliche Tugendsystem hätte aber dieses Problem mehr Beachtung verdient.

Corrigenda: Die zahlreichen und umfänglichen Textzitate aus der ungedruckten Summa verdienen Anerkennung; sie sind allerdings nicht immer frei von Fehlern, z. B. S. 21 Anm. 67 und 68: Z. 1 probos Pa *add.* hodie; Z. 3 cavent, Z. 5 gratis, Z. 6 clientulis (nicht: clientibus); Z. 10 instituerunt; Z. 12 Cordubensis; Z. 13 consulo.

Bochum *L. Hödl*

Ildefons Vanderheyden O. F. M. (Hrsg.): Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte (= Franziskanische Forschungen, Heft 28). Werl (Dietrich Coelde) 1976. 202 S., kart., DM 45.–.

Die Franziskanische Akademie, der Zusammenschluß der wissenschaftlich tätigen Franziskaner und Kapuziner in den deutsch- und niederländischsprechenden Ländern, veranstaltete im September 1974 in Zusammenarbeit mit der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Franziskaner und Kapuziner in Münster einen Kongreß aus Anlaß des 700. Todestags Bonaventuras. Es war ein interdisziplinäres Treffen, zu dem sich Theologen, Philosophen, Germanisten, Historiker und Kunstgeschichtler zusammengefunden hatten. Fast alle Referate, die auf diesem Kongreß gehalten wurden, sind im vorliegenden Bande zusammengefaßt. Das Rahmenthema war die Wirkungsgeschichte Bonaventuras – sicher nicht uninteressant, zumal ja

Bonaventura selbst nicht in dem Sinne schulbildend gewirkt hat, wie etwa Thomas von Aquin oder Johannes Duns Scotus.

Einleitend behandelt *Hermann Schalück* die Frage, was Bonaventura der Theologie heute zu sagen hat (9–16). Stichwortartig greift er einige Gesichtspunkte auf. Es sind: der notwendig existentielle Charakter der Theologie, die hermeneutische Funktion von Symbol und Form, die Bedeutung der Wahrheit gegenüber der bloßen Richtigkeit, die Bedeutung der Weisheit gegenüber der Wissenschaft, was keineswegs besagen soll, daß Richtigkeit und Wissenschaft etwa unwichtig sind. Man darf sich nur nicht ohne weiteres mit ihnen begnügen; denn Wahrheit ist mehr als Richtigkeit, und Weisheit kann mehr sein als Wissenschaft, und von der Weisheit, die hier gemeint ist, sagt Sch. mit Recht, daß sie christozentrisch geprägte Weisheit ist. – Selbst etwas kühn empfindet *Alexander Gerken* den Vergleich zwischen Bonaventura und Heidegger (17–32). Ausgangspunkt ist für ihn die Feststellung, daß die abendländische Metaphysik nach Heidegger die Frage nach dem Sein nur als Frage nach dem Seienden, also unter gegenständlicher Rücksicht gestellt hat, während er, Heidegger, dieselbe Frage in einer größeren Tiefe ansetzen möchte: als Frage nach dem Sein selbst. Die erste Berührung zwischen Heidegger und Bonaventura sieht G. in der Tatsache, daß für Heidegger von Anfang an die Frage nach dem Grund von Sein und Erkennen charakteristisch und daß der Grundimpuls des Denkens Bonaventuras auch das Zurückfragen nach dem ersten Prinzip ist. Den vielleicht eindringlichsten Beweis sieht G. in Bonaventuras Illuminationslehre, der es im wesentlichen ja um die letzte Sicherung der menschlichen Wahrheitserkenntnis geht. Ähnlichkeit bzw. Gleichheit im Suchen schließt jedoch tiefgreifende Unterschiede bei beiden Denkern nicht aus. Für Bonaventura heißt der erste Seinsgrund Gott, bei Heidegger bleibt dieser letzte Grund sozusagen in der Schwebe. Das wiederum liegt letzten Endes daran, daß Heideggers Denken innerweltlich eingeengt bleibt. Wie für das heideggersche Denken weiterhin die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden der Grund für die geschichtliche Entfaltung von Mensch und Welt ist, so ist dies für das bonaventuranische Denken die Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch. Der Unterschied zwischen Bonaventura und Heidegger ergibt sich jedoch schon daraus, daß Heidegger niemals das Verhältnis des Seins zum Seienden als Schöpfung interpretiert. Auch fallen für Heidegger der Glaube an Christus und das Hören auf die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes weg, wodurch aber für Bonaventura erst der Weg zur Wahrheit eröffnet wird. Wie Heidegger kennt ferner auch Bonaventura Verborgenheit und Offenbarkeit des Seins. Für Bonaventura ist diese Verborgenheit immer heilsgeschichtlich mit der menschlichen Schuld ursächlich verknüpft, während bei Heidegger das Moment der Verantwortung des einzelnen immer, so muß es wenigstens scheinen, ausgeklammert bleibt. Das aber hat zur Folge, daß es bei Bonaventura eine Befreiung aus der Verirrung gibt durch die Erlösung durch Christus, während bei Heidegger Verborgenheit und Wahrheit des Seins immer in einer tragischen Verflechtung bleiben. Epochales und ganzheitliches Geschichtsdenken nennt G. schließlich als deutlichstes Kennzeichen für die Unterscheidung zwischen Heidegger und Bonaventura. Aus großer Vertrautheit mit dem Werk Bonaventuras wie auch mit dem Heideggers bietet G. eine insgesamt hochinteressante Studie. – Ohne die Unterschiede zu verwischen, zeigt der Beitrag von *Raynald Wagner* im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff, wieviel Verwandtes sich im Denken Bonaventuras und dem des Parmenides feststellen läßt (33–40). Beachtenswert ist das Ergebnis, daß nicht nur das berücksichtigt werden darf, was Bonaventura ausdrücklich über den Wert der Philosophie und ihre Stellung zur Theologie sagt, weil Bonaventura oft in viel reicherem Maße die weltliche Weisheit der Philosophie in sein theologisches Denken aufgenommen hat, als es seinem Programm gemäß erscheinen sollte und ferner, daß es nicht ungefährlich ist, ausdrücklich einer philosophiefeindlichen Theologie das Wort zu reden, weil sich dann nur allzuleicht die Wasser der Philosophie um so gefährlicher, weil unbewußt und unerkannt, in den Wein der Theologie mischen. – Auch wenn Traktate über die Schöpfung in theologischen Abhandlungen und dogmatischen Handbüchern einen nicht unbedeutenden Raum füllen, so wird doch nicht

zu leugnen sein, daß die Theologie insgesamt ihre Verantwortung für die Welt als Werk Gottes nicht in gebührender Weise wahrgenommen und erfüllt hat. Schließlich ist es nicht damit getan, die Welt einfachhin als Werk Gottes und als den Ort zu behandeln, an dem unsere Entscheidung für oder gegen Gott, für unser Heil oder Unheil fällt. Das Zweite Vaticanum hat diese Lücke in der Theologie empfunden, und *Johann Auer* geht dem Ansatz einer positiven Schöpfungstheologie bei Bonaventura nach (41–56). Er glaubt, diesen Ansatz in dem Text aus III Sent., dist. 29, a. u., q. 2, ad 6 gefunden zu haben: „Deus magis est intimus unicuique rei quam ipsa sibi, et plus pendet esse rei a deo conservante quam ab ipsis principiis intrinsecis". A. bietet einen kurzen Überblick über die Lehre vom Insein Gottes in seiner Schöpfung und weist Bonaventura den ihm zukommenden Platz in dieser Traditionsreihe zu. Im übrigen will er zeigen, daß sich durch seine besondere Interpretation des Transzendenzbegriffes eine Lücke zu den Auffassungen der modernen Naturwissenschaft und Naturphilosophie finden läßt. Der recht knappe Hinweis am Schluß seines Beitrages auf die theologische Prägung Bonaventuras durch den Franziskus des Sonnengesangs verdiente eine wichtige Ergänzung durch den Hinweis auf Bonaventuras Lehre vom Buche der Schöpfung mit allen ihren Ausweitungen und nicht zuletzt ihrer christozentrischen Konzeption. – Der Beitrag von *Viktrizius Veith*, Jesus Christus – der Weg (57–67), ist ein Beweis für die intuitive Kraft Bonaventuras, alles umfassende Zusammenhänge zu sehen und mit Hilfe weniger Grundbegriffe zum Ausdruck zu bringen. – Ausgehend von Bonaventuras Lehre über die zeitliche Geburt Christi, bietet *Lorenz Staud* einen interessanten Beitrag zu verschiedenen mariologischen Fragen (68–78). – *Wilhelm Nyssen* (Die Contemplatio als Stufe der Erkenntnisse nach Bonaventura, 79–93) sucht das dispositiv-kreaturhafte Denken Bonaventuras gegenüber einem allgemein menschlichen oder humanistischen zu charakterisieren. – Nach einem kurzen Beitrag über die materia prima bei Bonaventura von *Raymond Macken* (94–103) handelt *Alois Huning* über die Begründung sittlicher Werte bei Bonaventura (104–112). – *Johannes Schlageter*, der sich bereits als ausgezeichneter Ockham-Kenner ausgewiesen hat, greift die von H. Küng entfachte Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit auf, indem er die Entstehung der Unfehlbarkeitsdoktrin anhand von Stellungnahmen zur päpstlichen Lehrautorität von Bonaventura bis Wilhelm von Ockham darzulegen sucht (113–135). – Der Artikel von *Ludwig Hödl*, Dignität und Qualität der päpstlichen Lehrentscheidung in der Auseinandersetzung zwischen Petrus de Palude († 1342) und Johannes de Polliaco († p. 1321) über das Pastoralstatut der Mendikantenorden (136–145), hat, abgesehen von einem kurzen Hinweis in einer Fußnote, keinen unmittelbaren Bezug auf Bonaventura, erweist sich in der Tat jedoch als interessanter Beitrag zur Geschichte der Constitutio dogmatica I „Pastor aeternus" de Ecclesia Christi, c. 3 u. 4 des Ersten Vaticanum. – *Georg Steer* informiert über die Rezeption des theologischen Bonaventura-Schrifttums im deutschen Spätmittelalter (146–156) und leistet dadurch zugleich einen Beitrag über die Rezeption der mittelalterlichen Theologie durch die deutsche Sprache. – Über den Gedanken des „Lebenbaumes" in der Generation nach Bonaventura mit besonderer Berücksichtigung des „Speculum humanae salvationis" handelt *Michael Thomas*, wobei auch die Fresken Giottos in der Arenakapelle von Padua einbezogen werden (157–169). – Der Traum Innozenz III. von der stürzenden Lateranbasilika bei Bonaventura wird von *Jürgen Werinhard Einhorn* zwar vornehmlich in literatur- und kunstgeschichtlicher Sicht untersucht, zugleich aber in die großen kirchen- und geistesgeschichtlichen Auseinandersetzungen der Zeit eingeordnet (170–193). – Mit einem Beitrag von *Tadeusz Adamek* über die Bonaventura-Ikonographie in der polnischen Kunst schließt der Sammelband (194–201). 17 Tafeln dienen als Illustration der beiden letzten Aufsätze.

Alles in allem ein nicht zuletzt deshalb interessanter Band, weil in ihm zum großen Teil Themen behandelt werden, die im allgemeinen nicht so sehr im Blick der Bonaventura-Forschung und -Interpretation liegen.

Werner Dettloff

München

Henrici de Frimaria O.S.A.: Tractatus ascetico-mystici tomus I complectens Tractatum de adventu verbi in mentem, Tractatum de adventu domini, Tractatum de incarnatione Verbi. Ediert von Adolar Zumkeller O.S.A. (= Cassiciacum Supplementband VI). Würzburg (Augustinus-Verlag) 1975. XXXXII, 161 S., geb., DM 127.–.

Der Augustinereremit Heinrich von Friemar d. Ä. (c. 1245–1340) übte mit seinen zahlreichen religiösen Kleinschriften einen starken Einfluß auf die Frömmigkeit des deutschen Spätmittelalters aus. Zumkeller hat in „Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken" Schriften und handschriftliche Überlieferung zusammengestellt. Eine zusammenfassende Darstellung der geistlichen Lehre des Augustinereremiten gibt es jedoch noch nicht. Dafür fehlen die Voraussetzungen, da vom Schrifttum des Heinrich nur wenige Schriften gedruckt wurden.

Das Vorhaben, in einem auf zwei Bände berechneten Corpus die wichtigsten geistlichen Schriften zu edieren, ist darum zu begrüßen. Der vorliegende erste Band enthält drei für die spätmittelalterliche Mystik wichtigen Traktate, in denen es um die Gottesgeburt im Menschen geht. Zumkeller legt von den aus Predigten und Vorträgen entstandenen Traktaten eine kritische Edition vor. In der Einleitung werden Fragen über Entstehung und handschriftliche Verbreitung, über Aufbau und Inhalt erörtert.

Den drei Traktaten kommt in der Geschichte der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, soweit diese von der Mystik geprägt ist, ein wichtiger Stellenwert zu. Denn Heinrich distanziert sich expressis verbis von den Errores Begardorum et Beginarum de statu perfectionis (vgl. CIC II, 1183). Von der Kritik ist wahrscheinlich auch Meister Eckhart, den der Augustiner noch persönlich gekannt haben dürfte, mitbetroffen. Heinrichs mystische Lehre will rechtgläubige Vermittlung der Überlieferung sein; Übergang von bildloser Spekulation zur Praxis und Herzensfrömmigkeit. Doch auffallend ist auch der Unterschied zur späteren und popularisierten Mystik des Spätmittelalters. In dieser wuchern christlicher Stoizismus, der Dolorismus der Passionsfrömmigkeit (etwa im 12. Kap. des „Büchlein der ewigen Weisheit" des Heinrich Seuse), und gekünstelte Allegorese (etwa im Defensorium beatae Mariae virginis des Franz von Retz). Ansätze dafür gibt es auch bei Heinrich. Doch alles bleibt dem Willen zur spekulativen Durchdringung eingebunden; die Allegorese ist lebendig und inspiriert von Erfahrung. Natürlichkeit und Frische schlägt sich bis in die Sprache hinein durch. Diese ist zwar unverwechselbar die der Schule, doch ist sie einfach und nicht ohne Poesie.

Zumkeller unterstreicht das Bemühen Heinrichs, sich von jenen abzusetzen, die der anima contemplativa eine grenzenlose Vollkommenheit zuschreiben wollen. Das stimmt zwar; aber die Zustandsbeschreibung der anima contemplativa am Schluß des Tractatus de adventu domini (S. 99–100) ist von einer derartigen Perfectio, daß die Differenz von geschaffener und ungeschaffener Vollkommenheit zur bloßen differentia formalis schrumpft.

Auch bei Heinrich von Friemar, der den Leser vor jeder Verstiegenheit und mystischen Irrung bewahren möchte und den sensus moralis zur Imitatio kräftig durchzieht, wird die crux christlicher Mystik immer wieder sichtbar. Wie soll eine vom Neuplatonismus geprägte Vollkommenheitslehre mit ihrer Abstractio von den concreta visibilia zu einer imitatio Jesu finden, in der es gerade um die concreta visibilia geht (vgl. etwa die Auslegung zu Ps. 24, 10 auf S. 72 oder gar die Beschreibung der fünf Arten der Armut S. 112–113). Heinrich war sich wohl dieses Problemes bewußt. Aber er verstand es doch nicht so zur Sprache zu bringen, daß der späteren Individualfrömmigkeit mit ihrem Stoizismus (bis hin zur Nachfolge Christi des Thomas a Kempis) hätte ein Riegel vorgeschoben werden können.

Wien *Isnard W. Frank*

Hans-Veit Beyer: Nikephoros Gregoras – Antirrhetika I. Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen (= Wiener Byzantinistische Studien, Bd. XII). Wien (Österr. Akademie d. Wissenschaften) 1976. 493 S., geb., DM 130.–.

Die Aufgabe, ein Buch zu rezensieren, das in wesentlichen Teilen einer fast gleichzeitig erschienenen eigenen Untersuchung[1] parallelläuft, ist reizvoll und schwierig zugleich, insofern sie in der Beurteilung der methodischen Unterschiede den Ausgleich zwischen echtem Interesse und notwendiger Unbefangenheit finden muß. Um es gleich vorweg zu sagen: in der Gesamtwertung des edierten Autors und seiner trotz aller mehr persönlichen als sachlichen (d. h. philosophischen) Diskrepanzen gleichgesinnten Mitstreiter gegen Palamas (116) bin ich durchaus einverstanden.

Doch zunächst sei der Inhalt des Werkes vorgestellt. Die „Ideengeschichtlichen Vorbemerkungen zum Inhalt der ersten ‚Antirrhetika' des G." (17–116) stellen die literarische Produktion des Nikephoros Gregoras in den Zusammenhang der vier Lebensabschnitte und ihrer geistigen Auseinandersetzungen. Der Weg führt von der Beschäftigung mit der neuplatonischen Philosophie des Synesios von Kyrene über den humanistischen Streit mit Barlaam zur langwierigen, oft mehr verwirrend als erhellend wirkenden Debatte um die letztlich inkohärenten theologisch-spirituellen Lehrmeinungen des Gregorios Palamas. Es folgt die Editio princeps mit Übersetzung und reichem Kommentar (119–431). Ein ausführliches Wortregister, Verzeichnisse zu Personen- und Ortsnamen, Quellen und Parallelen sowie modernen Autoren (435–490) runden den Band ab.

Barlaam von Seminara vergleichbar, ist auch Gregoras zeitlebens den wissenschaftlichen und weltanschaulichen Grundpositionen seiner Jugendzeit in den Wechselfällen seiner Laufbahn treu geblieben: Ablehnung der lateinischen Bildung und aller darin implizierten „Neuerungen" (die verschiedenen Ableitungen der Vokabel καινός sind Schlüsselworte der spätbyzantinischen Gesellschaft!), das Ideal einer Intellektuellenaristokratie und die Vorliebe für die zurückgezogene Lebensart des der reinen Wissenschaft lebenden Humanisten (18–21). Durch diese Einstellung war der Konflikt mit Palamas schon vom ersten Zusammentreffen an vorprogrammiert. Gerade darum wäre es an dieser Stelle äußerst nützlich gewesen, eine möglichst präzise Darlegung der palamitischen These zu geben. Statt dessen nennt der Verfasser indistinkt so verschiedene Bewegungen wie Messalianer, Paulikianer und Bogomilen als Vorläufer des Palamismus, überläßt es dem Leser, herauszufinden, ob er mit einem Zitat aus Ionesco's Tagebuch die Lichtvisionen der ungebildeten Athosmönche oder Palamas' Schriften erhellen will, und übersieht die von Palamas selbst geflissentlich kaschierte Diskrepanz zwischen gnoseologischem und ontologischem Verständnis von Wesen und Energien in Gott, wenn er dessen umstürzende „Neuerung" als einfache Benutzung des patristischen Begriffsapparates ausgibt (22–24).

Sehr zutreffend ist m. E. der Hinweis auf die enthusiastische Schilderung der umfassenden Weisheit des Synesios als kaum verdecktes Bekenntnis des eigenen Wissenschaftsideals, wie auch auf das für die ganze Epoche typische anonyme Ausschreiben Plotins (27–29): es müßte einmal eingehend untersucht werden, welches Motiv eigentlich die byzantinischen Intellektuellen des 11.–15. Jahrhunderts zur merkwürdig intensiven Beschäftigung mit der neuplatonischen Philosophie und den chaldäischen Orakeln als den Gipfeln der Weisheit getrieben hat, dieselben Leute, die sich z. T. heftig gegen die Einbringung der griechischen Philosophie in die christliche Theologie gewandt haben: war es letztlich doch das Fehlen einer wissenschaftlichen Theologie in der orthodoxen Kirche und damit der Ausfall einer kritischen Gegenposition, der jene philosophisch-mystische „Theologie" so anziehend machte, oder war es einfach das Festhalten eines aus der Antike ererbten, nie

[1] Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977 (= Byz. Archiv, 15).

ernstlich hinterfragten Statussymbols der geistigen Elite, deren Privilegien zwar zeitweilig unterdrückt, aber niemals auf andere Schichten ausgeweitet wurden?

Entsprechend der eingangs geschilderten Verstehensschemata des Gregoras ist auch Barlaam als zugereister Ausländer zunächst negativ geprägt: dem Defizit an griechischer Bildung steht in der Sicht des Gegners seine ungezügelte Neuerungssucht gegenüber (36 f.). Insofern überzeugt mich der Verf. nicht, wenn er (gegen Polemis, Jugie und Schirò) Barlaam die größere Schuld an den Verständigungsproblemen der beiden Männer zuschreibt (38): die Zeugnisse dafür sind allesamt parteiisch; nur Barlaam ist aber ohne jeden Zweifel *das* Genie der byzantinischen Theologie, dessen „schöpferische Intelligenz" die bloße „Gelehrsamkeit" des Gregoras (wie Verf. selbst einräumt: 72; vgl. auch 41 oben) von Anfang an verunsichern mußte. – Die Wiederholungen und inhaltlichen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Werken des Gregoras (Phlorentios, Historia, Antirrhetika I) werden vom Verf. gebührend hervorgehoben (49, 62 u. ö.); diesem charakteristischen Merkmal einer im Wesen rhetorischen Theologie tun auch gelegentliche Unstimmigkeiten, die möglicherweise einfach Gedächtnislücken zuzuschreiben sind, keinen Abbruch: die byzantinische Theologie kennt weder systematisches Arbeiten einzelner noch institutionelle Wissenschaftsorganisation; die häufigen Folgen sind Repetition, Weitschweifigkeit und polemisches Geplänkel, das weder echte Fragen stellt noch einer Lösung näherführt.

Was die Darstellung des Streites um die richtige theologische Methode angeht, so muß ich gestehen, daß mir die jeweiligen Positionen eines Palamas, Barlaam und Akyndinos (67–93) aus den Ausführungen des Verf. nicht eindeutig klar geworden sind. Nicht also ob es gerade leicht wäre, deren Aussagen in ihrer Entwicklung, Bedeutung und gegenseitigem Zusammenhang herauszuarbeiten; vielmehr scheint mir die Ursache jener Unklarheit in der mangelnden Methode (Formalobjekt) bzw., wenn ich so sagen darf, „impressionistischen" Darstellungsweise B.s zu liegen. Die Vielzahl der Zitate, Worte in Anführungszeichen, der zuweilen gewundene Stil, die nicht immer ersichtliche Trennung von Referat und eigener Meinung liefern zwar viele Elemente einer Antwort, bleiben jedoch durch ihren eher assoziativen als logischen Aufbau im Vorraum dieser Antwort stehen. Zumindest hätte dieser an sich legitime Stil eine kurze Zusammenfassung am Ende der Kapitel gefordert. Zum sachlichen Gehalt kann ich hier nur auf die entsprechenden Seiten meiner angeführten Arbeit verweisen, ohne zu verkennen, daß der Verf. manche Aspekte dankenswert ergänzt. Wenig hilfreich scheinen mir auch die mehrmals zum Vergleich mit der apophatischen Theologie Barlaams herangezogenen Philosophoumena Kants zu sein (80, 84, 87; Descartes: 86); Barlaams Denken wurzelt ausschließlich in der aristotelischen Philosophie und in der griechischen Patristik (Eunomios-Kontroverse; Ps.-Dionysios): hier müßte eine dringend erwünschte Edition die entscheidenden Rückverweise zusammenstellen.

Alle bisherigen Feststellungen betrafen ausschließlich die Einleitung zur Hauptleistung, der Edition (aus einer Handschrift: dem Genav. gr. 35 [148], Anfang 16. Jh.). Bot die Textkonstitution auch keine besonderen Probleme, so kann doch das Bemühen um weitestgehende Aufklärung der direkten und indirekten Zitate und Anspielungen nur dankbare Anerkennung finden; hier zeigen sich u. a. auch die soliden Kenntnisse des Herausgebers in klassischer Philologie und Philosophie. Gelegentlich hätte man sich im deutschen Kommentar noch einen weiterführenden Literaturverweis gewünscht. Zum griechischen Apparat möchte ich nur eine Ergänzung vorschlagen: das umstrittene Zitat aus Gregorios von Nyssa in der Widerlegung der Syllogismen des Palamas (Antirrh. I 2, 4: 289, Z. 25–27) besitzt eine verblüffende Parallele in der Antrittsrede des späteren Patriarchen Michael III. als Hypatos der Philosophen.[2] – Insgesamt eröffnet uns die Edition zwar kein Meisterwerk, liefert aber einen wichtigen Baustein zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts.

Frankfurt/Main *G. Podskalsky SJ*

[2] Ed. R. Browning, in: Balkan Studies 2 (1961), 189, Z. 69–74.

Lorenzo Valla: De falso credita et ementita Constantini donatione, hg. Wolfram Setz (= MGH Quellen zur Geistesgesch. des Ma. 10) Weimar (Böhlau) 1976. 200 S., br., DM 25.–.

Abgesehen von ein paar Exzerptsammlungen zählt der Hg. in der Einleitung zu der neuen Edition 24 (bzw. 25) Hss. auf; über ihre Datierung werden (wie z. B. bei den Nummern 4, 14, 15) nicht immer ausreichende, mitunter gar keine Angaben gemacht. 20 von diesen Hss. gliedert S. in die drei Gruppen A, B und N; und die „jeweils beste" Hs. aus den drei Gruppen zieht er zur Textgestaltung heran. Ob die Varianten, die im Apparat mit den Siglen A, B und N gekennzeichnet sind, nicht nur im Hauptrepräsentanten, sondern auch in den übrigen Hss. der jeweiligen Gruppe stehen, kann der Leser bei diesem Verfahren nicht ermessen, und ebensowenig erfährt er, warum S. jene 4 Hss. beiseite gelassen hat, die nicht in die drei genannten Gruppen einzuordnen sind. Darüber hinaus hat S. noch die editio princeps (E) von 1506 und Huttens Ausgaben (H) von 1518 und 1519 berücksichtigt, welche auf verlorenen Hss. fußen. So wird hier zum ersten Mal der Hss.-bestand gesichtet und seine Ordnung versucht, wenngleich sich ein festes Stemma anscheinend nicht herstellen läßt (18).

67, 5 verdient das gar nicht schlechte *quod*, das in den Drucken und den 3 Haupthss. steht, aufgrund der Überlieferungslage den Vorzug vor *quam*. 76, 11 ist entweder *se* zu ergänzen (so Coleman in seiner Edition von 1922) oder *commotus* statt *commotum* zu lesen. 90, 13 scheint *nuperrime* besser als *nuperrimi* zu sein. 117, 30 lies *quod* statt *quid*. 147, 7 ist *honore dicto* zu lesen (so ABNE; vgl. TLL. VI 2920, 1 ff.); *honor dicto* ist offenbar nur eine Verschlimmbesserung Huttens. 172, 12 kann *tonantem* nicht richtig sein; lies *tonando* (so H) oder *tonans*. Druckfehler: 78, 4 *eiicte* statt *eicite;* 89, 8 *pugas* statt *pugnas;* 104, 24 *sibiacens* statt *subiacens;* 153, 10 *puasi* statt *quasi*. Der Variantenapparat bietet ein paar Absonderlichkeiten. So scheint 62 Var. w nicht zu *posse*, sondern zu *potuisse* (Z. 3) zu gehören. 79 Var. u und v dürften verwirrt sein. 100 Var. f und 109 Var. s wiederholen nur den Text über dem Strich. 114 Var. e muß Var. l heißen. 153 Var. o ist die Bezeichnung B_2 unverständlich. 157 fehlt im Apparat die Var. a. – Vallas rhetorischer Überschwang spottet vielfach einer streng geregelten Interpunktion, so daß dem Hg. ein gewisser Ermessensspielraum zuzugestehen ist. Im ganzen hat man freilich den Eindruck, daß in dieser Hinsicht die ältere Edition von Coleman der S.schen überlegen ist. Das beginnt schon auf der ersten Seite, wo ein Punkt hinter *genere* besser als ein Komma ist. 66, 5 gehört das Satzzeichen hinter *regnare*, nicht hinter *nefas*. 77, 5/6 ist das Komma hinter *seculi* statt hinter *respuunt* zu setzen. 82, 1 dürfte *Cui comparabitur regnum celi* als Nebensatz dem Vorausgehenden zuzuordnen sein. Auf Weiteres, was vielleicht mehr Geschmackssache ist, will ich nicht eingehen.

Ein besonderer Vorzug der neuen Edition ist der ausführliche Sachkommentar, durch den die Interpretation wesentlich gefördert wird. Ihr dienen auch das Register der angeführten Autoren und Texte (von Accursius bis Xenophon) und der Wort- und Namensindex.

Göttingen *Hartmut Hoffmann*

Hrsg. Wolfgang Ribbe und Johannes Schultze: Zisterzienser-Studien II. Das Landbuch des Klosters Zinna (= Studien zur Europ. Geschichte Bd. XII) Berlin (Colloquium) 1976. 216 S., brosch., DM 54.–.

Die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen „Landbücher" sind Weiterentwicklungen der früh- und hochmittelalterlichen Urbare; sie verzeichnen die Gerechtigkeiten und Einkünfte einer geistlichen oder weltlichen Herrschaft, z. B. das Neumärkische Landbuch Markgraf Ludwigs des Älteren vom Jahre 1337, das 1375 von Kaiser Karl IV. veranlaßte Landbuch der Mark Brandenburg, das Landregister der Herrschaft Sorau von 1381, das Ruppiner Landbuch von 1491. Abgesehen vom Urbar des Brandenburger Domkapitels aus der ersten Hälfte des 16. Jhs. gibt es kein vergleichbares Wirtschaftsregister für den geistlichen Bereich im mittleren Elbe-

Oder-Raum als das Zinnaer Landbuch von 1480 und dessen Umschreibung von 1565/1568. Da der größte Teil der Zinnaer Geschichtsquellen in nachreformatorischer Zeit verlorenging, ist die hier vorliegende exakte Edition des Landbuches sehr zu begrüßen.

1171 begannen die Altenberger Zisterzienser die Rodung und Besiedlung weiter Gebiete des Kreises Jüterbog-Luckenwalde, die als Sumpfland übernommen wurden. Diese Tätigkeit war längst beendigt, und wir erfahren nur den Stand um das Ende des 15. Jhs.: Die Jüterboger Liegenschaften umfaßten 28 Klosterdörfer sowie geringen Streubesitz und zahlreiche Mühlen. Auf dem Barnim, nördlich der Spree, gehörten der Zisterze 10 Dörfer, hinzu kam eines im Lande Lebus (Kienbaum), das in der Hauptsache der Honigerzeugung diente, sowie ebenfalls mehrere Mühlen, einzelne Rechte und Abgaben. Der Gesamtbesitz ist auf 300 Quadratkilometer zu beziffern.

Das Landbuch dokumentiert die Umstellung der ursprünglich klösterlichen Eigenwirtschaft auf eine überwiegende bzw. reine Rentengrundherrschaft. Es ist nur wenig von den Grangien übrig; auch die meisten Mühlen sind verpachtet und die Nutzung der Bodenschätze (Kalk, Ziegelerde, Eisenstein) ist schon fast industriell gewinnstrebig angelegt. „Da der wirtschaftliche Erfolg der Zisterzienser u. a. darauf beruhte, daß sie wie kaum eine andere mittelalterliche Institution verstanden, bei der Erwerbung von Produktionsmitteln und der völligen Verfügungsgewalt über sie, sich die jeweils gegebenen regionalen und zeitlichen Verhältnisse nutzbar zu machen" (Vorwort S. 5) – diese Hochschätzung des „Erfolges" mag den Wirtschaftshistoriker motivieren, kann aber nur mit Bedenken und Vorbehalten ein Lob des Ordens darstellen. Denn die Anpassung an die Feudalherrschaft der weltlichen (und geistlichen) Grundherren führte nach kaum 200 Jahren zum Stillstand des einst so stürmischen Aufbruchs der Zisterzienser-Kolonisatoren, zur Einbuße des Nachwuchses, zu rapidem Zerfall der monastischen Disziplin; übrig blieb der mühselige Kampf um die Erhaltung des Besitzstandes, bis Kriege und Reformation den Ruin offenlegten. Auf diese Sicht der Ordensgeschichte ist kürzlich hingewiesen worden (Heinrich Grüger, Die monastische Disziplin der schlesischen Zisterzienser vor Anbruch der Reformation, in: Citeaux 24 (1973) 209–249). Als die Zisterzienser ihr Gründungsprogramm (seit 1098) streng durchführten: *officium divinum, lectio divina, labor manuum,* konnten sie die Agrarwirtschaft der Zeit nutzen; aus dem Überschuß der bäuerlichen Bevölkerung – Handwerk und Handel waren in der Minderheit – kamen Konversen in großer Zahl. Man richtete Wirtschaftshöfe ein (Grangien) und betrieb eigene Werkstätten; mit der *puritas regulae* sicherte man sich die Unabhängigkeit von der Gesellschaft. Bekanntlich hat man fast 100 Jahre gestritten, ob man nicht auf das Zehntrecht verzichten sollte. Aber bald milderte man die Regel für die Konversen, der Nachwuchs blieb aus bzw. ging in die Stadt zu den Bettelorden, zum Handwerk und Handel der neuen Städte. Man holte sich Siedlerfamilien aus Thüringen, Sachsen, Franken, gab auch den Hörigen das freie deutsche Bauernrecht. Aber der steigende Mangel an Konversen zwang, die Grangien aufzulassen, sie hufenweise an die Zinsbauern zu verpachten. Das Ackerland wurde reduziert und auf die wenigen Klostergüter Laien nach Gärtnerrecht angesetzt. Die Mönche besaßen bald Gerichtsbarkeit und fürstliche Rechte, kauften ganze Zinsdörfer, städtische Renten und kirchliche Patronatsrechte, assimilierten das frühkapitalistische Profitgebaren der städtischen Patrizier, so daß die zehnt- und abgabepflichtige Bevölkerung keinen Unterschied von der feudalen Herrschaft der Fürsten mehr finden konnte. Die Mönche lebten, ohne arbeiten zu müssen – *horum sudore viventes absque labore (Monumenta Lubensia,* ed. W. Wattenbach, Breslau 1861, S. 14). Ihre nunmehrigen Aufsichtsfunktionen als *cellerarii, grangarii, forestarii, camerarii, pitantiarii,* als Pfarrer und Kapläne oft mit Sondereigentum, brachten sie leicht in Konflikte mit den Zinspflichtigen und mit den konkurrierenden Interessen der Bürger, des Adels, der Landesherren. Damit aber war die Abgeschlossenheit gegen die Welt aufgegeben; man lebte nicht mehr *in eremo et in solitudine;* die Forderung der *Summa cartae charitatis,* wonach *decimae, census, redditus* als *monasticae puritati adversantia* verboten waren, war vergessen. Wenn von

Zinna berichtet wird, seine Besitzverwaltung sei tadellos in Ordnung gewesen, dann darf man sich wundern, daß dies trotz den Einflüssen des Feudalismus, denen sich kein Kloster entziehen konnte, gelungen war. „Die von den Bauern zu leistenden Dienste waren in klösterlicher Zeit verhältnismäßig gering, denn sie gingen über drei halbe Tage im Jahr kaum hinaus. In nachreformatorischer Zeit sind hier Änderungen eingetreten, doch sind die ehemaligen Klosterdörfer nicht in solchem Ausmaß zu Dienstleistungen herangezogen worden, wie diejenigen ländlichen Gemeinden, die sich z. B. in adeliger Hand befanden" (24). In einer Hs. ist die Vorrede von 1480 des Abtes Matthias überliefert; 1560 wurde sie ersetzt durch eine Vorrede des Frankenförder Pfarrers Matthias Neumann, der unter dem Amtshauptmann Caspar von Oppen die Neufassung anfertigte. Der Unterschied der Vorreden ist kraß: 1480 gelten die Güter als *vasa sacrata* gemäß dem *Decretum Gratiani* in der Tradition von Benedikt *(Regula* 31, 10), Basilius und Cassian; 1560 ist man der gottgesetzten Obrigkeit den Tribut „von rechts wegen schuldig" gemäß Röm. 13, 4.

Diese „Zisterzienserstudien" nehmen in der Reihe „Studien zur europäischen Geschichte" ihren verdienten Platz ein; zur Ergänzung des Literaturverzeichnisses 181–186 sei auf den *Conspectus bibliographicus: Economica* der Zeitschrift Citeaux hingewiesen: 20 (1969) 368–379 und 27 (1976) 299–314. Weil nur über die Wirtschaft und nichts über das Kunstschaffen berichtet wird, möchten wir hier wenigstens an zwei kostbare Reliquien der Klosterzeit erinnern, an die heute noch gut erhaltenen Klostergebäude mit abgetreppten Giebeln als Beispiel für die Verwendung des Backsteins im Klosterbau der gotischen Zeitepoche (um 1350 und 1450), und an einen Wiegendruck aus der Klosterdruckerei von 1492, den Marienpsalter des Hermann Nitzschewitz aus Trebbin, das am reichsten illustrierte Holzschnittbuch des 15. Jhs., in seiner Art nur der Hartmann Schedel'schen Weltchronik (1493) zu vergleichen. Hierzu vgl. das reichhaltige Kompendium „Die Cisterzienser. Geschichte. Geist. Kunst", hrsg. A. Schneider, Köln 1974, 183–192.

Siegburg *Rhaban Haacke*

Reformation

Steven E. Ozment: Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century. New Haven and London (Yale University Press) 1973. XIV, 270 S., Ln., £ 4,25.

Anzuzeigen ist das zweite der mittlerweile bereits drei größeren Bücher Ozments. Nummer eins war: *Homo Spiritualis.* A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509–1516) in the Context of their Theological Thought, Leiden 1969 – eine in Tübingen bei H. A. Oberman geschriebene sorgfältige Untersuchung, die den reformatorischen Luther bereits in den Taulerrandbemerkungen von 1515/16 am Werk sieht, in denen im Sinne von Luthers gleichzeitigen Vorlesungen Taulers „gemuete" oder Seelengrund und Gersons „synteresis" durch fides ersetzt wird. Die Auseinandersetzung mit der Mystik sei für Luthers reformatorische Entwicklung grundlegend und bereits vor der mit der nominalistischen Gnadenlehre erfolgt. – Das neueste Buch nimmt das vom angelsächsischen Bereich her etwas hypertroph werdende Thema „Stadt und Reformation" auf: The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland, New Haven and London 1975.

Das mittlere, hier zu besprechende Buch führt in im allgemeinen eleganter und zugleich wohlinformierter und selbständiger Form „Dissenter" des Reformationsjh.s vor, die alle die Anstöße zu ihrer Opposition aus Motiven spätmittelalterlich mystischer Tradition empfangen haben oder empfangen haben sollen. Ein Kapitel geht den Ausgaben der Theologia Deutsch im 16. Jh. nach (Luther 1516 und 1518, Haetzer Worms 1528, mit Dencks „Hauptreden" als Anhang, Sebastian Francks lateinische Paraphrase von 1541/42, Castellios lateinische und französische Über-

setzung 1557/58, Valentin Weigels 1571 geschriebene Einführung in die Theol. Deutsch). Es folgen Kapitel über Müntzer, Hans Hut, Hans Denck, Seb. Franck, Seb. Castellio und schließlich – das umfangreichste – über Weigel. Der Verf. hat Texte und Forschung im allgemeinen wenn nicht gerade vollständig, so doch gut und problemorientiert verarbeitet. Das Müntzerkapitel schien mir zwar gut, aber unoriginell zu sein – aber schließlich ist ein solches Urteil leicht gefällt, nachdem über Müntzer nachgerade jeder etwas mehr als das Grundwissen besitzt. Bedauerliche Fehler kommen gelegentlich, aber selten vor, so wenn das berühmte Wort des sterbenden Kurfürsten Friedrich am Beginn des Thüringischen Bauernkrieges 1525 situationsentfremdet vordatiert wird (S. 76), oder wenn das Müntzerwort vom „Verteufeln" der Nichtbuchstabengläubigen durch die Buchstabenprediger verkehrt angeführt wird (S. 92 unten), oder wenn – nur ein übersehener Druckfehler? – auf S. 98 Bibra (wo Hans Hut Kirchner war) in die Gegend von Memmingen anstatt von Meiningen verlegt wird. Kleinere Mängel solcher Art heben nicht auf, daß es sich um ein gut geschriebenes und wohl informierendes Buch handelt, aus dem jedenfalls der, der für die behandelten Autoren nicht gerade Spezialist ist, allerhand lernen kann. Einige Fragen an den Verf. werden sich mehr auf seine Interpretation beziehen. Vielleicht ist eine stehende Wendung bezeichnend. Er nennt seine Autoren stets die „magisterial dissenters", Pilgram Marbeck einmal einen „magisterial Anabaptist" (S. 15[4]). George H. Williams, von dem der Begriff stammt, hatte diese Autoren unter „The *Radical* Reformation" gefaßt (so der Titel seines Buches, London 1962) und als „Magisterial Reformation" definitorisch diejenige Luthers, Zwinglis, Calvins etc. bezeichnet, die prinzipiell eine christliche Gesamtgesellschaft voraussetze oder anstrebe und mit der Hilfe der Obrigkeit durchgeführt worden sei (der „magistrates"). Magisterial Reformation im Sinne G. H. Williams' wäre also (vgl. S. XXIV oder XXXI seines Buches) mit obrigkeitliche oder volkskirchliche Reformation zu übersetzen. Vielleicht klingt auch so etwas wie lehramtlich-institutionell mit. Nur wenn man dies voraussetzt, wird nämlich die Spitze von Ozments Sprachgebrauch mir verständlich. Für ihn sind die von ihm dargestellten „Radikalen" (im Sinne Williams') auch in Wahrheit institutionelle und traditionsbildende „Magister", die in ihrem Antiinstitutionalismus übrigens nicht weniger intolerant sind als ihre Gegner (S. 243). Abgesehen von dieser Pointe scheint aber „magisterial" oft auch einfach abgeblaßt „Haupt-" zu bedeuten (z. B. Gersons „magisterial synthetic work, De mystica theologia", S. 4).

Den Ansatz des Buches findet man etwa auf S. 8 in dem Satz: „Die Mystik ist buchstäblich transrational und transinstitutionell. Darum enthält sie *anti*-intellektuelle und antiinstitutionelle Entfaltungsmöglichkeiten, die für Dissidenz, Reform und sogar Revolution verwertbar sind." Die behandelten Autoren exemplifizieren diese verschiedenen Möglichkeiten. Hinzu kommt die These vom durch die Autoritätsansprüche der großen Kirchenkörper des 16. Jh.s zeitbedingt hervorgerufenen, durch die Mystik ausgefüllten Legitimationsdefizit der Dissentergruppen. „Wollten die Glieder der verschiedenen Sondergruppen im 16. Jh. mit Erfolg zwischen der Scylla Rom und der Charybdis Wittenberg, Zürich und Genf hindurchschiffen, mußten sie mit einer Autorität sprechen, die sich mit den Ansprüchen der etablierten Kirchentümer messen konnte". Die Schriften der mittelalterlichen Mystik „wurden übernommen, um geschichtlich zu überleben". Die mystische Verbindung mit Gott besiegte die Autoritäten Papst, Konzil, Tradition, Heilige Schrift (S. 59). Ich erlaube mir, diese These vom Rückgriff auf die Mystik zu Legitimationszwecken für überzogen zu halten. Die faktische Funktion muß nicht die Ursache sein. Die mystische, oder sich mystischer Ausdrucksformen bedienende Erfahrung dürfte vor wie nach der Reformation zumindest auch ein Versuch sein, dem in den historischen Institutionen Gemeinten auf den letzten Grund zu kommen, und der Protest gegen historische Autoritäten wie Rom und Schrift dürfte sich auf Grund *vorhandener* unmittelbarer Erfahrung als Weigerung darstellen, diese Erfahrung mediatisieren und gängeln zu lassen. Was der reformatorische Durchbruch des 16. Jh.s an neuen Möglichkeiten gebracht hat, ist nur – aber selbst das kann man im Blick auf Phänomene der spätmittelalterlichen Dissidenz bis zum Hussitismus bezweifeln – die

prinzipielle Verwerfung eines *ganzen* vorhandenen Kirchenwesens (darin lieferte Luthers Nein zum Papsttum in der Tat das Stichwort des Jahrhunderts) und jedenfalls die europaweite und jahrhundertelange Resonanz des Protestes. Protest aber in allen Abschattierungen, und auch mystische Begründungen dafür, gab es längst zuvor, wie der Verf. ja sehr wohl weiß.

Ein anderes Interpretament, gegen dessen Tragfähigkeit ich Vorbehalte habe, ist die Heranziehung des spätscholastischen Potentia absoluta-potentia ordinata-Schemas und der nominalistischen Pactumtheologie (und der auf einer Umformung dieser Tradition beruhenden Promissiotheologie Luthers) als des hermeneutischen Rahmens und Gegensatzes zu den vorgeführten mystischen Denkformen. Potentia ordinata erscheint dabei pauschal einfach als Wechselbegriff für kirchenpolitisches „Establishment" (die Autoritätskrise der späten sechziger Jahre des 20. Jh.s hat dem Vf. überhaupt in etwas reichlichem Maße die Stichworte geliefert); vgl. nur S. 2 und 11. Das stellt sich dann so dar, daß z. B. für Weigel und Franck der „innere Bund" die wahre potentia Dei ordinata und das einzige religiöse „establishment" sei (S. 51). Dem muß auch Müntzers berühmt-umstrittene Rede von der „Ordnung Gottes in alle Kreaturen gesetzt" (oder „in Gott und alle Kreaturen gesetzt") dienen, die Ozment gegen Gordon Rupp nicht „natürlich-theologisch" deuten will (H.-J. Goertz' Arbeit wäre hier aber sinnvoll zur Deutung herangezogen worden!), sondern biblisch-offenbarungstheologisch: Müntzer „hat eine klar vertretbare (ist das wirklich Ozments Meinung?) und für ihn voll autoritative *potentia Dei ordinata* (aus der Bibel) zusammengestellt, die für ihn die vom etablierten Kirchentum sanktionierte Ordnung untergräbt und endlich zunichtemacht" (S. 89). Die potentia ordinata wird so ein bißchen das Loch, in das dem Verfasser alle seine Murmeln kullern. Wo sich die Worte Bund oder Ordnung um die Ecke zeigen, da ist alsbald auch Potentia ordinata und Establishment assoziiert. Ich finde aber, daß nur in einem einzigen der vielen vorgeführten Texte dieser Zusammenhang deutlich genug als *historischer* zutage tritt. Im Ulmer Lehrstreit gegen Sebastian Franck wird in der Tat gegenüber Gottes absoluter Macht die positive protestantische Wort- und Sakramentslehre als Ausfluß von Gottes Potentia ordinata bezeichnet (zitiert auf S. 158). Aber schon bei Ozments Paraphrase ist mir nicht mehr wohl: „Gegenüber Franck und allen, die Gottes potentia ordinata in seiner potentia absoluta verschwinden lassen würden – was theoretisch aller gegebenen Autorität den göttlichen Auftrag entziehen würde –, neigten die Ulmer Schulpfleger dazu, die potentia absoluta in der potentia ordinata aufgehen zu lassen, womit theoretisch die bestehende Autorität absolutgesetzt werden würde" (S. 157). Berief sich denn Franck, und beriefen die behandelten Dissenter insgesamt, auf Gottes Potentia absoluta, um ihre Erfahrungen zu legitimieren? Die mir zu weit gehende Verwendung des Schemas wirkt historisch nivellierend. –

Eine andere Unschärfe, die ich nicht unerwähnt lassen möchte, ist mir im Castelliokapitel aufgefallen. Ozment erwähnt die antiintellektuellen Aspekte der Polemik Castellios gegen Calvin (S. 158 f.). Castellio macht hier Gebrauch von populären, besonders der franziskanischen Tradition entstammenden, aber mittlerweile ja zu laikalem Gemeingut gewordenen Argumenten von der einfachen, „rustikalen", nichtgelehrten Wahrheit des Evangeliums gegenüber den humanistischen Bildungsanforderungen Calvins (und der Reformatoren seit Luther). Ozment formuliert nun, hierin „träten die Klassenkonflikte des 16. Jh.s zutage". Aber es dürfte doch klar sein, daß Castellio, selber Humanist, hier nur eine längst topisch gewordene und zumal von selbst höchst gelehrten Humanisten vertretene, scheinbar antigelehrte Formel verwendet. Von „Demokratisierung der Kriterien religiöser Autorität" (S. 182) kann m. E. kaum die Rede sein; und es ist kein „Klassenkonflikt", wenn ein protestantischer Humanist die Sprachforderungen des protestantisch-theologischen Bildungssystems, in dem ja nicht nur die Mitglieder einer Klasse ausgebildet wurden, mit dem Topos des „einfachen Evangeliums" kritisiert.

Ein kurzes Nachwort macht deutlich, daß es dem Verf. darum geht, die Dissenter nicht nur als Vorkämpfer einer erst in späteren Jahrhunderten zu erringenden Freiheit des Individuums zu sehen, sondern wegen ihres in der Mystik wurzelnden Anti-

institutionalismus bei ihnen auch die Saat gesellschaftlicher Auflösung wahrzunehmen. „Es war eine geistvolle und auch notwendige Weigerung – von der Art, die am Ende Tyrannen zu Fall bringt. Konnte sie aber auch eine Stadt erbauen diesseits des Neuen Jerusalem?“ (S. 247). Ozment hat ein lesenswertes, in vielen Einzeldeutungen gewiß auch für die Spezialisten anregendes, in seinen Deutungsschemata vielleicht etwas weniger befriedigendes Buch geschrieben. Der Wille, recht gründlich wahrgenommene Sachverhalte zu deuten und dem gegenwärtigen Leser nahezubringen, gewinnt zuweilen etwas die Oberhand über das Bedürfnis des Historikers, die Dinge in ihrer Fremdheit und Unvermittelbarkeit zu erkennen. Aber das hebt die Verdienste des Buches nicht auf.

Berlin *Kurt-Victor Selge*

John Patrick Donnelly, S. J.: Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace (= Studies in Medieval and Reformation Thought Bd. XVIII). Leiden (E. J. Brill) 1976. X, 235 S., Ln., Hfl. 68.–.

Die klassische Theologie der calvinistischen Orthodoxie hätte man ebensowohl „Vermiglianismus“ heißen können. Das ist die unvermeidbare Schlußfolgerung von John P. Donnellys Wisconsiner Dissertation über das protestantische Gedankengut des Florentiner Augustinermönchs Pietro Martire Vermigli, der seine Heimatstadt, seinen Orden und seine Kirche verließ, um Wandergelehrter zu werden. Dabei wurde er zu einem Theologen, dessen Einfluß auf die Theologie des reformierten Protestantismus und seinen Zentralbau, die Lehre der Doppelprädestination, nur dem von Calvin nachstand.

Donnelly bietet eine sympathische, auf den gedruckten Schriften aufgebaute Darstellung der philosophischen Theologie Vermiglis dar. Seinen Entschluß, das Werk dogmatisch statt biographisch anzulegen, begründet er mit der Bemerkung, Vermiglis Theologie habe sich seit seinem Übertritt zum Protestantismus 1542 wenig geändert. Im Gegensatz zu Philip McNairs *Peter Martyr in Italy* (Oxford, 1967) hat der Vf. wenig neues Material herausfinden können, außer einem wertvollen Anhang, der alles bekannte über Vermiglis Bibliothek zusammenbringt.

Viel mehr interessiert sich der Vf. für Vermiglis philosophische Theologie und seine Rolle als Vater der calvinistischen Scholastik. Themen des Buches sind Vermiglis Quellen, Methoden, Anthropologie, Sündenlehre, Soteriologie und Einfluß auf andere reformierte Theologen. Die zwei „-ismen“ des Titels stellen des Vfs. Hauptinterpretationskategorien dar, in deren Anwendung er manchen Erfolg erreicht.

Der Vf. identifiziert die Scholastik durch ihre eigentümliche Menschenlehre, die des Aristoteles (S. 6), und sieht „die protestantische Scholastik“ als eine Rezeption des Aristoteles der paduanischen Professoren (z. B. Pomponazzi) statt derjenigen der mittelalterlichen Theologen. Vermigli war einer der einflußreichsten Beförderer dieser Aristoteles-Rezeption unter den Protestanten. Nach dem Vf. ist also die protestantische Scholastik eine neue Theologizierung der aristotelischen Anthropologie, parallel zu, aber doch verschieden von der des Mittelalters. An anderer Stelle versucht der Vf., Vermiglis Lehre mit der Theologie des Thomas von Aquino zu verbinden, dem der Vf. „a role in the development of Protestant thought nearly as important as that of Occam in the first decades“ der Reformation zuschreibt. Obwohl der Vf. sonst de Wulf und Grabmann folgt, indem er die Scholastik als „primarily a method and approach rather than a set of doctrines“ (S. 197) betrachtet, besteht seine Hauptauffassung darin, die reformierte Aristoteles-Rezeption als analog zu und gewissermaßen abhängig von der früheren Aristoteles-Rezeption durch Thomas zu sehen.

Die theologischen Ideen von Vermigli und Girolamo Zanchi, auch einem protestantischen Thomisten italienischer Herkunft, deuten ein thomistisches Wiederaufleben italienischen Ursprungs und überkonfessioneller Bedeutung im 16. Jh. an. Das mag wohl ebenso peinlich für die Luther- und Calvinforscher sein, wie für die, die den Katholizismus mit Thomismus und den Protestantismus mit einem verkomme-

nen Nominalismus (z. B. Lortz) identifizieren. Dies ist aber nur eine Andeutung von Donnelly, und die Mängel an Klarheit über die Scholastik und besonders über die jeweiligen Beziehungen der thomistischen, nominalistischen, humanistischen und paduanischen Richtungen des Neuaristotelismus zum Hauptanliegen seiner Forschung läßt sie nur eine Andeutung bleiben. Die Grundfrage des Vfs. „Whether Peter Martyr was a Protestant scholastic?" hängt natürlich davon ab, wie man die Termini definiert, und seine Tendenz, Scholastizismus mit Thomas zu identifizieren, bringt wenig Klarheit mit sich. In der Tat kommt der Vf. mit der neueren Forschung über die spätmittelalterliche Theologie, die zum Teil ja eben in dieser Reihe erschienen ist, nicht ganz zurecht.

Weniger problematisch als „die Scholastik" des Titels ist „der Calvinismus", insofern man Vermigli als „Calvinisten" auffassen will. Er war nicht Schüler Calvins, sondern sein Kollege, und die Zentralrolle der Prädestinationslehre in der klassischen reformierten Theologie ist mehr ihm, Zanchi und Beza zuzuschreiben, als Calvin. Eine Studie der Theologie Vermiglis unterstützt nun die Meinung, die protestantische Rehabilitation des Aristoteles, der Aufstieg der natürlichen Theologie und die dadurch verursachte Abschwächung des Biblizismus im Protestantismus seien das Werk nicht von Epigonen, sondern der reformierten Väter selbst gewesen. „Die protestantische Scholastik" darf man also nicht wie vorher als Verfallsphänomen betrachten, sondern sie gehört zu der (vermutlich wesenstreueren) Epoche des Frühprotestantismus, dem Zeitalter Melanchthons und Calvins.

Aus dem Grundstoff der aristotelischen Philosophie erarbeitet Vermigli eine äußerst schroffe und unnachgebliche Theologie, eine Theologie der Gelehrtenstube, die dem Volk und der reformatorischen Praxis fern stand. Und das gerade im Zeitalter des dynamischen Protestantismus. In seinen Schreibzimmern in Straßburg, Oxford und Zürich arbeitete Vermigli die um die Prädestinationslehre kreisende Theologie der reformierten Orthodoxie aus, deren Ausbreitung das Ende des Protestantismus als Volks- und Laienbewegung symbolisierte.

Daß die reformierte Scholastik zum Teil aus dem paduanischen Aristotelismus und dem italienischen Neu-Thomismus sich entwickelt hat, ist einer der wichtigsten Schlüsse dieses interessanten Buches. Merkwürdig dabei ist, daß die Suche des Liberalprotestantismus nach festen Verhältnissen der Reformatoren zum Humanismus nie auf die humanistisch-philosophische Herkunft der italienischen Väter der reformierten Scholastik gestoßen ist. Vielleicht werden diejenigen, die daran festhalten, die Reformation sei allein ein Schaffen nordeuropäischer Geistigkeit und Frömmigkeit, doch ihre Meinung ändern müssen.

Eugene, Oregon (USA) *Thomas A. Brady, Jr.*

Neuzeit

Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, edd. Wolfgang Huber – Johannes Schwerdtfeger (= Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft Bd. 31). Stuttgart (Klett) 1976, 626 S., geb.

Die Herausgeber gehen von der Voraussetzung aus, daß sich weithin die Übereinstimmung durchgesetzt habe, daß die Kirchen „zur Verwirklichung politisch-gesellschaftlichen Friedens beizutragen" hätten (7) und kommen letztlich zum Ergebnis, „daß ‚Initiativgruppen', die sich in Distanz zur verfaßten Kirche bilden, eine erhebliche Bedeutung für die Klärung und Verwirklichung christlicher Beiträge zu innergesellschaftlichem und internationalem Frieden zukommt" (582). Als „Ergebnis dreijähriger intensiver Projektarbeit" und mehrjähriger Vorarbeiten wird hier ein aufwendiger Aufsatzband vorgelegt, der in vieler Hinsicht eine Fundgrube für wichtige Grundfragen zur deutschen Auseinandersetzung christlicher Bewältigung und kirchlichen Versagens gegenüber der Kriegs- und Friedensproblematik darstellt.

Daß die Tendenz des Sammelbandes von dem Rezensenten, der sich als dezidierter Pazifist deklarieren muß, als wohltuend empfunden wird, muß eingestanden werden. Daß freilich die in Tendenzanalysen, Fallstudien und die Schlußbetrachtung gegliederten 12 Beiträge der dreizehn Autoren bzw. Koautoren von sehr unterschiedlichem Niveau sind, daß in Einzelfällen bei kirchengeschichtlichen Analysen ebenso abgebrauchte wie unzutreffende Klischees verwendet werden, daß die ebenso nötige (wie übersteigerte und verspätete) bundesdeutsche Selbstkritik oft ohne jeden Seitenblick auf Nachbarkirchen, Minderheitskirchen, Diasporakirchen und Junge Kirchen durchgeführt wird und – gleicherweise vom „russischen Christus" wie von der „Madonna der Revanche" absehend – mitunter die rechten Dimensionen verliert, darf freilich gleichfalls nicht verschwiegen werden.

S. 67–129 legt der Historiker *Wilhelm Janssen* einen instruktiven Beitrag „Krieg und Frieden in der Geschichte des europäischen Denkens" vor, in dem der Schwerpunkt ganz auf die Neuzeit gelegt wird, auch wenn er seinen Ausgangspunkt von der mittelalterlichen Zuordnung von Krieg und Recht nimmt. Die Verschiebung des Schwerpunktes in der Frage des bellum justum von der Gerechtigkeit der Sache auf die Legitimität des kriegsberechtigten souveränen „Richters", die Entwicklung vom nationalen Bellizismus bis hin zur Theologie der Revolution wird recht klar herausgearbeitet. Nur einige Punkte wären zu erwägen: „Konfessionelle Bürgerkriege" (79) waren bereits dem Mittelalter eigen (4. Kreuzzug), eine Identifikation der Wiedertäufer mit den Mennoniten (90) ist unstatthaft, Luther hat kaum nur den Papst unter dem „tyrannus universalis" verstanden (94). Wie rasch freilich der Schlußertrag auch einer so soliden Studie zwischen Niederschrift und Rezension veralten kann, zeigt das 1978 kaum mehr aufrecht zu erhaltende Statement, daß „der offene zwischenstaatliche Krieg", „von gelegentlichen lokalen Kriegen militärisch impotenter Staaten vielleicht abgesehen", „sinnlos geworden" sei (121).

Den vielleicht schönsten und von der Thematik her beängstigendsten Beitrag des Buches liefert wohl *Martin Schmidt:* „Die Apotheose des Krieges im 18. und frühen 19. Jahrhundert im deutschen Dichten und Denken" (133–166), der deutlich macht – was aus anderen Aufsätzen nicht ganz so transparent wird –, daß die Verherrlichung des Krieges in Deutschland eben erst *nach* der Distanzierung vieler deutscher „opinion leaders" vom Christentum erfolgte und erfolgen konnte (von denen freilich nur allzu viele als politische Theologen ihr Unwesen trieben). Die Fallstudie des Theologen *Christoph Burger:* „Der Wandel in der Beurteilung von Frieden und Krieg bei Friedrich Schleiermacher dargestellt an drei Predigten" (225–242), zeigt sehr schön, wie aufgrund der politischen Ereignisse der reformierte Paradeprediger vom frankophilen Utopismus (Predigt 1795), zum regimetreuen Stabilitätsdenken (Neujahrspredigt 1807) und endlich zur fast bedingungslosen militaristischen Agitation (Predigt vom 28. 3. 1813) getrieben wird, eine Entwicklung, die nach Burger „von internationaler Verständigungsbereitschaft zum Kampf für die religiöse und nationale Eigenart" (238) führte. Weit allgemeiner ist die Fallstudie des Historikers *Otto Dann:* „Vernunftfrieden und nationaler Krieg. Der Umbruch im Friedensverhalten des deutschen Bürgertums zu Beginn des 19. Jahrhunderts" (169–224) gehalten, von der der Rezensent Bemerkenswertes profitieren konnte. Doch steht auch sie unter der die schönen Detailerkenntnisse und Einsichten trübenden Tatsache, daß die Schuld der anderen Seite – hier konkret des französischen Imperialismus – verschwiegen und heruntergespielt wird. Um einen krassen Vergleich zu wählen, könnte man nicht aus der weithin analogen Situation der in der Résistance gegen Hitler-Deutschland engagierten dänischen und norwegischen Pfarrer und Pfarrerssöhne (die weithin von einem Amalgam von religiöser und nationaler Freiheitssehnsucht bewegt waren) bei Ausklammerung der nationalsozialistischen Ideologie und Aggression eine Schuld der religiös motivierten Skandinavier am entstehenden Militarismus rekonstruieren? Abstrahiert man von dieser Fragestellung und den sich aus ihr ergebenden falschen Verlagerungen des Schwerpunktes (z. B. 203, erst durch Arndt sei „der Nationalhaß zum Programm erhoben" worden), findet man in diesem Beitrag eine Fülle wertvollster Anregungen. Klar wird gezeigt, wie aufgrund der Zeitverhältnisse (= der französischen Aggressionskriege) der fast gemeinprotestantische Ge-

danke Kants „Vom ewigen Frieden" in den Bereich nutzloser Illusionen verdrängt wird, so daß nach Adam Müller eben erst „durch den Krieg ... der Friede ... zur lebendigen Idee" werden kann (201). Die Beiträge der Pastoren zum legitimen Widerstand (hier zur Bellistik) in den Befreiungskriegen werden herausgearbeitet (204 ff.) und das treffende Resümee gezogen, daß für sie aufgrund der religiösen Interpretation dieser Kriege eine Kreuzzugsideologie entstehen mußte (208), aber auch (215) betont, daß diese religiöse Kriegsbegeisterung nur von einem relativ kleinen Bevölkerungsteil getragen wurde, so daß der seit 1830 sich formierende deutsche Nationalismus eben nicht mehr religiös geprägt war (216). Als Grundergebnis bleibt wohl die Erkenntnis (212), daß bei der Kriegsbejahung 1813 „von einem Nebeneinander, einer Gleichzeitigkeit von national-politischer und religiöser Bewegung und nicht von deren Unverträglichkeit auszugehen" ist. Leider stark zeitverschoben – es wäre besser gewesen, jeweils zu den gleichen Zeitproblemen katholische und protestantische Fragestellungen zu hinterfragen – kommt in einem exzellenten Aufsatz die Didaktikerin *Karin Jäger* (244–292): „Die Revolution von 1848 und die Stellung des Katholizismus zum Problem der Revolution" zu Worte. Sie zeigt das (gelinde gesprochen) ademokratische Verhalten der Repräsentanten der katholischen Amtskirche in der Revolution 1848 auf, denen das Uranliegen der Glaubensfreiheit nur als „nichtssagende Phrase" (263) erschien, deren Hauptinteresse der katholischen Oberaufsicht über das Bildungswesen galt (256) und die aufgrund ihrer dezidierten Abgrenzung vom (protestantischen) Staate (248) den Weg zur Ausbildung schlagkräftiger katholisch-konservativer Parteibildungen freimachten (259 ff.). Für die liberaleren Katholiken des politischen Katholizismus wie für Reichensperger ist dagegen „Freiheit in allem und für alle" das Losungswort (270). Doch bleiben diese Stimmen im repressiven Chor katholischer Stellungnahmen vereinzelt (274), die gerade in ihren politischen Stellungnahmen „antirevolutionären Kräften Vorschub" leisteten (277) und durch permanentes Hinarbeiten auf eine ständestaatliche politische Ordnung alle Emanzipationsbestrebungen folgenschwer verkennen sollten (287).

Besonders instruktiv ist die Fallstudie des Theologen *Günter Brackelmann* (293–320): „Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus", die ein erschreckendes Naheverhältnis von „Thron und Altar" dokumentiert, zeigt, daß für den reformierten Hofprediger Bernhard Rogge „Preußen ... Mandatar Gottes" ist (303), für den reformierten Pfarrer Adolf Zahn „der Krieg ... die Antwort Gottes auf die furchtbare Selbstüberhebung des Menschen in der Person des Papstes" beim I. Vaticanum war (304), so daß es nach Adolf Stoecker zum „heiligen evangelischen Reich deutscher Nation" (ebd.) kommen mußte. In heftiger Polemik gegen Bammel zeigt Brackelmann die folgenschwere Verkrustung der theologischen Strukturen „durch Gottes siegreiches Eingreifen" für die sich im Recht wähnende, durch eine prussophile Geschichtstheologie noch bestärkte preußische Nation auf. Aber auch hier vermißt der Leser schmerzhaft die Konfrontation dieser unerfreulichen zeitgenössischen deutschen protestantischen mit katholischen bzw. französischen Stellungnahmen. So wird das Bild verzerrt und durch die Einseitigkeit des Standortes unglaubwürdig. Während der Europa zerstörende Angriffskrieg Preußens 1866 nur gestreift und kaum verurteilt wird, widerfährt etwa einer so zwielichtigen Figur wie Napoleon III. eine – nicht mehr vom Boden der Geschichtswissenschaft, sondern bestenfalls einer EG-Ideologie aus erklärliche – unverdiente Apologie: „Das Frankreich Napoleons III. konnte nach den damaligen Spielregeln gar nicht anders, als am 19. Juli 1870 und damit dem Norddeutschen Bund den Krieg zu erklären" (294). Auch eine gutgemeinte Apologie eines Angriffskrieges ist in einem der Friedensforschung dienenden Werke, gelinde gesagt, suspekt, wenn nicht gar unglaubwürdig. *Karl Holl* legt (321–372) in „Die deutsche Friedensbewegung im Wilhelmischen Reich. Wirkung und Wirkungslosigkeit" dar, in welch hohem Maße im preußisch dominierten Kaiserreiche die Friedensmöglichkeiten ungenutzt blieben, wenn auch unverständlicherweise Gestalten wie Woodrow Wilson, die ein gerüttelt- tes Maß an Mitschuld an zwei Weltkriegen tragen, sehr zum Mißvergnügen eines pazifistisch eingestellten Rezensenten für den Pazifismus beansprucht werden (321 f.).

Doch gelingt es Holl meisterhaft, den erschütternd geringen Anteil Deutschlands an der Friedensarbeit herauszuarbeiten (322 ff.), die Verunglimpfungen durch ihre Gegner aufzuzeigen (so wurde etwa der Vizepräsident der „Friedensarbeit", der Stuttgarter Stadtpfarrer Otto Umfrid, geradezu als „Friedenshetzer" apostrophiert, 327), die geringe Zahl von Unterzeichner der Friedensappelle (117 Pfarrer 1912, 331 Anm. 38) und das Ausbleiben von Mitarbeitern der jüngeren Generation (333), die verhängnisvolle Rolle des Exilpazifismus (357) und das aus dogmatisch-marxistischen Gründen unterbleibende Unterstützen der Friedensarbeit durch die deutsche Sozialdemokratie (343) deutlich zu machen. Diesen Ansatz weiterführend, beschäftigt sich der Betheler Theologe *Reinhard Gaede* (373–422), von heftigem Abscheu gegen den Nationalprotestantismus erfüllt, mit der „Stellung des deutschen Protestantismus zum Problem von Krieg und Frieden während der Zeit der Weimarer Republik", in der der deutsche Protestantismus vom Bündnis „Thron und Altar" zum weit verhängnisvolleren Bündnis „Nation und Altar" (417) finden sollte, nachdem er – Seebergs Grabinschrift „Invictis victi victuri" getreu – vom positiv scheinenden „Kriegserlebnis 1914" ausgegangen war (375). Bei aller nötigen Einzelkritik (der deutsche Nationalprotestantismus war keine so karikaturhafte monolithische Größe; Bursches Programm eines „Polnischen Evangelizismus" war weit bösartiger, als 385 f. dargestellt wird; der Verdienste Siegmund-Schultzes wird fast gar nicht gedacht usw.) muß doch auf die verdienstvollen wertvollen Ergebnisse dieser Studie verwiesen werden (z. B. die gekonnte Statistik der – leider nur, 1926, 12 % zählenden – Religiösen Sozialisten: Ein 30 % Kriegsbeschädigter erhielt 1926 täglich 0,27, ein Arbeitsloser mit Frau und 2 Kindern 2,52, ein pensionierter General 50 und Exkaiser Wilhelm II. 1670 Mark, 407). Wichtig erscheinen besonders Gaedes Ausführungen zur Reichspräsidentenwahl 1925, 393 ff., und zur Aufrüstungsdiskussion, 410 ff.

In dieser Materie bestens bewandert, liefert *Armin Boyens* (423–459) einen vortrefflichen Überblick über „Die Stellung der Ökumene und der Bekennenden Kirche zum Problem von Krieg und Frieden während der Zeit des Dritten Reiches" (von dem v. a. das Versagen der Freikirchen, 431, Karl Barths Forderung offizieller ÖRK-Gebete für den Waffensieg, 432 f., und die Frontwendung gegen den neomarxistischen Antizionismus, 446, erwähnt werden müssen). Die letzte Fallstudie widmet *Hartmut Rudolph* (460–540) den „Fragen der Ostpolitik im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland", vom Zeitpunkt der systematischen Unterbindung des Aufbaus eigenständiger Vertriebenenkirchen (466) bis zur Ratifizierung des Warschauer Vertragswerkes (462). Er liefert eine – gekonnte, und z. T. an Informationen reiche – Apologie der Positionen Niemöllers, Barths, Iwands, der „Ost-Denkschrift" etc. Die Positionen Rudolphs sind beachtenswert, doch stoßen sie sich mit denen der Autoren aller anderen Fallstudien (ohne daß dies Herausgeber und Autoren zu merken scheinen) hart im Raume. Wird doch hier, theologisch behutsam und politisch gekonnt, gerade das legitimiert, was in den bisherigen Fallstudien als „Versagen der Kirche" angesprochen wurde: Rücksichtnahme a u f und Sich-Arrangieren m i t den jeweiligen politischen Machtträgern.

Im Schlußteil weisen *Wolfgang Huber* und *Johannes Schwerdtfeger* (544–588) auf die „Möglichkeiten und Grenzen des Friedenshandelns von Kirchen und christlichen Gruppen" hin, wobei christliche Gruppen mit genossenschaftlicher bzw. obrigkeitlicher Organisation unterschieden und diesen jeweils Möglichkeiten kommunikativen bzw. verfügenden Handelns zugeschrieben werden (545), so daß der Friedensbegriff schillernd bleiben und selbst mit Rudolph (528 Anm. 199) „als im Rahmen eines Anpassungsprozesses an die Notwendigkeiten der herrschenden Politik verstanden werden" kann. Ähnliches gilt für das Einleitungskapitel, das leider wiederum von zwei Systematikern *Wolfgang Huber* und *Theodor Strohm* (11–66), ohne Beiziehung eines kundigen Kirchenhistorikers, unter dem Titel „Protestantismus – soziale Organisation und der Friedensauftrag der Kirche" erschien. Hier werden oft kluge Fragestellungen in so rasanter kirchenhistorischer Verkürzung geboten, daß sie fragwürdig werden. Z. B. 16: die Friedensrelevanz genossenschaftlich-kommunikativer Organisationsmuster wird betont, ohne daß gezeigt werden kann,

daß sie diese auch realisierten; 17 ff. wird der Ansatz lutherischer Reformation (Luther wird nicht einmal nach der WA zitiert) nicht getroffen, dafür 26 die Schweizer Realität idealisiert, der Begriff des „Fürstenstaates" 39 ist unscharf, „die Welt des freien Protestantismus" (41 ff.) wird allzu rosig gesehen, die durch Kryptocalvinisten durchgesetzte Integration der Kirchenverfassung in die Staatsverfassung kann nur dort den Lutheranern zugeschrieben werden, wo die kirchengeschichtlichen Kenntnisse über die „standhaften Lutheraner" völlig fehlen usw. Es ist schade, daß die überaus wertvollen Einsichten der Herausgeber durch eine Fülle derartiger Verkürzungen entstellt werden.

Das vorgelegte Sammelwerk stellt eine wertvolle Bereicherung der theologischen Literatur dar. Freilich wäre gerade in diesem Falle weniger mehr gewesen: Eine Synopse deutscher und nichtdeutscher, protestantischer und katholischer, volkskirchlicher und diasporageschädigter Stimmen zu einem zeitlich wie thematisch nicht so umfangreichen Thema hätte zur Vermeidung einer einseitigen Selbstkritik der „beati possidentes" geführt, für die gleichwohl herzlich zu danken ist.

Wien *Peter F. Barton*

Gottfried Adam: Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Aegidius Hunnius (=Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche Bd. XXX). Neukirchen (Neukirchener Verlag) 1970. 224 S.

Der Streit um Samuel Huber (1547–1624) und seine universalistische Prädestinationslehre ist der erste große innere Lehrstreit der lutherischen Orthodoxie nach Abschluß des Konkordienwerkes von 1577/80. Huber, ein wegen seines Widerspruchs gegen Theodor Bezas Prädestinationslehre aus der Schweiz vertriebener, in Württemberg zum Luthertum übergetretener Pfarrer, bekleidete seit 1592 eine theologische Professur an der gerade vom Kryptocalvinismus gereinigten Universität Wittenberg – sein Lebensweg geradezu das Gegenbild zu dem mancher Kryptocalvinisten. Zu Theodor Bezas Dekretenlehre inhaltlich den Gegenpol bildend, in der Art des rationalistischen Denkens dem Nachfolger Calvins jedoch nicht unähnlich, lehrte Huber ein einziges göttliches Dekret zur Erwählung aller Menschen. Den Schritt zur Allversöhnungslehre tat er nicht. Diejenigen Menschen, die verloren gehen, haben den Grund dafür in ihrer eigenen Ablehnung der universalen Heilsbotschaft zu suchen.

In früheren Jahrhunderten mehrfach dargestellt, ist der Hubersche Streit heute fast der Vergessenheit anheimgefallen. Die Wittenberger Theologische Fakultät hat, als sie 1664 die Sammlung aller seit Luther erstellten theologischen Gutachten herausgab, kaum einem theologischen Streit mehr Raum gewidmet als diesem (Consilia theologica Witebergensica, 1664, I, 537 ff.). Und Johann Georg Walch (Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche, I, 1733, 176–206) hat den Streit mit Huber unter die vier größten inneren Lehrstreitigkeiten der Orthodoxie gerechnet, ihn im Unterschied zu dem knapp behandelten Rahtmannschen Streit der gleichen ausführlichen Darstellung für wert gehalten wie die christologischen Streitigkeiten zwischen Gießen und Tübingen und den Synkretistischen Streit um die Ideen Calixts. In den Standardwerken von Otto Ritschl (Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, 134–151) und Hans Emil Weber (Reformation, Orthodoxie und Rationalismus II, 1966², 98–104) nach dem wesentlichen Ertrag dargestellt, ist die Hubersche Kontroverse einer besonderen Untersuchung in neuerer Zeit nicht mehr gewürdigt worden (letzte Monographie 1708!). Immerhin hat Otto Weber in seinen „Grundlagen der Dogmatik" (1955/62) wiederholt und eindringlich auf den „viel zu wenig beachteten" Huber hingewiesen und ihn wegen seines christologisch fundierten Heilsuniversalismus einen Vorläufer Karl Barths genannt, nicht ohne Verwunderung, daß Barth ihn niemals erwähne.

Die vorliegende Untersuchung, eine noch von Gerhard Gloege geförderte und

von der Theologischen Fakultät der Universität Bonn 1968 angenommene Dissertation, stellt sich die reizvolle Aufgabe, Samuel Huber der Vergessenheit zu entreißen. Sie tut das durch Gegenüberstellung der theologischen Entwürfe von Samuel Huber und Aegidius Hunnius (1550–1603), Hubers Wittenberger Fakultätskollegen und hauptsächlichen Gegenspieler, der die Anschauung von der Bedingtheit der göttlichen Prädestination durch die Präszienz (praevisa fides) lehrte und damit der in der Konkordienformel noch sehr offen formulierten lutherischen Prädestinationslehre die den Huberschen Heilsuniversalismus ausschließende systematische Abrundung gegeben hat.

Die Arbeit von Adam ist eine systematisch-theologische Dissertation. Sie verleugnet das durch Karl Barths Prädestinationslehre angeregte systematische Interesse nicht, entscheidet sich jedoch in der Methodenfrage *gegen* eine systematische Interpretation der Entwürfe von Huber und Hunnius und *für* den Weg einer historischen Darstellung der Prädestinationsstreitigkeiten in ihren verschiedenen Phasen. Der erste Teil „Das Mömpelgarder Religionsgespräch" (S. 29–49) behandelt den Ausbruch der konfessionellen Lehrdifferenz in der Prädestinationsfrage, der – nach dem Vorspiel der bald wieder beigelegten Straßburger Kontroverse zwischen J. Marbach und H. Zanchi – sich in Mömpelgard 1586 im unglücklichen Ausgang des Lehrgesprächs zwischen Theodor Beza und Jakob Andreä zeigte und durch die anschließende Publikation der Gesprächsakten ins öffentliche Bewußtsein trat. Huber, Pfarrer in Bern und selbst am Mömpelgarder Gespräch unbeteiligt, nahm die Zustimmung seines in Mömpelgard anwesenden Berner Kollegen Abraham Musculus zu Bezas Dekretenlehre zum Anlaß, um im Rückgriff auf ältere schweizerische, vielleicht von Bullinger stammende Traditionen die Genfer Prädestinationslehre anzugreifen und ihrer Expansion auf die Berner Kirche einen Riegel vorzuschieben. Im „Berner Prädestinationsstreit", dem der zweite Teil der Arbeit gilt (S. 50–90), unterlag Huber jedoch auf dem in Bern 1588 veranstalteten Religionsgespräch gegen Theodor Beza, verlor sein Amt und wurde ausgewiesen. Der dritte Teil „Württembergisches Zwischenspiel" (S. 91–104) ist den Jahren 1588–92 gewidmet, in denen Huber als Pfarrer in Derendingen bei Tübingen, anfangs noch unter seinem Mentor Jakob Andreä († 1590), den Kampf mit den Schweizern literarisch fortsetzte und sich um die theologische Ausgestaltung seiner universalistischen Position mühte. Der vierte Teil „Der Wittenberger Prädestinationsstreit" (S. 105–196), knapp die Hälfte des Buches ausmachend, ist der Hubers Berufung nach Wittenberg alsbald folgenden großen Auseinandersetzung mit der lutherischen Orthodoxie eingeräumt. Der Darstellung des Streitverlaufs (S. 105–111) folgt die ausführliche systematische Erhebung der beiderseitigen theologischen Positionen, einmal „Huber: Theologie der Gnadenwahl" (S. 111–128), sodann „Hunnius: Erwählung ‚secundum praecognitionem'" (S. 128–165). Angeschlossen ist eine Analyse der Stellungnahmen der Wittenberger Theologischen Fakultät (S. 166 ff.) sowie der auswärtigen Stellungnahmen aus Rostock, Tübingen, Jena, Braunschweig und Lübeck (S. 178 ff.).

So sehr der Kirchenhistoriker die historische Anlage einer systematischen Untersuchung der altlutherischen Orthodoxie begrüßen wird, ungeteilte Freude stellt sich hier nicht ein. Dies gilt einmal angesichts der Trennung von geschichtlicher Darstellung und theologischer Sacherörterung, wie sie der Vf. dadurch vollzieht, daß er schrittweise den historischen Analysen systematische Erörterungen anfügt. Die Geschichte droht dadurch zur „Verlaufsgeschichte" degradiert zu werden (vgl. die bei der Darstellung des Berner Prädestinationsstreits angewandte, auch in andern Teilen der Arbeit ähnlich begegnende Gliederung: der Verlauf – die Sache). Die theologische Sacherörterung gerät in die Gefahr des Räsonierens. Sodann muß überhaupt fraglich werden, ob angesichts der systematischen Interessen der Arbeit die Entscheidung für eine historische Rekonstruktion der Prädestinationsstreitigkeiten sachgemäß und klug ist. Huber hat ja seit seinem ersten Auftreten im Berner Prädestinationsstreit gar keine theologische Entwicklung durchgemacht, sondern „sein Leben lang mit einer erstaunlichen Standfestigkeit, die keine Minderungen der Aussage ertrug, nur diesen einen Satz immer wieder in die theologische und kirchliche Welt hinausgerufen: Christus ist gestorben für die Sünden der ganzen Welt" (S.

198). Wo keine Entwicklung ist, hat aber die historische Darstellung ihren Sinn verloren. Deshalb tritt diese Arbeit, so erhellendes Licht sie auf den äußeren Gang der Prädestinationsstreitigkeiten zu werfen vermag durch Aufarbeitung eines recht erheblichen und meist sehr entlegenen Quellenmaterials, in der Sachdarstellung eigentümlich auf der Stelle. Da Huber auf jeder Stufe der gleiche ist, kann der Gefahr ständigen Sichwiederholens gar nicht entgangen werden. Mindestens nach der Lektüre des dritten Teils der Arbeit weiß man eigentlich schon alles über ihn. Das Interesse richtet sich deshalb ganz auf den *Verlauf* der Streitigkeiten, wird aber hier auch nicht völlig befriedigt, da ja diese Streitigkeiten – vom systematischen Interesse des Verfassers her verständlich – nur bis zur Auseinandersetzung mit Hunnius verfolgt werden, wo die historische Darstellung abbricht. Sowohl die ganze Breite als auch die zeitliche Dauer der Huberschen Streitigkeiten – entgegen der Titelangabe nicht auf das ausgehende 16. Jahrhundert beschränkt, sondern noch erheblich ins 17. Jahrhundert hineinreichend – kommen kaum in den Blick. Das reichhaltige Quellenverzeichnis läßt zwar die Weite des Streites ahnen, könnte aber noch erweitert werden (man vermißt z. B. die Auseinandersetzung des Matthias Hoe von Hoenegg mit Samuel Huber: Kurtze und gründliche begerte Antwort . . . auff die newlich außgesprengte und ihm zugeschickte Erklärung D. Samuelis Huberi uber seine Proposition, Daß Gott alle Menschen in Christo zum Leben auserwehlet habe, Leipzig 1604).

Die Vorzüge der Arbeit liegen also vor allem in dem Verdienst, einen vergessenen, aber wichtigen Knotenpunkt der lutherischen Lehrentwicklung von den Quellen her wieder sichtbar gemacht zu haben. Anerkennenswert ist auch die umsichtige, zweifellos erhebliches didaktisches Geschick verratende Darstellungsweise, auch wenn sie gelegentlich in etwas nonchalant-routinierte Behandlung dogmatischer Probleme abzugleiten droht und sachlichen (S. 28 Anm. 1) und begrifflichen Ungenauigkeiten (S. 96 f. der Gebrauch von „ontologisch") nicht entgeht. Daß wichtige historische Fragen, wie die nach der Herkunft und den theologiegeschichtlichen Wurzeln des Huberschen Universalismus, unbeantwortet bleiben – der Vf. gesteht freimütig, hier nicht weitergekommen zu sein als die frühere Forschung (S. 197) – muß man zur Kenntnis nehmen. Der Beziehung Hubers zu dem „lutherischen" Baseler Antistes Simon Sulzer hätte aber vielleicht doch noch weiter nachgegangen werden können. Gern hätte man mehr erfahren über die theologiegeschichtlichen Auswirkungen des Huberschen Streits. Ist nicht die in den lutherisch-orthodoxen Dogmatiken des 17. Jahrhunderts regelmäßig begegnende Ergänzung der Prädestinationslehre durch die Lehre von der Verwerfung, womit jedenfalls über die Konkordienformel und die älteren Lehrbücher des 16. Jahrhunderts hinausgegangen wird, eine unmittelbare Folge der Huberschen Kontroverse? Auch hätten die praktisch-kirchlichen Auswirkungen der Huberschen Lehre berücksichtigt werden können. Dieser Vorläufer Barths ist ja nicht zufällig von seiner Prädestinationslehre her mit der lutherisch-orthodoxen *Taufpraxis* in Konflikt geraten, wobei er eigentümlicherweise für eine Ausweitung der Kindertaufpraxis über den Kreis der Kirchenglieder hinaus plädiert hat (Bericht und Antwort / über die Frage Ob man der Türcken und anderer ungläubigen Eltern Kinder täufen solle, Ursel 1599). An solchen Punkten merkt man doch erst die Brisanz, die in Hubers Lehre steckte! Diese kritischen Bemerkungen sollen und wollen aber den Gesamteindruck nicht schmälern, daß wir es hier mit einer begrüßenswerten und auch methodisch sauberen Untersuchung zu tun haben.

Im Blick auf die vom Vf. erstellte „Bibliographie der Schriften Samuel Hubers" (S. 208–213) erlaube ich mir eine Anregung für künftige Arbeiten. Adam hat dankenswerterweise jeder Nummer der Bibliographie einen Fundort (Bibliotheksnachweis) beigefügt. Dabei sind ein Dutzend Bibliotheken aus allen Teilen Deutschlands und der Schweiz genannt, unter ihnen für eine Reihe von Titeln auch die Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Der Eindruck entsteht, die Quellen seien heute weit verstreut und nur noch mit Mühen auffindbar. Nun finden sich aber in der Herzog August Bibliothek die Schriften Samuel Hubers nahezu in Vollständigkeit. Ähnliches dürfte für viele theologische Autoren des späten 16. und des 17. Jahrhunderts gelten. Es wäre deshalb zu empfehlen, künftig bei der Anlage ähnlicher

Bibliographien *zuerst* den Bestand der Herzog August Bibliothek zu berücksichtigen. Dies würde der Forschung, die nach dem Ausbau zu einem Forschungszentrum für frühe Neuzeit die Herzog August Bibliothek und ihre reichen Bestände noch stärker als bisher benutzen wird, die Weiterarbeit sehr erleichtern.

Bochum *Johannes Wallmann*

Friedrich Keinemann: Das Kölner Ereignis. Sein Widerhall in der Rheinprovinz und in Westfalen. 1. Teil: Darstellung (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XII, Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung Bd. 14). XXXVIII und 490 S., kart., DM 82.–.
2. Teil: Quellen (= Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde Bd. LIX). XX und 393 S., 8 Faksimiles, kart., DM 66.–. Münster (Aschendorff) 1974.

Noch vor dem Kulturkampf waren die sog. ‚Kölner Wirren' die erste große Auseinandersetzung zwischen Staat und katholischer Kirche im 19. Jahrhundert in Preußen. Nach einer umfangreichen zeitgenössischen Diskussion und literarischen Auseinandersetzung (Keinemann I, S. XI–XXIII stellt dazu insgesamt 235 Veröffentlichungen zusammen) wurde das diplomatisch-politische Ringen von H. Schrörs (1927) und R. Lill (1962) grundlegend untersucht. Keinemann, der bereits durch zahlreiche kleinere Quellenpublikationen zur rheinisch-westfälischen Landesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts hervorgetreten ist, nimmt sich nun in seiner an der Pädagogischen Hochschule Ruhr angenommenen Habilitationschrift auf fast 900 Druckseiten erneut des Themas an. Wenn die Druckfassung – wie dem Vorwort zu entnehmen – schon „erhebliche Kürzungen" gegenüber dem Manuskript aufweist, und die Arbeit sich thematisch auf die beiden westlichen – allerdings am stärksten betroffenen – Provinzen beschränkt, stellt sich die Frage, ob bisher Umfangreiches oder Entscheidendes über die Kölner Wirren unbekannt war, so daß eine derartige Untersuchung entstehen konnte bzw. mußte.

Damit stößt man auf das wesentliche Merkmal dieser Arbeit, das zugleich auch ihr erstes unbestreitbares Verdienst darstellt: die überaus breite Quellenbasis. Der Verfasser hat neben der äußerst umfangreichen Literatur mehr als 40 staatliche, städtische und andere Archive sowie acht Zeitungen über mehrere Jahrgänge ausgewertet. Dabei ist für die westdeutsche Forschung von besonderem Interesse, daß der Autor die äußerst selten erteilte Benutzungsgenehmigung für das deutsche Zentralarchiv Abteilung II in Merseburg (DDR) erhielt. Aber besonders bei diesen Quellen wäre eine irgendwie geartete Sachtitelangabe der benutzten Bestände, über die ansonsten exakte Zitation der Bestandsnummer hinaus, wünschenswert gewesen.

Von dieser umfassenden Quellengrundlage aus will Keinemann „Problemen nachgehen, die sich aus der Erschließung weiteren Materials sowie aus neuen Fragestellungen ergeben" (S. V). Unter besonderer Berücksichtigung der Auseinandersetzung in der öffentlichen Meinung und Publizistik soll u. a. untersucht werden, „ob sich die Haltung der katholischen Untertanen im Verlaufe des Ringens . . . zu einem im Kalkül der preußischen Staatsregierung bedeutenden Faktor entwickelt hat und ob sie mit dazu beigetragen haben kann, daß die Staatsführung weitgehende Konzessionen gegenüber der katholischen Kirche als unumgänglich ansehen mußte" (S. 6). Wenngleich die Quellen eine moderne und genaue Quantifizierung nicht zulassen, gelingt es dem Verfasser „gewisse schichtenspezifische Verhaltensweisen, zumindest im Ansatz, sowie sich abzeichnende Trends in der Entwicklung der Volksstimmung zu erkennen" (S. 7). Ziel der Arbeit ist es dabei, „die allgemeineren Tendenzen, die Zeitumstände und die Entwicklung des politischen Bewußtseins weiterer Kreise . . . zu verfolgen" und „zu versuchen, die Rückwirkungen auf die Entscheidungen der Staatsführung aufzuzeigen" (S. 9 f.).

Auf 300 Seiten untersucht der Autor zunächst im Teil A der Darstellung diese Aspekte für die am stärksten betroffene Rheinprovinz. Ausgehend von der allgemeinen Krisensituation im Jahr 1837 bis zur Versöhnungspolitik unter Friedrich

Wilhelm IV. (ab 1840) wird in chronologischer und regionaler Differenzierung aus hunderten von Vorkommnissen, Meinungen und Berichten mosaikartig ein überaus plastisches Bild der „Ereignisse" und „Volksstimmung" zusammengesetzt, wobei besonders das politische und kirchenpolitische Klima deutlich wird.

Die Beschreibung des ‚Widerhalles' der Kölner Ereignisse in der nur indirekt betroffenen und zudem konfessionell homogeneren Provinz Westfalen nimmt dementsprechend im Teil B nur 140 Seiten ein.

Der Verfasser, der dabei fortwährend aus zeitgenössischen Quellen schöpft, hat sich in seiner Darstellung der – zugegebenermaßen komplexen Materie – allerdings sehr dem Satzbau der Beamten des 19. Jahrhunderts angepaßt. Da Schachtelsätze von zehn und mehr Zeilen durchaus nicht nur die Ausnahme bilden, stellt die Lektüre selbst für einen mit dem Stil jener Zeit vertrauten Leser erhebliche Anforderungen.

Für diesen krisenhaften Abschnitt der preußischen Innen- und Kirchenpolitik, der mit der Abführung des Kölner Erzbischofs seinen Höhepunkt erreichte und nach dem Thronwechsel eine entscheidende Wende erfuhr, legt Keinemann abgesehen von zahlreichen Ergänzungen und Verfeinerungen keine wesentlich neuen Ergebnisse vor, was die eigentlichen Abläufe betrifft; einzelne Detailfragen bedürfen wohl auch noch der weiteren Untersuchung (vgl. z. B. die Kenntnis des Erzbischofs Droste-Vischering von der Berliner Konvention, I, S. 61). Dies war auch nicht das Hauptanliegen der Untersuchung. Dagegen ist es ihm gelungen, ein vielschichtiges Bild zu zeichnen von dem politischen Klima, dem Hintergrund sowie den Ereignissen und Stimmungen vor allem auf der mittleren und unteren Ebene.

Soweit sich die vielfältigen Teilergebnisse zusammenfassen und bei der notwendigen Differenzierung verallgemeinern lassen, kommt der Autor bei den hier nur beispielhaft angesprochenen Untersuchungsaspekten u. a. zu folgenden Ergebnissen: Was die entstehende ‚ultramontane' Bewegung für die preußische Regierung gefährlich machte, war „vor allem die Befürchtung, daß die Revolution versuche, auf dem Wege der Infiltration in die katholische Kirche zum Siege zu gelangen", so daß man „das gewaltsame Vorgehen gegen den Erzbischof . . . als einen Akt der Notwehr zur Erhaltung des bisherigen Systems der Staatsverfassung ansah"(S. 459 f.). Dabei „fiel die ‚öffentliche Stimmung' . . . als ‚möglicher Reibungswiderstand der Regierungs- und Verwaltungspraxis' durchaus ins Gewicht; . . . ganz im modernen Sinn glaubte man sie mit angemessenen Mitteln manipulieren zu können" und „Monarch, Staats- und Provinzialregierung verstanden sich keineswegs primär als Exekutivorgane der öffentlichen Meinung, vielmehr als ‚Herrschende', bei denen Initiative und Entscheidungskompetenz lagen; freilich hat man die durch den Gewaltstreich gegen den Erzbischof ausgelösten Reaktionen in keiner Weise vorausgesehen und eine dementsprechende Strategie zur Beeinflussung der ‚öffentlichen Stimmung', abgesehen von den Publikanda, nicht erarbeitet" (I, S. 478).

Der zweite Band des Werkes enthält unter 286 laufenden Nummern mehr als 300 in chronologischer Reihenfolge abgedruckte Dokumente aus den Jahren 1830–1843. Da sich sowohl im Text als auch in den Anmerkungen des Darstellungsteils ausführliche Quellenzitate finden, wäre es nicht uninteressant für den Leser gewesen, wenn er genauer erfahren hätte, nach welchen Gesichtspunkten diese Aufteilung erfolgt ist; vor allem nach welchen Kriterien überhaupt die Stücke für den Quellenband ausgewählt bzw. die Kürzungen vorgenommen wurden. Im Verlagsprospekt findet sich dazu nur die Bemerkung: „Durch den Dokumentenband soll die Darstellung nicht nur belegt, sondern darüber hinaus vor allem ergänzt werden." Der Verfasser hat im ganzen Werk außerordentlichen Wert auf die Belege in den Anmerkungen gelegt, aktenkundliche und editorische Regeln bei der Edition dagegen relativ großzügig gehandhabt. So sind z. B. die Kopfregesten nicht immer einheitlich strukturiert.

Gerade für eine solche Fundgrube zur Landesgeschichte, wie sie diese beiden Bände von Keinemann sind, stellt sich das Problem der Erschließung, da sich vermutlich nur ein kleiner Teil der Benutzer der anspruchsvollen Aufgabe unterziehen wird, das Werk von vorne bis hinten durchzuarbeiten. Anstelle eines Sachindex, der

wohl kaum zu erstellen gewesen wäre, sind dankenswerterweise im Darstellungsteil in Kolumnentiteln rechts die Kapitelüberschrift und links stichwortartig der Inhalt der aufgeschlagenen Doppelseite angegeben, was neben der detaillierten Gliederung eine wesentliche Hilfe zur Orientierung ist.

Ansonsten geschieht die Erschließung beider Bände durch ein Personenregister, das in der Regel ausführliche Identifikationen der Namen mitliefert. Darüber hinaus hat der Verfasser bei zahlreichen Personennamen im Index weitere – oft sehr interessante – Nachrichten aus Literatur und ungedruckten Quellen hinzugefügt. Beim rheinischen Oberpräsidenten Freiherr von Bodelschwingh-Velmede umfassen die direkten Angaben zur Person sowie die Verweise auf die Seitenzahlen je sechs (halbspaltige) Zeilen; dazwischen sind dann 130 Zeilen mit biographischen und charakterisierenden Zitaten gesetzt. So hilfreich diese Angaben im Einzelfall sein mögen, so wäre doch von der Zielsetzung eines Index her zu überlegen gewesen, ob diese Angaben nicht in Personenkurzbiographien der Anmerkungen zu setzen gewesen wären oder weil diese zuweilen auch schon sehr umfangreich sind, eine eigene Liste mit Kurzbiographien anzulegen gewesen wäre, wie es der Autor in vortrefflicher Weise in seiner Dissertation (Das Domkapitel zu Münster im 18. Jh., 1967) getan hat. Desweiteren wäre für die Erschließung des lokal- und regionalgeschichtlich umfangreichen Materials ein Ortsindex von großem Nutzen gewesen.

Da der Rezensent um die Schwierigkeiten und Mühsal für ein solches Register weiß, sei nur beiläufig auf einige kleinere Versehen hingewiesen: Der päpstliche Unterstaatssekretär Capaccini hieß bekanntlich mit Vornamen ‚Francesco'; die Namen des II, S. 232 erwähnten Pfarrers J. Wollner und des Landrates Klever (II, 233) finden sich nicht im Personenregister; bei A. F. Henseler (II, S. 369) fehlen die Seitenhinweise ganz, beim Kultusminister Altenstein (II, S. 353 f.) scheinen sie nur bis II, S. 186 aufgenommen zu sein (vgl. u. a. auch II, S. 199, 208).

Bei den 8 Faksimiletafeln am Schluß des 2. Bandes handelt es sich um drei Depeschen von besonderer Bedeutung und fünf aussagekräftigen Flugblättern, die in den Akten überliefert worden sind.

Insgesamt wird man von nun an bei der Behandlung der Kölner Wirren, nicht nur was die Ereignisse in der Rheinprovinz und in Westfalen betrifft, ohne diese materialreiche und gründliche Arbeit nicht mehr auskommen.

Bochum/Marburg *Reimund Haas*

Paul Misner: Papacy and Development. Newman and the primacy of the Pope (= Studies in the History of Christian Thought, edited by H. O. Oberman, vol. XV). Leiden (E. J. Brill) 1976. Pp x + 204. Ln., 60 Gulden.

The author had the useful idea of examining Newman's doctrine of the papacy in its relation to his idea of development, and to this end of using the papers edited by Stephen Dessain and other unpublished papers at the Birmingham Oratory. Newman had a deep sense of the Catholic Church and of its guidance by the Spirit, its reaching outwards through the centuries not only pastorally but intellectually and in explanation of its doctrine; and therefore he always saw the institution of the Papacy as one of the crowns of the Catholic structure, and did not easily see it as a base upon which Catholicism was founded. The infallibility of the Church is a key in Newman's arguments, the infallibility of the Pope an inference (at first only a probable inference) from the infallibility of the Church. Nevertheless, it is always characteristic of Newman to ask that historical probability must sufficiently support a theory. This evidence he found, above all, in the history of the Council of Chalcedon, or rather of the robber Council of Ephesus in 449, where Newman found a Pope standing for truth against the conclusions of a general Council. Pope Leo I in 449 was an *Athanasius contra mundum*. The detailed history of Ephesus and Chalcedon was not specially important to him. What mattered was a general study of the Monophysite controversy, which the *Apologia pro vita sua* represented

as playing a large part in his conversion. Dr. Misner has a very perceptive discussion of the difference made to all this by Vatican I.

But the climax of the book is entitled *Counterweights to Absolutism.* Because the Pope arose in Newman's mind as secondary to the Church, the interpretation of Vatican I was from the first a delicate problem of theology. Men like Acton cried for the decrees of Vatican I to be explained away. Newman was a convinced Catholic theologian who wanted it explaining till it was balanced, not explaining till it vanished. The most interesting and novel point is the argument that, unlike almost every other Catholic in Europe, Newman never saw the power of bishops as a safeguard against excessive power in popes. The *Schola Theologorum* was the key. Every papal decision needed placing in its context within the worshipping Catholic tradition, and only devout minds, working over the decades or even the centuries, could unfold its true place within a vast hidden treasure of thought and devotion.

Magisterium, theologians, and worshipping body of the faithful are the three poles of Newman's sense of Catholic authority. That an ex-Anglican should give so little weight to bishops is astonishing. Perhaps this was something to do with his awkward relations to Cardinal Manning.

Cambridge *Owen Chadwick*

Rudolf Dellsperger: Johann Peter Romang (1802–1875). Philosophische Theologie, christlicher Glaube und politische Verantwortung in revolutionärer Zeit (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd. 23). Bern und Frankfurt/M. (Lang) 1975. 262 S.

Die Nachwelt war dem reformierten Berner Religionsphilosophen J. P. Romang so wenig freundlich gestimmt wie die Zeitgenossen. Dieser „Raffael ohne Hände", wie sein Vikar Emil Bloesch ihn nannte, um die weitgehend brachliegende geistige Anregerschaft des auf eine Pfarrei im Berner Simmental abgeschobenen Mannes zu kennzeichnen, hatte das Talent, sich immer so zu placieren, daß er zwischen die Stühle der jeweiligen Parteien und Richtungen geriet und bei wichtigen Besetzungen leer ausging. Der Ruf des esoterischen Einzelgängers, der ihm seither anhaftete, ist auch nach seiner Lebzeit nicht von ihm gewichen und hat jene seriöse Beschäftigung mit ihm verhindert, die Klischeevorstellungen aufzubrechen vermag. Es ist das Verdienst vorliegender Arbeit, diesem vergessenen Denker und Kirchenmann, der ungewöhnlich wach auf viele Probleme seiner Zeit einging, die vorenthaltene Gerechtigkeit der Beurteilung zuteil werden zu lassen.

J. P. Romang, am 28. November 1802 in der Kirche von Saanen als Sohn eines nicht unbegüterten Bauern und Handwerkers getauft, besuchte 1818–24 das eben gegründete Gymnasium in Biel, bezog 1822 die Akademie in Bern, widmete sich hier während vier Jahren philosophisch-philologischen Studien und wandte sich dann der Theologie zu. Für seine geistig-politische Ausrichtung wurde ein einjähriges Präzeptorat in der Familie des Berner Patriziers und Kurators der Universität S. K. L. von Steiger bestimmender, als das Amt eines Präsidenten der Berner Sektion des Zofingervereins, des liberalen Studentenvereins der Schweiz. Ohne sich den reaktionären Auffassungen der patrizischen Gesellschaftsschicht zu verschreiben, wird er dazu neigen, im hektisch-überstürzten Übergang liberaler zu radikalen Ideen in den Jahren 1830–40 einen gemäßigten konservativen Standpunkt zu vertreten.

Nach einer zweijährigen Tätigkeit als Lehrer an Elementarschulen in Bern zog Romang nach Berlin, um besonders bei Schleiermacher und Hegel zu hören. Die Rückkehr nach Bern 1830 wies sich insofern hoffnungsvoll an, als ihm die Vertretung des Lehrstuhls für Philosophie angeboten wurde. Doch 1834 bei der definitiven Besetzung anläßlich der Umwandlung der Akademie in die Universität, wurde er übergangen. Berufen wurde zwar kein „deutscher Doktor", wie Romang befürchtet hatte, sondern ein Schweizer, der aus Beromünster stammende Arzt und Vollblutromantiker Ignaz V. Troxler (1780–1866). Als Politiker und Philo-

soph des schweizerischen Bundesstaates erlebte Troxler in Bern einen Höhepunkt seiner Lehrtätigkeit, der allerdings nach wenigen Jahren jäh abbrach. Romang zog sich, nach einigen, eher lässig betriebenen Versuchen, dennoch an der Universität Fuß zu fassen, ins Pfarramt zurück. 1837 wurde er Pfarrer in Därstetten, einem Pfarrdorf von gut 1000 Seelen im Niedersimmental, heiratete im folgenden Jahr und ließ elf Jahre später sich dazu überreden, die Leitung des Pro-Gymnasiums in Biel zu übernehmen. Biel blieb Episode, – er wurde auf der Straße als „Jesuit" beschimpft –; 1852 wurde er Pfarrer in Niederbipp. Krankheitshalber mußte er 1864 resignieren. Er zog sich nach Kiesen zurück und verblieb hier, der Meditation und zeitweiliger Publizistik zugetan, bis zu seinem Tode im Jahre 1875.

Sich selber und seinen Freunden – unter den wenigen, die treu blieben, war an erster Stelle Eduard Bloesch, seit 1850 in hohen politischen Ämtern, geistiger Führer der Berner Konservativen – hat Romang das Leben schwergemacht. Die Reizbarkeit seines Wesens und das Mißlingen der akademischen Laufbahn haben die hypochondrischen Reflexe seines Wesens gestärkt; die Positionen des Außenseiters, seine Eingriffe in theologische Dispute oder andere Kontroversen von vorneherein als Querelen eines verbitterten Eigenbrötlers mißverstehen lassen. Dennoch ist sowohl die schriftstellerische Leistung Romangs wie auch sein allen Widrigkeiten zum Trotz unbeirrbar fortgesetztes denkerisches Bemühen, das sich den Grundfragen der Philosophie, aber auch Zeitproblemen, wie der sozialen Frage, Schul- und Unterrichtsfragen und konkreter Gestaltung bernerischer Politik zuwandte, durchaus beachtlich. Romang war von Haus aus Religionsphilosoph und verstand sich als solchen. Besonders zwei Problemkreise haben ihn dauernd beschäftigt: das Problem der Willensfreiheit (Über Willensfreiheit und Determinismus, Bern, 1835) und Grundfragen des Religionsverständnisses (System der natürlichen Religionslehre, Zürich, 1841). Seine gewichtigen Publikationen zu diesen Problemkreisen, in denen er sich als Schüler Spinozas, Kants und Schleiermachers erwies, fanden trotz einzelner Komplimente keine starke Beachtung. Mit seiner Wiederbelebung des für überholt gehaltenen Determinismus drang er nicht durch; die stärkste Partie seines ersten Werkes ist die kritische Behandlung der allgemeinen Freiheitsvorstellungen. Auch der „Religionslehre" – B. Bolzano, Alexander Schweizer und Richard Rothe haben sie hoch geschätzt – blieb der Durchbruch versagt. Das Werk imponiert durch seine Konsequenz, Philosophie und Theologie in Wahrung ihrer gegenseitigen Souveränität zu entwickeln. Weniger überzeugend gelang der Brückenschlag zwischen beiden Ufern. Romang zeigte auf, was es neben Gemeinsamem an Trennendem gab und betonte, daß Gegensätze als solche noch bestehen müßten, wenn eine echte Harmonie gemeint sein sollte. Mit seinem „System der natürlichen Religionslehre", mit dem er über Schleiermachers Ansatz hinausging, hätte er wohl in katholischen Kreisen eher Zustimmung gefunden. Die Einschätzung durch Bolzano weist in diese Richtung.

Beide Werke hat Romang veröffentlicht, bevor er vierzig Jahre alt war. Größere Werke hat er später keine mehr publiziert, wohl aber noch Aufsätze, Artikel und kleinere polemische Schriften. Zwei Stellungnahmen seien hier noch angezeigt. Ein Vortrag über den Kommunismus (1848), in dem er einen nichtklassenkämpferischen Lösungsvorschlag zur Lösung der sozialen Frage – wie seine Zeitgenossen sah er sie im Kontext des Pauperismus – anbot, enthielt neben allgemeinen moralischen Appellen auch konkrete Lösungsvorschläge. An die Adresse der Pfarrer gerichtet, meinte Romang, diese könnten dem Kommunismus nur dann wirksam entgegenarbeiten, „wenn sie sich im umgekehrten Sinne zu Kommunisten machen" (121). Einige Jahre später, als es um praktischen Konsumverzicht ging und die Frage einer Reduktion der Beamtenbesoldung akut wurde, vertrat er die Auffassung, die Pfarrer sollten mit einem guten Beispiel vorangehen. Im Brief an den Berner Staatsmann Eduard Bloesch, in dem er dies begründete, schrieb er den wahrhaft lapidaren Satz: „Es soll nicht sein, daß ein Geistlicher lebe, wie sie bisher meinten, daß es standesgemäß sei."

Die innere Konsequenz, die trotz Brüche und Risse in Romangs Leben und Werk sichtbar wird, macht diesen herben und störrischen Mann eigentlich sympa-

thisch. Sein Biograph hat es verstanden, dies herauszuarbeiten, ohne sich von einem übermäßigen Sympathievorschuß die kritischen Zügel entwinden zu lassen. Auch Sprache und Darlegung sind konzentriert-nüchtern oder im gelegentlichen Rückgriff auf gute Bilder dem Gegenstand durchaus angemessen. Die Einstufung Romangs als Vermittlungstheologe, die Dellsperger im Anschluß an A. E. Biedermann übernimmt, wird hier in überzeugender Weise begründet.

Kritischer hätte ich allerdings Romangs religiöse Verbrämung des Krieges von 1870 gesehen. Auch wäre zu der Beurteilung Romangs durch Bolzano wohl noch etwas mehr herauszuholen gewesen, besonders an Hand der Briefe an Fels, die dem Verfasser entgangen sind (Wissenschaft und Religion im Vormärz. Der Briefwechsel Bernard Bolzanos mit Michael Josef Fels 1822–1848, hgg. v. E. Winter und W. Zeil. Berlin 1965). Aus der Sicht der Schweizer Geschichte ist der Unterschied zwischen protestantischen und katholischen Konservativen interessant: während Romang nicht über die Repräsentativdemokratie hinausgehen wollte, wie sie 1830/31 eingeführt wurde (101), haben die katholischen Konservativen die Abschaffung der Repräsentativdemokratie angestrebt und für eine direkte demokratische Volksvertretung gekämpft.

Luzern *Victor Conzemius*

Rudolf Brack: Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit: 1900–1914 (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte Bd. 9) Köln, Wien (Böhlau) 1976. XXII, 448 S., Ln., DM 86.–.

Zu den Tatsachen, die das Verhältnis von Kirche und Arbeiterschaft als einen „fortwirkenden Skandal" erscheinen lassen, zählt die gemeinsame Synode der deutschen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland auch den Gewerkschaftsstreit der deutschen Katholiken, der von 1900 bis zum Ausbruch des ersten Weltkrieges den deutschen Katholizismus in zwei Lager spaltete.

Die bisherige Literatur zu diesem Thema erschöpfte sich darin, einerseits die Positionen der streitenden Parteien – auf der einen Seite die christlichen Gewerkschaften, auf der anderen die katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin) – darzustellen, andererseits den Verlauf des Streites an Hand offizieller Stellungnahmen, Broschüren und Zeitungsartikeln zu skizzieren. Unbeachtet blieb dabei weitestgehend die Rolle des deutschen Episkopats, der römischen Kurie und des Papstes. Deren Initiativen zur Beendigung der verbissen geführten Auseinandersetzung zu erörtern, ist die Aufgabe dieser im Jahre 1973 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn angenommenen Dissertation.

Die Untersuchung von Brack fällt vor allem durch das reichhaltige Quellenmaterial aus dem Rahmen der bisherigen Arbeiten zum Thema „Gewerkschaftsstreit". Aufgrund sorgfältigen Quellenstudiums vermag der Verfasser den Gewerkschaftsstreit, seine Eingebundenheit in die Auseinandersetzung um Modernismus und Integralismus und ihren Widerhall im deutschen Bischofskollegium genauer zu beleuchten, als dies bislang möglich war. Zwar hatte auch die vorhergehende Literatur hervorgehoben, daß der Fürstbischof von Breslau, Kardinal Kopp, und Bischof Korum von Trier auf seiten der katholischen Fachabteilungen standen, während die Oberhirten von Köln und Paderborn, Fischer und Schulte, die christlichen Gewerkschaften unterstützten. Brack gelangt nicht nur zu einem differenzierten Urteil über deren Aktivitäten, sondern vermag auch das Verhalten anderer Bischöfe, deren Rolle im Gewerkschaftsstreit gänzlich unbekannt war, darzustellen. So korrigiert der Autor das Bild des Freiburger Erzbischofs Nörber, der wegen seines Begleitschreibens zum Fuldaer Pastorale aus dem Jahre 1900, in dem er die christlichen Gewerkschaften als eine für Katholiken unannehmbare Organisation bezeichnet hatte, als Gegner der interkonfessionellen Gewerkschaftsbewegung erscheinen mußte, dahingehend, daß spätestens ab 1904 der Freiburger Oberhirte die christlichen Gewerkschaften unterstützte. Auch der Bischof von Metz, Willibrord Benzler, hat sich wiederholt für die Gewerkschaften und gegen die Fachabteilungen ausgesprochen, was bis heute unberücksichtigt geblieben war.

Besondere Beachtung verdienen die Ausführungen Bracks über die Bischöfe von Paderborn und Hildesheim, Schulte und Bertram. Sie bildeten zusammen mit dem Dresdener Oberhirten Schaefer die sogenannte „Soziale Kommission", die Vorschläge zur Lösung des Gewerkschaftsstreites erarbeiten sollte. Deren Vermittlungstätigkeit scheiterte jedoch am Breslauer Kardinal Kopp.

Die bisherige Kirchengeschichtsschreibung hatte immer wieder betont, daß Pius X. in diesen Streit hineingezogen wurde und dem Einfluß modernistischer Kreise um Benigni erlegen war. Hier weist Brack m. E. zu Recht nach, daß Pius X. selbst einen Teil der Schuld trifft, daß diese Kämpfe nicht zur Ruhe kamen. Seine sehr enge theologische Haltung und seine Verlautbarungen zur Abwehr sozialpolitischer Bewegungen und modernistischer Strömungen haben immer wieder Öl in das Feuer des Streites geschüttet. Dieser wurde noch dadurch verschärft, daß weder die deutschen Bischöfe noch die römische Kurie sich zu einer eindeutigen Stellungnahme durchringen konnte. Dies erlaubte dann den Kontrahenten, gegeneinander mit Berufung auf offizielle kirchliche Autoritäten vorzugehen.

Zu denjenigen, die den Streit anschürten und nicht bereit waren, die besondere Situation des deutschen Katholizismus in ihre Überlegungen miteinzubeziehen, müssen Kardinal Kopp und Bischof Korum gerechnet werden. Kopp ging nicht nur in sehr drastischer Weise gegen die christlichen Gewerkschaften vor, sondern griff auch sehr unbischöflich seine Amtskollegen Schulte und Hartmann an. Ebenso versuchte er, wie schon vorher Bischof Korum und Bischof Dingelstad von Münster, was ebenfalls unbekannt war, stärkeren Einfluß auf den Volksverein zu nehmen und ihn der kirchlichen Autorität zu unterstellen. Alle Versuche dieser Art waren jedoch zum Scheitern verurteilt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Arbeit von Brack eine große Lücke innerhalb der Kirchengeschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts schließt. Ihr nicht zu unterschätzender Wert besteht in der Verarbeitung des umfangreichen unveröffentlichten Quellenmaterials, was erst eine differenzierte Erörterung und Beurteilung des Gewerkschaftsstreites erlaubt und damit einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung des praktischen Modernismus leistet.

Bochum *Heribert Zingel*

Notizen

In einem Vortrag handelt Erwin Iserloh (Charisma und Institution im Leben der Kirche, dargestellt an Franz v. Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit [= Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge Nr. 69]. Wiesbaden [Franz Steiner] 1977. 35 S., kart., DM 6.40) aufgrund der gängigsten Quellen und Literatur kurz vor allem über Franziskus und das kirchliche Amt, wobei er Innozenz III. ein „inneres Verhältnis" zur „Spiritualität" der „zentrifugalen religiösen Bewegungen" zuschreibt (24). Das Ganze, auch mit einem Blick auf Charisma und Amt im Neuen Testament verbunden, soll als Exempel für ein Aufeinanderzugehen von Amt und charismatischem Jugendaufbruch heute dienen.

Berlin *K.-V. Selge*

Im Nachlaß des verstorbenen französischen Calvinforschers François Wendel fand sich eine Reihe Vorlesungen über den französischen Humanismus. Schon in seinem bekannten *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse* (Paris 1950; deutsche Übersetzung: *Calvin. Ursprung und Entwickelung seiner Theologie.* Neukirchen-Vluyn 1968) hat er anläßlich Calvins Kommentar zu Seneca's *De clementia* über Calvins Humanismus geschrieben. Mit den Vorlesungen hat er dann beabsichtigt, die Erörterungen in seinem Buch Calvin et l'Humanisme ([= Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Nr. 45] Presses Universitaires

de France 1976. 103 p., geb.) zu ergänzen. Auch in diesen Vorlesungen bildet der Abschnitt über den Seneca-Kommentar die Mitte. Davor beschreibt er Calvins humanistische Bildung. Es fällt auf, daß Wendel, der in seinem großen Calvinbuch Einflüsse des Nominalismus auf Calvins Ausbildung in Montaigu nachgewiesen und bleibende skotistische Spuren in seiner Gottesanschauung gefunden hat, sich hier auf die (!) humanistische Bildung Calvins beschränkt. Jetzt heißt es nur, daß der Reformator mittels des Nominalisten John Maior Petrus Lombardus und die Kirchenväter, vor allem Augustin, kennengelernt hat. Aber entscheidend blieb seine humanistische Ausbildung, auch (so der dritte Abschnitt) nach seiner conversio. Calvin hat nicht nur die humanistische philologische Methoden bleibend übernommen, sondern auch wesentliche Einflüsse auf den Gebieten der Gotteserkenntnis, der Ethik und der Staatslehre beibehalten. Er hat das alles aber inhaltlich übersetzt in die Sprache des reformatorisch verstandenen Evangeliums.

Rodolphe Peter hat dem Leser einen ausgezeichneten Dienst erwiesen durch Hinzufügung zahlreicher Anmerkungen mit Verweisen auf die Fundstellen bei Calvin und Literaturangaben sowie eines Registers.

Groningen/Niederlande *Willem Nijenhuis*

Aus Referaten eines 1972 gehaltenen Seminars des österreichischen Kulturinstituts in Rom unter Leitung von Heinrich Lutz und Heinrich Schmidinger erwuchs auf deren Anregung der Sammelband: Rom in der Neuzeit. Politische, kirchliche und kulturelle Aspekte. Hrsg. von Reinhard Elze, Heinrich Schmidinger, Hendrik Schulte Nordholt (Wien-Rom [Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften] 1976. 208 S., DM 60.–).

Als Inspirator des Ganzen erweist sich Heinrich Lutz in seiner Einleitung (9–18). Er skizziert Begriff und Grenzen der europäischen Neuzeit, die Rolle des restaurierten Papsttums, der Stadt Rom und des Kirchenstaats darin, die Bedeutung Roms als Bezugspunkt historischer Reflexion. Sodann wird ein Fragenkatalog mit folgenden Schwerpunkten formuliert: Selbstverständnis des Papsttums und Kirchenbild – Behördengeschichte, päpstliche Außenpolitik und Diplomatie-Verwaltung Roms und des Kirchenstaats – soziale Strukturen und wirtschaftliche Entwicklungen.

Diesen Fragenkatalog haben die Mitarbeiter in sehr unterschiedlicher Weise zugrundegelegt. Die Herausgeber haben nicht auf einer Vereinheitlichung bestanden: Der zu einer detaillierten Abhandlung angewachsene Beitrag von Georg Lutz (72–167), der nur den Pontifikat Urbans VIII. behandelt, diesen freilich in die Zusammenhänge des dreißigjährigen Krieges und des politischen wie wirtschaftlichen Niedergangs Italiens im 17. Jahrhundert einordnet, ist länger als die fünf übrigen Beiträge zusammen! – Der Zielsetzung des Bandes entsprechen eher Alfred A. Strnads instruktiver Überblick über das Renaissance-Papsttum (19–52) und vor allem der auf gründlicher Quellenkenntnis beruhende, dabei klar zusammenfassende und sicher urteilende Aufsatz von Burkhard Roberg über Rom und Europa in der Zeit der katholischen Reform (53–71). – Grete Klingensteins Bemerkungen zum Problem „Katholische Kirche und Aufklärung in Österreich" (168–178) sind sehr aufschlußreich für Geschichte und Erforschung des Josefinismus, haben aber nur indirekten Bezug zum Thema des Bandes. Die abschließenden Beiträge von Peter J. van Kessel über Rom und die Französische Revolution (179–197) und von Edith Saurer über Rom und Kirchenstaat im 19. Jahrhundert (198–208) sind oberflächlich.

So erweckt der Band, dem man eine Erschließung durch Register gewünscht hätte, insgesamt einen zwiespältigen Eindruck. Immerhin enthält er zu einigen Kapiteln aus der Geschichte des päpstlichen Rom sehr nützliche Informationen, dazu Anregungen für weitere Studien.

Köln *Rudolf Lill*

Zeitschriftenschau

Herbergen der Christenheit 1975/1976. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte. In Verbindung mit Herbert von Hintzenstern, Helmar Junghans und Wolfgang Ullmann herausgegeben von Karlheinz Blaschke (Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte. Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaften für Kirchengeschichte der Evangelischen Landeskirchen und der Arbeitsgemeinschaft für das kirchliche Archiv- und Bibliothekswesen in der DDR Band IX) Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1976.

p. 5: Vorwort des Herausgebers: Angesichts der tiefen Wandlungen in Staat und Gesellschaft muß die Kirche nicht nur ihre Botschaft, sondern auch die Form ihrer Wirksamkeit, d. h. ihre Strukturen neu bedenken. Auch der Kirchengeschichte fällt ihr Teil zur Bewältigung dieser Aufgabe zu. Deshalb vereinigt der vorliegende Band Arbeiten, die sich mit der Frage befassen, wie die Kirche in der Vergangenheit Veränderungen gesellschaftlicher und politischer Strukturen bewältigt hat und in welchen Beziehungen kirchliche Strukturen zu denen des jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Gefüges gestanden haben.

9–18: Friedrich de Boor, Territoriales Prinzip und ökumenischer Auftrag in der Geschichte der Kirche. (In seiner Hallenser Antrittsvorlesung versucht Vf. eine neue Begründung und Zielsetzung der Territorialkirchengeschichte. Die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR macht die Wirksamkeit staatlicher gesellschaftlicher Ordnungen und territorialer politischer Gegebenheiten im kirchlichen Raum deutlich. Ein historischer Exkurs zeigt seit der vorkonstantinischen Zeit eine Anpassung kirchlicher Strukturen an die politischen, wobei es nicht nur um politische Angleichung, sondern um die günstigste Form kirchlicher Wirkungsmöglichkeit ging. Auch in der Ökumene findet man in der Gegenwart im Entstehen neuer Nationalkirchen eine Angleichung kirchlicher Strukturen an die staatlichen. In der Kirchengeschichte herrscht geradezu ein „territoriales Prinzip". Die Territorialkirchengeschichte hat gegen eine rein geistes- und theologiegeschichtlich orientierte Kirchengeschichte die geschichtlichen Voraussetzungen kirchlicher Strukturen zu erklären.)

19–47: Joachim Huth, Zur Bedingtheit kirchlicher Strukturen des Mittelalters in Sachsen. (Strukturen des 968 für die Sorben gegründeten Bistums Meißen, Versuch der Bestimmung seiner Grenzen durch das Mittelalter hindurch. Kirchliche und politische Gliederung knüpfte zunächst an alte sorbische Territorialgliederungen an. Ausführliche Erörterung der Probleme von Burgwarden und Supanien als Gliederungsprinzipien. Burgwarde definiert Vf. als fast menschenleere Landstreifen zur Kontrolle der Grenzgebiete unter Aufsicht der nächstliegenden deutschen Burg. Supanien sind ursprünglich sorbische Bezirke. Beide Gliederungssysteme verschränken sich untereinander. Während das System der Burgwarde schon im 12./13. Jh. verschwindet, bleibt das sorbische Supaniensystem für die Gliederung der Pfarrbereiche bis ins 16. Jh. bestehen [Supaniepfarreien].)

49–76: Gottfried Holtz, Der mecklenburgische Landarbeiter und die Kirche. Die geschichtliche Entwicklung. (Aus der besiegten wendischen Bevölkerung wurde eine antideutsche Unterschicht, für die das Christentum eine mit den deutschen Eroberern verbundene Religion war. Die kirchliche Versorgung blieb minimal. Der Bauernstand wurde bis in die Neuzeit vernichtet und das grundherrliche System ausgebaut [Bauernlegen]. Seit dem 17. Jh. gibt es immer mehr Leibeigene, die Ende des 18. Jh. 65–75 % der Bevölkerung ausmachen. Aus ihnen werden im 19. Jh. Tagelöhner. Durch die obrigkeitliche Struktur der Kirche [Pfarrer mit beinahe Polizeifunktion], Abhängigkeit der Pfarrer vom Patronatsherren, Problemen der Schule und der restriktiven Ehegesetzgebung stehen die Landarbeiter der Kirche feindlich gegenüber. In der Opposition gegen die Kirche zeigt sich die sonst undurchführbare Opposition gegen die Gutsherren. Unkirchlichkeit bedeutet aber nicht Unchristlichkeit. Die Bevölkerungsverschiebungen der industriellen Revolution lassen vollends die kirchlichen Bindungen zerreißen.)

77–92: Kurt Sygusch, Reformation als Strukturwandel unter besonderer Berücksichtigung der Herrschaft Hoyerswerder. (Auf parochialer Ebene findet die Reformation unter Einfluß der Grundherren etwa ab 1540 in der Oberlausitz Eingang. Die katholischen Strukturen werden weitgehend zerstört, aber in dem vom katholischen Böhmen regierten Gebiet können keine neuen evangelischen Strukturen der Kirche entstehen. Die evangelische Kirche kann so nur in den Parochien existieren [Probleme eines sorbischen Gottesdienstes, sorbischer Bibelübersetzungen, sorbischer Pfarrer]. Auch nach dem Anschluß an das evangelische Sachsen 1635 kann die konfessionell zerrissene Oberlausitz nicht recht in die kirchlichen Strukturen Sachsens eingebettet werden.)

93–97: Niklot Beste, Kirchenkreise und Propsteien in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs. (Mit der Reformation werden in M. Superintendenten eingesetzt. Die Superintendenturkreise richten sich nicht nach den alten Bistümern, sondern nach der politischen Gliederung des Landes. Beschreibung der sich wandelnden Aufgaben der Superintendenten von der Reformation bis zur Gegenwart.)

99–144: Ralf Thomas, Aufbau und Umgestaltung des Superintendentialsystems in der sächsischen Landeskirche bis 1815. (Das heute weit verbreitete Superintendentenamt entstand aus Visitationen ab 1526 im ernestinischen Kursachsen als landesherrliches Amt. Superintendenten sind Pfarrer, die zusätzlich in einem der staatlichen Verwaltungspraxis entnommenen Bezirk als Beauftragte des Landesherrn kirchliche Kontrollfunktion ausüben [s. Visitationsinstruktion von 1527 und „Unterricht der Visitatoren" von 1528 mit Luthers Vorrede dazu (WA 26, 175–94)]. Superintendenten haben im Auftrag des Landesherrn bischöfliche Funktionen. Ausführliche Beschreibung von Aufbau und Ausbreitung des Superintendentenamtes in beiden Sachsen. In den vielen territorialen Veränderungen, die Sachsen in den folgenden Jahrhunderten erfuhr, mußte das Superintendentialsystem immer wieder den jeweiligen politischen-territorialen Gegebenheiten angeglichen werden.)

145–162: Ingemaren Brüschke, Stötteritz – Diasporagemeinde am Rande der Großstadt Leipzig. (Ursprüngliches Wendendorf, als Filial eines deutschen Dorfes im Mittelalter kirchlich schlecht versorgt. Die Unkirchlichkeit bleibt über die Reformation bis ins 19. Jh. erhalten. Entkirchlichung nimmt im Laufe des 19. Jh. zu – typische Vorstadtprobleme. Gegen Ende des Jahrhunderts Zuzug aus Leipzig [Bürgertum, Akademiker – z. B. Gregory mit seiner regen Vereinstätigkeit]. Seit 1887 eigene Kirchengemeinde, die nun endlich eigene Aktivitäten entfalten kann.)

163–192: Steffen Heitmann, Geschichte der Ephorie Dresden I. Eine strukturgeschichtliche Untersuchung. (Nach den strukturellen Veränderungen der Stadt mußte im 19. Jh. die alte Ephorie Dresden geteilt werden. Aus 4 altstädtischen Gemeinden wurde 1855 die Ephorie Dresden I. Durch Neuentdeckung der Gemeinde und der Seelsorge kam der Gedanke der Aufteilung der Parochien innerhalb der Ephorie [Sulze, Franz], die aber mit großen rechtlichen Problemen verknüpft war [Steuern, Patronatsrechte etc.]. Beschreibung der Aufteilung in endlich 23 Parochien. Der Gedanke der Parochienteilung setzt die Volkskirche als selbstverständlich voraus. Da diese Situation heute weitgehend nicht mehr gegeben ist, sind andere Strukturveränderungen zur Intensivierung der kirchlichen Arbeit nötig.)

193–211: Karlheinz Blaschke, Kirchenorganisation und Umweltstruktur in landeskirchlicher Sicht. (Die Kirche lebt in der Gesellschaft und braucht deshalb äußere Strukturen. Als Gliederung braucht sie ein System der Raumordnung und ein System der Sicherung ihres materiellen Aufwandes. Als Beispiel die räumliche Gliederung Sachsens seit dem 10. Jh. Die Reformation mit dem Entstehen der Landeskirchen in territorialstaatlichen Grenzen bildet einen großen Einschnitt. Die kirchlichen Strukturen werden durch die Jahrhunderte an die jeweiligen staatlichen angepaßt, nur der Verwaltungsreform von 1952 [Abschaffung der Länder in der DDR] ist die Kirche bisher nicht gefolgt. Auch ohne Staatskirche sollte eine Übereinstimmung zwischen staatlicher und kirchlicher Raumordnung bestehen. Nur auf der Ebene der Gemeinden kann aus pastoralen Gründen nicht dem Trend zur Vergrößerung, der

bei den politischen Gemeinden zu beobachten ist, gefolgt werden. Geschichte der kirchlichen Finanzversorgung vom Mittelalter an.)

213–221: Günther Wartenberg, Territoriale Kirchengeschichte in Sachsen. (Geschichte der 1880 als dem ersten territorialkirchengeschichtlichen Verein im Deutschen Reich gegründeten „Gesellschaft für Sächsische Kirchengeschichte" und der ab 1882 erscheinenden „Beiträge zur Sächsischen Kirchengeschichte". Da der Verein eigentlich nur ein Interessenverband zur Herausgabe der „Beiträge" war, stieß er auf geringe Resonanz, die immer weiter abnahm. Nach 1945 mußte der durch M. Schmidt unternommene Versuch einer Wiederbelebung scheitern. Es entstand die „Arbeitsgemeinschaft für Sächsische Kirchengeschichte" in Verbindung mit ähnlichen Arbeitsgemeinschaften anderer Landeskirchen, die besonders von ihrem langjährigen Vorsitzenden Franz Lau geprägt wurde (bis 1972). Seit 1951 werden die jährlich an wechselnden Orten stattfindenden „Arbeitstagungen für Sächsische Kirchengeschichte" durchgeführt, die einen großen Interessentenkreis ansprechen. In den „Herbergen der Christenheit" steht für alle territorialkirchengeschichtlichen Arbeitsgemeinschaften der Landeskirchen der DDR ein gemeinsames Organ für Veröffentlichungen zur Verfügung.)

223–226: Helmar Junghans, Luthers Hausmarke. (Ein am Katharinenportal des Lutherhauses in Wittenberg auf einer Wappenform angebrachtes Zeichen wird mit aller Vorsicht als Luthers Hausmarke gedeutet, mit der das Haus, das Luther 1532 vom Landesherrn geschenkt bekommen hatte, als sein Eigentum deklariert wird.)

227–229: Helmar Junghans, In memoriam D. Franz Lau.

230–232: Herbert von Hintzenstern, Berichte aus den Arbeitsgemeinschaften für Kirchengeschichte.

Poltringen bei Tübingen *Hanns Christof Brennecke*