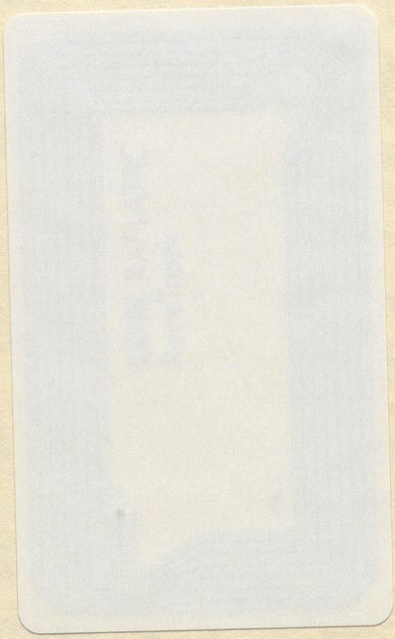

N12<517429338 021

ubTÜBINGEN

552 F Fre UB Bd. 91/1980 114

# Zeitschrift für Kirchengeschichte

Schaff

91. Band 1980
Heft 1

TR

093
Hd 5

wk

Verlag W. Kohlhammer

UB TÜB
03. JUL. 1980
Gh 2554 21

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Karl August Fink, Erich Meuthen, 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 91. Band (Vierte Folge XXIX) Heft 1

*Untersuchungen*

E. Bammel: Albert Schwegler über Jesus und das Urchristentum . . 1

G. G. Blum: Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert . . . . . 11

H. Bayer: ‚Du bist eine leige snippensnap!' Der ‚Wartburgkrieg' als waldensisches Laienspiel . . . . . 33

M. Höllen: Katholische Kirche und NS-„Euthanasie" . . . . . 53

*Kritische Miscellen*

R. Reinhardt: Die Abtsweihe – eine „kleine Bischofsweihe?" . . . 83

J. Hennig: Goethe bekanntes kirchengeschichtliches Schrifttum Italiens . . . . . 89

M. Weitlauff: Pius IX. und die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit . . . . . 94

*Literarische Berichte und Anzeigen* . . . . . 106

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1980 kostet im Abonnement DM 114,– inclusiv Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 45,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6,5 % 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. 1980. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an D. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstraße 1, 5340 Bad Honnef; ab Heft 1/1981 an Prof. Dr. Georg Schwaiger, Institut für Kirchengeschichte, Kath.-Theol. Fakultät der Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38 g, 5204 Lohmar 1; ab 1. Juli 1980 an Prof. Dr. Karl-Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

Anschriften der Mitarbeiter an diesem Heft:
Prof. Dr. E. Bammel, Hausdorffstraße 63, 5300 Bonn 1; Dr. H. Bayer, Kirchweg 20, 6601 Saarbrücken-Scheidt; Priv.-Doz. Dr. G. G. Blum, Stöckelsbergstraße 4, 3550 Marburg; Dr. Dr. h. c. J. Hennig, Hohe Winde-Straße 66, CH–4059 Basel; M. Höllen, Friedrichsruher Straße 7, 1000 Berlin 41, Prof. Dr. R. Reinhardt, Ahornweg 10, 7400 Tübingen; Priv.-Doz. Dr. M. Weitlauff, Hermann-Löns-Straße 9, 8900 Augsburg.

*Beilagenhinweis:* Diesem Heft liegen Prospekte der Verlage de Gruyter (2), 1000 Berlin, Fromann-Holzboog, 7000 Stuttgart, und Erich Schmidt (2), 1000 Berlin, bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

91. BAND 1980
VIERTE FOLGE XXIX

Verlag W. Kohlhammer Stuttgart Berlin Köln Mainz

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gs 2554

Zeitschrift für Kirchengeschichte ISSN 0044-2925

Herausgegeben von Karl August Fink, Erich Meuthen, 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

Ernst Bammel: Albert Schwegler über Jesus und das Urchristentum . 1

Hans Bayer: Du bist ein leige snippensnap!' Der ‚Wartburgkrieg' als waldensisches Laienspiel . . . . . 33

Georg Günter Blum: Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert . . . . . 11

Peter Brommer: Capitula episcoporum. Bemerkungen zu den bischöflichen Kapitularien . . . . . 207

Jobst Ebel: Die Herkunft des Konzeptes der Konkordienformel . . 237

Reimund Haas: Zwischenbilanz des kirchlichen Archiv- und Bibliothekswesens . . . . . 350

John Hennig: Goethe bekanntes kirchengeschichtliches Schrifttum Italiens . . . . . 89

Martin Höllen: Katholische Kirche und NS-„Euthanasie" . . . . 53

Norbert Ohler: Atlanten und Karten zur Kirchengeschichte . . . 312

Rudolf Reinhardt: Die Abtsweihe – eine „kleine Bischofsweihe?" . 83

Hans-Udo Rosenbaum: Der Hoheliedkommentar des Nilus von Ancyra . . . . . 187

Knut Schäferdiek: Zur Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi . . . . . 177

Manfred Weitlauff: Pius IX. und die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit . . . . . 94

Karl-Friedrich Wiggermann: Briefe des Kaplans Leonhardt Fendt aus den Jahren 1905–1910 . . . . . 283

## VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN WERKE

Bacchiocchi, Samuele: From Sabbath to Sunday, S. 112–116 (Rordorf)

Baier, Walter: Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen S. 133–135 (Frank)

Baker, Derek, (Hrsg): The Bibliography of the Reform 1450–1648, S. 138 (Hendrix)

Bastgen, Beda: Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, S. 489–491 (Linn)

Bauch, Andreas: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit S. 421–422 (Zimmermann)

Beatrice, Pier Franco: Tradux peccati S. 409–412 (Lorenz)

Beck, Hans-Georg: Das Byzantinische Jahrtausend S. 526 (Uthemann)

Beggiao, Diego: La visita pastorale di Clementi VIII (1592–1600) S. 470–471 (Reinhard)

Berg, Dieter: Armut und Wissenschaft S. 439–441 (Frank)

Bieler, Ludwig: The Patrician Texts in the Book of Armagh S. 416–417 (Hanson)

Beumann, Jutta: Siegbert von Gembloux und der Traktat de investitura episcoporum S. 428–430 (Becker)

Blaufuß, Dierich: Reichsstadt und Pietismus S. 152–154 (Beyreuther)

Blumhardt, Johann Christoph: Gesammelte Werke S. 495–497 (Lehmann)

Breymayer, Reinhard und Häussermann, Friedrich (Hrsg): Friedrich Christoph Oetinger – Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia S. 478–483 (Beyreuther)

Bruckner, Albert (Hrsg): Helvetia Sacra S. 374–376 (Reinhardt)

Bücking, Jürgen: Michael Gaismaier Reformer-Sozialrebell-Revolutionär S. 462–467 (Mecenseffy)

Chrestou, Panag. K.: Thessalonike S. 108–109 (Biedermann)

Christianson, Paul: Reformers and Babylon S. 472–474 (Elton)

Classen, Peter (Hrsg.): Die Gründungsurkunden der Reichenau S. 121–122 (Angenendt)

Clauss, Manfred: Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des II. Weltkrieges S. 519–522 (Doering-Manteuffel)

Courtenay, William J.: Adam Wodeham S. 443–444 (Leff)

Craemer, Willy de: The Jamaa and the Church S. 174–175 (Dammann)

Damsteegt, P. Gerard: Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission S. 164–165 (Maxwell)

Decret, Francois: L'Afrique Manichéenne S. 406–409 (Lorenz)

Demke, Christoph (Hrsg.): Thomas Müntzer. Anfragen an Theologie und Kirche S. 141–142 (Barton)

Dörries, Hermann: Die Theologie des Makarios/Symeon S. 398–401 (Staats)

Elze, Theodor: Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain S. 146 (Bryner)

Fransen, Gerardus: Summa, Elegantius in iure divino' seu Coloniensis S. 125–127 (Landau)

Gassmann, Peter: Der Episkopat in Gallien im 5. Jahrhundert S. 413–414 (Haehling)

Goy, Rudolf: Die Überlieferung der Werke von St. Viktor S. 123–125 (Dinter)

Gropper, Johannes: Briefwechsel I, 1529–1547 S. 144–145 (Greschat)

Grulich, Rudolf: Die unierte Kirche in Mazedonien S. 499–501 (Bryner)

Guth, Klaus: Johannes von Salisbury (1115/20–1180) S. 434-435 (Segl)

Haehling, Raban von: Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie S. 401–406 (Klein)

Hamm, Berndt: Promissio, Pactum, Ordinatio S. 133 (Dettloff)

Harvey, Barbara: Westminster Abbey and its Estates in the Middle Ages S. 419–420 (Urry)

Hehl, Ulrich von: Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945 S. 509–511 (Haas)

Hellriegel, Ludwig: Benediktiner als Seelsorger im linksrheinischen Gebiet des ehemaligen Erzbistums Mainz S. 485–486 (Häußling)

Henrix, Hans Hermann/Rauh, Horst Dieter: Der Christ und die Geschichte seiner Kirche S. 381–383 (Lepper)

Herkenrath, Silvia: Politik und Gottesreich S. 168–172 (Steinen)

Heyer, Friedrich (Hrsg.): Die Kirche Armeniens S. 525 (Spuler)

Honemann, Volker: Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei' des Wilhelm von Saint-Thierry. S. 426–428 (Gier)

Horn, J. M. (Hrsg.): John Le Neve Fasti Ecclesiae Anglicane 1541–1857, V, Bath and Wells Diocese S. 527 (Owen)

Hornig, Ernst: Die Bekennende Kirche in Schlesien 1933–1945 S. 515–516 (Meier)

Jäschke, Kurt-Ulrich und Wenskus, Reinhard (Hrsg.): Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag S. 118–121 (Haendler)

Jakobi, Franz-Josef: Wibald von Stablo und Corvey (1098–1158) S. 433–434 (Haacke)

Johag, Helga: Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln zwischen 1250 und 1350 S. 437–439 (Wegener)

Jounel, Pierre: Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzieme siecle S. 436–437 (Schmidt)

Judentum im Mittelalter S. 414–416 (Thoma)

Jürgensmeier, Friedhelm: Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie S. 474–476 (Maier)

Joachim-Jungius-Gesellschaft: Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen S. 373 (Greschat)

Ketteler, Wilhelm Emanuel Freiherr v.: Sämtliche Werke S. 165–166 (Gatz)

Klaassen, Walter: Michael Gaismair. Revolutionary and Reformer S. 462–467 (Mecenseffy)

Klaiber, Wilbirgis (Hrsg.): Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts S. 529 (Faulenbach)

Klauser, Theodor: Henri Leclerq 1869–1945 S. 166–168 (Grégoire)

Körner, Hans-Michael: Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 S. 499 (Schwaiger)

Kronholm, Tryggve: Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian S. 397 (McNeil)

Kurze, Wilhelm (Hrsg.): Codex diplomaticus Amiatinus S. 417–419 (Haacke)

Lang, Peter: Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe S. 529–530 (Pfeiffer)

Langner, Albert: Katholizismus im politischen System der BRD 1949-1963 S. 522–525 (Hombach)

Leff, Gordon: The Dissolution of the Medieval outlock S. 444–445 (Schulze)

Lestocquoy, J.: Acta Nuntiaturae Gallicae S. 529 (Reinhardt)

Lohff, Wenzel, Spitz Lewis W.: Widerspruch, Dialog und Einigung S. 148–149 (Ebel)

Loyola, Ignatius von: Geistliche Übungen und erläuternde Texte S. 469–470 (Vercruysse)

Mai, Gottfried: Die niederländische Reformbewegung S. 476–478 (Lehmann)

Marbach, Rainer: Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert S. 492–494 (Otte)

Marx, Hans-Jürgen: Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum S. 447–449 (Biedermann)

Matthiae, Karl: Chronologische Übersichten und Karten zur spätjüdischen und urchristlichen Zeit S. 110–112 (Kuhn)

Maurer, Wilhelm: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana S. 457–459 (Lohse)

May, Gerhard: Schöpfung aus dem Nichts S. 384–386 (Uthemann)

Mayer, Hans Eberhard: Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem S. 370–372 (Thiele)

McKeon, Peter M.: Hincmar of Laon and Carolingian Politics S. 425–426 (Boshof)

Meier, Johannes: Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper S. 145–146 (Greschat)

Meinhold, Peter u.a. (Hrsg.): Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Band 1,2 S. 377–380 (Seegrün)

Meyer, Helmut: Der Zweite Kappeler Krieg S. 142–144 (Bächtold)

Niebuhr, Young Reinhold: His Early Writings, 1911–1931 S. 507–509 (Karg)

Niesel, Wilhelm: Kirche unter dem Wort S. 514-515 (Meier)

Niger, Radulfus: De re Militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/88) S. 128–130 (Jäschke)

Nolte, Josef u.a. (Hrsg.): Kontinuität und Umbruch S. 454–456 (Barton)

Nowak, Kurt: „Euthanasie" und Sterilisierung im „III. Reich" S. 511–513 (Norden)

Olszamowska-Skowronska, Sophie: Les accords de Vienne et de Rome entre le Saint-Siege et la Russie 1880–1882 S. 501–502 (Schwaiger)

Padderatz, G.: Conradi und Hamburg S. 505–506 (Rempel)

Patrick, Saint: Confession et Lettre à Coroticus S. 412–413 (Hennig)

Paulsen, Henning: Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien S. 390–394 (Hauschild)

Penco, Gregorio: Storia della chiesa in Italia S. 106–108 (Jedin)

Philipp, Gutram: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeinde unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung S. 491–492 (Beyreuther)

Podskalsky, Gerhard: Theologie und Philosophie in Byzans S. 135–138 (Tinnefeld)

Probst, M.: Gottesdienst in Geist und Wahrheit S. 154–155 (Häußling)

Rauh, Horst Dieter: Das Bild des Antichrist im Mittelalter S. 122–123 (Seibt)

Renard, Jean-Pierre: La formation et la designation des predicateurs au debut de l'Ordre des Precheurs S. 131–132 (Frank)

Richard, Jean: La papaute et les missions d'orient au Moyen-Age S. 441–443 (Biedermann)

Rieval, Aelred von: Über die geistliche Freundschaft S. 430–433 (Schröder)

Rivinius, Karl J.: Mission und Politik S. 502–504 (Hombach)

Rudolph, Kurt: Die Gnosis S. 386–390 (Brox)

Sardis, Melito of: On Pascha and Fragments S. 394–396 (Lohse)

Sasse, Hermann: Zeugnisse S. 516–518 (Theurich)

Schäfer, Gerhard: Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus S. 172–174 (Meier)

Scheible, H.: Melanchthons Briefwechsel S. 456 (Neuser)

Schmidt, Martin und Schwaiger, Georg (Hrsg.): Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert S. 160–164 (Besier)

Schrader, Franz: Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden S. 149–152 (Joppen)

Schutte, Anna Jacobson: Pier Paolo Vergerio S. 147–148 (Vinay)

Schwaiger, Georg (Hrsg.): Zwischen Polemik und Irenik S. 486–489 (Barton)

Schwarz, Brigide: Die Organisation kurialer Schreiberkollegien von ihrer Entstehung bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts S. 130–131 (Berschin)

Scipioni, Luigi I.: Vescovo e popolo S. 117–118 (Speigl)

Seifert, Arno: Weltlicher Staat und Kirchenreform S. 471–472 (Pfeiffer)

Speck, Paul: Konstantin VI. S. 422–424 (Tinnefeld)

Specker, Hans Eugen und Tüchle, Hermann (Hrsg.): Kirchen und Klöster in Ulm S. 380–381 (Pfeiffer)

Stieber, Joachim W.: Pope Eugenius IV the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire S. 445–447 (Schofield)

Sutton, Thomas von: Quaestiones ordinariae S. 132 (Dettloff)

Sutton, Thomas von: Contra qodlibet Iohannis Duns Scoti S. 526 (Dettloff)

Tasie, G. O. M.: Christian Missionary Enterprise in the Niger Delta S. 504–505 (Dammann)

Tremblay, Real: La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irenee de Lyon S. 394 (Fredouille)

Ullmann, Walter: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter S. 528 (Schwaiger)

Vazquez, Issac: L'ouvre litteraire de Lucien Geyssens sur le jansénisme et L'antijansénisme devant la critique S. 483–484 (Brouette)

Vocelka, Karl: Verfassung oder Konkordat? S. 498 (Schwaiger)

Wagner, Adolph: Briefe – Dokumente – Augenzeugenberichte, 1851–1917 S. 494–495 (Honecker)

Webermann, Otto Alexander: Studien zur volkstümlichen Aufklärung in Estland S. 484–485 (Hauptmann)

Wegmann, Hermann A. J.: Geschichte der Liturgie im Westen und Osten S. 367–369 (Nikolaou)

Wendehorst, Alfred: Germania Sacra S. 453–454 (Reinhardt)

Westphal, Gudrun: Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576 S. 468–469 (Barton)

Weymann, Volker: Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens S. 155–160 (Peiter)

Wolgast, Eike: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände S. 459–462 (Lohse)

Zandee, J.: „The Teachings of Silvanus" and Clement of Alexandria S. 116–117 (Baumeister)

Zielemann, G. C.: Middelnederlandse Epistelen Evangelienpreken S. 449–453 (Vekemann)

## VERZEICHNIS DER REZENSENTEN

Angenendt, S. 121
Bächtold, S. 142
Barton, S. 141, 454, 468, 486
Baumeister, S. 116
Becker, S. 428
Berschin, S. 130
Besier, S. 160
Beyreuther, S. 152, 478, 491
Biedermann, S. 108, 441, 447
Boshof, S. 425
Brouette, S. 483
Brox, S. 386
Bryner, S. 146, 499
Dammann, S. 174, 504
Dettloff, S. 132, 133, 526
Dinter, S. 123
Doering-Manteuffel, S. 519
Ebel, S. 148
Elton, S. 472
Faulenbach, S. 529
Frank, S. 131, 133, 439
Fredouille, S. 394
Gatz, S. 165
Geerlings, S. 176
Gier, S. 426
Gregoire, S. 166
Greschat, S. 144, 145, 373
Haacke, S. 417, 433
Haas, S. 509
Haehling, S. 413
Haendler, S. 118
Hanson, S. 416
Häußling, S. 154, 485
Hauptmann, S. 484
Hauschild, S. 390
Hendrix, S. 138
Hennig, S. 412
Hombach, S. 502, 522
Honecker, 494
Jäschke, S. 128
Jedin, S. 106
Joppen, S. 149
Karg, S. 507
Klein, S. 401

Kuhn, S. 110
Landau, S. 125
Leff, S. 443
Lehmann, S. 476, 495
Lepper, S. 381
Linehan, S. 175
Linn, S. 489
Lohse, S. 394, 457, 459
Lorenz, S. 406, 409
Maier, S. 474
Maxwell, S. 164
McNeil, S. 397
Mecenseffy, S. 462
Meier, S. 172, 514, 515
Neuser, S. 456
Nikolaou, S. 367
Norden, S. 511
Otte, S. 492
Owen, S. 527
Peiter, S. 155
Pfeiffer, S. 380, 471, 529
Reinhard, S. 470
Reinhardt, S. 374, 453, 529
Rempel, S. 505
Rordorf, S. 112
Santos Otero, S. 176
Schäferdiek, S. 527
Schmidt, S. 436
Schneemelcher, S. 525
Schofield, S. 445
Schroeder, S. 430
Schulze, S. 444
Schwaiger, S. 498, 499, 501, 528
Seegrün, S. 377
Segl, S. 434
Seibt, S. 122
Speigl, S. 117
Spuler, S. 525
Staats, S. 398
Steinen, S. 168
Theurich, S. 516
Thiele, S. 370
Thoma, S. 414
Tinnefeld, S. 135, 422
Urry, S. 419
Uthemann, S. 384, 526
Vekeman, S. 449
Vercruysse, S. 469
Vinay, S. 147
Wegener, S. 437
Zimmermann, S. 421

---

Die Zeitschrift erscheint jährlich in drei Heften mit einem Gesamtumfang von 27 Bogen. Der Bezug des Jahrgangs 1980 kostet im Abonnement DM 114,– inclusiv Porto- und Versandkosten; das Einzelheft DM 45,– zuzüglich Versandkosten. In den Bezugspreisen sind 6,5 % MWSt. enthalten.

Verlag und Anzeigenverwaltung: W. Kohlhammer GmbH, Heßbrühlstraße 69, Postfach 80 04 30, 7000 Stuttgart 80, Telefon 0711/7863-1, Telex 7-255 820. Verlagsort: Stuttgart, Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart. 1980. Printed in Germany.

Zuschriften, Anfragen und Manuskripte für den Aufsatzteil sind zu richten an D. Dr. h. c. Wilhelm Schneemelcher, Böckingstraße 1, 5340 Bad Honnef; ab Heft 1/1981 an Prof. Dr. Georg Schwaiger, Institut für Kirchengeschichte, Kath.-Theol. Fakultät der Universität, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22.

Anfragen, Besprechungsexemplare und Manuskripte für den Rezensionsteil sind zu senden an Prof. Dr. Knut Schäferdiek, Jahnstraße 38 g, 5204 Lohmar 1; ab 1. Juli 1980 an Prof. Dr. Karl-Heinrich Faulenbach, Höhenring 54, 5357 Swisttal-Heimerzheim.

Bei unverlangt eingehenden Rezensionsexemplaren kann keine Gewähr für Besprechung und Rücksendung übernommen werden.

# UNTERSUCHUNGEN

## Albert Schwegler über Jesus und das Urchristentum

Von Ernst Bammel

*Friedrich Lang zum 6. September 1978*

Das Schiller-Nationalmuseum in Marbach bewahrt ein Autograph Albert Schweglers auf, das im Katalog als „Bruckstück (Einzelblatt) einer Preisarbeit von 1840 über den byzantinischen und italischen Christus" ausgewiesen ist.[1] Durch diese Angabe neugierig gemacht, findet man zwei Seiten eines größeren Ganzen, wie es durch die Zählung der Seiten (33 und 34) bereits markiert ist. Daneben ist in anderer Schrift eine Eintragung gemacht, deren Wortlaut, richtig gelesen, lautet: Schweglers Preisarbeit über den historischen und idealen Christus 1840. Vermutlich stammt sie von Schweglers Großneffen Erwin Ackerknecht.

Es handelt sich um die Preisarbeit „Untersuchung über die Einheit des idealen und historischen Christus", der die Ev.-Theol. Fakultät Tübingen durch Sitzungsbeschluß vom 26. 9. 1839 den Preis zuerkannte, während für zwei andere zum gleichen Thema eingereichte Arbeiten – eine derselben hatte C. Christ. Planck zum Verfasser[2] – Belobigungen ausgesprochen wurden. Als Grund für die Bewertung findet sich im Protokoll der Fakultät die Notiz: „Eine mit Geist, Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, mit kritischem Scharfsinn und Eigentümlichkeit in den philosophischen Gedanken selbst als in den historischen Kombinationen, mit Herrschaft über die große Masse des Materials [?] (wobei kein wichtiger Moment der Erörterung übergangen ist), überhaupt mit einer gewissen entschiedenen Reife entworfene und durchgeführte Arbeit"[3] – eine gewiß bemerkenswerte Charakterisierung.

Die Arbeit selbst ist weder gedruckt noch auch als Handschrift in den Fakultätsakten aufbewahrt worden.[4] Ed. Zeller gedenkt ihrer im Vorüber-

[1] Vgl. O. *Güntter*, Mein Lebenswerk (Veröffentlichungen der Deutschen Schiller-Gesellschaft 17; Stuttgart 1948) S. 183; Nachlässe und Sammlungen in der Handschriften-Abteilung des Schiller-Nationalmuseums (Marbach 1972) S. 74.

[2] Siehe *E. Ackerknecht*, Albert Schwegler in: Schwäbische Lebensbilder IV (Stuttgart 1948) S. 314.

[3] Freundliche Mitteilung des Dekanats.

[4] Siehe die vorangehende Anmerkung. Auch Anfragen bei der Universitätsbibliothek Tübingen, beim Rektoramt und beim Ev. Theol. Stift hatten keinen Erfolg.

gehen[5] und ebenso Erw. Ackerknecht.[6] Ansonsten scheint sie keine Erwähnung gefunden zu haben.

Von Dav. Friedr. Strauß ist bekannt, daß er 1828 eine Preisaufgabe bearbeitete und am Schluß erkannte, daß „an der ganzen Sache nichts sei".[7] Schwegler selbst hat ein drei Jahre später geschriebenes Buchmanuskript über das Herbart'sche System ungedruckt gelassen, da es „doch ein unfruchtbares Sujet" sei.[8] Dies letztere war sicherlich nicht der Fall bei dem von Schleiermacher aufgeworfenen und von Schwegler behandelten Problem. Aber vielleicht war Schwegler in seinen Gedanken so schnell weitergeeilt, daß er Zurückgelassenes vergangen sein lassen wollte. Oder aber es waren äußere Gründe, die die Veröffentlichung verhinderten. Sei dem, wie ihm wolle, das Dokument der Entwicklung des hochbegabten Jünglings – er war damals 20 Jahre alt – ist des Interesses der Nachgeborenen nicht unwert. Der Text[9] lautet:

„... Gemüter – ungetrübte Spiegelklarheit der Seele – erhabene Aufopferung – physische Heilkraft – Wunderkuren – rein menschlicher Sinn – Originalität seiner sinnreichen Reden – außerordentliches Schicksal – Stiftung eines für die Menschheit beglückenden Werks usw. – diese Prädikate sind ganz die des gewöhnlichen Rationalismus, nur mit der Phraseologie der modernen Bildung verbrämt; denn auch der Rationalismus spricht von der bewundernswürdigen Weisheit Christi, die er sich durch zweckmäßige Anwendung seiner Verstandeskraft und gewissenhafte Benützung der ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel, von seiner sittlichen Größe, die er durch eifrige Ausbildung seiner moralischen Anlagen, Bezähmung seiner sinnlichen Neigungen und Leidenschaften und zarte Folgsamkeit gegen die Stimme seines Gewissens erworben hat. Werden die Wunder Jesu, wie Strauß tut (Freihafen S. 22[10]), einer animalisch-magnetischen Kraft zugeschrieben, so ist in dieser Beziehung Jesus jedem anderen Magnetiseur gleichgestellt, und es ist nicht nur nicht das religiöse Moment der Wunder ganz vernichtet, sondern nicht einmal die geistige, also rein historische Bedeutsamkeit Christi wird dabei erhalten. Denn die geistvollsten, sittlichsten und frömmsten Menschen haben durchaus

---

[5] Drei deutsche Gelehrte in: Vorträge und Abhandlungen II (Leipzig 1877) S. 337.

[6] A.a.O. S. 314 f.

[7] „Eine katholische Preisaufgabe, die ich anno 28 machte, war vielleicht der erste Wendepunkt. Ich bewies exegetisch und naturphilosophisch mit voller Überzeugung die Auferstehung der Toten, und als ich das letzte Punktum machte, war mir klar, daß an der ganzen Sache nichts sei" (Briefwechsel zwischen Strauß und Vischer, hsg. von *Ad. Rapp* I (Stuttgart 1952) S. 48.

[8] *Ackerknecht* S. 319.

[9] Die Rechtschreibung wurde modernisiert.

[10] Hinweis auf Straußens Abhandlung „Vergängliches und Bleibendes im Christentum" in: Der Freihafen. Galerie von Unterhaltungsbildern aus den Kreisen der Literatur, Gesellschaft und Wissenschaft (Altona 1838) 3. Heft S. 1–48. Strauß, der mit J. Kerner freundschaftlich verbunden war, will im mittleren Teil des in einem hinreißenden Stil geschriebenen Aufsatzes Jesu Wunder erklärlich machen als vollzogen in einer Weise, die den von Kerner untersuchten Wundern entsprach. Zu K. vgl. *Strauß*, Ges. Schriften I (Bonn 1876) S. 119 ff.

nicht am meisten Fähigkeit, magnetisch zu wirken. Jesu animalisch-magnetische Kraft hat durchaus keine innere Beziehung auf seine religionsgeschichtliche Bedeutsamkeit, und seine Wunder, wenn sie nur Ausfluß einer solchen animalisch-magnetischen Kraft sind, können nicht höher gelten als die geistloseste, endlichste Geschichte.[11] Wenn Strauß als Schlüssel der ganzen Dogmen- und Kirchengeschichte nichts anderes hat als Jesu natürliche Begabung und seine animalisch-magnetische Kraft, so kann er über die ganze lange Geschichte nicht anders urteilen als ein rationalistischer Spießbürger, der nur eine Kette von Unsinn und Torheiten darin erblickt.

Wenn aber Strauß das spezifisch Unterscheidende des Charakters Christi in die Harmonie aller seiner Seelenkräfte und in die ruhige Spiegelklarheit seiner Seele setzt und wenn er ihn deshalb eine innerliche Natur im Gegensatz gegen die objektiv gestaltenden Naturen nennt,[12] so scheint mir dies zuerst damit nicht zusammenzustimmen, daß Jesus Stifter der Kirche,[13] also in dieser Beziehung wenigstens eine objektiv gestaltende Natur ist. Innerliche Naturen gehören der Weltgeschichte nicht an, die Stiftung der Kirche aber ist die welthistorischste Tat. Und das zu einem solchen objektiven Wirken nötige Herausgehen des Menschen aus sich selbst ist nicht denkbar ohne einen inneren Gegensatz; solche Taten sind nur Produkte eines inneren Kampfes. Dann aber scheinen mir die angegebenen Züge des Charakters Jesu nicht einmal ganz zu harmonieren mit den evangelischen Relationen. Den Entschluß seines Todes hat sich Christus, wie die Evangelien erzählen, nur im furchtbarsten Kampfe mit sich selbst abgerungen,[14] und auch aus sonstigen Andeutungen der Synoptiker läßt sich auf nicht selten stattfindende innere Aufregung des Menschensohns schließen.

Strauß will seinem Christus eine feste Unterlage und für die christliche Kirche eine bleibende Bedeutung geben, indem er nachzuweisen versucht, daß über das Christentum nicht hinausgegangen werden könne.[15] Allein dies ist auf dem Strauß'schen Standpunkt nur eine Täuschung. Über den Hegel'schen Christus kann allerdings nicht hinausgegangen werden, weil er ein unzeitlicher und überzeitlicher, ewiger Christus ist; er ist keine Person mit bestimmten Vorzügen und Eigenschaften, sondern er ist Gedanke der Welt, die ihr eigenes Wesen in ihm erfaßt.[16] Der Strauß'sche Christus ist aber eine

[11] So aber auch *Strauß* selbst: Vergängliches S. 27.

[12] Vergängliches, S. 41 ff. Die Darstellung gipfelt in der Formulierung: „reinste Einstimmigkeit des Gemüts", S. 44.

[13] *Strauß* war dieses Moments nicht ganz uneingedenk gewesen, hatte aber die „Gründung einer Gemeinschaft mit gewissen Formen" beschrieben als ein Mittel, „sein inneres Leben zum inneren Leben aller zu erweitern" (Vergängliches S. 45).

[14] *Strauß* hatte der synoptischen Schilderung der Gethsemaneszene gegenüber große Skepsis angemeldet (Das Leben Jesu[3], Tübingen 1838 II, 482) und war geneigt gewesen, dem Eindruck, den die johanneischen Abschiedsreden vermitteln, den Vorzug zu geben (Leben Jesu[3] II, 488).

[15] Leben Jesu[3] II, 770 ff., insbesondere S. 775: „war diese Einsicht in Christo vorhanden, so ist in religiöser Beziehung für alle Zeiten nicht über ihn hinauszugelangen."

[16] Zum Problem s. *J. W. Schmidt-Japing*, Die Bedeutung der Person Jesu im

Gestalt, die der Geschichte angehört,[17] und alle bloß historischen Gestalten werden durch den ehernen Tritt der Zeit zur Vergangenheit gemacht. Behaupten, daß die Zukunft keine höhere Gestalt heraufführen könne als die Vergangenheit, das wäre eine Weissagung für die Zukunft.[18] Die Philosophie aber hat nicht das Zukünftige zu konstruieren, sondern das Gegenwärtige zu begreifen. In der Geschichte gibt es nichts Festes, Bleibendes. Sie ist ewiger Fluß, ewige Widerlegung ihrer selbst. Und woraus schließt Strauß die Einzigkeit Christi? Daraus, weil die Einheit Gottes und des Menschen Begriff der Religion sei und Christus der Realisierung dieses Begriffs möglichst nahe gekommen sei. Allein woher weiß Strauß, daß der Begriff der Religion die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sei? Aus der Hegel'schen Philosophie. *Diese* Schlußfolgerung kann also nicht gezogen werden ohne Voraussetzung der Absolutheit der Hegel'schen Philosophie. Wäre Christus eine *absolute* historische Gestalt, so wäre die religiöse Produktivität überhaupt erloschen; wäre aber die religiöse Produktionskraft erloschen, so könnte dies nur darum sein, weil entweder die Menschheit nicht mehr ihre höchste Befriedigung in der Religion fände und die Religion somit aufgehört hätte, Sache des absoluten Geistes zu sein, oder weil die christliche Religion wirklich nicht menschliche Tat, sondern göttliche Offenbarung im außerordentlichen Sinn[19] wäre. Es ist aber nicht wahr, daß die religiöse Produktivität erloschen ist; denn der Geist baut noch am Dom der Religion.

So wenig aber *als dem Glauben der Kirche kann dieses Strauß'sche Christentum der Spekulation genügen.* Die Spekulation hat überhaupt nicht das Bedürfnis eines historischen Christus, und Hegel hat darum selbst da, wo er den historischen Ursprung des Christentums zu begreifen sucht, die bei der Umkehrung der ganzen Welt wirksame Idee so vorzugsweise hervorgehoben, daß bei ihm die diese Idee zu . . ."

---

Denken des jungen Hegel (1924) und vor allem *E. Hirsch*, Geschichte der neueren evangelischen Theologie V. 253 ff.

[17] Hier ist bei *Strauß* eine Unausgeglichenheit feststellbar. Einerseits folgt er der Hegel'schen Linie, indem er feststellt, daß eine Dogmatik, die bei Christus als Individuum verharre, keine Dogmatik, sondern eine Predigt sei (Leben Jesu II, 770), anderseits aber würdigt auch er ihn als Person und vergleicht ihn mit anderen Größen der Weltgeschichte (Leben Jesu II, 771 und besonders Vergängliches S. 38–48).

[18] *Strauß* hatte es theoretisch durchaus zugegeben, daß, „wenngleich die Christenheit keines anderen wartet, doch noch ein anderer kommen werde, der sich zu Christo als Gleicher oder gar als Höherer verhielte (Leben Jesu[3] II, 772). Er hat dem aber das pragmatische Argument gegenübergestellt, daß „für uns Lebende" Jesus doch das Höchste sei (Vergängliches S. 46) und daß jeder, welcher künftig etwa zur gleichen Höhe gelangen sollte, „dies nicht ohne Handreichung von seiten Jesu" (Vergängliches S. 47) bewerkstelligen werde, um dann doch zuzugeben: „im Reiche des Religiösen wie des Sittlichen kann keiner für den anderen etwas vollbringen, sondern der Zweite . . . hat dieselbe geistige Arbeit zu vollbringen wie der erste" (Leben Jesu II, 777).

[19] Dies ist in der Tat der entscheidende Punkt der Abweichung der Tübinger von der bis dahin üblichen Geschichtsanschauung, s. *F. C. Baur*, Die Tübinger Schule (Tübingen 1859) S. 11 ff.

Das Bruchstück erhält seine Farbe durch die Stellungnahme gegen Strauß. So zentrale Punkte werden angegangen, daß man schließen darf, daß der Bezug zu Strauß in den vorangehenden Abschnitten noch nicht beherrschend war. Was in diesen abgehandelt worden war – vielleicht die Anschauung Schleiermachers, den der Student Schwegler, insbesondere in seiner Anfangszeit, hatte stark auf sich wirken lassen[20] – wissen wir nicht. Jedenfalls: das Thema ist ein von Schleiermacher in die Erörterung eingeführtes, als Frage nach dem urbildlichen und geschichtlichen Christus. Die erhaltenen Seiten zeigen Schwegler in entschiedenem Gegensatz zu der Weise, in der die Schleiermacher'sche Frage von Strauß aufgenommen worden war.

Es ist der Strauß, der soeben, auf die Einwände der Gegner zur Rechten eingehend, seinem „Leben Jesu" in der dritten Auflage Anstöße genommen, der Strauß der „Friedlichen Blätter", der in einer sein „Leben Jesu" begleitenden Abhandlung, wie man mit Recht gesagt hat,[21] den Punkt der „größten Annäherung" an das „positive", d. h. das geschichtliche Christentum erreicht hatte – es ist dieser Strauß, den Schwegler sich aufs Korn genommen hat. Er wendet sich gegen den Mann, dessen Werk ihn tief ergriffen hatte und von dem er doch bald glaubte, ihm etwas Eigenes mit „soliderer historischer Grundlage" gegenüberstellen zu können.[22] War es ein mehr konservativer Standpunkt, von dem aus er seine Geschosse abfeuerte? Einzelnes wie der Aufweis des rationalistischen Elements – von etwas, das damals schon als antiquiert galt[23] –, die Attacke gegen die schwachen Stellen in der Strauß'schen Christologie und vor allem die Betonung der Gründung der Kirche durch Jesus möchten dafür sprechen. Äußerungen im Tagebuch aus ungefähr derselben Zeit[24] könnten den Eindruck unterstützen. Und doch weist mehr in eine andere Richtung. Schwegler sieht Jesus, mehr so als Strauß, als geschichtliche Persönlichkeit. Darum erscheint es ihm von vorneherein als wahrscheinlich, daß innerer Kampf das für ihn bezeichnende Kennwort ist und nicht Harmonie der Seele. Wie er in der Leidenswoche und der Entscheidung, die derselben vorausging, den Höhepunkt des Kampfes erblickt, so vermag er auch Jesu Leben als ein tätiges, als ein auf die Kirchengründung ausgerichtetes zu beschreiben. Ist sein Wirken in den Fortgang geschichtlichen Lebens eingewoben, so erscheint es Schwegler andererseits unwahrscheinlich, daß Jesu Dasein von dem anderer geschichtlicher Erscheinungen verschieden sein könne, und er sieht sich genötigt, es abzulehnen, demselben *a limine* eine

---

[20] *Zeller*, Gelehrte S. 333.

[21] *Ed. Zeller*, D. F. Strauß in seinem Leben und in seinen Schriften (Bonn 1874) S. 51. Es handelt sich um den in Anm. 10 genannten Aufsatz.

[22] *Zeller*, Gelehrte S. 334 aufgrund von – s. Seite 340 – Tagebuchnotizen Schweglers.

[23] Strauß selbst hatte seinen Spott über H. E. G. Paulus, den für den Rationalismus als typisch angesehenen Bibelexegeten gehabt, woraufhin Paulus ihn in einer sich mit ihm beschäftigenden Besprechung „die Freiheit und Vornehmheit eines aufgeklärten Geistes" (*Hirsch* V, 511) lehrte.

[24] Schwegler selbst begeisterte sich in dieser Zeit für die Idee der Kirche (Zeller, Gelehrte S. 335).

absolute Bedeutung zuzumessen. So scheint es, daß es der künftige Verfasser der „Römischen Geschichte" ist, der mit dem Anhänger der Hegel'schen Philosophie ficht. Und doch wäre mit dieser Auskunft eine Seite außer acht gelassen. War es doch Strauß, der Strauß der dritten Auflage, der die unüberbietbare Stellung dem Menschen, dem zusammen mit anderen Geistesgrößen in die Kapelle des Alexander Severus gestellten Jesus[25] hatte geben wollen, während Schwegler neben den Erscheinungsformen der Geschichte den hehren „Dom der Religion" wahrnahm. Es sieht so aus, als ob die Fronten für einen Augenblick vertauscht worden waren. Strauß hatte gerade eine Wendung zu einer geschichtlichen Würdigung Jesu gemacht[26] – eine Wendung, die ihm sein Kritiker offensichtlich nicht abnahm –, während Schwegler doch mehr, als er es selbst wahrhaben wollte,[27] von Hegel beeinflußt worden war. Oder aber war die Religion für ihn nur eine andere Seite der im geschichtlichen Leben sich entfaltenden Kräfte?

Als Schwegler 1841 das Buch über den Montanismus veröffentlichte, schrieb Strauß bewundernd an Vischer: „für einen so jungen Mann erstaunliche Reife ... äußerst hoffnungsvoll".[28] Ob Schwegler mit der Absicht, im Montanismus die Geistesreligion, die er im Sinne hatte, widerzuspiegeln, an die Darstellung gegangen war? Wenn er daran gedacht hatte, so hat sich der

---

[25] Leben Jesu[3] II, 771.

[26] Hatte *Strauß* in der ersten und zweiten Auflage, Hegel folgend (zum Hegelianismus Straußens, insbesondere in seiner Christologie, s. *Hirsch*, Geschichte V, 494 ff. und neuerdings *J. F. Sandberger*, D. F. Strauß als theologischer Hegelianer, Göttingen 1972), erklärt: „In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen" ([2]II, 740), um dann in der dritten Auflage Änderungen vorzunehmen, wie sie in Anm. 15, 17 und 18 näher bezeichnet sind. Schon in der vierten Auflage nahm er einen guten Teil zurück. Mit der Geschichte hat *Strauß* sich immer schwer getan („ich bin kein Historiker, es ist bei mir alles vom dogmatischen [resp. antidogmatischen] Interesse ausgegangen und das mag er [Baur] mit Recht von seinem historisch-kritischen Standpunkt aus mißbilligen"; Ausgewählte Briefe, Bonn 1895, S. 183) und so ist er im „Leben Jesu für das deutsche Volk" zu der Lessing'schen Maxime, daß zufällige Geschichtswahrheiten nie Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten sein können, zurückgekehrt (Ges. Schriften IV, Bonn 1877, S. 381). Jesus selbst gibt er in diesem Werk seinen Platz in einer mit Sokrates beginnenden Reihe und spricht von dem durch ihn Gegebenen als von etwas, das „der Fortbildung so fähig als bedürftig" sei (S. 389). Übt er schon hier an einzelnen Seiten Jesu Kritik (S. 388 f.), so weist er in seiner letzten Veröffentlichung Jesus als einen „Schwärmer" von sich weg und sieht in seiner Lehre ein „kulturfeindliches Prinzip" (Der alte und der neue Glaube, Ges. Schr. VI, 52 ff. 42).

[27] Für die schon in den Studienjahren aufgekommenen Zweifel Schweglers am Hegel'schen System s. *Zeller*, Gelehrte S. 335.

[28] Briefwechsel zwischen Strauß und Vischer I (Stuttgart 1952) S. 98 f. Über das ‚Nachapostolische Zeitalter' schrieb er Schwegler selbst: ‚Lange habe ich mich durch kein Buch so angesprochen, meinen Gesichtskreis so erweitert, meine Kenntnisse so bereichert gefunden' (Brief vom 29. 1. 1847; s. *E. Ackerknecht*, D. Fr. Strauß an A. Schwegler in: Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg 1903, S. 239). Strauß hat dieses Buch denn auch immer wieder in seinen späteren Veröffentlichungen zitiert.

Zielpunkt im Laufe der Arbeit verschoben. Das Buch endet mit einer Kritik am Montanismus, und es beginnt vor allem mit der Bemerkung: „Je höher ... die historische Ursprünglichkeit des Christentums und die eigentümliche Würde seines Stifters steht, in demselben Maße haben sie sich langsamer, jene zu allgemeinerem Bewußtsein, diese zu tieferer Auffassung – denn für's sinnliche Auge existierte die Gottmenschheit des Erlösers nicht – hindurchzuarbeiten vermocht".[29] In Hegel'sche Begriffe eingebettet, wird hier eine Würdigung Jesu versucht, die mit einer Wirkung auf stille Weise und erst eigentlich nach einem längeren Zeitablauf einsetzend rechnet und die den zuvor bemühten Begriff des Kirchengründers beiseite schiebt. Es ist eine geschichtliche Würdigung, aber eine solche, die im Ergebnis der Strauß'schen nicht unähnlich ist. Was auffällt, ist dies: das Schwergewicht ruht auf demjenigen, der am Anfang steht (mit dem damals geläufigen, aber für den Schwegler des Jahres 1841 eigentlich nicht mehr recht passenden Begriff des ‚Stifters' bezeichnet) und nicht auf dem religiösen Bewußtsein.

Schwegler hat diese Linie, wenn auch mit geringer Akzentverschiebung in der in leidenschaftlicher Sprache vorgetragenen Auseinandersetzung mit Bruno Bauer durchgehalten,[30] vor allem aber noch ein weiteres Mal sich programmatisch über Jesus und das Urchristentum geäußert. Dies geschah 1846 in seinem „Nachapostolischen Zeitalter",[31] dem Buch, das man als seine Verabschiedung von der Theologie bezeichnet hat,[32] während es tatsächlich ihn eines unverlierbaren Platzes in der deutschen Theologiegeschichte versicherte. In dieser Darstellung, die die Baur'schen Ideen zusammenfaßt und viele von dessen Einzeluntersuchungen vorwegnimmt, ist zwar von den Evangelien, nicht aber von Jesus die Rede. Der Grund dafür wird in einer langen Anmerkung gegeben.[33] Teile von ihr lesen sich wie eine Vorwegnahme dessen, was Wrede und Bultmann sagen sollten.[34] Aber diese Sätze werden einge-

---

[29] Der Montanismus und die christliche Kirche (Tübingen 1841) S. 2.

[30] Theol. Jbb. 2 (1843) S. 241–78. Hier betont er, daß der Gekreuzigte „schon vorher" im Glauben seiner Jünger als Messias feststand (S. 277).

[31] Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung I/II (Tübingen 1846). *Albr. Ritschls* „Die Entstehung der altkatholischen Kirche" ist schon in der ersten Auflage (1850) durch die Polemik gegen Schwegler bestimmt. Zur Charakterisierung von Schweglers Werk s. Zeller, Die Tübinger historische Schule (Vorträge I, 284), Gelehrte (Vorträge II, 351–53); *G. Uhlhorn,* Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule, Jbb. f. Dt. Theologie 3 (1858), S. 304 ff. und vor allem *F. C. Baur,* Die Tübinger Schule (Tübingen 1859) S. 23. 28. 30.

[32] *Ackerknecht* S. 323.

[33] I, 148.

[34] „Wir haben es vermieden, über die Person Christi, namentlich über dasjenige, was man seinen ‚Plan' zu nennen pflegt, genauere Bestimmungen aufzustellen, da die Geschichtsquellen ... keine völlig sicheren Aussagen hierüber zulassen. In unseren Evangelien liegt großenteils nur der Reflex vor, den die Persönlichkeit Jesu bei der Gemeinde hervorbrachte, daher ihre widersprechenden Bestandteile ... Alles zusammengenommen kann ... mit größter geschichtlicher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß ein direkter Rückschluß von der Denkweise der Apostel auf die Person Christi nicht begründet ist."

leitet durch andere, die ein Kriterium anzeigen: Paulus hat „Anschauungen, die das innere geistige Leben Jesu selbst erfüllten, wenn sie gleich seinen persönlichen Schülern verborgen blieben, zum allgemeinen Bewußtsein gebracht".[35] Die Worte zu Beginn des „Montanismus" werden damit aufgenommen, abgewandelt und – dies geschieht im Schlußteil[36] – begründet. Niemand mehr als Schwegler hat den jüdischen Charakter des Urchristentums betont und dann die Stadien der Ablösung von diesem Grund aufgezeigt. Tat man das, dann hätte es nahe gelegen, die Entwicklung selbst ans Panier zu heften, wie dies Schweglers Freund Zeller in eben diesem Jahr in einem geistvollen Aufsatz, in einer von jenem herausgegebenen Zeitschrift veröffentlicht,[37] zum Ausdruck brachte, indem er sagte: „Was das Christentum sei, können wir nur aus dem abnehmen, was es im Laufe der Zeit geworden ist."[38] Schwegler hatte dem am Ende seines Bruchstücks über den historischen und den idealen Christus recht nahegestanden. Es wäre möglich gewesen, nicht nur das erste und zweite Jahrhundert an Paulus (und Jesus) zu messen, sondern über Paulus hinauszugehen. Um so mehr besagt es, daß Schwegler sowohl im „Montanismus" wie im „Nachapostolischen Zeitalter" eine andere Richtung einschlug. Mehr ist nicht daraus geworden. Ob Schwegler doch unsicher blieb, unsicher, ob er den Schwerpunkt in der Religion oder im Bilde Jesu setzen solle? Ob er noch nicht klar sah, wie er die Brücke zwischen Jesus und Paulus zu konstruieren haben würde?[39] Ob es die „Römische Geschichte" war, die ihn ganz in Beschlag legte? Oder ob der frühe Tod (Schwegler verstarb im Alter von nicht ganz 38 Jahren) ihn daran gehindert hat, zu einem späteren Zeitpunkt zur theologischen Arbeit zurückzukehren und etwa ein Buch über die dem nachapostolischen Zeitalter vorausgehende Epoche, über Jesus und das Urchristentum zu schreiben – das zu tun, was ein anderer Großer mit einem gespaltenen Verhältnis zur Theologie, was später ein Wellhausen tun sollte? Wir wissen es nicht. Wir ahnen nur, wenn wir das Bruchstück mit den anderen Äußerungen zusammenlegen, daß der Forscher, dem die Außenwelt als einem rastlos tätigen Arbeiter hohe Achtung entgegenbrachte und als einer kühl erscheinenden Na-

---

[35] „Aus dem Benehmen der Apostel und der Haltung der Urgemeinde läßt sich ... folgern, daß Christus keine doktrinellen Formeln über das Verhältnis des Christentums zur Heidenwelt, zum mosaischen Gesetz usw. aufgestellt, nicht aber, daß er selbst hierüber noch jüdisch dachte. Die Vergeistigung und Verklärung des Judentums, namentlich des Messiasbegriffs, muß in allen Fällen auf Christus selbst zurückgeführt werden, wenn es gleich, beim jetzigen Stande der Untersuchung wenigstens fast unmöglich sein dürfte, ein ganz sicheres und vollständiges Charakterbild seiner Persönlichkeit zu entwerfen."

[36] Vgl. *Baur:* „es ist ... im Paulinismus nur ... zu einem gemeinsamen Bewußtsein geworden, was an sich schon tatsächlich im Urchristentum enthalten war und tatsächlich als Bewußtsein Jesu vorausgesetzt wird" (Tübinger Schule S. 23).

[37] Aphorismen über Christentum, Urchristentum und Unchristentum, Jahrbücher der Gegenwart 1844, S. 491 ff.

[38] S. 527.

[39] Vielleicht darf man sagen, daß *Baur,* Tübinger Schule S. 30 ff. einiges von dem, was Schwegler im Sinne hatte, ausgeführt hat.

tur[40] Zurückhaltung bezeigte, im Inneren von Fragen aufgewühlt war, Fragen, die er wie wenige andere vorantrieb, ohne doch das, worauf seine Blicke sich richteten, mehr als anzudeuten.

Sein Leben[41] ist selbst ein Bruchstück geblieben. Aber ein solches von eindrucksvoller Form und großen Ausmaßen. Ferdinand Christian Baur, der Lehrer, hat Schwegler in einem Brief an Friedrich Theodor Vischer den ihm gebührenden Tribut gezollt: „... Bedenkt man, wie viel dazu gehörte, bis es endlich mit einer so kräftigen Natur so weit kam, so muß in der Tat sein Arbeiten in der letzten Zeit jedes menschliche Maß überschritten haben ... Dazu kommt dann aber auch noch das harte Lebenslos, das er von Haus aus hatte. Wie sauer mußte er es sich werden lassen, um sich durchzuschlagen, wie wehe tat es ihm, daß man ihn nicht einmal zum Repetenten machte? Wer so von Jugend an nur auf Arbeit und Entbehrung sich angewiesen sieht, kommt, wenn die Arbeit für ihn auch noch ein geistiges Interesse hat, nur zu leicht in ein solches Übermaß hinein. Daß die Hauptschuld zuletzt noch auf seine römische Geschichte fällt, glaube auch ich, besonders seitdem er sich durch die Rivalität mit Mommsen seine Aufgabe noch höher stellte. Sie wurde so freilich sein Unglück, und doch glaube ich, daß er nur so in seinem eigentlichen Element war. Mit großen Massen zu operieren,[42] ein weites Gebiet übersichtlich zu ordnen und alles so exakt wie möglich durchzuarbeiten, dazu war er ganz geschaffen. Klarheit und Durchsichtigkeit, Schärfe und Bestimmtheit, Abrundung und Vollendung war [?] die Sache dieses hellen Geistes ... Ich darf es Ihnen nicht erst sagen, wie schmerzlich nahe mir das Schicksal dieses teuren Freundes geht, den ich immer zu den liebsten meines kleinen Kreises zählte. Wir haben früher so viel miteinander verkehrt, miteinander gekämpft und gearbeitet und einander so gut verstanden; auch später noch, als er sich ganz von der Theologie abgewandt hatte, fühlte ich mich immer aufs Neue von ihm angezogen und angesprochen, so oft ich mit ihm wieder zusammentraf. Wäre es nur in der letzten Zeit auch noch öfter geschehen. Wer hätte aber gerade bei ihm an eine so baldige Trennung gedacht ...“[43]

Die Schwaben, der neben den Baltendeutschen begabteste deutsche Volksstamm, haben in ihrem Bereich fast alles vorausbedacht, was dann auch anderswo ersonnen wurde. Hat die schwäbische Geistesgeschichte eine weltgeschichtliche Reichweite, so gilt dies insbesondere für die Theologiegeschichte.

---

[40] Siehe *Vischer*, Bemerkung vom 15. 3. 56 im Briefwechsel mit Strauß (*Rapp* I, 248).

[41] Ein Leben Schweglers zu schreiben wäre eine ebenso schwierige wie reizvolle Aufgabe.

[42] Die Formulierung ist derjenigen im Gutachten über die Preisarbeit Schweglers – s. S. 1 – verwandt und läßt vermuten, daß Baur der Verfasser desselben gewesen war.

[43] Brief vom 10. 1. 1858 (handschriftlich in der U. B. Tübingen [Md 787 51]). Den Hinweis auf das Schreiben verdanke ich der Freundlichkeit von Hrn. Kollegen Christoph Burger.

In ihr hat Albert Schwegler seinen festen Platz. Man hat über ihn gesagt: „Aus Tübingen kam der einzige Deutsche in neuester Zeit, der wie Hume und Cousin zugleich Philosoph und Geschichtsforscher war“ [44] – ein hohes Lob, insbesondere wenn man bedenkt, daß es Strauß nicht gespendet wurde.

So mag es nicht unangemessen sein, dieses Bruchstück, in dem sich ein Lebensabschnitt und eine Denkphase des genialischen Mannes spiegeln, dem Fluß der Vergessenheit zu entheben.

[44] „Tübingen produced Schwegler, the only modern German like Hume and Cousin both a philosopher and a historian“ (Lord Acton, MS. Add. 5382 folio 82 U. B. Cambridge).

# Zur religionspolitischen Situation der persischen Kirche im 3. und 4. Jahrhundert

Von Georg Günter Blum

*Prof. Dr. Dr. Peter Kawerau zum 65. Geburtstag am 13. 3. 1980*

Schon in sehr früher Zeit erreichte die christliche Mission Gebiete des parthischen Reiches, sicherlich schon im 1. Jh. die Adiabene und im 2. Jh. die Provinzen Susiana und Persis.[1] Nach neuesten Erkenntnissen entstand auch schon im 1. Jh. eine christliche Gemeinde in Kūḵā, in unmittelbarer Nähe des hellenistischen Seleukeia und des parthischen Ktesiphon.[2] Hauptsächlich waren es die syrisch sprechenden Volksschichten, die sich dem neuen Glauben öffneten. Über die Haltung parthischer Herrscher zum Christentum ist nichts bekannt. Lediglich von ihren synkretistischen Tendenzen kann auch auf eine tolerante Einstellung zum christlichen Glauben geschlossen werden. Dies schließt jedoch nicht aus, daß durch den Einfluß der Magier, die den Kult der zahlreichen Feuerheiligtümer im Lande betrieben, es immer wieder zu lokal begrenzten Verfolgungen gekommen ist. Wie die Chronik von Arbela berichtet, wurde im Jahre 123 Šemšōn, der zweite Bischof der Stadt, nach vielen Mißhandlungen von den Großen und Magiern getötet, weil er sich

---

[1] Zur Ausbreitung des Christentums in Persien s. *Jérôme Labourt*, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632), Paris 1904; *Eduard Sachau*, Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sassanidenreich, Berlin 1907 (MSOS 10, 2); *ders.*, Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient, Berlin 1915 (SPAW. PH 1915, 6); *ders.*, Vom Christentum in der Persis: SPAW. PH 1916, 958–980; *ders.*, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien: SPHW. PH 1919, 1–80; *Arthur Allgeier*, Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien: Kath. 98 (1918), 224–241; 289–300; *M.-L. Chaumont*, Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au III$^{e}$ siècle de notre ère: RHR 65 (1964), 165–202, und zuletzt *Jean Maurice Fiey*, Jalons pour une Histoire de l'Église en Iraq, Louvain 1970 (CSCO 310, Sub 36). – Alle in diesem Aufsatz gebrauchten Abkürzungen richten sich nach: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis zusammengestellt von *Siegfried Schwertner*, Berlin/New York 1976.

[2] Den überraschenden Beweis hierfür führt *Fiey*, Jalons 40–44 durch den Hinweis auf einen von Mārī ibn Sulaimān überlieferten Passus aus dem „Buch des Turmes", nach dem der legendäre Apostel Persiens Mār Māri eine christliche Gemeinde in Kūḵā, am Ostufer des Tigris, in unmittelbarer Nähe von Ktesiphon gründete. Nach 79/116 hat der Tigris jedoch ein neues Bett gefunden, so daß Kūḵā am Westufer des Flusses lag und von ihm hinfort nur noch von dem neuen Seleukeia gesprochen wurde, weil es nun an die hellenistische Stadt angrenzte, s. *Maris, Amri et Slibae*, De patriarchis nestorianorum commentaria, ex codicibus Vaticanis ed. ac latine redidit *Henricus Gismondi*, P. I–II, Romae 1896/99, I ar. 5, lat 4.

ihre Mißgunst durch zahlreiche Bekehrungen zugezogen hatte.[3] Das älteste Martyrologium aus dem Jahre 410 nennt ohne irgendeine Zeitangabe als früheste Blutzeugen Aḇā und Dalī, die vielleicht in parthische Zeit gehören.[4]

Als Ardašīr, der Sohn des Kleinfürsten Pāpak und Enkel des Oberpriesters und Stadtkönigs Sāsān von Iṣṭaḫr im Jahre 224 die Herrschaft der Arsakiden durch seinen Sieg über Artabanos V. beendet, ändert sich auch die religionspolitische Situation des Reiches. Die neue Lage wird von der Chronik von Arbela durchaus zutreffend unter drei Gesichtspunkten dargestellt. (1.) 224 gibt es in Persien 18 Bischofssitze. Nur in Nisibis und in Māḥōzē, den „Städten" Seleukeia-Ktesiphon ist es wegen der örtlichen schwierigen Verhältnisse noch nicht zur Einsetzung von Bischöfen gekommen.[5] (2.) Sicherheit und Freiheit der christlichen Gemeinden bleiben durch den Machtwechsel unberührt, während im Imperium Romanum die Kirche schweren Verfolgungen ausgesetzt ist.[6] (3.) Hand in Hand mit dem Neubeginn politischer Herrschaft geht die Restauration der altiranischen Religion. Zur Fundierung der neuen Ordnung wird in jeder Satrapie nicht nur ein Provinzgouverneur, ein Marzbān, sondern ebenso auch ein geistliches Oberhaupt, ein Mōbed, eingesetzt,[7] der der Erhaltung und der Erneuerung des althergebrachten Kultus verpflichtet ist. „König Ardašīr gab nämlich den Befehl, daß zur Ehre der Götter neue Feuertempel gebaut wurden und daß die Sonne, der große Gott über alles, durch besondere Gottesdienste geehrt werden sollte, und er war der erste, der sich König der Könige und Gott nannte. Also fügte er zu dem Frevel die Blasphemie hinzu, indem er die Gott gebührende Ehre (für sich)

---

[3] Chronik von Arbela, *Sachau* 44. – Die Chronik wurde erstmals mit einer französischen Übersetzung ediert nach einer später von der Preußischen Staatsbibliothek erworbenen Handschrift (Ms. Or. fol. 3126) von *Alphonse Mingana* (Leipzig 1907). Zitiert wird hier nach der deutschen Übersetzung von *Sachau* (SPAW. PH 1915, 6). Die Zweifel einiger Forscher an der Echtheit der Chronik können hier nicht diskutiert werden; sie beziehen sich in erster Linie auf die dubiose Herkunft der Handschrift und Differenzen ihres Wortlautes zum Text der Edition von Mingana; zur Orientierung s. *Julius Aßfalg*, Die Chronik von Arbela: KLL 1 (1965), 2566 f. und *Jean Maurice Fiey*, Auteur et date de la Chronique d'Arbèles: OrSyr 12 (1967), 265–202. Trotz der bestehenden Einwände wird die Chronik hier benutzt, wenn ihre Nachrichten mit anderen Quellen übereinstimmen und nach den üblichen sachlichen Kriterien kein Anlaß besteht, den Wahrheitsgehalt ihrer Überlieferung zu bezweifeln. Eine pauschale Verurteilung als Fälschung und Machwerk ist deshalb unangebracht, weil aufgrund des vielfältigen Materials dieser Chronik nur von Fall zu Fall entschieden werden kann, ob ein Bericht der historischen Tatsache entspricht. So ist sicherlich das Fehlen des Namens Šemšōn in den Diptychen Arbelas und im ältesten syrischen Martyrologium (s. Anm. 4) noch kein Beweis dafür, daß der Märtyrertod Šemšōns in Arbela legendär sei. Die Argumentation von *Fiey*, Jalons 50, ist nicht überzeugend.

[4] *F. Nau* (ed.), Un Martyrologe et douze ménologes syriaques, Paris 1912 (PO 10, 1), 23.

[5] Chronik von Arbela, *Sachau* 61–62. Die Chronik spricht von über 20 Bischofssitzen, nennt dann aber außer Arbela nur 17.

[6] Ebd., *Sachau* 61.

[7] Ebd., *Sachau* 61. Die Schreibweise persischer Worte richtet sich nach *Ferdinand Justi*, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895 = Hildesheim 1963.

erraffen wollte, und viele Menschen, die anderen Religionen angehörten, zur Anbetung der Sonne und des Feuers veranlaßte und zwang."[8] Angesichts dieser Organisation eines persischen Nationalkultes der Sonne als sichtbarer Form des höchsten Gottes Ahura Mazdāh (Ohrmazd) und des Feuers als Symbol der Wahrheit und des Heiligen Geistes[9] ist es verständlich, daß die Christen religiöse Repressalien befürchteten.

Im engen Zusammenhang mit dieser kultischen Erneuerung des Mazdaismus steht die Sammlung seiner mündlichen Überlieferung und ihre Kodifizierung in der Awesta und dem Zend, ihrem normativen Kommentar. Nach der Dīnkart, jener Enzyklopädie iranischer Religion aus dem 9. Jh., hat dieser Prozeß der Schriftwerdung und Kanonisierung der in der Seleukidenära fast untergegangenen Tradition schon unter dem Arsakiden Vologeses III. (148–192) begonnen.[10] Von dem ersten Sāsāniden wird dann berichtet: „Seine Majestät, der König der Könige, Ardašīr, der Sohn des Pāpak, folgte Tansar als seiner religiösen Autorität und befahl alle zerstreuten Lehren an den Königshof zu bringen. Tansar machte sich an seine Arbeit, wählte eine (Version) aus, ließ den Rest aus dem Kanon, und er gab diese Anordnung: Die Interpretation aller Lehren der Religion der Verehrer von Mazdāh ist unsere Verantwortung. Von jetzt an wird es nicht des sicheren Wissens über sie mangeln."[11] Die Initiative des Begründers der neuen Dynastie zur Kodifizierung der Awesta und die Bevollmächtigung des Priesters Tansar zum maßgeblichen Interpreten der zoroastrischen Überlieferung hat zum Ziel eine Orthodoxie, die den Einklang zwischen Staat und Religion gewährleistet. Ardašīr war an einem Glauben interessiert, der die heterogenen Nationalitäten seines Reiches zu einer inneren Einheit verbinden konnte.

Während für den ersten Sāsāniden nur der Mazdaismus als Einigungs-

[8] Chronik von Arbela, *Sachau* 62. – Das Standardwerk über die politische Geschichte der neuen Epoche ist immer noch *A. Christensen*, L'Iran sous les Sassanides, Kopenhagen 1936, ²1944. Zur Religionsgeschichte s. *Robert Charles Zaehner*, The Dawn and twilight of Zoroastrianism, London 1961, und *Geo Widengren*, Die Religionen Irans, Stuttgart 1965 (RM 14). Zum Verhältnis des Christentums zur persischen Religion s. den Überblick von *Jes P. Asmussen*, Das Christentum in Iran und sein Verhältnis zum Zoroastrismus: StTh 16 (1962), 1–24. *Gernot Wießner*, Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Zoroastrismus in Iran: 17. Deutscher Orientalistentag Würzburg 1968, Vorträge Teil 2, Wiesbaden 1969 (2 DMG Suppl 1, 2), 411–417 untersucht iranische Elemente im christlichen Qardāg-Roman, der aber in späterer Zeit als die hier behandelte Epoche entstanden ist.

[9] Über die religionsgeschichtlichen Sachverhalte s. die entsprechenden Ausführungen bei *Zaehner*, The Dawn, passim.

[10] *D. M. Madan*, The complete text of the Pahlavi Dinkard, Bombay 1911, 412, Übersetzung nach *Zaehner*, The Dawn 175–176: „Vologeses, der Arsakide, befahl, daß eine Anordnung an die Provinzen ergehen sollte, alles, was von der Awesta und dem Zend ans Licht kam und echt war, in dem vorgefundenen Zustand zu bewahren; ebenso jede Lehre, die davon abgeleitet war, sei sie nun schriftlich oder in einer maßgeblichen mündlichen Tradition erhalten, wenn sie auch in dem Chaos und den Kriegswirren zerstreut war, die Alexander und die Beutezüge der Makedonier über das Königreich des Iran gebracht hatten."

[11] Ebd. 413, Übersetzung nach *Zaehner*, The Dawn 176. – Auf Münzen erscheint Ardašīr als Verehrer des Mazdāh und Förderer des Feuerkultes, s. *Fiey*, Jalons 51.

band des Reiches in Frage kam, bot sich seinem Nachfolger im Manichäismus eine Alternative, durch die gnostisches Täufertum, christlicher Glaube und Buddhismus mit der zoroastrischen Überlieferung in einer höheren Synthese vereinigt werden konnten.[12] Durch die beiden von ihm bekehrten Brüder des Großkönigs Pērōz und Mihršāh konnte Mani einen gewissen Einfluß auf Šāpūr I. ausüben. Bei seiner ersten ihm gewährten Audienz überreichte er dem Herrscher das ihm gewidmete mittelpersisch verfaßte Šāhpuhragān, das eine Übersetzung seiner Lehre in das zeitgenössische iranische Denken darstellte. Daraufhin gewährte Šāpūr I. der neuen Lehre völlige Freiheit und sogar staatliche Unterstützung. Mani verbrachte längere Zeit in der Umgebung des Großkönigs und begleitete ihn bei seinen Feldzügen.[13] Angesichts dieser Tatsachen ist es nicht ausgeschlossen, daß Šāpūr I. sich mit dem Gedanken trug, den Manichäismus zur Reichsreligion zu erheben. Jedenfalls bemühte er sich, seinen Untertanen eine universale, nicht auf den Mazdaismus beschränkte Glaubensform nahezubringen. In diesem Sinne setzte er die Arbeit an der Kodifizierung der Awesta fort. „Der König der Könige, Šāpūr, Sohn des Ardašīr, ließ die Schriften der Religion sammeln, die über Indien, das byzantinische Reich und andere Länder zerstreut waren und die von der Medizin, der Astronomie, der Bewegung, der Zeit, der Substanz, der Schöpfung, dem Werden, dem Vergehen, dem wesenhaften Wechsel, der Logik und von anderen Künsten und Wissenschaften handelten. Diese fügte er der Awesta hinzu und befahl, daß eine gute Abschrift von ihnen im königlichen Schatzhaus hinterlegt werden sollte, und er prüfte die Möglichkeit einer Begründung jeglicher Art von Wissenschaft auf die Religion der Verehrer von Mazdāh.“ [14]

Ungeachtet dieser persönlichen synkretistisch geprägten Konzeption war Šāpūr I. als Herrscher der religiösen Tradition seiner Väter verpflichtet. Auf der in Parthisch, Pahlavi und Griechisch verfaßten Inschrift der Kaʿaba des Zoroaster in Naqš-i-Rustam stellt er sich vor mit den Worten: „Ich (bin) die Mazdāh verehrende Göttlichkeit Šāpūr, König der Könige der Arier und Nichtarier, der von den Göttern abstammt, Sohn der Mazdāh verehrenden Göttlichkeit Ardašīr, König der Könige der Arier, der von den Göttern abstammt, der Enkel der Göttlichkeit Pāpaks, des Königs.“ [15] Weiterhin berichtet diese Inschrift, wie Šāpūr I. in mehreren Feldzügen die Römer be-

---

[12] Über den synkretistischen Charakter des Manichäismus s. *Henry-Charles Puech*, Le Manichéisme, son fondateur – sa doctrine, Paris 1949; *Geo Widengren*, Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961 (UB 57) und *Otakar Klima*, Manis Zeit und Leben, Leiden 1962.

[13] Vgl. hierzu die Darstellung und die Quellenbelege bei *Widengren*, Mani 37.

[14] *Madan*, Dinkard 413, Übersetzung nach *Zaehner*, The Dawn 176.

[15] *Martin Sprengling*, Third Century Iran. Sapor and Kartir, Chicago 1953, 14 (englische Übersetzung des vorausgehenden Pahlavi-Textes). Die griechische Fassung dieser Šāpūr-Inschrift wurde im Vergleich mit ihrer parthischen und mittelpersischen Version übersetzt und kommentiert von *A. Maricq*, Res Gestae Divi Saporis: Syr 35 (1958), 295–360. Der Aufsatz findet sich auch in *ders.*, Classica et Orientalia. Extraits de Syria, Paris 1965.

siegte und als orthodoxer Herrscher in den eroberten Gebieten neue Feuertempel errichtete, die Magier mit großzügigen Benefizien ausstattete und Satzungen für den Seelenkult seiner Familie hinterließ.[16]

Zu diesem offiziellen Bild des auf Orthodoxie bedachten Herrschers gehört auch der von der Chronik von Se'ert überlieferte Bericht über die Hinrichtung von Eṣtassa, einer der Frauen des Großkönigs, die zum christlichen Glauben übergetreten war.[17] Daß diese Bluttat kaum auf eine prinzipielle Ablehnung des Christentums zurückzuführen ist, sondern eher als ein Akt der Selbstrechtfertigung gegenüber der einflußreichen Priesterkaste verstanden werden muß, zeigt das Verhalten Šāpūr I. gegenüber seiner Schwester, der Königin Šīrarān, die er durch Bar Šaba, einen in der medizinischen Wissenschaft erfahrenen Mönch von einer schweren Krankheit heilen läßt. Als sich daraufhin Šīrarān dem Christentum zuwendet, schickt er sie nach Merw ins Exil, wo sie mit dem Marzbān Širwān aus dem Geschlecht der Sāsāniden verheiratet wird.In Merw bekennt sich Šīrarān offen zum christlichen Glauben, baut eine Kirche und mit ihrer Hilfe wird Bar Šaba zum Bischof geweiht.[18]

Höchst unwahrscheinlich ist es, daß während der Regierungszeit Šāpūr I. zentral gelenkte Christenverfolgungen ausbrachen. Entsprechende Berichte in der Kirchengeschichte des Joannes von Ephesos und in der Geschichte Armeniens des Elišē Vardapet beruhen auf offensichtlichen Anachronismen. Der von Joannes berichtete siebenjährige armenische Widerstand gegen den vom Großkönig angeordneten Bau von Götzentempeln und das schließliche Einlenken Šāpūr I.[19] gehört in die Regierungszeit von Jezdegerd II., während die von Elišē geschilderte Verfolgung[20] deutliche Züge der harten antichristlichen Maßnahmen von Šāpūr II. trägt. Sicherlich hat Šāpūr I. auch kein offizielles Edikt zur Beendigung der Verfolgung und zur Duldung des Christentums erlassen. Trotzdem dürfte der abschließende Satz Elišēs den historischen Sachverhalt treffen und die tolerante Grundhaltung Šāpūr I. zutreffend charakterisieren, da er mit dem von allen anderen Quellen vermit-

---

[16] *Sprengling,* Third Century Iran 15–20. Die hervorragendsten Ereignisse dieser Feldzüge waren die Eroberung Antiocheias im Jahre 256 und die Gefangennahme Kaiser Valerians 260. Zu allen Details s. *W. Ensslin,* Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I. München 1949 (SBAW. PPH 1947, 5). Zu den religionspolitischen Maßnahmen in den eroberten Gebieten s. *Stig Wikander,* Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund 1946, 125–191 und *Geo Widengren,* Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955, 58–77; 137–145. Zum archäologischen Befund s. *Klaus Schippmann,* Die iranischen Feuerheiligtümer, Berlin/New York 1971 (RVV 31).

[17] Histoire nestorienne inédite (chronique de Sêert), ed. *Addai Scher,* Paris 1907 (PO 4, 3), 143.

[18] Ebd. 142–145.

[19] Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia II, 20 ed. *E. W. Brooks,* Louvain 1935, ²1952 (CSCO 105), 81–84, Übers. CSCO 106, 59–60.

[20] *Elisée Vardapet,* Histoire d'Arménie III, 18, Venice 1950, 115–116. Zur Diskussion dieser beiden Texte von Joannes von Ephesos und Elišē Vardapet s. *Chaumont,* Les Sassanides 183–184.

telten Gesamtbild der Religionspolitik dieses Herrschers in Einklang steht. „Er (Šāpūr) befahl den Magiern und Mōbeds, daß man sie (die Christen) nicht mehr verfolgte, daß jeder seinen eigenen Glauben in Sicherheit und mit Eifer halten könne: Die Magier, Zandīken, Juden, Christen und all die anderen Sekten, die es gab in den verschiedenen Provinzen des persischen Landes." [21] Besonders aufschlußreich für die religiöse Toleranz des Großkönigs ist hier, daß neben den Magiern als Vertretern der zoroastrischen Orthodoxie die Zandīken genannt werden. Hierbei handelt es sich um Anhänger einer Lehre, die sich nicht allein auf den streng dualistischen Glauben der Awesta gründet, sondern sich mehr an ihrem Kommentar, dem Zend, orientiert. Noch über dem Gegensatz von Ahura Mazdāh und Ahriman, von Licht und Finsternis, steht Zurvān, der Gott, der als Ewigkeit verstandenen Zeit.[22] Auch Manichäer konnten Zandīken heißen, weil Mani in seinem Šāhpuhragān den „Vater des Lichtes" mit Zurvān identifizierte.

Nicht zufällig stehen in der Aufzählung Elišēs an dritter Stelle die Juden, denn in die Regierungszeit Šāpūr I. fällt die geistige und rechtliche Konsolidierung des babylonischen Judentums, das mit seinem Exilarchen (rēš gālūṯā) eine weitgehende Unabhänigkeit von dem Patriarchen in Palästina erlangt hatte.[23] Indem der Exilarch Mar Samuel († 260) entschieden für die Loyalität zu den persischen Zivilgesetzen eintrat, konnte er die Selbstverwaltung seinen Volksgenossen erhalten und zugleich das uneingeschränkte Vertrauen des Monarchen erwerben. Unter der Voraussetzung dieses Modus vivendi kam es zur Blüte der rabbinischen Akademien in Huzal, Nehardea, Sura, Pumbedita und Māḥōzē, an denen in Fortsetzung der tannaitischen Überlieferung die amoräische Schultradition der Agada intensiv gepflegt wurde.[24] In dieser konsequenten Weiterbildung des Pharisäismus mußte das persische Christentum sein schärfsten religiösen Gegner finden. Während in Städten wie Edessa und Arbela, deren Judenschaft einen vorrabbinischen volkstümlichen Jahweglauben vertrat, die christliche Gemeinde auch aus der jüdischen Bevölkerung einen starken Zuspruch erhielt und sich ungehindert entfalten konnte,[25] war ihr in Zentren des Rabbinismus wegen des heftigen jüdischen

[21] *Elišē Vardapet*, ebd. 116.

[22] Eine erschöpfende Darstellung des Zurvanismus gibt *Robert Charles Zaehner*, Zurvan. A Zoroastrian Dilemna, Oxford 1955, s. auch ders., The Dawn 193–247.

[23] Über alle Einzelheiten informiert *Jacob Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, II: The Early Sasanian Period, Leiden 1966, 92–125.

[24] Über diese rabbinischen Akademien in der zweiten Hälfte des 3. Jh. berichtet ausführlich *Jacob Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, III: From Shapur I. to Shapur II., Leiden 1968, 195–271. Über die Bedeutung der einzelnen Schulen für die Überlieferungsgeschichte s. *W. Bacher*, Die Agada der babylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud, Straßburg 1878.

[25] Zu Edessa s. *L. W. Barnard*, The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the first two Centuries A. D.: VigChr 22 (1968), 161–175; *H. J. W. Drijvers*, Edessa und das jüdische Christentum: VigChr 24 (1970), 4–33 und *Judah Bension Segal*, Edessa „The Blessed City", Oxford 1971. Zur Adiabene s. zuletzt *Jacob Neusner*, The Conversion of Adiabene to Christianity: Numen 13 (1966), 144–150 und *ders.*, A History of the Jews in Babylonia, III, 354–358.

Widerstandes lange Zeit eine solche Entwicklung versagt. Dies ist der Fall in Nisibis und besonders in Seleukeia-Ktesiphon (Māḥōzē = die Städte), wo inzwischen die von Māri gegründete Gemeinde von Kūḵā der sāsānidischen Neustadt Ktesiphons Vēh-Ardašīr einverleibt worden war. Es ist weiterhin zweifelhaft, ob während der Regierungszeit Šāpūr I. Kūḵā Sitz eines Bischofs gewesen ist. Die vorhandenen Quellen deuten darauf hin, daß Versuche zur Begründung einer episkopalen Sukzession in dieser Epoche gescheitert sind[26] und die legendäre anachronistische Überlieferung von Māri als dem Konsekrator Pāpās[27] insofern der historischen Wahrheit entspricht, als vor Pāpā, also vor dem Ende des 3. Jh., es keinen Bischof in der Hauptstadt des sāsānidischen Reiches gegeben hat. Die Chronik von Arbela könnte hingegen eine wahre Begebenheit berichten, wenn sie erzählt, daß durch die Vermittlung von Ganzakān, eines reiches Christen aus dem Heere des Großkönigs, der Bischof von Arbela Šaḥlūpā die Möglichkeit hatte, sich einige Zeit in Ktesiphon aufzuhalten, um der Gemeinde einen Priester zu weihen.[28]

Die liberale Religionspolitik Šāpūr I. wurde auch nach seinem Tode im April 273 von seinem Sohne Hormizd I. fortgeführt, besonders gegenüber Mani und seinen Anhängern.[29] Als der neue Großkönig jedoch schon nach einem Jahr stirbt und sein Bruder Bahrām I. (274–277) sein Nachfolger wird, verändert sich das Verhältnis zwischen dem Mazdaismus und den anderen Religionen im persischen Machtbereich. Dieser Wandel hängt hauptsächlich zusammen mit Kartīr, über dessen unaufhaltsamen Aufstieg eine ausführliche, von ihm selbst in Pahlavi verfaßte Inschrift an der Kaʿaba des Zoroaster in Naqš-i-Rustam Auskunft gibt. Unter Šāpūr I. war Kartīr noch Hēr-

[26] Entgegen der Interpretation von *Fiey*, Jalons 69 f. ist doch die von Mārī ibn Sulaimān überlieferte Geschichte aus dem „Buch des Turmes" als ein gescheiterter Versuch zu verstehen, s. De patriarchis nestorianorum commentaria (s. Anm. 2), *Gismondi* I, ar. 6–7, lat. 5–6. Im Jahre 204 ziehen als Bischofskandidaten für Seleukeia-Ktesiphon Aḥaḏabuï und Qāmīšōʿ nach Antiocheia. Da sie jedoch als persische Spione angesehen werden, wird Qāmīšōʿ gekreuzigt, Aḥaḏabuï gelingt es jedoch, nach Jerusalem zu fliehen, wo er die Bischofsweihe erhält. Eine apostolische Sukzession vor dem Ende des 3. Jh. ist in Ktesiphon aber nicht nachzuweisen. Auch der von einigen mittelalterlichen Autoren genannte Metropolit Šaḥlūpā (220–240) kann nicht näher in seiner historischen Identität verifiziert werden, s. *Fiey*, Jalons 71 f. Auffallend ist, daß in dieser Zeit nach der Chronik von Arbela, Sachau 64, ein Bischof Arbelas mit demselben Namen in Ktesiphon einen Priester weiht und der Konsekrator Pāpās, nach der Chronik von Arbela, Sachau 69, des ersten Bischofs von Ktesiphon, ausgerechnet den Namen Aḥaḏabuï trägt. Angesichts dieses merkwürdigen Sachverhaltes liegt es nahe, das entscheidende Motiv für eine Legendenbildung in dem Bestreben der späteren Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon zu suchen, ihre apostolische Sukzession möglichst weit vorzudatieren und mit Antiocheia in Verbindung zu bringen.

[27] Der syrische Text der „Geschichte der Mār Māri" findet sich bei *Paul Bedjan*, AMSS I, Paris 1890, = Hildesheim 1968, 45–95, die lateinische Übersetzung von *J. B. Abeloos*, Acti Sti Maris Apostoli, AnBoll IV, Paris/Bruxelles 1885, 50–131. Hierzu s. *R. Raabe*, Die Geschichte des Dominus Mari eines Apostels des Orients, Leipzig 1893.

[28] Chronik von Arbela, *Sachau* 64–65.

[29] Vgl. hierzu *Widengren*, Mani 43.

pat, ein Priester aus der Landschaft Persis, der Feuertempel gründete und Magier einsetzte, die ihren Hauptort in Šīz in Media Atropatene hatten. Die Oberhoheit über diese ursprünglich mit den Hērpats rivalisierende Priesterschaft verschaffte ihm ein solch hohes Ansehen, daß er von Hormizd I. als Zeichen seiner Würde Mitra und Gürtel und den neuen Titel „Kartīr, der Magus-Meister des Ahura Mazdāh" verliehen bekam.[30] Während der Regierungszeit von Bahrām I. gelingt es ihm dann, mit Hilfe der Magier Mani gefangenzusetzen und mit Billigung des Großkönigs ihn wegen Verbrechens gegen die zoroastrische Religion unter Anklage zu stellen. 276 stirbt Mani im Gefängnis zu Bēṯ-Lāpāṭ und es beginnt die Verfolgung seiner Anhänger im gesamten persischen Reich. – Unter Bahrām II. (277–293) erreicht Kartīr den Zenit seines Einflusses und seines Wirkens. Er ist Magus-Meister und Richter des ganzen Imperiums und zugleich Oberpriester am Reichsheiligtum von Iṣṭaḫr.[31] Er trägt jetzt den kaum noch überbietbaren Titel „Kartīr, Seelenerlöser des Bahrām, Magus-Meister des Ahura Mazdāh".[32] In den von Šāpūr eroberten Gebieten organisiert er mit fanatischem Eifer die Gründung von Feuertempeln und die Einsetzung einer iranischen Priesterschaft.[33] Alle vom Mazdaismus abweichenden Religionsformen werden nun auf das entschiedendste bekämpft. „Und in einem Königreich nach dem anderen und an einem Platz nach dem anderen bekamen im ganzen Reich die Gottesdienste des Ahura Mazdāh und der Götter die Vorrangstellung und die Religion des Mazdaismus und der Magier gewann großes Ansehen im Reich und die Götter, das Wasser, das Feuer und die jungen Rinder im Reich erhielten große Genugtuung, während Ahriman und die Dämonen Ablehnung und Feindschaft erfuhren. Und die Lehren Ahrimans und der Dämonen wurden aus dem Reiche verbannt und kamen außer Gebrauch. Und Juden und Schamanen und Brahmanen und Nazarener und Christen und Maktaks und Zandīken im Reich wurden schwer getroffen. Durch die Zerstörung der Idole und die Verwüstung der Vorräte der Dämonen und ihrer Sitze und Nester kamen sie (sc. die nichtiranischen Religionen) außer Gebrauch."[34] Die Aufzählung der von Kartīr bekämpften Minoritäten vermittelt ein anschauliches Bild der religiösen Vielfalt im Reich der Großkönige in der zweiten Hälfte des 3. Jh. Die Juden sind wahrscheinlich deshalb an erster Stelle genannt, da sie als größte und administrativ autonome Gruppe in besonderer Weise das Mißfallen der zoroastrischen Priesterschaft erregten. Mit Schama-

[30] *Sprengling*, Third Century Iran 50.

[31] Ebd. 51. In Iṣṭaḫr wurde im Rahmen eines repaganisierten Zoroastrismus besonders die Fruchtbarkeitsgöttin Anāhitā verehrt. Es war der hier residierende Landesfürst, der von Pāpak, dem Sohn Sāsāns gestürzt wurde.

[32] Ebd. 51 und 53.

[33] Ebd. 51–52. Eindrucksvoll ist die Aufzählung der verschiedenen Städte und Landschaften, die Kartīr als sein Einflußgebiet betrachtete: Antiocheia, Syrien, Tarsos, Kilikien, Kaisarea, Kappadokien, Galatien, Armenien, Georgien, Albania, Balaskan und das Land der Alanen.

[34] Ebd. 51. Zur Identifikation des „Guten Geistes" mit den Rindern s. *Zaehner*, The Dawn 46–47.

nen sind offensichtlich buddhistische Mönche gemeint, und Brahmanen sind Hindus aus dem von Persien abhängigen Kūšānreich. Mit Maktaks könnte eine gnostische Täufergruppe oder auch eine indische Sekte bezeichnet sein.[35] Zandīken sind in diesem Zusammenhang wahrscheinlich Manichäer. Bemerkenswert ist die Differenzierung zwischen Nazarenern und Christen (Syrisch: nāṣrājē und krīstjānē), wobei kaum anzunehmen ist, daß unter Nazarenern Judenchristen zu verstehen sind. Im syrischen Sprachgebrauch handelt es sich bei den Nazarenern vielmehr um einen Ausdruck allgemeiner Bedeutung, mit dem die Anhänger der Großkirche gemeint sind. Unwahrscheinlich ist, daß die Bezeichnung Christen ausschließlich für Markioniten gebraucht wurde, deren Verbreitung im persischen Raum während des 3. Jh. nicht bezeugt ist.[36] Zieht man in Erwägung, daß nach Apg 11, 26 zuerst in Antiocheia der Name „Christen" für die Anhänger des neuen Glaubens geprägt wurde, so liegt es nahe, daß in Persien jene Schar von Deportierten diesen Namen trug, die Šāpūr I. nach seinem erfolgreichen Feldzug gegen die Römer in einigen Provinzen ansiedelte. Die Chronik von Seʿert berichtet: „Im 11. Jahr der Herrschaft des Sābūr ibn Ardašir (252) zog er nach dem Römerreich, blieb dort eine Zeitlang, zerstörte eine Anzahl Städte, besiegte den König Valerian und nahm ihn gefangen nach Bēṯ Lāpāṭ. Da erkrankte er vor Kummer und starb daselbst. Die Väter, welche der verfluchte Valerian verbannt hatte, kehrten darauf in ihre Diözesen zurück. Nachdem Sābūr aus dem Römerreich zurückgekehrt war, die Gefangenen mitsichführend, siedelte er sie an in Babylonien, Susiana (Huziana!) und der Persis und den Städten, die sein Vater erbaut hatte . . . In diesen Städten siedelte er Leute von den Gefangenen an, übergab ihnen Ländereien zum Bebauen und Wohnungen zum Wohnen. Aus diesem Grunde wurden die Christen zahlreich in Persien, und es wurden Klöster und Kirchen erbaut. Es befanden sich unter ihnen Priester, die gefangen aus Antiocheia weggeführt worden waren; die wohnten in Gundisābūr, erwählten sich den Antiochener Azdaq und machten ihn zum Bischof, denn Demetrios – eigentlich Demetrianos – der Patriarch von Antiocheia, war krank geworden und

---

[35] Zu dieser begründeten Vermutung s. *Chaumont*, Les Sassanides 193–194.

[36] Unter dem von *Adolf von Harnack*, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, 250 ff. und 266 ff. gesammelten Material finden sich keine Aussagen, die auf eine nennenswerte Verbreitung der Lehre Markions in Persien schon während des 3. Jh. hinweisen. Zwei Belege aus späterer Zeit beweisen nur, daß sich Markioniten auch als Christen bezeichneten, nicht aber, daß sie im Unterschied zu den „Nazarenern", den Persern, auch als „Christen" galten, s. *Paul Bedjan*, Histoire de Mar Iabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laiques nestoriens, Leipzig/Paris 1895, 213 und *Bedjan*, AMSS II, 124 f., die Übersetzung bei *Oskar Braun*, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer, Kempten/München 1915 (BKV 22), 189–190. Sonst wird „Nazarener" und „Christen" in den persischen Märtyrerakten gleichberechtigt und wechselweise gebraucht. Vgl. hierzu *Gernot Wießner*, Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte I: Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II., Göttingen 1967 (AGWG. PH 3, 67), 70 Anm. 10 und zuletzt *Fiey*, Jalons 54–55 Anm. 44.

vor Kummer gestorben."[37] In der Königsstadt Bēṭ-Lāpāṭ (Gundīšāpūr) war also neben der älteren syrisch sprechenden Kirche eine griechische Gemeinde entstanden, die zuerst hauptsächlich aus antiochenischen Deportierten bestand.[38] Ähnlich lagen die Verhältnisse in Rēw-Ardašīr in der Persis, wo eine Kirche für die Deportierten aus Coelesyrien und eine andere für die autochthonen Syrer erbaut wurde.[39] Da es sich in beiden Fällen für die Perser um zwei sprachlich und kulturell klar abgegrenzte christliche Gruppen handelte, lag es nahe, daß sie auch ihre traditionellen Bezeichnungen für ihre Differenzierung benutzten.

Die auf der Inschrift Kartīrs erwähnte Ausschaltung aller nichtiranischen Religionen ist natürlich mehr das Programm der offiziellen Religionspolitik als der Bericht über ihren tatsächlichen Erfolg. Zunächst war es der Manichäismus, der die Intoleranz der zoroastrischen Priesterkaste zu spüren bekam. Im Zuge seiner konsequenten Verfolgung wurde im Jahre 286/87 der Nachfolger Manis Sisinnios auf königlichen Befehl gekreuzigt. Im Zusammenhang mit dieser Unterdrückungsaktion wurde auch die christliche Kirche vom Haß der Staatsreligion heimgesucht. Die Chronik von Se'ert gibt uns einen aufschlußreichen Bericht über den Gesinnungswandel von Bahrām II. von einer toleranten zu einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Christentum. „Zu Beginn seiner Herrschaft ging Bahrām nach Susiana. Er prüfte die christliche Religion wie sein Großvater Sābūr getan hatte. Er besaß von ihr eine Vorstellung (einige Elemente), denn nach Miles ar-Razi war er erzogen worden in Karḫ Guddān, und er hatte ein wenig Syrisch gelernt. Er ließ einige Väter kommen, fragte sie, und sie erklärten ihm ihre Lehren. Er sagte ihnen: Ich sehe, daß ihr das einzige Wesen, das ihr anerkennt und verehrt, als groß betrachtet, aber ihr täuscht euch, wenn ihr es ablehnt, die Götter anzubeten."[40] Offenbar hatte Šāpūr I. seinem Enkelkind auch Unterricht über das Christentum zuteil werden lassen, der

---

[37] Histoire nestorienne, *Scher* 220–221, Übersetzung nach *Sachau*, Vom Christentum in der Peris 961–962. Zu Demetrianos s. *Paul Peeters*, S. Demetrianus, évêque d'Antioche: AnBoll 42 (1924), 288–314.

[38] In der Chronik von Arbela, *Sachau* 61, wird schon für das Jahr 224 ein Bischof in Bēṭ-Lāpāṭ bezeugt. Die Vermutung von Chaumont, Les Sassanides 177, daß Demetrianos der Gründer des Bischofssitzes von Gundīšāpūr gewesen sei, dürfte deshalb kaum zutreffend sein. Azdaq (Ardaq) kann ein syrischer oder ein iranischer Name sein. Es muß deshalb bezweifelt werden, ob der Nachfolger des Demetrianos wirklich aus Antiocheia stammte. Über die Deportierten vgl. auch *Glanvill Downey*, A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest, Princetown 1961, 261.

[39] Histoire nestorienne, *Scher* 222. – *Chaumont*, Les Sassanides 179, erwähnt, daß nicht weit von Rew-Ardašīr am persischen Golf christliche Gräber mit syrischen Inschriften aus dem 3. Jh. gefunden worden sind.

[40] Histoire nestorienne, *Scher*, 237. Der Gewährsmann, auf den sich die Chronik beruft, ist wahrscheinlich der Bischof von Susa, der ein Opfer der Verfolgung Šāpūr II. wurde. Bei der nicht lokalisierbaren Ortschaft Karḫ Guddān – s. die Vermutung von *Chaumont*, Les Sassanides 189 f. – handelt es sich nach einer naheliegenden von *Fiey*, Jalons 53–54 Anm. 42 vorgeschlagenen Konjektur um die Provinzhauptstadt Karḫ Gīlān, wo der neue König zeitweilig residierte.

Bahrām II. zur weiteren Beschäftigung mit dem christlichen Glauben anregte. Sehr tief scheint er jedoch nicht in die christliche Lehre eingedrungen zu sein, denn die Chronik berichtet weiter: „Als er feststellte, daß die Manichäer sich Christen nannten (!), sich wie jene verhielten und die Ehe verachteten und die Zeugung von Kindern wie der Metropolit und die Bischöfe, glaubte er wegen der Falschheit ihrer Absichten, daß die beiden Religionen identisch seien. Er befahl also, die Manichäer zu töten und ihre Kirchen zu zerstören. Die Magier verfolgten dann die Christen und die Manichäer ohne Unterschied. Er (sc. Bahrām II.) ließ Qandīrā, seine Frau, die römischer Herkunft war, töten, weil sie an die christliche Religion glaubte. Er ließ ebenso den seligen Qarībā töten, den Sohn des Ḥnānya. Die Magier unterdrückten die Christen, und Pāpā erlitt viel Böses und große Torturen. Die Christen beklagten sich beim König Bahrām über das, was ihnen geschah. Er fragte sie, aus welchem Grund der Metropolit und die Bischöfe auf die Ehe und die Zeugung von Kindern auf dieser Erde verzichteten. Wenn dies gut und erlaubt ist, warum verzichten die Führer darauf und haben davor Abscheu? Die Christen antworteten, daß die Manichäer an zwei alte Götter glaubten; daß sie auch glaubten, daß die Erde beseelt sei und eine Seele besitze, daß die Seelen von einem Körper in den anderen wanderten und daß die Ehe schlecht ist. Die Christen aber glaubten an einen einzigen Gott, den Ewigen, den Schöpfer von allen. Sie lehrten, daß die Ehe gut ist und sie empfehlen sie in ihren Büchern. Aber ihre Führer verzichten darauf, damit die Ehe sie nicht hindert, das zu tun, wozu sie eingesetzt sind, nämlich die Leitung ihrer Herde, das Gebet und die Fürbitte für die Erde und ihre Bewohner, für den König und das Königreich. Die Manichäer verhalten sich so wie die Christen, um sich zu tarnen. Der König war mit ihrer Antwort zufrieden und befahl, sie nicht mehr zu verfolgen." [41]

Obwohl Bahrām II. durch seine Erziehung eine gewisse Kenntnis des Christentums besaß, konnte er die christliche Askese von der des Manichäismus nicht klar unterscheiden. Tatsächlich bestand zwischen beiden auch nur ein Unterschied in der Begründung, nicht aber in der praktischen Ausübung.[42] Es bleibt dahingestellt, ob der nestorianische Chronist nicht nachträglich die Ursache dieser ersten Christenverfolgung in einem Streitpunkt zwischen der Kirche und dem Mazdaismus sehen möchte, der selbst keineswegs den unmittelbaren Anlaß zu Unterdrückungsmaßnahmen gegeben hat. Die Chronik von Arbela sieht nämlich diese Verfolgung in einem anderen Licht. Nach ihrer Darstellung kommt der Bischof von Arbela Aḥadabūï mit zwei Mitbischöfen nach Ktesiphon, um dort fünf Männer zu Priestern zu weihen. Einer seiner Gefährten, der Bischof Šabtā von Bēṯ-Zabdai, er-

[41] Histoire nestorienne, *Scher* 237–238. Der fragmentarische Bericht über das Martyrium der Qandīrā findet sich bei *F. Nau*, Résumé de monographies syriaques, X: ROC 20 (1917), 23–24.

[42] Ein eindrucksvolles Bild der Praxis und Begründung dieser christlichen Askese gibt uns Afrahaṭ, vgl. *Georg Günter Blum*, Artikel „Afrahat": TRE 1 (1977), 625–635, besonders 632 ff.

liegt bei dieser Gelegenheit der Versuchung, eine politische Predigt über die Vergänglichkeit irdischer Macht zu halten, deren Inhalt dem König zu Ohren kommt und sein Mißfallen erregt. Bischof Šabtā muß daraufhin fluchtartig die Stadt verlassen, und nur dem Einfluß eines gewissen Radagān ist es zu verdanken, daß trotz dieser Provokation der Friede zwischen Staat und Kirche wiederhergestellt wurde.[43] Es besteht allerdings die Möglichkeit, daß der Anlaß für die Predigt Šabtās Repressalien gewesen sein können, von denen die Chronik von Se'ert berichtet, auf die in der Chronik von Arbela aber nicht ausdrücklich Bezug genommen wird.[44] Tatsache ist wenigstens, daß der Friede mit der Kirche schnell wiederhergestellt wurde, während die Verfolgung der Manichäer weiter andauerte.

Einige Zeit nach dieser Affäre um die Predigt Šabtās in Ktesiphon, in den letzten Jahren der Regierung Bahrām II., wahrscheinlich um 290, wurde Pāpā zum ersten Bischof der Hauptstadt geweiht. Hierüber berichtet die Chronik von Arbela: „Die Bewohner von Ktesiphon baten ihn (sc. Bischof Aḥadabī von Arbela) dringend, daß er einen Bischof weihe . . . Er erfüllte ihre Bitte mit Freuden und erfüllte ihren Wunsch. Er benachrichtigte hiervon den Ḥai-Be'el, Bischof von Susa, und sie beide erwählten in völliger Übereinstimmung mit dem ganzen Volke der Aramäer Pāpā, einen kundigen und weisen Mann."[45] Von einer Verfolgung Pāpās während der ersten Jahre seines Episkopats ist in der Chronik nicht die Rede. Hingegen wird berichtet, daß der Ordinator des neuen Bischofs der Hauptstadt bei seiner Heimkehr nach Arbela nicht nur von den Christen, sondern auch von Heiden und Magiern mit Ehren empfangen wurde.[46]

Unter Bahrām II. Nachfolger Nersēs lebten die christlichen Gemeinden in Frieden und Freiheit (293–303). Die am Vorbild Šāpūr I. orientierte wohlwollende Haltung dieses Herrschers gegenüber dem Christentum fand einen Niederschlag in der Legende von einem Briefwechsel zwischen Nersēs und dem König Abgar von Edessa, die sich in der jüngeren Traditionsschicht der Doctrina Addai findet. „Als Nersēs, der König der Assyrer, von diesen Dingen hörte, die Addai getan hatte, sandte er zu Abgar, dem König: Entweder sende mir den Mann, der diese Zeichen bei dir gewirkt hat, daß ich ihn sehen und seine Rede hören kann, oder sende mir einen Bericht über all die Dinge, die du in deiner Stadt gesehen hast. Und Abgar schrieb Nersēs und machte ihn bekannt mit der ganzen Geschichte Addais von Anfang bis Ende und er ließ nichts aus, was er ihm nicht schrieb. Und als Nersēs diese Dinge hörte, die ihm geschrieben wurden, wunderte er sich sehr und war

[43] Chronik von Arbela, *Sachau* 67–69.

[44] Ebd. 69: „Eines Tages erhob sich Šabtā inmitten einer Volksmenge und wollte predigen und dem Volke zeigen, daß sie sich nicht fürchten sollten vor dem, der nur den Leib verderben kann, sondern vor dem, der Leib und Seele in die Gehenna des Feuers werfen kann (Mt. 10, 18). Er sprach hierüber mit Leidenschaft und führte aus, der Sieg unseres Herrn sei der Sieg in Wahrheit, hingegen sei der Sieg der Könige der Erde nichts als Hochmut, Prahlerei, Schmerzen, Sorgen, Leiden und Tod."

[45] Ebd. 69.

[46] Ebd. 70.

erstaunt."[47] Daß der Großkönig hier über den Apostel Edessas mit Jesus selbst in Verbindung gebracht werden soll, ist als Anerkennung seiner positiven Einstellung zum christlichen Glauben zu werten. Diese änderte sich auch nicht, als die politische Lage sich höchst ungünstig für Nersēs entwickelte. Galerius, der Sohn und Cäsar Diokletians, hatte Nisibis erobert und war siegreich nach Armenien und in das Zweistromland vorgestoßen. Durch den 298 von Diokletian diktierten Friedensvertrag verlor Nersēs fünf mesepotamische Provinzen einschließlich Nisibis.[48] Zugleich mußte er das römische Protektorat über das von König Tiridates III. (Trdat) regierte Armenien anerkennen. Auch unter Hormizd II. (303–309), der nach der Chronik von Arbela einen sonst nicht bezeugten Krieg gegen die Römer geführt haben soll,[49] scheint das Christentum Persiens sich der staatlichen Duldung erfreut zu haben. Dieser Zustand änderte sich auch nicht, als nach dem Tode von Hormizd II. dessen unmündiger Sohn als Šāpūr II. zum neuen Herrscher designiert wurde.

Das Verhältnis des persischen Staates zur christlichen Kirche ist erst dann in ein neues Stadium eingetreten, als der mündig gewordene Großkönig sich tatkräftig für die innere Festigung seiner Herrschaft und zugleich für die militärische Expansion seines Imperiums einzusetzen begann. Das erste Ziel versuchte Šāpūr II. durch eine weitere Konsolidierung des Mazdaismus als Staatsreligion zu erreichen. Zu diesem Zweck berief er eine Religionsversammlung ein, bei der er durch seinen Obermōbed Aturpāt die im Sinne des Staates orthodoxe Lehre aufs neue feststellen ließ und gegen abweichende Auffassungen abgrenzte. „Der König der Könige, Šāpūr, Sohn des Hormizd, ließ aus allen Ländern Männer einladen zur Prüfung und Erforschung aller Lehren, damit es keinen Anlaß zum Streit mehr geben solle. Nachdem Aturpāt gegenüber allen anderen Repräsentanten der verschiedenen Sekten, Lehren und Schulen durch die Konsequenz seines Arguments gerechtfertigt worden war, gab er folgende Erklärung ab: Nun, da wir die (wahre) Religion auf der Erde gesehen haben, werden wir niemand seiner falschen Religion überlassen, und wir werden sehr eifrig sein. Und so handelte er auch."[50] Die Frage, ob es sich hier in erster Linie um die Frontstellung gegen den mit dem zoroastrischen Dualismus konkurrierenden Zurvanismus handelte oder mehr um die Abgrenzung gegenüber dem Manichäismus, dem Christentum und Judentum, ist nicht sicher zu entscheiden, aber kann gewiß nicht alternativ beantwortet werden.[51] Auf jeden Fall

---

[47] *G. Philipps* (ed.), The Doctrine of Addai, the Apostle, now first edited in a complete form in the original Syriac with an English translation and notes, London 1876, Übersetzung 35–36.

[48] Zu dem Friedensschluß des Jahres 298 s. *Evangelos Chrysos*, Some Aspects of Roman-Persian legal relations: Kl. 8 (1976), 1–60, 11–17.

[49] Chronik von Arbela, *Sachau* 71.

[50] *Madan*, Dinkard 413, Übersetzung nach *Zaehner*, The Dawn 176.

[51] Zur ersteren Möglichkeit s. *Zaehner*, Zurvan 7 ff. Die Diskussion der Iranisten referiert *Jacob Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, IV: The Age of Shapur II., Leiden 1969, 17–20.

wollte Šāpūr II. ähnlich wie Konstantin bei der Einberufung des Konzils von Nikaia durch die religiöse Einheit die innenpolitischen Verhältnisse des Reiches festigen. Trotzdem hatte er zunächst kaum die Absicht, den offiziellen Staatskult allen Dissidenten mit Gewalt aufzuzwingen. Abgesehen von zwei lokal begrenzten Progromen in den Jahren 318 und 327[52] ist es in dieser Zeit zu keinen Christenverfolgungen gekommen. Die 340 beginnende förmliche Ausrottungskampagne hatte hauptsächlich politische Gründe, obgleich natürlich auch religiöse Motive eine wichtige Rolle im Hintergrund spielten.

Suchen wir nach einer der tiefsten Ursachen für die spätere Verfolgungswelle, so finden wir sie sicherlich im Zusammenhang mit den Bemühungen Pāpās, des ersten Bischofs von Seleukeia-Ktesiphon, eine Vorrangstellung über seine Mitbischöfe zu erringen und auf diese Weise die Kirche Persiens zentral zu leiten. Daß Kaiser Konstantin hierbei – wie es die Chronik von Arbela darstellt – einen Einfluß ausgeübt habe und die westliche Patriarchatsverfassung Vorbild gewesen sei, ist eine anachronistische Projektion.[53] Fest steht jedoch, daß Pāpā sich der Unterstützung westlicher Bischöfe und besonders seines Kollegen Sa'dā in Edessa versicherte, um sein kirchenpolitisches Ziel zu erreichen. Dieser ökumenische Kontakt über die Westgrenze zu den angrenzenden Kirchengebieten des römischen Herrschaftsbereiches hat dann offenbar zu ernsten Schwierigkeiten mit der Staatsgewalt geführt. Die Furcht des persischen Episkopats vor politischen Implikationen einer solchen westlichen Orientierung, der durch die Regierung unterstützte Widerstand des Archidiakons Šem'ōn gegen die Pläne Pāpās und nicht zuletzt der noch 30 Jahre später von Afrahaṭ beklagte übermäßige Ehrgeiz des Bischofs von Ktesiphon stürzten die Kirche Persiens in eine tiefe Krise.[54] Schließlich wurde

---

[52] Im Jahre 318 soll es in Ṭūr Braīn in Bēṯ Garmai zu Martyrien gekommen sein, s. *Bedjan*, AMSS II, 1 und *Georg Hoffmann*, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880 (AKM 7, 3), 9 ff. Auf das Jahr 327 ist datiert das Martyrium des Jawnān Brīkīšō' und seiner Freunde, s. *Bedjan*, AMSS II, 39 und *R. P. Delehaye* (ed.), Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II, grec et latin, Paris 1905 (PO 2, 4), 421. *Arthur Vööbus*, History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution of the history of culture in the Near East. I. The origin of asceticism. Early monasticism in Persia, Louvain 1958 (CSCO 184, Sub 14), 235–236 hält eine Verfolgung in solch früher Zeit für unwahrscheinlich und deshalb diese Datierung für legendär.

[53] Chronik von Arbela, *Sachau* 70–71: „Er (sc. Pāpā) schrieb an die Bischöfe des Westens und speziell an den Bischof von Edessa namens Sa'dā. Und sämtliche Bischöfe antworteten ihm, da sie glaubten, daß er ein kräftiger energischer Mann sei, und versprachen ihm zu helfen bei dem König der Könige Konstantin. Denn sie waren der Ansicht, daß es schön sein werde, wenn der Bischof der Residenz die Obmacht habe über alle Bischöfe des Ostens. Sie schrieben ihm in diesem Sinne einen Brief wie in ihrem Namen und demjenigen der Könige und Großen der Westvölker. Sie schrieben, daß wie im Westen unter der Herrschaft der Römer mehrere Patriarchen seien, der von Antiochien, von Rom, Alexandrien und Konstantinopel, ebenso im Orient unter der Herrschaft der Perser ein Patriarch sein müsse."

[54] Aphraatis Sapientis Persae demonstrationes, ed. *Ioannes Parisot* I. Paris 1894 (PS 1, 1), dem. 14, 8; Parisot 588, 14–15: „Unter euch wurde einer unserer Brüder

aber ein länger andauernder Konflikt verhindert und durch eine Synode im Jahre 315 ein Ausgleich zwischen den streitenden Parteien erzielt. Die von drei Parallelberichten[55] verifizierte Darstellung der Chronik von Arbela lautet: „Gott nun ... gestattete durch seinen göttlichen Wink und seine anbetungswürdige Weltregierung, daß der Plan Pāpās zur Ausführung gelangte. Ohne sein Wissen wurde er nun also aufgestellt als allgemeines Haupt für alle Bischöfe und alle Christen des Orients. Demgemäß erklärten sich die Bischöfe einverstanden mit demjenigen, was der Westen verordnet hatte, und sie fürchteten sich vor den dortigen (den westlichen) Bischöfen, daß diese sie zwischen zwei mächtige Feinde setzen möchten, den christlichen Königen der Römer vom Westen und den frevlerischen Königen der Perser vom Osten. Simeon aber, der Archidiakonus des Pāpā, wollte absolut von dieser neuen Ordnung nichts wissen, strebte vielmehr danach, sie durch seine Eltern im Namen des Königs hinfällig zu machen. Pāpā jedoch fand Mittel und Wege, den Vater des Simeon zu gewinnen und versprach ihm, daß er für die Zeit nach seinem Tode ihn (den Simeon) zu seinem Nachfolger designieren werde." [56]

---

gefunden, der sich eine Krone aufsetzte, und sein Ort beachtete ihn nicht. Und da sein Ort ihn nicht aufnehmen wollte, ging er zu anderen Königen, zu solchen, die fern von ihm waren und forderte von ihnen Ketten und Fesseln und fing an, sie an seinen Ort und Stadt zu verteilen." Ebenso wie die metaphorische Redeweise wird auch die historische Situation verkannt, wenn die gemeinte Persönlichkeit wie von *Georg Bert*, Aphraats des Persischen Weisen Homilien, Leipzig 1888 (TU 3, 3), 214 Anm. 2 mit einem christlichen Fürsten identifiziert wird oder wie von *Labourt*, Christianisme 27 mit Šem'ōn bar Ṣabbā'ē. *Jean Maurice Fiey*, Notule de littérature Syriaque. La démonstration XIV d'Aphraate, Muséon 81 (1968) 449–454, 453 hält die Charakterisierung des Bischofs nur für Pāpā zutreffend. Er möchte jedoch das chronologische Problem lösen, indem er das Synodalschreiben von dem. XIV vor den Tod Pāpās und nach seiner Bestätigung durch die westlichen Väter datiert. Ob dem. XIV aber ursprünglich von der ganzen Sammlung der Unterweisungen unabhängig war und dem. XXIII an ihrer Stelle gestanden hat, kann nur durch eine genaue literarkritische Untersuchung erwiesen werden.

[55] Der eine Bericht stammt aus den Akten der Synode des Dādīšō' (410), s. *Jean Baptiste Chabot* (ed.), Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, Paris 1902, 289–292, die Übersetzung bei *Oskar Braun*, Das Buch der Synhados nach einer Handschrift des Museo Borgiano übersetzt und erläutert, Stuttgart/Wien 1900, 50–52, der andere aus den Akten des Martyriums des Mīlēs von Susa, s. *Bedjan*, AMSS II, 266–268, der dritte von 'Amr ibn Mattā, s. De patricharchis nestorianorum commentaria (s. Anm. 2), *Gismondi* I, 7. *Wilhelm de Vries*, Antiochien und Seleucia-Ctesiphon, Patriarch und Katholikos? in: Melanges Eugène Tisserant, III: Orient Chrétien, deuxième partie, Città del Vaticano 1964 (StT 233), 429–450, 437 ff. untersucht die vier vorliegenden Berichte über das Eingreifen der westlichen Väter zugunsten Pāpās und kommt zu dem Schluß, daß nach Abstrich einiger Anachronismen die Darstellung der Chronik Arbelas im wesentlichen zuverlässig ist (S. 444).

[56] Chronik von Arbela, *Sachau* 72. Zur Datierung dieser Synode auf das Jahr 315 s. *M. J. Higgins*, Chronology of the Fourth-Century Metropolitans of Seleucia-Ctesiphon: Tr. 9 (1953), 45–100, zur weiteren Entwicklung des neu geschaffenen Amtes s. *Caspar Detlef Gustav Müller*, Stellung und Bedeutung des Katholikos-Patriarchen von Seleukeia-Ktesiphon im Altertum: OrChr 53 (1969), 227–245. Über die grundsätzliche Frage nach der Entstehung einer Hegemonie des Sitzes von

Durch die Synode von 315 war das Kernproblem des Christentums in Persien offen zutage getreten, ging es doch letzten Endes bei der vorläufig beigelegten Auseinandersetzung um die Alternative kirchlichen Selbstverständnisses zwischen einer überstaatlichen ökumenischen Gemeinschaft oder einer von dem heidnischen Imperium kontrollierten Partikularkirche. Es sollte noch über 100 Jahre dauern, bis dieses Problem im Sinne einer völligen Autonomie der persischen Kirche vom Westen gelöst wurde.[57] Im Hinblick auf die Einführung des Christentums als Staatsreligion in Armenien durch Tiridates III. um 300 und die Bekehrung Kaiser Konstantins im Jahre 312, der dann auch 324 durch seinen Sieg über Licinius zur Herrschaft im Osten gelangte, sah sich Šāpūr II. einer immer stärker werdenden Front christlicher Staaten gegenübergestellt. Für die Christen in Persien mußte der im Zeichen des Kreuzes erfochtene Triumph Konstantins über Maxentius an der Milvischen Brücke als entscheidende Wende der Geschichte erscheinen,[58] durch die ihnen um so schmerzlicher ihre eigene notvolle Situation bewußt wurde.[59] Es ist wohl kaum zutreffend, daß Konstantin sich als Schutzherr der Christen in Persien betrachtete. Sicherlich hat er aber versucht, auf diplomatischem Wege durch freundschaftliche Übereinkunft die Lage seiner Glaubensbrüder in Persien günstig zu beeinflussen.[60] Zu Lebzeiten des mächtigen christlichen Nachbarn im Westen hat Šāpūr in realer Einschätzung seiner eigenen Kräfte eine militärische Konfrontation vermieden, wenn man davon

---

Seleukeia-Ktesiphon und des Gebrauches der Titel Katholikos und Patriarch s. zuletzt *Fiey*, Jalons 66–84.

[57] Diese Verselbständigung wurde 423/24 vollzogen durch die Synode von Markabtā de Ṭajjājē unter Mār Dāḏīšō', die das Appellationsrecht an die Patriarchen des Westens annullierte. Fortan war der „Katholikos des Orients" nur noch Christus verantwortlich, der ihn erwählt und an die Spitze seiner Kirche gestellt hatte. Es gab keine Möglichkeit mehr, sich gegen seine Entscheidung an seine Mitpatriarchen zu wenden, s. *Chabot*, Synodicon 51, 25 f. und *Braun*, Das Buch der Synhados 57 f.

[58] Diesem christlichen Geschichtsbewußtsein gibt die Chronik von Arbela, *Sachau* 71, beredten Ausdruck: „Er gab Macht über sie (sc. die Feinde Gottes) seinem Knecht Konstantin und zeigte ihm das Zeichen des Kreuzes auf den Wolken des Tages, auf dem geschrieben stand: ‚In diesem Zeichen siegst du.' Er nahm das Kreuz als Zeichen an und verlieh es all seinen Truppen. Unter diesem Zeichen schlugen sie die Soldaten der frechen Dämonen in die Flucht wie Fliegen. Und das Kreuz, das ein Zeichen des Schimpfes gewesen war, wurde ein Zeichen des Sieges für jedermann, für reich und arm, für hoch und niedrig, für Gebildete und Ungebildete."

[59] Zu den tiefgreifenden Konsequenzen der konstantinischen Wende für das Verhältnis zwischen Rom und Persien s. *Wolfgang Hage*, Die oströmische Staatskirche und die Christenheit des Perserreiches: ZKG 84 (1973), 174–187. Dieses Verhältnis behandelt unter staatsrechtlichen Gesichtspunkten eingehend *Chrysos*, Some Aspects of Roman-Persian legal relations 17 ff.

[60] Von diesem Bemühen zeugt ein Brief Konstantins an Šāpūr II., s. Eusebius Werke 1, 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin, hg. *Friedhelm Winkelmann*, Berlin 1975 (GCS), IV, 9–13; Winkelmann 123, 8–125, 11. Die Übersetzung bei *Hermann Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, Göttingen 1954 (AGWG 3, 34), 125–127, s. besonders S. 126: „Um so mehr freue ich mich über die Nachricht, die persischen Länder seien durch Christen ausgezeichnet. Dir und ihnen wünsche ich das Beste. So wirst du den Herrn der Welt gnädig finden. Dir, dem durch

absieht, daß sāsānidische Reiterverbände 334 den Nachfolger des armenischen Königs Tiridates III. als Gefangenen verschleppten. Aber unmittelbar nach dem Tode Konstantins am 22. Mai 337 war für den Großkönig die Stunde gekommen, seine lang gehegten Pläne zur Rückgewinnung der 298 abgetretenen Provinzen zu verwirklichen. Ebenso wie im folgenden Jahr 338 endeten jedoch die militärischen Operationen vor den starken Mauern der christlichen Stadt Nisibis, die unter der Führung ihres von Afrēm besungenen Bischofs yaʿqōb heldenhaft Widerstand leistete.[61] Nach der Chronik von Arbela ist diese vergebliche Belagerung von Nisibis der Anlaß für eine einschneidende Wende in der Haltung Šāpūr II. zum Christentum.[62] Nach dem eklatanten Mißerfolg und der schweren Enttäuschung seiner imperialen Ambitionen bei dem Angriffskrieg gegen seinen christlichen Nachbarn mußte ihm nun die Kirche als potentieller Gegner seines Staates erscheinen.

Daß das Mißtrauen des Großkönigs und seine Feindseligkeit nicht völlig unbegründet gewesen ist, zeigt Afrahaṭs „Unterweisung von den Kriegen" aus dem Jahre 337, die noch ganz unter dem Eindruck der im Westen beginnenden Kampfhandlungen steht.[63] Im Hinblick auf die persischen Siege vergangener Zeiten und eine mögliche Wiederholung dieser Triumphe möchte Afrahaṭ seinen Glaubensbrüdern Trost und Mut zusprechen.[64] Die neue Situation deutet er durch eine aktuelle Interpretation der Vision Daniels von den vier Tieren. An ihrem Leitfaden entwickelt er eine Geschichtstheologie, nach der das Römische Reich die Rolle des Bockes übernimmt, der dem Widder aus dem Osten die Hörner zerbricht.[65] Das vierte Reich ist das christlich gewordene römische Imperium. Die Kinder Esaus sind an die Stelle der Kinder Jakobs getreten und haben damit ihre heilsgeschichtliche Rolle übernommen.[66] Die Anerkennung des Christentums durch Konstantin markiert

---

Frömmigkeit Berühmten, empfehle ich sie . . . Liebe sie nach deiner Menschenfreundlichkeit. Damit wirst du dir selbst wie uns am meisten nützen." Über die Echtheit dieses Briefes kann kein Zweifel bestehen. Vgl. die entsprechenden Berichte der Kirchengeschichten des Theodoretos (I, 25, 1–11) und des Sozomenos (II, 15).

[61] S. *Edmund Beck* (Hg.), Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena, I, Louvain 1961 (CSCO 218 u. 219), II, Louvain 1963 (CSCO 240 u. 241).

[62] Chronik von Arbela, *Sachau* 74: „Als nämlich König Sapor II., der ungefähr 70 Jahre, von 620 der Griechen bis 690 regierte, erfahren hatte, daß der siegreiche König Konstantin, der die Erde mit der Furcht vor ihm angefüllt hatte, gestorben und sein Sohn Constantius für die östliche Reichshälfte als sein Nachfolger eingesetzt war, dachte er, daß für ihn die Zeit gekommen sei, ohne Hindernis die Länder der Christen zu erobern und zog vor die Grenzstadt Nisibis." Nach der Schilderung der vergeblichen Belagerung heißt es dann: „Drohend zog der König (der Perser) ab und schwor, daß er das Bekenntnis der Römer aus seinen Ländern ausrotten werde" (Sachau 75).

[63] Dem. 5, 1; *Parisot* 184, 2–3 spricht Afrahaṭ von der „Bewegung, die geschehen soll zu dieser Zeit" und dem „Heer, das sich versammelt zur Schlacht".

[64] Dem. 5, 25; 237, 14–16: „Denn wenn auch die Heere heraufkommen und siegen, so wisse, daß es eine Mahnung Gottes ist."

[65] Dem. 5, 10 ff.; 204 ff.

[66] Dem. 5, 22; 229, 26–232, 2: „. . . und das Reich wiederum übergab er bei seiner Ankunft den Römern, welche Kinder Esaus genannt werden, und diese Kinder Esaus bewahrten das Reich für den Geber desselben."

die entscheidende Wende im Heilsplan Gottes, denn jetzt erst tritt die Kirche aus den Heiden an die Stelle des alten Bundesvolkes.[67] Unübersehbar ist auch die eschatologische Perspektive in der Geschichtstheologie des persischen Weisen. Das römische Imperium ist für ihn der Statthalter der kommenden Herrschaft Christi.[68] Aus diesem Grunde kann Rom nicht besiegt werden. Wurde es in der Vergangenheit geschlagen, dann nur deshalb, weil es noch nicht christlich war. Jetzt ist es aber unüberwindbar, „weil der starke Mann, dessen Name Jesus ist, kommt im Heere, und seine Waffe trägt das ganze Heer des Reiches".[69] Die Anspielung auf den Sieg Konstantins an der Milvischen Brücke im Zeichen des Christusmonogramms ist unverkennbar. Afrahaṭ steht ganz im Banne des ersten christlichen Kaisers und der durch ihn herbeigeführten Anerkennung des christlichen Glaubens als der Religion seines Imperiums. Allerdings scheint diese Sicht der Dinge unter den persischen Christen nicht unbestritten gewesen zu sein.[70]

Angesichts der in Afrahaṭs „Darlegung von den Kriegen" artikulierten negativen Einstellung zum heidnischen Staat und seinen Aktionen gegen den christlichen Nachbarn ist es allzu erklärlich, daß die Christen in Persien sehr bald dem Verdacht der Konspiration mit dem römischen Erbfeind ausgesetzt waren.[71] Es dauerte dann nicht lange, bis es von staatlicher Seite zu erheblichen Schikanen und Repressalien gegen die Kirche kam. Das aus-

[67] Dem. 5, 24; 233, 5–14: Gott nahm das Reich „von den Kindern Jakobs und gab es den Kindern Esaus, bis der kommt, dem es gehört; und sie übergeben, was ihnen anvertraut war, dem Geber desselben, und verweigern es nicht; und es wird ihm dienstbar der, der das Reich bewahrt hat, ihm, dem alles dienstbar ist".

[68] Dem. 5, 23; 232, 23–233, 1: „Denn wenn er kommt, dem das Reich gehört, in seiner zweiten Ankunft, nimmt er, was er gegeben hat, und ist König in Ewigkeit, und sein Reich vergehet nicht, weil ihm das Reich der Welt gehört."

[69] Dem. 5, 24; 233, 19–21.

[70] Am Schluß seiner Ausführungen betont Afrahaṭ ausdrücklich die Unabgeschlossenheit seiner Gedanken, die nicht auf Offenbarung beruhen und deshalb der Diskussion offenstehen, s. dem. 5, 25; 237, 4–13: „Darum entstehe dir kein Streit hierüber, daß du sprechest: So ist es, und nun ist's fertig. Aber das höre von mir, und auch bei unseren Brüdern, den Kindern des Glaubens, forsche darüber. Denn wer über die Worte seines Bruders spottet, auch wenn er spricht, die meinigen sind weise, dessen Worte höre nicht. Und wenn ich dir geschrieben habe über die Heere, die sich aufgemacht haben zum Gericht, so habe ich das nicht getan, als ob mir etwas geoffenbart worden wäre, das ich dir hiermit mitgeteilt hätte ..."

[71] Chronik von Arbela, *Sachau* 75: „Juden und Manichäer, die Feinde des christlichen Namens, hetzten die Magier auf ... Sie legten ihnen dar, daß die Christen alle Spione der Römer seien und daß nichts im (Perser-)Reiche vorgehe, das sie nicht ihren römischen Glaubensgenossen berichteten." Dementsprechend lautete die Anklage der Juden gegen Šem'ōn bar Ṣabbā'ē, s. *Bedjan,* AMSS II, 143, 9–17, Übersetzung *Braun,* Ausgewählte Akten 14: „Wenn du, o König der Könige, Herr der ganzen Erde, dem Kaiser lange und weise Schreiben deiner Majestät, herrliche Geschenke und prächtige Ehrengaben schickst, so finden sie vor seinen Augen keine Anerkennung. Wenn aber Simon ihm einen verächtlichen kleinen Brief schickt, so steht er auf, adoriert, nimmt ihn mit beiden Händen und erfüllt sofort seinen Befehl. Überdies hast du kein Staatsgeheimnis, das er nicht sofort dem Kaiser schriebe und mitteilte." Zur Literarkritik und Formgeschichte der verschiedenen Redaktionen dieses Martyriums s. *Wießner,* Untersuchungen 45–46 u. 180 ff.

lösende Moment für die im Jahre 340 einsetzende Verfolgung war ein königlicher Erlaß, der allen Christen als Entschädigung für den von ihnen verweigerten Militärdienst eine doppelte Steuer auferlegte.[72] Durch diese Maßnahme sollten die für den Krieg mit den Römern notwendigen Staatseinnahmen beträchtlich erhöht und zugleich die Loyalität der christlichen Bevölkerung auf die Probe gestellt werden. Da diese aber weder die Mittel besaß noch die Bereitschaft aufbrachte, den sie diskriminierenden Forderungen nachzukommen, wurde die planmäßige und systematische Verfolgung der Gemeinden begonnen. Diese erreichte 344 ihren ersten Höhepunkt im Martyrium des Bischofs der Hauptstadt Mār Šemʿōn bar Ṣabāʾē, aus dessen Akten klar hervorgeht, daß die blutigen Ausschreitungen zunächst mit politischen Motiven gerechtfertigt wurden, die in der Steuerfrage sich aufs äußerste zuspitzten.[73] Erst an zweiter Stelle erscheint als Ursache der Feindschaft die vergebliche Forderung an die Christen, der Sonne, dem Mond, dem Feuer und dem Wasser religiöse Verehrung zu erweisen.[74] Dabei handelt es sich nicht um verschiedene Gottheiten, sondern vielmehr um Manifestationen des göttlichen Lebens in der Welt der Materie. Die sichtbare Erscheinung von Ahura Mazdāh ist die Sonne, und die Attribute dieses höchsten Gottes wie z. B. Wahrheit und Ganzheit werden im Feuer und im Wasser angebetet.[75]

---

[72] Das Steueredikt des Großkönigs findet sich bei *Bedjan*, AMSS II, 136, 5–16 und bei *Michel Kmosko* (ed.), S. Siméon bar Ṣabbāʿē, Paris 1907 (PS 1, 2), 669–1054, 791, 2–18, die Übersetzung bei *Braun*, Ausgewählte Akten 8–9. Nach diesem Erlaß soll Šemʿōn und „das ganze Volk der Nazarener" mit folgender Begründung zum doppelten Kopfgeld und zur zweifachen Steuer gezwungen werden: „Denn wir, die Götter, sind in Kriegsnöten; sie sind in Freuden und Vergnügen. Sie wohnen in unserem Lande, sind aber Gesinnungsgenossen des Kaisers, unseres Feindes." Die Chronik von Arbela, *Sachau* 75, berichtet von der Weigerung der Christen, in den Krieg zu ziehen, die mit der doppelten Kopfsteuer bestraft wird. – Zur genauen Datierung des Ediktes s. *Kmosko*, S. Siméon 695 ff.

[73] Besonders aufschlußreich für diesen Sachverhalt ist die Verteidigungsrede Šemʿōns, s. *Bedjan*, AMSS II, 137, 1–138, 18 und *Kmosko*, S. Siméon 791, 23–798, 4, Übers. bei *Braun*, Ausgewählte Akten 9–13. – Zur Datierung des Martyriums von Šemʿōn bar Ṣabbāʿē auf das Jahr 344 s. *Kmosko*, S. Siméon 709 ff., *M. J. Higgins*, Date of Martyrerdom of Simeon bar Sabbāʿē: Tr. 11 (1955), 1–17 und *ders.*, Aphraates' dates for the Persian persecution: ByZ 44 (1951), 265–271, hingegen auf das Jahr 340 s. *Paul Peeters*, La date du martyre de S. Symeon, archevêque de Seleucie-Ctesiphon: AnBoll 56 (1938), 118–143 und *Vööbus*, History of Asceticism I, 239–241. – Gesamtdarstellungen der Verfolgung geben *Labourt*, Le christianisme 45–82, *Kmosko*, S. Siméon 690–713, *Christensen*, L'Iran 261–268 und *Vööbus*, History of Asceticism I, 234–258. Zur Verfolgung in der Adiabene s. *Paul Peeters*, Le 'Passionaire d'Adiabene': AnBoll 43 (1925), 261–304 und *Jean Maurice Fiey*, Assyrie Chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord d'Iraq, Beyrouth 1965, 43–47, *ders.*, Jalons 85–99.

[74] Chronik von Arbela, *Sachau* 76, werden Sonne und Feuer genannt. Eine Zusammenstellung der Formeln aus den Märtyrerakten, die bei der Aufforderung zur Unterwerfung unter die zoroastrische Staatsreligion gebraucht wurden, gibt *Wießner*, Untersuchungen 205.

[75] So z. B. die Anklage der Magier im Martyrium des Šāpūr, *Bedjan* AMSS II, 52; *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 1: „Wir können der Sonne nicht dienen,

Zusammen mit der Ablehnung der zoroastrischen Staatsreligion wird den Christen auch die Verachtung des persischen Königskultes[76] und eine grundsätzlich negative Einstellung zur Ehe vorgeworfen.[77]

Während der Regierungszeit von Šāpūr II. sieht sich die Kirche aber nicht nur der Verfolgung durch die Staatsgewalt ausgesetzt. Es sind auch andere religiöse Minderheiten, die nun gegen das Christentum zu Felde ziehen. Neben den Manichäern sind es besonders die Juden, die als Ankläger und Scharfmacher gegen die Christen genannt werden.[78] Ihre jetzt offen zum Ausbruch kommende Feindschaft wurzelt zutiefst in der Ablehnung der Messianität Jesu.[79] Das Martyrium des Mār Šem'ōn bar Ṣabā'ē ist in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Beteiligung der Juden dargestellt worden.[80] Diese hätten, so heißt es, ihre guten Beziehungen zur Mutter Šāpūr II., der Königin Ī'phrā Hōrmīz, die zu ihrem Glauben übergetreten war, zur Anklage gegen den Bischof ausgenutzt.[81] Ihr Einfluß auf diesen Prozeß wird sogar verglichen mit ihrer ähnlichen Rolle beim Prozeß gegen Jesus. Daß den Juden eine solche Mitsprache bei der Anklage gegen den Bischof von Seleukeia-Ktesiphon am Königshof zugeschrieben wird, ist aufgrund der tatsächlichen Gegebenheiten durchaus erklärlich. Durch das zielstrebige Be-

noch die Luft klären, noch das Wasser hell machen, noch die Erde reinigen wegen der Nazarener, welche die Sonne schmähen, das Feuer verachten und das Wasser nicht ehren."

[76] So antworten die Magier auf die Frage Šem'ōns nach dem Grund der Verfolgung, *Bedjan* AMSS II, 160 f.; *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 26: „Weil ihr nicht Glaubensgenossen des Königs der Könige seid, dessen Natur von den Göttern ist."

[77] In den Märtyrerakten findet sich wiederholt neben der Aufforderung zur Sonnenverehrung auch die zur Heirat, so z. B. *Bedjan*, AMSS II, 233, 11 ff.; 236, 13; 309, 6 f.; 346, 18; 368, 4. Die asketische Praxis der christlichen Kirche ist auf dem Hintergrund der unter den Persern üblichen Geschwisterehe zu würdigen.

[78] Chronik von Arbela, *Sachau* 75: „Juden und Manichäer, die Feinde des christlichen Namens, hetzten die Magier auf und brachten ihnen die Ansicht bei, sie sollten nicht zulassen, daß der König das täte (sc. den Verfolgungsbefehl aufzuheben)."

[79] Chronik von Arbela, *Sachau* 76: „Wir wurden nun der Spott der Heiden und Gottesleugner. Die Juden höhnten uns und sprachen: ‚Wo ist euer Gott? Jetzt soll sich doch euer Messias erheben, der, der da mit Schimpf auf Golgatha gekreuzigt ist, und soll euch helfen und eure Verfolger vernichten. Hat er denn nicht zu euch gesagt: Ich bin bei euch, bis an das Ende der Welt.'"

[80] *Wießner*, Untersuchungen 180, kann zwei zunächst voneinander unabhängige Traditionen dieses Martyriums herausarbeiten, nämlich die Überlieferung, die von der Anklage der Juden ausgeht, und die Überlieferung, die die Weigerung zur Steuerzahlung in den Mittelpunkt stellt. Zu Šem'ōn bar Ṣabbā'ē s. besonders *Kmosko*, S. Siméon 773–777.

[81] Vgl. *Bedjan*, AMSS II, 143, *Kmosko*, S. Siméon 806, 24–807, 2, Übers. bei *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 13–14. Weitere Belege für die Anklagen der Juden gegen Šem'ōn und deren Analyse bei *Wießner*, Untersuchungen 45–46. Hiernach verwertete ein Redaktor andere schriftliche Quellen und allgemeine Kenntnisse der Zeit Šāpūr II. Die Begünstigung der Juden durch die Mutter des Großkönigs wird auch an mehreren Stellen im Talmud erwähnt, s. die Belege bei *Bert*, Aphraats des Persischen Weisen Homilien 329 Anm. 1, bei *Kmosko*, S. Siméon 693 f. und zuletzt bei *Neusner*, A history of the Jews in Babylonia, IV, 35–39, der alle vorhandenen rabbinischen Nachrichten untersucht.

mühen von Pāpā und Šem'ōn bar Ṣabā'ē war mit der ideellen Unterstützung der westlichen Kirche eine organisatorische Zusammenfassung der bisher selbständigen Gemeinden unter dem Bischof der Königsstadt erreicht worden. Damit war in Kūḵā, dem Sitz dieses Bischofs, innerhalb der sāsānidischen Neustadt Ktesiphons am Westufer des Tigris eine christliche Zentrale entstanden, die in unmittelbarem Kontakt stand mit dem Königshof wie auch mit der Hochburg des jüdischen Glaubens, der rabbinischen Akademie von Māḥōzē.[82] Das schon immer gespannte Verhältnis zwischen Synagoge und Kirche wurde noch verschärft durch die Verbitterung der Juden über Konstantin, unter dem das Christentum die volle staatliche Anerkennung erlangte, während das Judentum durch die staatliche Gesetzgebung benachteiligt wurde.[83] Ob es in dieser Zeit sogar zur Flucht römischer Juden nach Babylonien gekommen ist, kann nicht mehr mit Sicherheit festgestellt werden.[84]

Nach dem Zeugnis der persischen Märtyrerakten und der Chronik von Arbela hat die Verfolgung der Christen bis zum Ende der Regierungszeit Šāpūr II. angedauert. Auch als Julian bei seinem mißglückten Perserfeldzug den Tod fand und der zum neuen Kaiser ausgerufene Jovinian 363 ebenso wie Singara und Nisibis die östlichen Provinzen am Oberlauf des Tigris abtreten mußte und damit zu einem großen Teil die persischen Ansprüche erfüllt waren, scheint immer noch keine Besserung der Lage der Christen unter sāsānidischer Herrschaft eingetreten zu sein. Erst unter den Nachfolgern Šāpūr II. bahnte sich ein spürbarer Wandel an, obwohl Ardašīr II. (379–383) als Kleinkönig noch Hinrichtungen angeordnet hat.[85] Unter Šāpūr III. (383–388) und Bahrām IV. (388–399) kam es zum politischen Ausgleich mit dem römischen Nachbarn, und auch die Kirche konnte wieder in Frieden leben. Besonders günstig entwickelte sich ihre Lage unter Jezdegerd I. (399–420), weil dieser im offenen Gegensatz zur zoroastrischen Priesterschaft stand und deshalb der Mazdaismus keinen Rückhalt mehr in der staatlichen Religionspolitik finden konnte. Aus diesem Grunde gilt Jezdegerd I. in der zoroastrischen Tradition schlechthin als der „Sünder", während er in der syrischen Literatur als „der Christliche, der Gesegnete der Könige" be-

---

[82] Über die Schule von Māḥōzē und Raba bar Hana vgl. *Bacher*, Die Agada der babylonischen Amoräer 114 ff. Nach Rav († 247) war Raba der bedeutendste Vertreter der Agada in Babylonien.

[83] Die Gesetzgebung Konstantins für die Juden wurde zuletzt zusammengestellt von *Marcel Simon*, Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425), Paris 1964, 155–157 und 338. Von einer Judenverfolgung kann nicht die Rede sein, höchstens von einer Beschneidung jüdischer Rechte. Ausgesprochen antijüdisch ist nur das Verbot des Proselytismus. Alle ältere Literatur zu dieser Frage referiert und diskutiert *Neusner*, A History of the Jews in Babylonia, IV, 27–35.

[84] Dies wird allerdings behauptet in dem wahrscheinlich in Ktesiphon entstandenen unechten Brief Pāpās an Helena, s. das Zitat bei *Braun*, Ausgewählte Märtyrerakten 13 Anm. 2.

[85] Vgl. hierzu *Bedjan*, AMSS II, 28 und 333.

zeichnet wird.[86] Mit seiner Billigung wurde auf Initiative des Gesandten des oströmischen Kaisers Arkadios, des Bischofs Marūṯā von Maiperqaṭ, im Jahre 410 in Seleukeia-Ktesiphon die erste christliche Synode im Reich der Sāsāniden unter dem Vorsitz des Katholikos Mār Iṣḥāq abgehalten, bei der die persische Kirche das Bekenntnis von Nikaia offiziell anerkannte.[87] Erst als Jezdegerd I. in seinen letzten Regierungsjahren eine Annäherung an den Zoroastrismus suchte, indem er den Christenhasser Mihr-Narsē zum Oberpriester ernannte, erlitten die guten Beziehungen zur christlichen Kirche einen schweren Rückschlag, deren Folgen sich in der Zukunft zeigen sollten.

[86] *J. P. N. Land*, Anecdota Syriaca, I, Leiden 1863, S. 8, 24–25. Zur zoroastrischen Tradition über Jezdegerd I. vgl. *Asmussen*, Das Christentum in Iran 3.

[87] *Chabot*, Synodicon 17–22, und *Braun*, Das Buch der Synhados 8–16. Durch den 12. Kanon dieser Synode wurde der Patriarchen-Rang des Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon ausdrücklich festgestellt, s. *Chabot*, ebd. 26–27 und *Braun*, ebd. 21.

# ‚Du bist ein leige snippensnap!'
## Der ‚Wartburgkrieg' als waldensisches Laienspiel

Von Hans Bayer, Saarbrücken

Der ‚Wartburgkrieg' wird von der heutigen Forschung völlig dem Reich literarischer Fiktion zugeordnet. So sieht zuletzt H. Ragotzky in dieser Dichtung einerseits das „Protokoll einer nach allen Seiten hin offenen Diskussion des literarischen Selbstverständnisses der Spruchdichter", zum anderen die Abwertung der gelehrten Bildung, allegorisiert durch den *‚meisterpfaffen'* Klingsor. Wolfram diene hierbei lediglich als „Katalysator", um „in der Diskussion befindliche Auffassungen und Meinungen zu artikulieren".[1] Die fundamentale Frage nach der Motivation von Wolframs Ablehnung der Wissenschaft wird hiermit ebensowenig beantwortet wie die Frage nach der literarischen Funktion des ‚Fürstenlobs' bzw. der theologischen Substanz des ‚Rätselspiels', das zusammen mit ‚Sprechen ohne Meinen' allgemein als Kern der Wartburgkriegdichtung angesehen wird.

Für Simrock, der bereits beobachtete, daß im ‚Wartburgkrieg' ähnlich wie im ‚Parzival' in verschiedenen Zeiten Entstandenes additiv zusammengesetzt wurde, so insbesondere Teil I (‚Fürstenlob') und II (‚Rätselspiel'), aber auch ‚Sprechen ohne Meinen' (VII) sowie das übrige, war der „Grundgedanke" der Wartburgkriegdichtung „der Gegensatz zwischen der Einfalt christlicher Weisheit und unheimlicher Büchergelehrsamkeit, zwischen der wahrhaften Kraft des göttlichen Worts und der betrügerischen, in sich selbst nichtigen des Bösen". Dieser Grundgedanke erschien Simrock „vortrefflich durchgeführt", vor allem durch die nächtliche Szene, wo der böse Geist zu der Erkenntnis gelangt, „daß Wolfram zwar ein Laie ist, der sich keiner magischen Wissenschaft, keiner negromantischen Kunst bedient, um Klingsors Rätsel zu lösen, daß aber gleichwohl weder Er Macht über ihn hat, noch sein Meister (Klingsor) hoffen darf, ihn zu besiegen, denn vor den Anfechtungen des Geistes schützt ihn sein Glaubensmut und Klingsors Rätsel löst er durch seinen tiefen, auch dem Laien nicht versagten Blick in die Mysterien des Glaubens".[2]

---

[1] *H. Ragotzky*, Studien zur Wolfram-Rezeption. Die Entstehung und Verwandlung der Wolfram-Rolle in der deutschen Literatur des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1971, S. 48 ff., bes. 90 f.

[2] Der Wartburgkrieg, hg. von *K. Simrock*, Stuttgart-Augsburg 1858, S. 253. Zu den ‚Wartburgkrieg'-Ausgaben, die die Deutung des Werks nicht zu fördern vermochten (*K. Simrock* 1858, im folgenden zitiert; *W. Fischer* 1935, *T. A. Rompelman* 1939), siehe *B. Wachinger*, Sängerkrieg. Untersuchungen zur Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts, München 1973, S. 5 ff.; zu der durch Lücken, Zusätze und Umstellungen reichlich verworrenen handschriftlichen Überlieferung siehe die übersichtlichen Tabellen S. 11 ff.

Diese vortreffliche Charakterisierung der inhaltlichen Substanz des ‚Rätselspiels' erfaßt bereits seinen eigentlichen Kern. Ebenso wie ‚Sprechen ohne Meinen' deckt sich auch der zweite Teil der Wartburgkriegdichtung völlig mit der waldensischen Religiosität und Kirchenkritik des ‚Parzival'. Leider haben die verschlüsselte Form der Darstellung sowie die verworrene Aufteilung des Dialogs, die in den Handschriften anzutreffen ist, eine sachgemäße Interpretation des ursprünglich selbständigen ‚Rätselspiels' verhindert.[3] Aber auch der religiös-ethische Sinn von ‚Sprechen ohne Meinen' wurde aufgrund der verbreiteten Unkenntnis häretischer Theologie nicht vollends aufgedeckt. Schon Simrock betrachtete dieses Gedicht mit Recht als ein selbständiges „festgeschlossenes Ganzes".

Die erste Zeile der im Thüringer Herrenton verfaßten Strophen, die der Forscher zu dem ältesten Teil des Werks zählte,[4] lautet: *‚Nein unde jâ, daz ist mîn eit'* (174, 1). Zusammen mit der Klage, daß die *‚getoufliu kristenheit'* nicht die Gebote Gottes halte und die *‚tumben leien'* die *‚girikeit'* des Klerus nachahmen, insbesondere der Mahnung zur Umkehr mit Berufung auf das Ethos des Jakobusbriefes, der den Glauben ohne Werke als toten Glauben verurteilt (175, 10 *‚sprechen âne meinen, daz ist gar der sêle ein slac. / Die wort gên die den werken vor . . .'*),[5] ist der Satz *‚Nein unde jâ, daz ist mîn eit'* theologischer Grundbestandteil eines waldensischen Bußliedes. Simrock war nicht abgeneigt, das Gedicht wegen seiner Kritik der Habsucht des Klerus sowie des Widerspruchs von Worten und Werken Walther zuzusprechen. Was ihn jedoch an den „Walthers nicht unwürdigen Strophen" störte, war einerseits der ungenaue Reim (z. B. 175, 5; 7: *‚hân'* – *‚an'*),[6] zum anderen die Tatsache, daß ein Thüringer Herrenton unter Walthers Sprüchen fehlt. Da aber Wolfram in der gleichen Weise ungenau reimt (vgl. Parz. 698, 29 f. *‚man'* – *‚hân'*, ebenso 2,5 f.; 2, 13 f.; 5, 11 f. u. ö.), ferner ein (von Walther heftig befehdeter) radikaler Waldenser ist und in

[3] Hierzu ausführlich *Wachinger* a.a.O. 7 ff. Die Selbständigkeit des ‚Rätselspiels' wurde schon von Simrock klar erkannt (siehe ebd. S. 255 ff.). Was einzelne Forscher hinsichtlich seiner religiös-ethischen Tendenz nicht verstanden, suchten sie als späteren Zusatz auszuscheiden, ein Verfahren, das bedauerlicherweise die gesamte Edition hochmittelalterlicher Texte beeinträchtigt hat. Die Tatsache, daß die Aufteilung des ‚Rätselspiels' auf die beiden Kontrahenten Wolfram und Klingsor von den einzelnen Handschriften recht unterschiedlich gehandhabt wird, ist ein Zeugnis dafür, daß das religiös-ethische Anliegen des ‚Parzival'-Dichters schon im 13. Jh. nicht mehr verstanden wurde.

[4] Der Wartburgkrieg, S. 267, 305.

[5] Die Lesart von J, die nach *Simrock* keinen Sinn ergibt, ist hier vorzuziehen, denn der Satz *‚Die wort gên die den werken vor, / und leitent die den blinden, daz er sich ervallen mac, / der meister, der in dir bevolhen hât, der treit dîn haz'*, impliziert als verwerfliche Haltung des Klerus das genaue Gegenteil des evangelischen Rates des Jakobus-Briefes, der die *‚bona opera'*, den „Täter des Worts", über das passive „Hören des Worts" (des Gewohnheitschristentums) stellt (Jak. 1, 22). Hierzu ausführlich *Hans Bayer*, Gralsburg und Minnegrotte. Die religiös-ethische Heilslehre Wolframs von Eschenbach und Gottfrieds von Straßburg, Berlin 1978, S. 41, 49, 63, 88, 191 ff.

[6] Der Wartburgkrieg, S. 306 f.

irgendeiner Beziehung zum thüringischen Hof gestanden hat, muß das Gedicht weit eher dem Verfasser des ‚Parzival' zugesprochen werden.

Aufgrund der Offenheit von Bekenntnis und Kirchenkritik, die in dieser Form selbst nicht im ‚Parzival' zu beobachten ist, dürfte ‚Sprechen ohne Meinen' als charakteristisches waldensisches Bußlied bereits vor Abfassung dieses Werks verfaßt worden sein, d. h. in der Zeit der frühen waldensischen Missionierung Ende des 12. Jahrhunderts, als Wolfram noch ohne *‚vorhten'* dichten konnte, zumindest am thüringischen Hof, und Hartmann von Aue seinen ‚Gregorius' schrieb.[7]

Es ist nun höchst bemerkenswert, daß Wolfram trotz seiner angeblichen Ritterideologie in der Wartburgkriegdichtung nirgendwo in einer inneren Beziehung zur ritterlichen Welt steht, sondern unter dem Schutze der thüringischen Landgräfin Sophie von Bayern (24, 3 *‚Sweme ich mîn hant ie bôt, / der lât in wol genesen'* bzw. 24, 7 *‚wart ich für kumber ie iur eines dach, / sô solt ir zorn verdagen'*) seine waldensische Laienreligiosität einschließlich ihrer kirchen- und sozialkritischen Vorstellungen mehr oder weniger offen bekundet (vgl. 18, 5 *‚In priesters wîs muoz ich dich ban'*, sagt Wolfram zu Ofterdingen, *‚wie Got den tiufel'* 18, 2). Die Anrede Ofterdingens *‚Her Terramêr, sît willekomen!'* (19, 1) wurde schon von Lucas (1838) mit Recht dahin gehend gedeutet, daß der Sänger auf die häretische Einstellung Wolframs anspiele, da letzterer wie schon im ‚Parzival' auch im ‚Willehalm' die Tugenden der heidnischen Gegner seiner Helden mit unparteilicher Milde schildere.[8]

In der Tat spiegelt die theologische Substanz des ‚Rätselspiels' genau das,

---

[7] In Unkenntnis der Religiosität Wolframs verstanden schon die Schreiber des späten 13. Jh. nicht mehr, was der ‚Parzival'-Dichter zu befürchten hatte, weshalb sie den Ausdruck *‚gein den vorhten'* (Parz. 1, 29) durch *‚gegen den worten'* ersetzten (so $G^r$, $G^n$, $G^u$ u. a.). Handschriften des 15. Jh., deren Bearbeiter auch diese Version offenbar nicht verstanden, verzeichnen gar *‚gegen den fürsten'* anstatt *‚gein den vorhten'*. Zu der waldensischen Problematik des ‚Gregorius' ausführlich *Hans Bayer*, Hartmann von Aue – Die theologischen und historischen Grundlagen seiner Dichtung, Kastellaun 1978 (= Beiheft 15 zum ‚Mittellateinischen Jahrbuch').

In der Jenaer Handschrift geht ‚Sprechen ohne Meinen' der einleitenden Strophe des ‚Rätselspiels' voraus, in der von dem Krämer (= Klingsor als geistlicher *‚mercator'*) die Rede ist, dem Sinnbild der simonistischen babylonischen Kirche. Nach dem Zeugnis des Alanus de Lille bezeichnen die Waldenser die schlechten Hirten als Kaufleute, weshalb ihnen der Gehorsam zu verweigern sei: *‚mercenarii sunt, non pastores'* (Contra Waldenses, PL 210, Sp. 383 A). Diese Kirchenkritik kommt im ‚Wartburgkrieg' in verschiedener Form zum Ausdruck, so auch in der (in den Gawan-Büchern verarbeiteten) Gestalt des babylonischen Krämers (25, 4 *‚Sîn schirmetuoch was baldekîn von der sunnen'*). Der Bearbeiter von J hat also ‚Sprechen ohne Meinen' völlig zu Recht als den eigentlichen Sinngehalt der Krämer-Allegorie verstanden. Zu der Problematik der Simonie im ‚Gregorius' siehe *H. Bayer*, Hartmann von Aue, S. 51 f. (*‚toufen'* als *‚got koufen'*).

Zu der heftigen Auseinandersetzung Walthers mit Wolfram, die sowohl auf Rivalität als auch auf einer geradezu gegensätzlichen Frömmigkeitshaltung beruht, siehe *Hans Bayer*, *‚unkristenlîcher dinge ist al diu kristenheit sô vol'* – Walther von der Vogelweide und die sogenannte Laienfrömmigkeit, in: ZfdPh (in Vorbereitung).

[8] *C. T. L. Lucas*, Über den Krieg von Wartburg, Königsberg 1838, S. 76.

was die waldensischen Poenitentes (Bußprediger) lehrten. Man ist daher zunächst versucht, die ganze Auseinandersetzung, bei der es sich um eine religiös-ethische Problematik handelt, den zahlreichen Disputationes zur Seite zu stellen, die seit etwa 1180 allerorts in Südfrankreich unter dem Patronat eines Hochadligen zwischen Vertretern der Orthodoxie, Waldensern und Katharern stattfanden.[9] So kam es noch 1207, kurz vor den Albigenserkriegen, nachdem Innozenz III. seinen erfolglosen Ketzermissionaren Anweisung gegeben hatte, den Häretikern durch Nachahmung des apostolischen Lebens und Belehrung entgegenzutreten, im Schloß des angesehenen Grafen von Foix zu einem Disput zwischen einer Gruppe von Waldensern und Bischof Diego von Osma. Nach Peter de Vaux-de-Cernay (Historia Albigensis) war der Graf hierbei selbst anwesend, desgleichen seine Frau und zwei Schwestern, die Waldenserinnen gewesen seien. Stets soll der Comte de Foix an einem Tag Waldenser, am anderen katholische Prediger eingeladen haben.[10]

Eine ähnliche Praxis ließe sich zu diesem Zeitpunkt, als die Vertreter der Laienfrömmigkeit noch weitgehend unbehelligt predigen durften, auch am thüringischen Hof vorstellen. Formulierungen wie *‚Ich hân gevlohten einen stranc'* (26, 1) oder *‚Swer mir nu lœset disen haft'* (27, 1) oder *‚ich lœse dir den knoten'* (32, 1; vgl. 32, 4; 33, 1) dürften zu dem tatsächlichen rhetorischen Instrumentarium solcher Dispute gehört haben. Die gleichen metaphorischen Wendungen lassen sich noch in Täuferverhören des 16. Jahrhunderts beobachten, wo es beispielsweise heißt: *„Biß mir das nüssli! Ich wird dir uff din spitzfündig griflin nit antwort geben"* u. dgl.[11]

Wenngleich also die Auffassung geradezu verlockend erscheint, daß es sich bei dem ‚Rätselspiel' angesichts der eindeutig nachweisbaren waldensischen

[9] Hierzu *K.-V. Selge*, Die ersten Waldenser, 2 Bde., Berlin 1967, Bd. 1, S. 61, 132, 261. – Siehe auch *H. Bayer*, Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses, in: Archiv für Kulturgeschichte 58 (1976), H. 1, S. 115 ff., bes. 135 ff.: *„‚meditatio'* und *‚disputatio'* als individualistische Geisteshaltungen." Als kunstgeschichtliche Widerspiegelung der Ende des 12. Jh. aufkommenden Disputierlust und Freude am kritischen Widerspruch können die Reliefs von den Schranken des Georgenchors im Bamberger Dom herangezogen werden. In der paarweisen Anordnung der Propheten, die sich bis in die frühchristliche Zeit zurückverfolgen läßt, spitzt sich die *‚santa conversazione'* zum dramatischen Disput zu, in dem mit ganzer Seele und Auge in Auge ein Meinungskampf ausgetragen wird. Gewiß hatte der Künstler hier auch die heftigen Disputationes zwischen Häretikern und Orthodoxen vor Augen gehabt. Siehe *G. Dehio*, Geschichte der deutschen Kunst, 2 Bde., 2. bzw. 3. Aufl., Berlin-Leipzig 1923, Bd. I, S. 327.

[10] *Selge* ebd. 195 f., 266 ff.

[11] Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. II Ostschweiz, hg. von *H. Fast*, Zürich 1973, S. 687. Zu der Form der Disputatio zwischen Vertretern der Kirche und Häretikern siehe: Der Passauer Anonymus. Ein Sammelwerk über Ketzer, Juden, Antichrist aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, hg. von *A. Patschovsky*, Stuttgart 1968. Der ‚Passauer Anonymus' nennt zwei Möglichkeiten, den Glauben zu verteidigen: 1. das Streitgespräch *(‚subtilis disputatio')*; 2. das einfache „Gespräch" *(‚simplex collatio')*. Er ist der Auffassung, daß das einfache Gespräch als Versuch, in einer überschaubaren Diskussion den gegnerischen Standpunkt zu widerlegen, mehr Erfolg hat.

Elemente um eine historische disputatio zwischen einem Vertreter der Orthodoxie (Klingsor) und dem Pauper Wolfram handelt, läßt sich die Fiktionalität der Wartburgkriegdichtung plausibel begründen. Einmal existiert nicht der geringste Beleg für eine solche Veranstaltung; alle Chroniken schöpfen, wie schon die Historiker des 19. Jahrhunderts anhand von Übersetzungsfehlern nachwiesen, aus der betreffenden Dichtung. Zum anderen ist Klingsor offensichtlich eine Allegorie, nämlich die Versinnbildlichung der babylonischen Kirche und Wissenschaft als *‚synagoga diaboli'*, nicht etwa eine reale Persönlichkeit des orthodoxen Klerus. Trotz der später beigemengten historisierenden Elemente (z.B. Klingsors Prophezeiung der Geburt der hl. Elisabeth in der ‚Vita' des Dominikaners Dietrich von Apolda) wäre es geradezu naiv, die ruhmredige Selbstdarstellung des *‚meister pfaffen'* Klingsor als Aussage eines Vertreters der Kirche wörtlich zu nehmen, so seine zur Schau gestellte Gelehrsamkeit (75, 1 *‚Nigromanzîe weiz ich gar / astronomîe nim ich an dien sternen war'*), seine Erklärung, zu Paris, Byzanz und *‚ze Babilône'* [!] studiert zu haben (Str. 102), sein dreijähriger Dienst *‚in Machemetes minne'* (102, 6) oder gar der Hinweis auf die 3 000 Mark, die er in Ungarn von den Reichen empfangen habe (33, 7). All dies sind Grundelemente der im ‚Parzival' (Gawanbücher) ausführlich gestalteten waldensischen Kritik der wissenschaftlichen Theologie als *‚scientia babylonica'*.[12]

Überprüfen wir nun die theologische Substanz der einzelnen Rätsel, so stellen wir gleichfalls Grundelemente der waldensischen Laienfrömmigkeit und Kirchenkritik fest. Das erste Rätsel („Das schlafende Kind"), das von den Handschriften Klingsor in den Mund gelegt wird, enthält zwar das eigentliche Anliegen der waldensischen Laienprediger, nämlich die Warnung vor dem verderblichen Sündenschlaf; jedoch wird es aus orthodoxer Sicht

---

[12] Hierzu ausführlich *Bayer*, Gralsburg 24, 77, 83 f. Simrock betrachtete Klingsor als den „Vertreter der heidnischen, für teuflisch geltenden Weisheit" (a.a.O. 258), womit er den *‚meister pfaffen'* übersah. Siehe auch *I. von Döllinger:* Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 2 Bde., Neudr. d. Ausg. 1890, New York o. J., Bd. 2: Dokumente (Inquisitionsberichte), S. 340 in bezug auf die *‚Errores haereticorum Waldensium'*: *‚Item universitates scholarum, Parisiensem, Pragensem, Wiennensem et aliarum reputant inutiles et temporis perditionem'*; S. 309: *‚Item damnant et reprobant omnia studia privilegiata'*. Diese Wissenschaftsfeindlichkeit der Laienfrömmigkeit läßt sich bis zum radikalen Pietismus verfolgen. Hierzu *Bayer*, Gralsburg 46 ff.: „Ablehnung der Buchgelehrsamkeit in der Nachfolge der ungebildeten Menschenfischer *(‚piscatores sine litteris')*." Die Universitäten Wien und Prag (14. Jh.) konnten natürlich in der Wartburgkriegdichtung nicht berücksichtigt werden. Zur Verachtung der Wissenschaften durch die Täufer siehe noch das Schreiben Vadians an Heinrich Bullinger (St. Gallen, 26. Juli 1534). Hier ist von frommen Männern die Rede, *‚qui immodica . . . scripturarum veneratione adducti, in ea sunt haeresi, ut existiment presbyteris ad pascendum gregem dominicum vocatis non licere praeter scripturam vere sacram ullam philosophiae partem legere aut tractare'*. Allein die Hl. Schrift enthalte nach Auffassung der *‚evangelii ministri'* (= täuferische „Diener am Wort") den rechten Heilsweg, und die *‚interna vocatio'* (= waldensisch-täuferisch-pietistisches „inneres Wort") sei die Grundlage des rechten Bibelverständnisses. Siehe Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz II, S. 474 f.; ferner demnächst die Entschlüsselung der Religiosität Gotthelfs in DVjs.

formuliert, denn *‚Gotes horn die wîsen meister pfaffen sint'* (32, 9) und die Rettung erfolgt durch die Beichte vor dem Tode (die nicht abgelegt wird, da das Horn ungehört erschallt).

Die gleiche indirekte Kritik an der orthodoxen Religiosität enthält das zweite Rätsel *(„Die Königstöchter")*, das auf die Tilgung der Sündenschuld durch das *‚opus operatum'* des Priesters anspielt (42, 5 *‚des brunnen sprinc ein wol gewirdet priester ist'*), eine religiöse Auffassung (Praxis), der die Waldenser mit ihrer Vorstellung der Selbstheiligung heftig widersprachen. Die beiden ersten Rätsel entsprechen also demjenigen, was die Poenitentes, die frühen waldensischen Bußprediger, im Volk lehrten und was im ‚Gregorius' dichterisch-erlebnismäßig gestaltet wurde.[13]

Wesentlich deutlicher ist dagegen schon das dritte Rätsel („Die verlockten Schafe"), das – in den Handschriften unterschiedlich dialogisiert – ursprünglich gewiß von Wolfram gestellt wurde. Die Auflösung des pointiert kirchenkritischen Rätsels fehlt aus gutem Grund. Die Hirten, die die Schafe mittels Salz und Wasser vor den Rachen eines Drachen locken und ihrem *‚rehten meister'* entfremden, sind der Klerus (44, 5 *‚ein hiez Tw, ich wæns ein vrouwe was, / und truoc vil krumber stebe ûf ir rücke'*),[14] der durch das blinde Vertrauen auf das *‚opus operatum'* der Wassertaufe die Gläubigen vom Werk der Selbstheiligung abhält, sie Gott, ihrem wahren Meister, entfremdet und dem Teufel in die Arme treibt. Diese Auffassung ist die gesamte waldensisch-täuferische Tradition hindurch bis zum radikalen Pietismus Grundbestandteil der Laienfrömmigkeit. Salz und Wasser (45, 9 *‚si leckent salz, daz in ze gallen wirt'*) symbolisieren das von den radikalen Waldensern verworfene Chrisam und Taufwasser.[15] Die zwei Frauen, die angesichts der

---

[13] Hierzu *Bayer*, Gralsburg 35 ff.: „Die Grundkategorien waldensischer Ethik." – *Bayer*, Hartmann 18 ff. („Sünde und Schuld"), 36 ff. („Buße und Erwählung").

[14] Die Frau wird von *Simrock* als Unglaube gedeutet. Er zieht bei den *‚krumben steben'* im Anschluß an den Sprachgebrauch Reinmars von Zweter mit Recht die Krummstäbe der Bischöfe in Erwägung und beim Drachen den Teufel, vermag sich aber aus dem Ganzen keinen Reim zu machen (a.a.O. 341). Die Zahl der beteiligten Personen ist nicht völlig klar und wohl auch unwichtig. Zu den „krummen Stäben" als waldensische Bezeichnung der Orthodoxie (Bischöfe) siehe: Quellen zur Geschichte der Waldenser, hg. von *A. Patschovsky* und *K.-V. Selge*, Gütersloh 1973 (darin enthalten der wichtige Traktat des Passauer Anonymus über die Waldenser dieses Bistums), S. 71: *‚Cavete, ne inter nos sit lignum curvum'* als Warnung der Waldenser vor dem langen Arm der Kirche (Inquisition). Diese Warnung wird durch die Marginalglosse verdeutlicht: *‚Ist icht chrumps holcz hynn'; ‚id est ne aliquis extraneus'*. Die Waldenser nannten die Orthodoxen die ‚Fremden', die Glaubensgenossen die ‚Kunden' (vgl. Wartb. 40, 10 *‚frömdez zimber'*; 42, 2 *‚swie frömde mirs dîn munt gewuoc'* als Rede Wolframs; die Wendung erscheint auch im ‚Parzival'). Siehe *Bayer*, Gralsburg 22 f. In bezug auf die Frau mit den „krummen Stäben" ist die Tatsache bemerkenswert, daß auch im ‚Parzival' der Papst (die *‚meisterinne'* Arnive) und die Bischöfe durch *‚vrouwen'* allegorisiert werden. Siehe *Bayer*, Gralsburg 86 ff.

[15] Siehe *Döllinger* II, S. 338: *‚sal, aqua'*; der ‚Passauer Anonymus': *‚De baptismo'* in bezug auf die Waldenser: *‚Crisma reprobant'*; *Döllinger* II, S. 328, bes. 309: *‚Item aquam baptismalem non credunt aqua quacunque alia sanctiorem, cum in qualibet alia valeat baptizari.'*

ins Verderben geführten Schafe rufen: *‚nû helfet unde lêret'* (45, 6), dürften zusammen mit den in Strophe 46 genannten *‚vriundinnen'* die Laienfrömmigkeit versinnbildlichen (46, 1 *‚Diu reine ist sô von hôher art'*, von Simrock als Glaube gedeutet), die vor dem „Götzenkult des Hauses Israel" warnen (die Wassertaufe als magisch-sakraler Akt) und eine strenge (Kirchen-) Zucht fordern (46, 3 *‚diu sechste stuont ir bî mit scharfer gerten'*, nach Simrock die Gerechtigkeit). Aber vergebens: *‚dô quam diu vrouwe hinder si mit krumben staben; / ezn half niht umb [ein hâr swie si si berten]'*. Dieses allegorische Element läßt die waldensische Kirchenkritik erkennen, die besagt, daß der (bischöfliche) Hirtenstab nicht die gewaltsame Unterdrückung der „christlichen Freiheit" symbolisiere, sondern die Drohungen der Schrift gegen die Sünder.[16]

---

[16] Die Vorrangstellung der religiösen Unterweisung („Helft und lehrt") gegenüber der Tauf-„Sitte" (im Sinne der antisakramentalen waldensisch-täuferischen Lehrtradition) geht aus Monetas von Cremona Erörterung der Taufe deutlich hervor: *‚Item [Valdenses] dicunt: quod Ecclesia Christi prius docebat, quam baptizaret aliquem, sicut habetur Matth. 28, 19 Euntes docete omnes gentes baptizantes. Ecclesia Romana prius baptizat, quam doceat, ut patet in parvulis.'* Siehe Moneta von Cremona: Adversus Catharos et Valdenses [1241], hrsg. von *T. A. Ricchini*, Rom 1743, S. 393. Allerdings gehen die Meinungen darüber, ob diese implizite Ablehnung der Kindertaufe schon im frühen Waldensertum ausgeprägt war, erheblich auseinander. Die Problematik des ‚Gregorius' (vgl. das ironische *‚toufen'* – *‚koufen'*) läßt zumindest eine kritische Einstellung gegenüber der orthodoxen Taufpraxis erkennen.

Der biblisch bzw. „urchristlich" orientierte *‚rehte [!] touf'*, den Parzival zur Voraussetzung der Verehelichung des Feirefiz mit der Gralshüterin Repanse macht, beinhaltet die genuin waeldensisch-täuferische Ordnung: 1. Wort, 2. Gehör, 3. Glaube, 4. Taufe, 5. Werke (Balthasar Hubmaier [1525] gemäß Matth. 28, 19 f. – siehe *S. H. Geiser* [Juratäufer], Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte, 2. Aufl., Courgenay 1971, S. 323 ff.), so die Unterweisung als *‚consilium dare'* bzw. *‚rât geben'* (815, 9 *‚morgen fruo gib ich dir rât'*), sodann den Inhalt dieses „Rates", nämlich daß „Christus, das Wort, Mensch geworden sei" (817, 16 *‚got ist mensch und sîns vater wort'*), die Erweckung des rechten Glaubens (818, 3 *‚ich gloub swes ir gebietet . . ./. al mîne gote sint verkorn'*) bei Hintanstellung der „magisch-sakralen Kraft" des Taufwassers (vgl. das relativierende *‚von wazzer boume sint gesaft. / wazzer früht al die geschaft, / der man für crêatiure giht. / mit dem wazzer man gesiht'*) zugunsten der *‚Trinitâte kraft'*, die nur *‚maneger [!] sêle schîn'* verleiht (nicht allen!), insofern der Getaufte nach den Geboten Gottes lebt, also die Betonung des Zeichen- und Verpflichtungscharakters der Wassertaufe; ferner die Aufnahme in die brüderliche Gemeinde (818, 6 *‚bruoder, hât dîn muome got, / an den geloube ich unt an sie'*), d. h. die Taufe als Bund Gottes, der den „Bund" mit den Brüdern und Schwestern bedingt; schließlich den Beginn eines neuen Lebens und das Verlassen von Haus, Gut und Land (818, 10 *‚Secundill hab och verlorn / swaz si an mir ie gêrte sich'*) sowie (später) die Ausübung guter Werke im Sinne der Waldenser, das missionarische Wirken als Laie (822, 28 *‚Feirefîz hiez schrîben / ze Indyâ übr al daz lant, / wie kristen leben wart erkannt'*). Der Taufakt selbst (818, 13 *‚kristenlîche pflegn'*) wird nicht geschildert. Von Gnade, Erbsünde oder Sündenvergebung ist nicht die Rede, desgleichen nicht von Kreuzzeichen, Exorzismus, Öl und Chrisma usw. Unterweisung und Werkheiligkeit stehen wie in der ‚Wartburgkriegdichtung' im Zentrum. Formulierungen Wolframs wie *‚ir kiusche was ein reiner touf'* (28, 14 in bezug auf die Heidin Belakane), die Tränen der *‚heidenschiu ougen'* des Feirefiz *‚al nâch des toufes êren'*

Merkwürdigerweise finden sich an ganz anderer Stelle der Wartburgkriegdichtung (Str. 116 ff. von ‚Aurons Pfennig') kirchenkritische Vorstellungen, die halbwegs die Auflösung des dritten Rätsels darstellen. Hier ist nämlich von den *‚valschen pfaffen'* die Rede, die *‚den krismen . . . dâ veile tragen'* (116, 4; vgl. 6: *‚des selben hânt si willen mit der toufen'*; ebenso 117, 3: *‚krisme, Gotes lîcham und die toufe'*; 118, 6 *‚Got noch des krismen nimmer wel verkoufen'*).

Das vierte Rätsel („Die Pfeifer"), das die literarische Fiktionalität des ganzen Werkes durch die auf Klingsor und Wolfram gleichmäßig verteilte Dialogisierung besonders deutlich erkennen läßt, spielt mit ausdrücklicher Relativierung der Macht des Kirchenbannes, über die St. Brandan verfügt (47, 8 *‚ez enhalf die vlêhe noch der ban'* [aus dem Munde Klingsors]), auf eine Reihe von Grundelementen der waldensischen Religiosität an. So enthält Wolframs Bemerkung, daß beim Jüngsten Gericht *‚zwên reien siht man vüeren: / der eine in die êwekeit, / der ander zuo der helle'* (49, 8 f.), die waldensische Lehre der „zwei Wege", die die Verwerfung des Fegfeuers impliziert (vgl. den ‚Gregorius'-Prolog und ‚Parzival'-Eingang).[17] Der vergebliche Versuch des Abts, die vier Engel zum Absetzen der Posaunen zu veranlassen (54, 5 f. *‚ir sult die phîfen balde von den munden tuo, / daz sî geboten iu bî mînem banne'*), versinnbildlicht eine fundamentale biblische Auctoritas der Waldenser, die gegen den Amtsanspruch der Kirche stets ins Feld

(752, 24 ff.) und im ‚Willehalm' das Lob des „edlen" Heiden Rennewart (454, 9 *‚du hâst dem toufe prîs bejagt'*) zielen stets in die gleiche Richtung, die für Waldenser und Täufer charakteristische „innere Taufe".

Die Verschlüsselung *‚Tw'*, die als *‚zwîvel'* gedeutet wurde (das allerdings kein *‚T'* enthält), dürfte eher *Tiuvel* (= Synagoga diaboli) oder der Name *‚Tubal'* sein, der von Berthold von Regensburg in seinen Predigten gegen die Ketzer als *‚condempnans universa'* bzw. *‚hereticus'* interpretiert wird. Solche Vorstellungen wurden wie jene des Antichristen oder der apokalyptischen Heuschrecken in der Polemik beider Seiten gebraucht. Siehe *A. E. Schönbach*, Das Wirken Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer, in: Sb. d. phil.-hist. Kl. der kaiserl. Ak. d. Wiss., Bd. 147, 5. Abhandl., Wien 1904, S. 66.

Zu der waldensischen Sicht der Sakramente siehe die Interpretation von Hartmanns ‚Iwein' in *Bayer*, Hartmann 57 ff. Zu der Deutung des Hirtenstabs *W. Preger*, Über die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit, in: Abh. d. Bayr. Ak. d. Wiss., hist. Cl., Bd. 19, München 1891, S. 638 ff., bes. S. 658, 676. In Parallele zu der Symbolik des Hirtenstabs (die Drohungen der Hl. Schrift gegen die Sünder – vgl. die Problematik des Rätsels „Das schlafende Kind") versinnbildlicht nach Auffassung der Waldenser das priesterliche Kleid die guten Werke.

[17] Hierzu *Bayer*, Gralsburg 101, 105; *Bayer*, Hartmann 7 ff.; *Döllinger* II, S. 307: *‚Item credunt solum duas vias esse post vitam et nullum purgatorium'*. So auch die Täufer. – *A. Patschovsky*, Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen. Ein Prager Inquisitoren-Handbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, Berlin-New York 1975, S. 103. – *Wachingers* Vermutung, daß das Brandan-Rätsel auf das Schottenkloster St. Jakob in Erfurt anspiele (a.a.O. 81), ist nicht von der Hand zu weisen. Die herkömmliche St. Brandan-Legende enthält nichts von Wolframs allegorischer Substanz *(H. Baumgarten*, Der sogenannte Wartburgkrieg, Diss. Göttingen 1931, S. 64 ff.). Die Brandan-Erzählung wird also vom Verfasser des ‚Rätselspiels' in ähnlicher Weise im Sinne seiner religiös-ethischen Tendenz formuliert wie die bewußt konfuse Typologie von „Salomons Thron".

geführt wurde: Apg. 5, 29 „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen".[18] Die Antwort des Engels ist deutlich: *‚dîn bannen vorht ich niht als umb ein halbez hâr'* (54, 9). Gottes Auftrag, nicht die Androhung des Banns bestimmt das Verhalten der Engel (vgl. 62, 7 *‚wær ich ein mensch . . .'*). Selbst ein Heiliger vermag sie nicht von der Erfüllung dieses Auftrags abzubringen.

Während das von Klingsor gestellte fünfte Rätsel ähnlich wie die antihäretischen Armenbibeln Salomons Thron zu den zwölf Aposteln und der *‚reinen magt von himmelrîch'* typologisch in Beziehung setzt, wobei die Entsprechung von Typus und Antitypus durch die bewußt parodistische Gestaltung reichlich verworren erscheint (Gabriel und der Evangelist Johannes, Simeon und Joseph, die jeweils durch zwei große Löwen bzw. die Arme [!] von Salomons Thron präfiguriert werden),[19] allegorisiert das sechste Rätsel die orthodoxe Auffassung des heilspendenden Kreuzesbaumes. Wolframs verbogene Formulierung der Nachfolge Christi enthält eine implizite Kritik an der kirchlichen Verehrung des Kreuzes (Bilder, kreuzförmige Krummstäbe der Bischöfe), die die w a h r e Kreuzaufnahme als Leidensethik durch einen veräußerlichten Kult ersetzt (vgl. 73, 7 *‚Swer mit Gote wil genesen, der neme an sich daz bilde / und vüer daz kreuze an sîner hant'*). Mit der waldensischen Verwerfung der Bild- und Kreuzverehrung setzt sich schon Moneta von Cremona (Adversus Catharos et Valdenses [1241], Ausg. T. A.

---

[18] *Bayer,* Gralsburg 16, Anm. 5. Baumgarten deutet bereits die Tendenz des Pfeifer-Rätsels dahin gehend, daß der Abt als der *‚hôchgelobte werde wîse man'* (47, 9) die von den Engeln beschämte Unzulänglichkeit des menschlichen Wissens verkörpere: „Im Pfeifer-Rätsel nun ist Brandan, in naivem [!] Widerspruch zu gelegentlichen Benennungen, nach denen er der Weise heißt, die Rolle des *‚Discipulus'* zugeteilt, der Engel hat die des Magisters übernommen" (S. 64 ff.).

[19] So plump und widersinnig ist die typologische Gestaltungsweise der Armenbibel gewiß nicht. Erst recht finden sich nicht die typologischen Gleichungen 70, 4 *‚Daz golt der rîcheit ist gelîch'* bzw. *‚die lewen zwelfe die zwelf boten tieret [!]'* in der Biblia pauperum. Dies ist zweifellos die parodistische Tendenz des Verfassers. Zur Armenbibel siehe *H. Engelhardt,* Der theologische Gehalt der Biblia Pauperum, Straßburg 1927, S. 78 ff. – *A. Weckwerth,* Die Zweckbestimmung der Armenbibel und die Bedeutung ihres Namens, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 68 (1957), S. 225 ff. – *G. Schmidt,* Die Armenbibeln des XIV. Jahrhunderts, Graz-Köln 1959. – Zum Einfluß der Armenbibel auf Walthers Leich siehe *H. Bayer, ‚unkristenlîcher dinge ist al diu kristenheit sô vol'* (Anm. 7).

Wohl unter dem Einfluß der Laienfrömmigkeit, die die typologische *‚deutelei'* zugunsten des wörtlichen Sinns der Bibel verwarf, möchte schon Roger Bacon die Auslegung der Hl. Schrift auf den *‚literalis sensus'* gegründet sehen. Desgleichen distanziert sich Luther von der symbolistischen *‚deutelei'*, da die Schrift ihm helle, faßliche Offenbarung ist und ihre Worte *‚eynen einfeltigsten synn (unum, simplicem, constantemque sensum)'* besitzen, den er den *‚schrifftlichen'* oder *‚buchstabischen tzungen synn'* nennt. Mit dieser Auffassung steht der Reformator in jener antischolastischen Tradition, die in der wörtlichen (konkreten) Bibelauslegung der Waldenser wurzelt. Siehe *Bayer,* Gralsburg 29 ff., 77 f. – *L. Meyer,* Luthers Stellung zur Sprache, Diss. Hamburg 1930, S. 10 ff. – *P. Meinhold,* Luthers Sprachphilosophie, Berlin 1958, S. 11, 15 ff. – *H. Bayer,* Zur Entwicklung der religiös-mystischen Begriffswelt des Mittelalters, in: ZfdPh 96 (1977), S. 321 ff., bes. S. 346 f.

Ricchini, Rom 1743) in dem Kapitel *‚De Imaginibus et Cruce'* eingehend auseinander.

Der Eingang des von Klingsor gestellten siebenten Rätsels („Luzifers Erschaffung") spielt auf dessen dubiose Kenntnisse der *‚nigromanzîe'* und *‚astronomîe'* an (75, 1 f.), denen Wolfram seine *‚leigen kunst'* kritisch entgegensetzt (80, 7).

Das achte Rätsel, das schon von Lucas und Simrock in eine Beziehung zum Fischerkönig des ‚Parzival' gesetzt wurde,[20] bleibt aus gutem Grund wiederum ungelöst. Gemäß dem allegorischen Code des ‚Parzival' ist der Fischerkönig, der in furchtsamer Pein einen Fisch im See erwerben mußte, Christus oder Petrus, der erste Menschenfischer als Märtyrer und *‚piscator sine litteris'*.[21] Demnach kann der *‚ambetman'*, den der Fischerkönig *‚in hôhem prîse'* hielt, der jedoch seinem Vorbild untreu wurde (Str. 82: *‚den visch nam er im mit gewalt'*), nur der Nachfolger auf dem Stuhl Petri sein, der Papst als *‚vicarius Dei'*, der seine Kirche nicht so sehr mit dem Schwert des Geistes (Gottes Wort), sondern mit dem „weltlichen Schwert" leitet (so die Täufer des 16. Jh.). Im Gegensatz zum ‚Parzival', der bereits in seinem ältesten Kern (die Wunde des Anfortas) die spiritualistische (pseudojoachimitische) Theorie des Abfalls der römischen Kirche von der reinen apostolischen *‚ecclesia primitiva'* gestaltet (Papst Sylvester und die Konstantinische Schenkung), fehlen solche kirchenkritischen Vorstellungen noch im ‚Rätselspiel'.[22]

Das neunte Rätsel („Der Jäger"), das von Klingsor gestellt wird, impliziert zwar eine bußpredigtartige Tendenz (100, 7 *‚Got vür die sünde erbarme gît, swer si mit riuwe suochet'*), diese erscheint jedoch wiederum aus orthodoxer Sicht formuliert. Der Satz *‚nâch sîner art mac ich mich niht gepînen'* (101, 3), mit dem Klingsor auf Christus anspielt, steht in krassem Gegensatz zur waldensischen Leidensethik. Das orthodoxe Gleichnis der unbefleckten Empfängnis (101, 6 *‚sam der sunne dur daz glas kan schînen'*) findet sich auch in Walthers Leich (4, 10 *‚alsô diu sunne schînet / durch ganz geworhtez glas'*). Allerdings enthält die groteske Bemerkung, daß Gott *‚schein . . . wider ûz ir dur daz ganze vel'* zusammen mit der Vorstellung der Gottesmutter als Fürsprecherin ein kritisches Element, das die waldensische Ablehnung der Marienverehrung (Vergöttlichung Mariens) erkennen läßt.[23]

---

[20] Der Wartburgkrieg, S. 348.

[21] Siehe *Bayer*, Gralsburg 46 ff. Schon im 12. Jahrhundert erscheint die typologische Darstellung Christi als Angler. Siehe *H. Cornell*, Biblia pauperum, Stockholm 1925, S. 128.

[22] Ebd. 20, 22, 52 f., 82.

[23] Die erste Bildgruppe der Armenbibel enthält als Präfiguration der unbefleckten Empfängnis Gedeons Vlies (Richter 6, 37–40), lat. *‚vellus'*, in den spätmhd. Handschriften *‚vel'*. Die Armenbibeln, deren Zentrum der ostbayrisch-österreichische Raum war (Diözese Passau), dienten der Bekämpfung der Häresie und der Festigung des Glaubens, insbesondere auch in den von der Laienfrömmigkeit beeinflußten Frauenstiften. Siehe die in Anm. 19 angeführte Literatur; ferner: Die Salzburger Armenbibel, Codex a IX 12 aus der Erzabtei St. Peter zu Salzburg, hg. von *K. Forstner*, München o. J., Bildgruppe 1.

Das zehnte Rätsel („Das Quater und die Dreie") enthält gleichfalls eine deutliche Kritik an der kirchlichen Position gegenüber der Laienfrömmigkeit. Wenn Klingsor die Auffassung ins Feld führt, *‚daz man Gotes tougen fürebaz / niht suochen sol, swer blîben wil bî sinne'* (105, 2), so deutet er hiermit an, daß sich der Laie zum *‚sacrificium intellectus'* zu bekennen habe, sonst werde er Schaden an seinem Verstand leiden. Den gleichen Gedanken bringt Walther gegen den *‚tumben gouch'* zum Ausdruck, der – wie die (nachts lernenden) Waldenser – *‚dran betaget oder benahtet'* (Walth. 10, 1 ff.). Der Kern des zehnten Rätsels ist also die kirchliche Ablehnung des Laienpriestertums, hiermit verbunden das Verbot des Laien s t u d i u m s.[24] Dieses suchte jedoch schon Gregor der Große zu fördern. Die Waldenser konnten sich also mit ihrem Anliegen auf den Kirchenvater berufen, wie bereits aus den ersten Disputen (Narbonne), wo sie Gregorglossen zitierten, hervorgeht.[25] Das biblische Wort ist nach Gregor die alle andere Wissenschaft *(‚huius mundi sapientia')* überragende Quelle der Weisheit *(‚superna sapientia')*, aus der jeder dasjenige an religiös-ethischem Rat und Wissen schöpfen kann, was er braucht, insbesondere auch d e r L a i e a u f g r u n d e i g e n e n S t u d i u m s.[26] Wolframs Auflösung des Rätsels widerlegt unmißverständlich die orthodoxe Warnung vor der Laientheologie (106, 9 *‚ich rüere an dînes sêwes grunt, / und schat doch gote niht an sîner sterke'*).

Das ‚Rätselspiel' ist also ein in sich geschlossener Dialog, der die orthodoxe Religiosität und Weisheit durch Klingsor verkörpert und als unzulänglich entlarvt, wohingegen die geistige Überlegenheit und wahre Frömmigkeit des *‚tumben leien'* Wolfram eindringlich demonstriert werden. Hierbei ist es nicht ohne Bedeutung, daß Klingsor über Kenntnisse der *‚nigromanzîe'* verfügt, denn der geistliche *‚nigromanticus'* ist – wie der von Cäsarius von Heisterbach des öfteren erwähnte Mönch Philipp veranschaulicht – nicht bloß ein Teufelsbanner, sondern auch ein Ketzerbestreiter. So

---

[24] Vgl. Quellen zur Geschichte der Waldenser, S. 48: *‚usurpant enim officium sibi incompetens predicationis et erudicionis sacre doctrine'*; S. 71: *‚Et quia sunt layci ydiote, false et corrupte scripturam exponunt.'* Dieser Vorwurf zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte antihäretische Literatur des Hochmittelalters. So verhöhnt auch Berthold von Regensburg die Unwissenheit der Ketzer, die er *‚magister bour'* (= ‚Bauer') bezeichnet, *‚hereticus, qui nec litteram in libro agnoscit'*. Manche seiner Formulierungen lassen gar die Polemik der Wartburgkriegdichtung durchschimmern, so seine höhnischen Worte an die mit den Ketzern sympathisierenden Zuhörer: *‚et tu tali doctori committis animam tuam et ei melius credis de fide quam omnibus bonis clericis mundi, qui sunt Parisius, in ordine nostro, Predicatorum, et ubique in mundo, cum nec etiam ipsa verba ipsemet intelligat que docet'* *(A. E. Schönbach,* Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. Drittes Stück: Das Wirken Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer, in: Sb. d. kaiserl. Ak. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Kl., Bd. 147, 5. Abh., Wien 1904, S. 42 f., 44).

[25] Siehe *Bayer,* Gralsburg, S. 24 ff.: „Die waldensische Literatur"; *Selge,* Die ersten Waldenser, I, S. 63, 227.

[26] *Bayer,* Gralsburg 46 ff.; *F. H. Dudden,* Gregory the Great. His Place in History and Thought, 2 Bde., New York 1967, Bd. II, 296 ff., bes. 300. – *L. Weber,* Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung, Freiburg/Schweiz 1947, S. 18 Anm. 6, S. 38 ff.

berichtet Cäsarius von dem Bischof von Besançon (im Zentrum des französischen Waldensertums), daß er sich eines Klerikers als eines früheren Schwarzkünstlers bedient habe, um die Ketzer zu überführen.[27]

Offensichtlich liegt diese kirchliche Praxis, die Häretiker-Inquisition (Gespräch) eines *‚nigromanticus'*, der die Religiosität der Laienprediger zu erforschen hat *(‚ut a dyabolo investigaret')*, dem Schluß des ‚Rätselspiels' zugrunde. Klingsor muß sich geschlagen bekennen, denn Gott hat *‚einen leigen baz besinnet'* als alle babylonische Wissenschaft (der Kirche): *‚Swer dich wil haben in leigen pfliht [!], / Wolferam, der waltet guoter witze niht'*, gesteht er am Ende anerkennend (107, 1 f.).

Wie der Bischof von Besançon seinen *‚nigromanticus'* schickt, läßt nun Klingsor seinen Teufel (!) Nasion kommen, um die Quelle von Wolframs Weisheit zu erforschen (107, 9 *‚er tuot mir alle sîne kunst von grunde erkant')*. Damit wird gemäß der kirchenkritischen Grundkonzeption der Waldenser (die Kirche als *‚synagoga diaboli')* der *‚meisterpfaffe'* als mit dem Teufel im Bunde, ja als Gebieter über die Teufel vorgestellt (108, 1 *‚Ich Wolferam muoz mich bewegen / swaz du und dîne tievel künste mügent gepflegen')*.

Die Fragen Nasions nach gewissen astronomischen Zusammenhängen beantwortet der Pauper spiritu Wolfram mit einer globalen Verwerfung aller Wissenschaft als *‚scientia babylonica'* (111, 4 *‚Ich enruoch wiez ôstern, western stât')* zugunsten des Vertrauens auf die Weisheit und Allmacht Gottes. Der Teufel beschimpft Wolfram: *‚Du bist ein leige snippensnap!'* (112, 7) und verschwindet wieder, überaus erzürnt über seinen Mißerfolg und Klingsors Auftrag.

Allerdings dürfte der Schlußsatz von Str. 113 *(‚Marîâ, maget, ruoch uns von sünden kêren!')* nicht ernsthaft [als bewußte Täuschung?] von Wolfram gesprochen worden sein, in dessen ‚Parzival' wie überhaupt in der waldensischen Laienfrömmigkeit die Gottesmutter keinen Platz hat. Höchstwahrscheinlich ist der gesamte Nasion-Teil ein jüngerer Zusatz (Beginn der Ketzerverhöre?), denn die eigentliche theologische Substanz, die Verwerfung der *‚scientia babylonica'* zugunsten des „inneren Worts" als einer mittellosen Laienfrömmigkeit, kommt bereits im ‚Rätselspiel' deutlich genug zum Ausdruck.[28] Wenn Nasion überschwenglich die Gelehrsamkeit des Laien

---

[27] Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, hg. von *A. Hilka*, Bd. I, Bonn 1933, S. 149 (§ 209): *‚quendam suum clericum, aliquando nigromanticum, adiit, que gesta sunt, ut a dyabolo investigaret.'* Die Teufel (der Besessenen) bekennen, was die Häretiker leugnen, heißt es in der Vita S. Norberti *(‚Fatentur enim demones, quod haeretici negant')*. Siehe: Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10. – 12. Jahrhunderts, übers. von *H. Kallfelz*, Darmstadt 1973, S. 480.

[28] Zu Klingsor als Verkörperung der babylonischen Wissenschaft siehe *Bayer*, Gralsburg 24, 77, 83 f., zum „inneren Wort" ebd. 47, 192. Zu der Anrufung Mariens als bewußter Täuschung Davids von Augsburg Traktat über die Waldenser: *‚Tradit postea aliquas oraciones de beata virgine dicendas vel de aliis sanctis . . .'* *W. Preger*, Der Tractat des David von Augsburg über die Waldesier. In: Abh. d. hist. Cl. d. Kgl. Bayer. Ak. d. Wiss., Bd. 14, Abt. 2, München 1878, S. 214.

Wolfram lobt, als er unverrichteter Dinge zu Klingsor zurückkehrt (114, 9 *‚er ist sô kluoc, du kanst dich müelîch des bewarn, / dir müeze an dînen êren misselingen'*), so bestätigt er im wesentlichen lediglich das, was Wolfram selbst bereits dem *‚meisterpfaffen'* unmißverständlich angekündigt hat: 28, 9 *ich tuon iu hie vor disen fürsten kunt, / daz mir iuwer sin ist gar ze lîhte'*. Allerdings impliziert der *‚lîhte sin'* hier nicht bloß einen Mangel an *‚kluocheit'*, sondern vor allem eine oberflächliche, völlig veräußerlichte Religiosität, einen Mangel an „Christi Sinn" (1 Kor. 2, 16).

Der Kern des ‚Rätselspiels' (im Prinzip gehören alle zehn Rätsel dazu) ist offenbar eine Art kirchenkritisches Laienspiel, das wie ähnlich dialogisierte Formen des heutigen politischen (Straßen)-Theaters überall im Land zu Werbungszwecken aufgeführt werden konnte, zumal die Waldenser nie allein, sondern stets zu zweit oder dritt missionierten.[29] Wenn also Gottfried in seiner Wolfram-Schelte sagt: *‚die selben wildenære'*, d. h. *‚der mære wildenære'*, die mit ihrer zweifelhaften Literatur Seelen erjagen (vgl. Trist. 11930 *‚der minnen wildenære'* mit Netzen und Stricken), *‚sie müezen tiutære / mit ir mæren lazen gan: / wirn mugen ir da nach niht verstan, / als man si hœret unde siht'* (Trist. 4666, 4683 ff.), so dürfte er diese Form waldensischer Werbung vor Augen gehabt haben, die er mit der Tätigkeit von Hausierern und Gauklern vergleicht (4667 *‚die mit den ketenen liegent / und stumpfe sinne triegent'*).

Es stellt sich nun die schwierige Frage, in welchem Verhältnis das ‚Fürstenlob' zum ‚Rätselspiel' steht. Die Lösung des Problems ergibt sich – wie in nahezu allen ähnlich gelagerten Fällen der hochmittelalterlichen häretischen Literatur – aus der religiös-ethischen Substanz bzw. Tendenz des ersten Teils der Wartburgkriegdichtung. Das ‚Fürstenlob' wurde dem ‚Rätselspiel' vorangestellt, als sich die Missionierungsarbeit auf die Höfe ausdehnte. Es wurde offenbar verfaßt, um die Gleichrangigkeit oder gar Überlegenheit Wolframs gegenüber den rivalisierenden höfischen Dichtern der Zeit,[30] die hier bewußt verschwommen gezeichnet werden, im Kreise des thüringischen Landgrafenhauses zu demonstrieren (vgl. 7, 2 Ofterdingen zum Tugendhaften Schreiber: *‚ir mugt mîn meister niht gesîn . . . Reinmâr von Zweter sî dar zuo benant und der von Eschenbach'*); um Wolfram als in der Gunst Hermanns stehend (vgl. die Captatio benevolentiae 18, 9 ff.) den Gegnern vor Augen zu stellen und – vielleicht der wichtigste Aspekt – um den Wett-

[29] Die Laienfrömmigkeit (aller Richtungen) berief sich mit dieser Praxis auf Matth. 18. 20 („wo zwei oder drei versammelt sind"). Hierzu *Bayer*, Gralsburg 185, Anm. 58. Zur Problematik der dialogischen Aufführung des ‚Wartburgkrieges' siehe Wachinger a.a.O. 26 f. Die Existenz waldensischer Dichtung (zu Lehr- und Werbungszwecken) bezeugt David von Augsburg in seinem Traktat über die Pauperes: *‚Finxerunt eciam quosdam rithmos, quos vocant triginta gradus s. Augustini, in quibus docent quasi virtutes sectari et vicia detestari, et callide inserunt ibi ritus suos et hereses, ut melius alliciant ad ea discenda . . .'* (S. 215). Diese Charakterisierung der waldensischen Literatur trifft in jeder Hinsicht (auch) auf den ‚Parzival' zu.

[30] Hierzu ausführlich mein Walther-Beitrag (Anm. 7).

streit der *‚gernden meister‘*, die im Dienste ruhmsüchtiger Hoffart *‚guot umbe êre nemen‘*, in einen pointierten (ethischen) Gegensatz zu Wolframs Streit als *‚gotes kempfe‘* für die wahre Heilslehre zu stellen. Dieses kontrastierende Verfahren, das sich im einzelnen nachweisen läßt, liegt auch der Gestaltungsweise des ‚Parzival‘, ja bereits jener des ‚Gregorius‘ zugrunde.[31]

So steht schon das vermeintliche Lob des Landgrafen (1, 3 *‚der teilte uns ie sîn guot und wir [!] im Gotes lôn‘*) in krassem Gegensatz zu der waldensischen Religiosität (Paupertas). Die Formulierung deckt sich im Prinzip mit dem parodistischen Verfahren des ‚Parzival‘ und ‚Willehalm‘ (vorgezeichnet im ‚Gregorius‘), das die ethischen Ansprüche der Orthodoxie bzw. des babylonischen Menschentums durch die Verbindung von Religiösem und Weltlichem entlarvt (z. B. Messe und Kampf, Armutsideal und Beutegier, frommes Gelöbnis und Zorn).[32] *‚Zorn‘* (2, 3), *‚haz‘* (2, 5) und *‚wide unde seil‘* des Henkers (2, 15) widersprechen als wesentliche Kategorien Walthers ebenso der waldensischen Ablehnung der strafenden Vergeltung zugunsten von *‚suone‘* und *‚vride‘* wie die religiöse Ethik der Gralssphäre dem morbiden höfischen Menschentum der Gawan-Welt.[33] Ofterdingen, der Reinmar und Wolfram als *‚kieser‘* vereidigen möchte (ähnlich 11, 5 *‚Al mîne vinger wellent swer‘*), verstößt gegen das waldensische Verbot des Eides, das in ‚Sprechen ohne Meinen‘ deutlich, ja programmatisch zum Ausdruck kommt. Der Gedanke der Tötung des Gegners kommt ihm leicht von den Lippen: 4, 14 *‚wer tôdes gert, / mir ist niht leit, / wirt er mit voller wâge al hie gewert‘*. Ofterdingens Lob des Herzogs von Österreich (5, 4 *‚Got kunde in selbe weln, / wand er dekeine wünne verbirt / und doch nâch Gotes hulde vaste an dirre werlte [!] strebet. / ein krône im dort in himelrîche wirt; / nâch priesters lêre er lebet‘*) läßt ähnliche ironische Formulierungen des ‚Tristan‘ durchschimmern (vgl. Trist. 6865 Gottfrieds Sarkasmus in bezug auf die heimtückischen Tötungstechniken: *‚got selbe möhtez gerne sehen‘*)[34]

---

[31] Siehe *Bayer*, Hartmann 18 ff.: „Sünde und Schuld“.

[32] *Bayer*, Gralsburg 35 (Messe), 38 (Paupertas und Beutegier bzw. Ehrsucht der katholischen Armen – Wolframs Parodie), 39 (Willehalms Gelöbnis und *‚zorn‘*) u. a.

[33] Zu dem waldensischen *‚suone‘*-Ethos siehe *Bayer*, Gralsburg 39 f., 69, 71, 99 ff.; *Bayer*, Hartmann 48, 53 f., 61, 71 f., 93. Der Ausdruck *‚wide unde seil‘* ist ein juristischer Terminus und versinnbildlicht hier die von den radikalen Waldensern rigoros abgelehnte vergeltende Gerichtsbarkeit. Im Vergleich zu dem ‚Rätselspiel‘ läßt das ‚Fürstenlob‘ in ähnlicher Weise eine Wendung zu einer *radikaleren* Position innerhalb des Waldensertums erkennen wie die radikalen Gahmuret- bzw. Gawan-Bücher im Vergleich zu dem Ur-‚Parzival‘. Zu dem Hintergrund dieser Entwicklung siehe *Bayer*, Gralsburg 189 ff. (1205 die Abspaltung der radikalen lombardischen Armen, zu denen wir den Verfasser der Gawan-Bücher rechnen müssen, von der gemäßigteren französischen Stammgenossenschaft). Ein Seitenhieb auf die kompromißbereite Haltung des Humiliaten, d. h. gemäßigten Pauper Hartmann von Aue ist Wolframs Bemerkung Parz. 826, 30, daß Erec nur *‚mit rede sich rechen‘* konnte. Im Kontext wird die „Absonderung“ (2 Kor. 6, 17) Loherangrins von seiner Frau geschildert, die sich nicht an das von *‚Munsalvæsche‘* verordnete Frageverbot (Gemeindezucht?) hielt. Siehe auch H. Bayer in Euphorion 73 (1979), S. 272 ff.

[34] Hierzu *Bayer*, Gralsburg, 134 ff.: „Siegel des Mundes“.

und enthält einen spöttischen Seitenhieb auf des *‚priesters lêre'*, denn diese wird im Gegensatz zu der waldensischen Leidensethik praktisch dem Streben nach *‚dirre werlte wünne'* gleichgesetzt. Ebenso ist das ‚Lob' *‚Wîp sint sînes herzen spil'* (5, 9) mit der strengen biblizistischen Eheauffassung der Waldenser unvereinbar,[35] die anschließende Begründung *‚dur die magt, diu Got gebar'* böser Spott. Schmähungen (vgl. die *‚leitehund'*-Schelte des Schreibers), Prahlsucht und ruhmredige Aufgeblasenheit (8, 7 *‚swene ich gesinge disen ganzen tac, / alrêrst so heb ich an'*), ja blanker Hohn und Haß (8, 1 *‚Nu wirt gesungen âne vride'*) beherrschen in Übereinstimmung mit der noch weitgehend unbekannten versteckten Auseinandersetzung der hochmittelalterlichen Dichter[36] den gesamten Dialog des ‚Fürstenlobs'.

Die Biterolf-Strophen, die mit *‚scham unde triuwe, milte, zuht'* und *‚barmunge'* (15, 2) den parodistischen Grundcharakter des Ganzen unterbrechen, sind zweifellos interpoliert, wie allgemein vermutet wird. Demnach ist mit Wilmanns und Rompelman anzunehmen, daß ursprünglich Reinmar der Alte (gemäß einer Beschriftung von C) die Stelle Reinmars von Zweter eingenommen hatte.[37] Strophe 17 (Reinmar) setzt die parodistische Darstellung der um *‚guot'* streitenden Spruchdichter insofern fort, als der von den Waldensern rigoros verworfene *‚zorn'* (zugunsten der *‚suone'*) wiederum pointiert zum Ausdruck kommt: *‚vor zorne muoz ich zabeln als ein kint, / dem man daz ei versaget'*, gesteht Reinmar (17, 3 f.; vgl. Walther in Strophe 20, 3 f. *‚daz ich dir dînen übermuot vertrage, / der mich in zorn hât brâht? / Mîn zunge was ein teil ze snel . . . / wil zorn an mir gesigen'* – vgl. die waldensische Auctoritas für die Verwerfung von *‚zorn'* Jak. 1, 19 f., 27; bes. Kapitel 3). Das gesamte ‚Fürstenlob' läßt sich geradezu als die Veranschaulichung des dritten Kapitels des Jakobus-Briefes am negativen Beispiel deuten, insofern das hier geschilderte Ethos der Friedfertigkeit, Besonnenheit und Beherrschung der Zunge durch Feindseligkeit (17, 6 *‚Reinmâr wil dîn vîent wesen'*) und leichtfertige Rede oder gar blasphemische Prahlsucht (10, 13 *‚swenne alle fürsten hæten engel namen, / al sunder spot / und âne schamen, / sô wær der Dürenger herre wol ir Got'*) fortwährend mit Füßen getreten wird. Die Fürstin ist es, die den Streitenden gebietet: 24, 7 *‚wart ich für kumber ie iur eines dach, / sô solt ir zorn verdagen'*. Dieses Bild der Landgräfin deckt sich völlig mit dem, was wir aufgrund der überlieferten Indizien über die Persönlichkeit Sophiens von Bayern wissen.[38]

---

[35] Ebd. 33, 42 f., 87 u. ö.; *Bayer*, Hartmann 47 ff., 63.

[36] Hierzu mein Walther-Beitrag (Anm. 7).

[37] Zu den ursprünglichen vier Gegnern Ofterdingens siehe *B. Wachinger*, Sängerkrieg (Anm. 2), S. 44. Biterolfs Henneberg-Preis wurde erst nachträglich ins ‚Fürstenlob' eingefügt (ebd. 49).

[38] Hierzu *H. Bayer*, *‚guotiu wîp, hânt die sin'* (Parz. 827, 25). Wolfram von Eschenbach und der thüringische Landgrafenhof, in: Euphorion 74 (1980). Die Formulierung 24, 7 *‚wart ich für kumber ie iur eines dach'* läßt sich zu jener Stelle des ‚Parzival' (Urjans-Szene als Katharerkritik) in Beziehung setzen, an der Wolfram – vom Kontext her völlig unmotiviert – auf eine einzelne mächtige Linde anspielt, deren Schutz der Katharer Urjans (höchstwahrscheinlich Gottfried von

Der Klingsor-Wolfram-Streit hebt sich durch den religiösen Ernst seines Gegenstandes und die würdevolle Überlegenheit des Laien Wolfram ebenso deutlich von dem bösen Gezänk der Spruchdichter ab, die um die Gunst des Fürsten buhlen, wie die an den *‚consilia evangelica'* orientierte Lebensform der Templeisen nichts mit dem eitlen Streben nach *‚prîs'* und *‚minne'* gemeinsam hat, das das babylonische Menschentum der Gawan-Bücher (Schastel Marveile) beherrscht. Das ‚Fürstenlob', das mit dieser Gestaltungsform der bereits von Hartmann von Aue und Gottfried von Straßburg vorgezeichneten Kunst literarischer Ironie und Parodie verpflichtet ist, dürfte demnach zur Zeit der Abfassung des ‚Willehalm' (jedoch vor 1217, dem Todesjahr Hermanns) dem ‚Rätselspiel' vorangestellt worden sein (vgl. die ‚Willehalm'-Anspielung 19, 1 *‚Her Terramêr, sît willekomen!'*). Hierfür spricht auch die Verwendung der Waltherschen Formel *‚nâch Gotes hulden werben unt doch zer werlde varn'* (3, 6) bzw. *‚nâch Gotes hulde vaste an dirre werlte streben'* (5, 6) bzw. *‚dort die sêle nern unt hie der werlte behagen'* (11, 8), die schon H. Baumgarten als „abgegriffene Gebrauchsware, Hülsen ohne Kern" und ohne den „problemschwangeren Ernst" des Spruchdichters sah.[39] In der Tat handelt es sich bei diesem „Abglanz Waltherscher Gedankenkämpfe" um Parodie, die in der charakteristischen Wolframschen Weise durch Zitatanspielung formuliert erscheint. Zieht man ferner in Betracht, daß Walther von Wolfram „tückische Hinterlist" bescheinigt wird (so Wachinger u. a. in bezug auf das Verhalten des Spruchdichters in Str. 20, 21 gegenüber Ofterdingen) und das Ganze aufgrund syntaktischer und stilistischer Gegebenheiten (ohne Kenntnis des bewußten parodistischen Elements) bereits als von Wolfram beeinflußt, ja als ein „ins Platte und Banale entarteter Wolframscher Stil" gedeutet wurde,[40] so liegt der Schluß nahe, daß niemand anderes als der ‚Parzival'-Dichter selbst der Verfasser des ‚Fürstenlobs', damit auch des ‚Rätselspiels' ist, d. h. der Ur-Formen dieser Teile der Wartburgkriegdichtung.

Von hier aus gesehen erscheint auch Walthers Wicman-Spruch (18, 1 ff. *‚Hêr Wîcman, habt irs êre'*), den bereits H. Fischer (ZfdA 49, 1908) auf Wolfram bezog, in einem helleren Licht. Schon die Forschung des 19. Jh. sah eine Parallelität zwischen Wartb. 6, 13 *‚swelch leitehund unrehte vart wil jagen, / ... ein strâfe im wart von sînes meisters hant'* und Walth. 18,

---

Straßburg) genießt: Parz. 505, 9 *‚der linden grôz was der stam'*; 517, 4 *‚ich reit für einen rîter wunt: / des dach [!] ist ein linde'*). Alle literarischen Indizien (Anspielungen), die ich in meinen Schriften über Wolfram, Gottfried, Hartmann, Walther und Gunther von Pairis in bezug auf den Wirkungsort des ‚Tristan'-Dichters zusammengetragen habe, weisen ausnahmslos auf ein hochadliges Damenstift, genauer: Buchau bzw. Lindau. Eine Linde mit einem mächtigen Stamm war das hochmittelalterliche redende Wappen Lindaus (das schützende *‚dach'* des Katharers Gottfried?).

[39] *H. Baumgarten*, Der sogenannte Wartburgkrieg, S. 85 ff.

[40] Ebd. In der sonst zuverlässigen Handschrift J, deren Lesart und Anordnung wir bereits berücksichtigt haben, steht der ganze Schwarze Ton unter der Überschrift *‚her wolueram'* (Wachinger a.a.O. 27).

14 *‚sô jagent ir alse ein leitehunt nâch wâne'*. Offensichtlich spielt der Spruchdichter auf die betreffende Stelle des ‚Fürstenlobs' an (vgl. das derbe *‚als ars und mâne'* als böses Echo auf Wartb. 22, 1 *‚der tac hât prîses mê / dan sunne, mâne'*; ferner Wicmans *‚rîtern'* [‚Sieben'] von Walthers *‚sprüchen'* und die Reichsspruch-Parodien des ‚Fürstenlobs' einschließlich des *‚kiesers'* Wolfram). Allerdings erhält der *‚leitehunt'* des Wicman-Spruchs, insofern er nach *‚wâne'* jagt, eine andere (geistliche) Bedeutung. Walther macht hiermit von einer stereotypen hochmittelalterlichen Bezeichnung der Ketzer Gebrauch (mlat. *‚canis'*, mhd. *‚leithunt'*), die Wolfram selbst in Buch X seines ‚Parzival' in bezug auf den nachweislich als Katharer identifizierbaren Urjans anführt.[41]

Somit könnte die ‚Laienschule', die gemäß der Tradition des ‚Wartburgkrieges' in Eisenach bestanden haben soll (Stubenkrieg 2, 9 *‚du füerest hie der leien schuol'* in bezug auf Wolfram), eine waldensische Schola gewesen sein.[42] In der Tat war die Diözese Erfurt, wie Döllingers Inquisitionsdokumente belegen, noch das gesamte Spätmittelalter hindurch ein Zentrum verschiedener Häresien.[43]

Es ist jedoch anzunehmen, daß das ‚Rätselspiel' als der älteste Teil der Wartburgkriegdichtung wie möglicherweise auch die waldensische Confessio und Kirchenkritik ‚Sprechen ohne Meinen' noch vor dem ‚Parzival' entstanden ist, in jedem Falle vor den radikalen Gawan-Büchern.[44] Hierfür sprechen eine Reihe von Indizien.

So deckt sich die theologische Substanz des ‚Rätselspiels' mit demjenigen, was wir über die Position des frühen Waldensertums wissen (Donatismus, Verpflichtung zur Selbstheiligung, Zwei-Wege-Lehre, Gehorsam gegen Gott vor Unterordnung unter Klerus, Recht auf Laienpredigeramt u. a.). Es entspricht völlig dem Ethos und der Kirchenkritik des ‚Gregorius'. Die radikalwaldensische Sicht der Kirche als die große Hure Babylons, die von Wolfram in den Gawan-Büchern (Schastel marveile) gestaltet wird, tritt nirgendwo, nicht einmal andeutungsweise im Wartburgkrieg zutage. Lediglich der Nasion-Teil läßt mit seiner expliziten Verwerfung der babylonischen Wissenschaft bereits eine radikalere Position gegenüber der Amtskirche zutage treten, wohingegen das ‚Rätselspiel' insgesamt das eigentliche Anliegen des Waldes enthält, so wie es in seinem Propositum formuliert wird: der Kampf

---

[41] Zu dem Wicman-Spruch siehe meinen Walther-Beitrag (Anm. 7), zu Wolframs Katharer-Kritik (Urjansszene) siehe *Bayer*, Gralsburg 106 ff.

[42] Zur waldensischen Schola siehe *Selge*, Die ersten Waldenser, I, S. 137 f. (Narbonne, Mailand), 202, 204 f., bes. 262 ff. Der gemäßigt-waldensische ‚Liber Antiheresis' des Durandus von Osca (gegen die Katharer und die verständnislose Orthodoxie) diente zweifellos als Lehrbuch in einer waldensischen Schola. Solche „Schulen" entstanden schon Ende des 12. Jahrhunderts. Zum „Stubenkrieg", nach Krogmann das älteste Gedicht vom Wolfram-Klingsor-Streit, siehe *J. Siebert*, Wolframs und Klingsors Stubenkrieg zu Eisenach, in: PBB (Halle), 75 (1953), S. 365 ff. *Wachinger* (a.a.O. 66) sieht im Stubenkrieg nur Meistersingerliches.

[43] Zu *Döllinger* siehe Anm. 12.

[44] Hierzu *Bayer*, Gralsburg 68 ff.: „Schastel Marveile".

von Laienpredigern, die mit dem *‚gladium spiritus'* bewaffnet sind und als *‚depauperati'* den *‚iter apostolicum'* der Nachfolge Christi angetreten haben, gegen eine veräußerlichte Kirche.[45]

Während ‚Sprechen ohne Meinen' die Verwerfung des Eides ausschließlich theologisch motiviert, läßt der ‚Parzival' eine radikalere Sicht erkennen, insofern neben der kritisch gemeinten Nicht-Erfüllung eines Gelübdes (284, 28 *‚genuogen was gelübde leit'*; vgl. zu Gawans Eid 366, 28) der erzwungene Eid (z. B. 385, 25) und insbesondere der Mißbrauch des Eides (von Kampfgenossen) für die eigenen selbstischen Zwecke (280, 24 ff.), also der sozialkritische Aspekt dieses Brauchs gestaltet wird. Wie im ‚Rätselspiel' wird auch im ‚Parzival' die Bild- (und Reliquien)verehrung in versteckter Form kritisiert (107, 29 ff. Gahmurets Grabmal und die Bestattung seines Speers bzw. blutigen Hemdes [!] im Münster; vgl. 308, 1 ff. [?] u. a.). Das Heidenproblem spielt jedoch im ältesten Teil der ‚Wartburgkriegdichtung' noch keine Rolle, ebensowenig die Verwerfung des Erbrechts (Parz. 4, 27 ff.; 145, 13 f. *‚erbeschaft'* u. a.), das nur *‚strît'* und *‚râche'* verursacht, oder die Kritik an der Beutegier *‚gekriuzter ritter'* (72, 13 ff.). Andererseits werden im ‚Parzival' zahlreiche theologische Sachverhalte in eben derselben Weise v e r r ä t s e l t wie in der ‚Wartburgkriegdichtung', so z. B. die Lehre vom ersten Sündenfall, die der *‚tumbe leie'* Trevrizent Parzival vermittelt (463, 24 ff. der Nachkomme Adams, der seiner eigenen Ahnfrau den *‚magetuom'* nahm, d. i. Kain, der Abels Blut auf der reinen Erde vergoß, die Adams Mutter war), ähnlich 660, 4 f. oder 659, 23 ff. *(‚ein muoter ir fruht gebirt: / diu fruht sînr muoter muoter wirt'* – hierzu Bayer, Gralsburg 91). Diese theologischen Rätsel des ‚Parzival' setzen gewiß bereits eine entsprechende literarische Praxis voraus, eben das Wirken der *‚tiutære'*, auf die Gottfried von Straßburg ironisch anspielt.

Für eine zeitliche Priorität des ‚Rätselspiels' gegenüber dem ‚Parzival' spricht vor allem der gefallene Engel, der in Str. 115 erscheint *(‚ich bin ein*

---

[45] Das Waldes-Propositum findet sich eingangs des von *Selge* veröffentlichten ‚Liber Anthiheresis'. Siehe ebd. II, S. 8 f. Die von den Waldensern (und dem ‚Rätselspiel') bekämpften kirchlichen Laster werden hier ausdrücklich genannt. Zur kirchenkritischen Vorstellung der babylonischen Hure sehr ausführlich und geradezu scholastisch-systematisch Moneta von Cremona: Adversus Catharos et Valdenses, S. 397 ff.: *‚Ad detestationem etiam Romanae Ecclesiae induxit haereticus illud Apocal. 17, 3 ubi Johannes dicit se vidisse mulierem sedentem super bestiam coccineam plenam nominibus blasphemice'* (nach Moneta eine sowohl waldensische als auch katharische Kirchenkritik). ‚Babylon' ist schon 1 Petr. 5, 13 Deckname für Rom.

David von Augsburg (Ausg. Preger, S. 206) sieht in der *‚meretrix Babylon'* mit Recht eine spätere Vorstellung der (radikalen) Pauperes, die *‚antiquorum hereticorum errores suis adinvencionibus miscuerunt': ‚Romanam ecclesiam dicunt esse meretricem Babylon, et omnes ei obedientes dampnari. Omnes sanctos et fideles a tempore beati Sylvestri pape dicunt esse dampnatos.'* Das Bild der babylonischen Hure dürfte bei den Häretikern nicht zuletzt aufgrund ihrer blutigen Verfolgung in Gebrauch gekommen sein. Vgl. Apok. 17, 6 „Ich sah das Weib trunken vom Blute der Heiligen und vom Blute der Zeugen Jesu", ein Satz, den alle von der Inquisition verfolgten Katharer und Waldenser in ihrem Sinne deuten konnten.

*geist, der von den himelen wart vertriben / und stê doch helle viures immer eine'*). Er wußte um den *‚übermuot'* der rebellierenden Geister; weil er *‚niht widersprach'*, mußte er die Glorie Gottes verlassen. Ähnlich wie die vier Posaunenengel eine biblische Auctoritas der Waldenser versinnbildlichen, dürfte auch diese merkwürdige Engel-Metaphysik eine wichtige religiös-ethische Vorstellung der Pauperes veranschaulichen, nämlich Jak. 4. 17 „Wer nun weiß, Gutes zu tun, und tut's nicht, dem ist es Sünde". Es handelt sich hierbei schlechthin um die biblische Legitimierung der waldensischen Missio.[46]

Offenbar ist das Motiv des neutralen Engels in den ‚Parzival' eingearbeitet worden. Während es in der Wartburgkriegdichtung eine eindeutige allegorische Funktion besitzt, scheint es im ‚Parzival' gewollt oder ungewollt dazu beizutragen, die religiös-ethische Vorstellung des Grals zu vernebeln.[47] Jedenfalls ist der Eingang von ‚Aurons Pfennig' (Str. 115) die ursprüngliche Form des Motivs. Wenngleich sich die Engelmetaphysik des ‚Parzival' zu Gregors d. Gr. Theologie in Beziehung setzen läßt (die Prediger als die Boten Gottes, die Engel als Vorläufer der Templeisen), so besitzt das Motiv der neutralen Engel hier keine wirkliche Funktion. Es erscheint aufgepfropft, einem anderen theologischen Zusammenhang entnommen, ohne religiös-ethischen Sinn. Dieser tritt erst in der Wartburgkriegdichtung deutlich zutage.

In bezug auf die Datierung des ‚Rätselspiels' ist insbesondere bemerkenswert, daß hier die (pseudo)gregorianische Expositio der Bußpsalmen wie überhaupt die mediko-theologische Vorstellungswelt des Kirchenvaters (‚Pastoralregel'), die sowohl von Wolfram als auch von Hartmann von Aue der Darlegung ihrer Heilslehre als theologische Auctoritas zugrunde gelegt wurden, nirgendwo eine Rolle spielen. Dieser Tatbestand erlaubt eine recht frühe Datierung, denn offensichtlich existierten zum Zeitpunkt der Abfassung des ‚Rätselspiels' weder ein klar umrissener Begriffsapparat der Pauperes, noch eine genuin waldensische Literatur, noch eine feste Organisation. Jedenfalls fehlen jene Indizien, die bereits im ‚Parzival' allerorts anzutreffen sind.[48]

---

[46] Hierzu *Selge* I, S. 3 f., 135. Die These der Waldenser auf dem um 1190 in der Diözese Narbonne veranstalteten Disput lautete: *‚ab omni qui scit verbum Dei in populis seminare, praedicandum esse'* (vgl. Jak. 4, 17 *‚Scienti bonum facere et non facienti, peccatum est illi'*).

[47] Hierzu *Bayer*, Gralsburg 60 f.

[48] Siehe schon *Wachinger* a.a.O. 88. Die Themen Eid und strafende Vergeltung kommen erst in ‚Sprechen ohne Meinen' und im ‚Fürstenlob' zum Ausdruck. Dieser Tatbestand ist für die frühe Datierung des ‚Rätselspiels', das noch eine gemäßigtere Auffassung beinhaltet, von entscheidender Bedeutung. Seine theologische Substanz deckt sich mit dem, was David von Augsburg als *‚prima heresis'* der Pauperes de Lugduno bezeichnet: *‚contemptus ecclesiastice potestatis'* (Ausg. *Preger*, S. 206). Gemäß der Darlegung des Franziskaners suchten die Pauperes (wie tatsächlich Waldes bei Papst Alexander) nachzuweisen, daß sie die besseren Verkünder des Evangeliums seien: *‚Illi autem contempserunt in hoc claves ecclesie, dicentes clericos hoc facere per individiam, quia viderent eos meliores se esse et melius docere et maiorem favorem populi ex hoc habere, cum pro bono et perfecto opere nullus debeat vel possit excommunicari, quale est docere fidem katholicam et doctrinam*

Wohl nicht zufällig spielt auch Walther auf die Wartburgkriegdichtung an, wenn er das Schicksal eines sich als *‚electus'* begreifenden Vertreters der Laienfrömmigkeit (wohl Gottfried von Straßburg) mittels der Würfel-(Brett)spiel-Metaphorik ironisiert: Walth. 80, 3 *‚Sich wolte ein ses gesibent hân / ûf einen hôhvertigen wân'* – Wartb. 111, 10 *‚daz mac ein drîe wol zeim esse bringen'* (vgl. Str. 105). Der Gebrauch des Bildes in religiösem Kontext geht sicherlich seiner ironischen Verwendung voraus.

Der Name *‚Klingsor'*, den schon Simrock als Entstellung von *‚klingesære'* (‚Sänger, Glöckner, Spielmann') deutete (vgl. 67, 6 die unverkürzte Namensform *‚meister Klingesære'*, ebenso 85, 7 *‚Hôrt, wie ez umbe die glocken stât: Artûses klingesære'*), ist wohl ein Spottname für den Klerus. Die Waldenser verwarfen Glocken und Kirchenmusik als unbiblisch. Der Name ‚Klingsor' enthält daher bereits ihre kritische (spiritualistische) Sicht des orthodoxen Gottesdienstes.[49]

---

*Christi . . .'* (S. 206). Diese Charakterisierung der frühen waldensischen Position, die sich noch weitgehend auf den Anspruch auf das Predigtrecht sowie die Verkündigung einer *‚vita apostolica'* beschränkte, deckt sich völlig mit der Tendenz der pseudo-gregorianischen (waldensischen) Expositio der Bußpsalmen. Zu dieser Schrift, ihrer Vorgeschichte und literarischen Wirkung siehe H. Bayer in MlatJb 1980.

[49] Zu Walth. 80, 3 ff. siehe meinen Walther-Beitrag (Anm. 7). – Weder Christus noch die Apostel haben nach Auffassung der Waldenser gesungen. Gemäß diesem biblizistischen Standpunkt lehnten sie die Kirchenmusik ab. Vgl. *Döllinger* II, S. 345: *‚Item similiter dicunt, instrumenta musicalia ut organa et alia non haberi debere in ecclesiis.'* Ähnlich der ‚Passauer Anonymus'. Siehe auch: Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz II, S. 358: *‚das singen unnd orglen wer nienertzů nütz.'* Nach *Moneta von Cremona* (a.a.O. 458) stützten sich die Waldenser mit ihrer Verwerfung des Kirchengesangs auf Eph. 5, 19: „Dem Herrn lobsingt und jubiliert *in euren Herzen.*"

# Katholische Kirche und NS-„Euthanasie

## Eine vergleichende Analyse neuer Quellen

Von Martin Höllen

Die Konfrontation zwischen katholischer Kirche und NS-„Euthanasie" ist weithin im Sinne einer entschiedenen und massiven Abwehr gewürdigt und an deren Ende Hitlers Rücknahme-Befehl dieses in direkter Linie zur Juden-Ausrottung stehenden Massenmord-Programms gesetzt worden. Dabei wurden die bischöflichen Proteste der Jahre 1940 und 1941 in einen Zusammenhang gestellt, den es so nicht gab. Auch kirchenkritische Autoren haben diese Sicht nicht revidiert, den „Euthanasie"-Konflikt vielmehr positiv von der kirchlichen Haltung in der Judenfrage abgegrenzt. Demgegenüber soll im folgenden anhand mehrerer unberücksichtigter Quellen die Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und NS-„Euthanasie" untersucht werden, wobei die Rolle des seiner damaligen Verhandlungsführung wegen umstrittenen Bischofs Heinrich Wienken (1883–1961) im Mittelpunkt steht.

Innerhalb der Frage der kirchlichen Zeitgeschichte, welche Haltung katholische und evangelische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland zur sog. „Euthanasie"[1] eingenommen haben, wurden bisher der praktische Ablauf in den betroffenen Anstalten von Caritas und Diakonie einerseits sowie die internen und öffentlichen Proteste andererseits untersucht. Eine DDR-Neuerscheinung[2] hat namentlich den zweiten Aspekt breit darzustellen versucht. Nowak behandelt die evangelische Kirche vergleichsweise ausführlich, versieht sie auch mit manch kritischer Anmerkung, schildert die katholische Seite, speziell deren inneren Meinungsbildungsprozeß hingegen eher kursorisch. Bei seiner Studie handelt es sich um eine 1971 an der Leipziger Karl-Marx-Universität angenommene theologische Dissertation;[3] die seitdem erschienene Literatur hat er nach eigenem Bekunden nur teilweise berücksichtigt. Daher fehlt leider die Auseinandersetzung mit einer 1974 in

---

[1] Auf die Problematik dieses Begriffes in bezug auf die NS-Maßnahmen zur Tötung „lebensunwerten Lebens" geht vor allem *Ehrhardt* ein – siehe Anm. 6. Weitere einführende Literatur in Anm. 9.

[2] *Kurt Nowak*, „Euthanasie" und Sterilisierung im „Dritten Reich". Die Konfrontation der evangelischen und katholischen Kirche mit dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses und der „Euthanasie"-Aktion (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Erg.-R. Bd. 12) VEB Max Niemeyer Verlag, Halle 1977 – 224 S. und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, zitiert: Nowak, „Euthanasie" und Sterilisierung.

[3] Nowak ist wiss. Ober-Assistent an dem Prof. Kurt Meier forschungsmäßig zugeordneten Wissenschaftsbereich Kirchliche Zeitgeschichte der Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität.

London erschienenen Arbeit von Gitta Sereny.[4] Daraus, aber auch aus der ebenfalls nur partiellen Auswertung der in den 60er Jahren in Frankfurt/Main und Limburg geführten „Euthanasie"-Prozesse resultiert, daß die umstrittene Rolle des katholischen Bischofs Wienken[5] bei Nowak ausgeblendet bleibt. Dessen Verhandlungen im Zusammenhang mit der NS-„Euthanasie" werden daher im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen.

Der eigentliche Wert von Nowaks Buch liegt darin, einen guten Überblick unter Einschluß historischer wie theologischer Entwicklungen zu geben. Er veranschaulicht nicht nur die innere Verbindung zwischen den Sterilisierungs-Vorhaben 1933/34 und den „Euthanasie"-Maßnahmen nach 1939, sondern zeigt auch, daß diese NS-„Euthanasie" nicht in einem luftleeren Raum anfing, sondern Anknüpfungspunkte allerdings sehr unterschiedlicher Genese besaß. Sein nützliches Resümee der medizinischen, juristischen und moraltheologischen Diskussion von der Jahrhundertwende bis in die 30er Jahre verbindet er mit einer Problematisierung des „Euthanasie"-Begriffs. Sich anlehnend an Helmut Ehrhardts[6] Auffächerung unterscheidet er fünf Formen: 1) Sterbehilfe ohne Lebensverkürzung, 2) Sterbehilfe durch Sterbenlassen, 3) Sterbehilfe mit Lebensabkürzung als Nebenwirkung, 4) Sterbehilfe mit gezielter Lebensverkürzung und 5) Vernichtung „lebensunwerten" Lebens; lediglich um das letzte ging es bei der NS-„Euthanasie", die daher auch nur unter Vorbehalt mit diesem Begriff belegt werden sollte, weil sich gerade der nationalsozialistische Tötungs-Apparat geschickt einer Verwischung der Begriffe bediente (Nowak S. 64 f. u. 87 f.). – Um den nicht immer gradlinigen und auch nicht in jeder Phase auf die dann praktizierten „Gnaden"-Tötungen hinzielenden Prozeß nachzuzeichnen, widmet sich Nowak ausführlich dem 1933 erlassenen „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses". Die bereits dabei zutage getretene Divergenz in der evangelischen und katholischen Reaktion (S. 9, 71 u. 83–101) scheint ihm symptomatisch für die späteren Konflikte. Während die katholische Kirche eine „negative Eugenik" strikt ablehnte (was freilich mit ihrer generellen Auffassung von Ehe, Sexualität und Empfängnisverhütung korrespondierte), befanden sich Kreise der Inneren Mission nach Nowaks Worten in einer „Traditionslinie vaterländisch-völkischer Verbundenheit" (S. 93), die wohl eine Zwangssterilisierung ablehnte, aber glaubte, die NS-Machthaber beabsichtigten mit ihrem Gesetz

[4] *Gitta Sereny*, Into that darkness. From mercy killing to mass murder. A. Deutsch, London 1974 – 380 S., zitiert: Sereny, Into that darkness.

[5] Heinrich Wienken (1883–1961), war bis 1937 Leiter der Hauptvertretung Berlin des Deutschen Caritas-Verbandes (DCV), wurde dann zum Titularbischof geweiht und übernahm Ende 1937 das neu geschaffene, gleichfalls in Berlin ansässige Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenz. Diese Mittelinstanz zwischen dem Episkopat auf der einen und Staats- wie Parteistellen auf der anderen Seite leitete er bis 1951. Kurze Zeit noch Bischof von Meißen, starb er 1961 in West-Berlin. – Eine Wienkens Wirken in der Weimarer Republik, im NS-System und im Nachkriegs-Deutschland würdigende Biographie will ich 1980 voraussichtlich unter dem Titel „Drei Epochen katholischer Kirchenpolitik" vorlegen.

[6] *Helmut Ehrhardt*, Euthanasie und Vernichtung „lebensunwerten" Lebens. (Forum der Psychiatrie, Nr. 11) Enke, Stuttgart 1965 – 43 S.

das gleiche wie sie selbst. Im Unterschied zur katholischen Kirche, die „in der Rassenfrage wesentlich klarer" sah, sei man überhaupt in der Inneren Mission gegenüber Untertönen beim Wort „Rasse" nicht hellhörig genug gewesen (S. 96).

Vor diesem Hintergrund referiert Nowak ausführlich die Haltung der Inneren Mission nach dem Beginn der Vernichtungs-Aktionen. Quellenmäßig hat er dabei einige der bis dahin noch nicht benutzten Akten des Reichskirchenministeriums[7] ausgewertet, während ihm eine Reihe Vorgänge der Inneren Mission verschlossen blieben (S. 10). Nowak betont (S. 123), daß die Ablehnung der Vernichtung „lebensunwerten" Lebens durch alle kirchenpolitischen Fronten hindurchging, „gleichviel, ob es sich um Deutsche Christen radikaler oder gemäßigter Observanz, bekenntniskirchliche Kreise oder die sogenannten Neutralen handelte". Er würdigt den Widerstand gegen die Vernichtungs-Aktionen gerade auf der unteren und untersten Ebene,[8] konzediert allerdings (S. 129), daß es „auch sehr viel menschliches Versagen in entscheidenden Stunden der Bewährung gegeben" habe. Bezogen auf den Herbst 1940 – jenen auch für die unten zu skizzierende Rolle Wienkens wichtigen Zeitraum – urteilt Nowak (S. 137) dann: „Es scheint also im Kampf des Central-Ausschusses für die Innere Mission eine Phase gegeben zu haben, in der man, in der Erwartung einer gesetzlichen Regelung der Tötung, den grundsätzlichen Protest modifiziert hat in Richtung auf die Rettung nicht aller Pfleglinge, sondern nur einer größtmöglichen Zahl von ihnen." Auch bei einer im Auftrage des Geistlichen Vertrauensrates gemachten Eingabe des Kirchenkanzlei-Leiters (die sich übrigens von der Ende November 1940 erfolgten strikten vatikanischen Verurteilung der „Gnadentod"-Aktion distanzierte) bemängelt Nowak (S. 138) ein fatales „pro-domo-Denken", das „in makabrer Weise" an die Haltung weiter Kreise der evangelischen Kirche in der Judenfrage erinnere, „die ja auch meinten, nur für die getauften Nichtarier sprechen zu sollen."

Insgesamt schildert Nowak auch diese Vorgänge durchaus differenziert und ausgewogen; bis auf kleinere Akzentuierungen und Begrifflichkeiten hätte das Buch außerhalb der DDR kaum anders geschrieben werden können: ein Zeichen dafür, daß in der DDR stärker als früher (natürlich auch heute nicht ohne alle Probleme) die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung namentlich der NS-Ära gepflegt wird. Selbst die alles andere als systemkritischen Passagen in kirchlichen Schreiben an NS-Führer referiert Nowak mit einem auch im Westen nicht mehr durchgängig zu beobachtenden Verständnis. – Zusammenfassend lobt er die „Kompromißlosigkeit" des katholischen Widerstandes (S. 176): den „faschistischen Machthabern wurde – im Gegen-

[7] Dieser Aktenbestand liegt im Staatlichen Zentralarchiv der DDR in Potsdam.

[8] Wie es *Hans-Josef Wollasch*, Caritas und Euthanasie im Dritten Reich. Staatliche Lebensvernichtung in katholischen Heil- und Pflegeanstalten 1936 bis 1945, in: Caritas '73. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg 1974, S. 61–85, (zitiert: Wollasch, Caritas und Euthanasie) mit konkreten Einzelbeispielen für den katholischen Bereich getan hat.

satz zur Haltung der katholischen Kirche in der Sterilisierungsfrage und auch im Gegensatz zur Haltung der evangelischen Kirche zur ‚Aktion Gnadentod' – ein ungebrochenes Nein entgegengesetzt, durch Bischof von Galen geradezu entgegengeschleudert"; diese „Geschlossenheit der Argumentationszusammenhänge" ist für Nowak „auf die einheitliche Orientierung an den Grundsätzen der katholischen Sittenlehre" zurückzuführen, die „im Wesen und Selbstverständnis der katholischen Kirche selbst beschlossen lag".

Um dieses Urteil an einem bestimmten Punkt zu ergänzen und es daraufhin teilweise zu korrigieren, soll im folgenden die Rolle des katholischen Bischofs Wienken untersucht werden. Es geht also weder um die NS-„Euthanasie" schlechthin[9] noch um das allgemeine Verhältnis von Kirche und „Euthanasie".[10] Anstoß, diesem speziellen Problem der Rolle Wienkens nachzugehen, war die Presse-Berichterstattung über den 1964 vor dem Schwurgericht Limburg geführten „Euthanasie"-Prozeß.[11] Der Angeklagte Dr. Hans Hefelmann,[12] dem die Staatsanwaltschaft zur Last legte, in seiner

---

[9] Siehe hierzu neben *Ehrhardt* (Anm. 6) auch *Klaus Dörner*, Nationalsozialismus und Lebensvernichtung, in: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte (VfZ) 15. Jg. (1967), S. 121–152; *Lothar Gruchmann*, Euthanasie und Justiz im Dritten Reich, in: VfZ 20. Jg. (1972), S. 235–279 (zitiert: Gruchmann, Euthanasie und Justiz); *Friedrich Karl Kaul*, Nazimordaktion T 4. Ein Bericht über die erste industriemäßig durchgeführte Mordaktion des Naziregimes, VEB Verlag Volk und Gesundheit, Berlin (Ost) 1973 – 234 S., und *Alexander Mitscherlich* (Hrsg.), Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses. Hrsg. u. kommentiert v. *A. Mitscherlich* u. *Fred Mielke*. M. e. neuen Vorw. v. A. Mitscherlich, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1978 – 297 S. (zitiert: Mitscherlich, Medizin ohne Menschlichkeit).

[10] Neben *Nowak*, *Sereny* und *Wollasch* wurden herangezogen (o. Verf.), Der Kampf der Inneren Mission gegen die Euthanasie, in: Innere Mission 37. Jg. (1947), S. 12–44 (zitiert: Kampf der Inneren Mission); *Johann Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand. Teil II, S. 354–377. Verlag der katholischen Kirche Bayerns, München 1946 (zitiert: Neuhäusler, Kreuz und Hakenkreuz) und *Friedrich Stöffler*, Die „Euthanasie" und die Haltung der Bischöfe im hessischen Raum 1940–1955, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 13 (1961), S. 301–325. *Robert A. Graham*, Il „Diritto di Uccidere" nel Terzo Reich. Preludio al genocidio, in: „Civilta Cattolica" Nr. 2994 v. 15. März 1975, S. 557–576.

[11] (o. Verf.) ‹UPI› „Die Kirchen ein Bestandteil der inneren Front." Hefelmann in Limburg: Die Verhaftung katholischer Bischöfe verhindert, in: FAZ 19. März 1964; (o. Verf.) ‹dpa› Hefelmann: Mit Aktion T 4 nichts zu tun. Der Angeklagte im Euthanasie-Prozeß berichtet von Kontakten mit der Kirche, in: Süddeutsche Zeitung 8. April 1964; (o. Verf.), War die Kirche 1941 zu Gnadentod-Konzessionen bereit? Kardinal Frings wendet sich gegen Hefelmanns Aussage, in: Die Welt 8. April 1964; (o. Verf.), Äußerungen Hefelmanns nur Schutzbehauptungen? Staatsanwaltschaft: Bischof Wienken handelte nicht im Auftrag der Fuldaer Bischofskonferenzen – Kardinal Frings: Kirche hat stets Vernichtung „lebensunwerten Lebens" gebrandmarkt = KNA (Katholische Nachrichten-Agentur) Meldung Nr. 64 v. 8. April 1964; ‹–cs–› Kirche hat Euthanasie nicht toleriert. Schein-Sensation durch unsachgemäße Berichterstattung – achte Woche im Limburger Euthanasie-Prozeß = KNA-Korrespondentenbericht Nr. 29 v. 10. April 1964.

[12] Dr. agr. Hans Friedrich Karl Hefelmann (* 4. Oktober 1906 in Dresden), seit 1931 Mitglied der NSDAP, wurde 1934 in der Dienststelle des „Wirtschaftsbeauf-

damaligen Funktion als Amtsleiter in der „Kanzlei des Führers" an Mord in mindestens 3 000 Fällen (bei der sog. „Kinder-Euthanasie") und bei über 70 000 Tötungen der eigentlichen NS-„Euthanasie" mitgewirkt zu haben, behauptete nämlich, Bischof Wienken habe seinerzeit im Reichsinnenministerium Verhandlungen über eine eventuelle Tolerierung modifizierter „Euthanasie"-Maßnahmen geführt; gleichzeitig suchte Hefelmann dies in einen Zusammenhang zu stellen mit den nach den öffentlichen Protesten drohenden Verhaftungen katholischer Bischöfe, die er angeblich verhindert habe.[13] Verständlicherweise stießen diese Äußerungen auf lebhaftes Interesse: von einem neuen „Hochhuth-Komplex"[14] war die Rede, der Kölner Erzbischof und Episkopats-Vorsitzende Kardinal Frings (übrigens ein Studienkollege Wienkens) hielt ein derartiges Angebot Wienkens für ausgeschlossen, auch im Vatikan wurde entschieden dementiert. Da jedoch die Belastung Wienkens durch Hefelmann für den Fortgang des Prozesses nicht erheblich war, das

---

tragten des Stellvertreters des Führers" eingestellt und 1936 als Amtsleiter in die „Kanzlei des Führers" übernommen; parallel war er Geschäftsführer des „Reichsausschusses zur wissenschaftlichen Erfassung von erb- und anlagebedingten schweren Leiden" („Kinder-Euthanasie"). Zu seiner genauen Funktion vgl. Anm. 91. – Nach dem Krieg lebte Hefelmann eine Zeitlang in Argentinien, kehrte aber 1955 nach Deutschland zurück. Am 29. Juli 1960 erließ das Amtsgericht Berlin-Tiergarten Haftbefehl gegen ihn wegen Mordes. Er stellte sich in München und wurde am 31. August verhaftet. Bereits während der Ermittlungen äußerte er sich in allerdings verschiedenen Versionen über jene Verhandlung mit Bischof Wienken. – Im Unterschied zur Anklage, die ihm – vgl. Anm. 19 u. 92 – vorwarf, „durch maßgebliche Mitwirkung [...] heimtückisch, grausam und mit Überlegung etwa 70 000 erwachsene Menschen und mindestens 3 000 Kinder getötet [...] zu haben" (Anklageschrift S. 4 f.), bekannte sich Hefelmann verantwortlich lediglich für die „Kinder-Euthanasie", für die er allerdings mehrfach ethische Motive geltend zu machen versuchte. So erklärte er beispielsweise, als Protestant sei er in seiner Einstellung zur Euthanasie positiv durch Schriften Luthers bestärkt worden. – Der ursprünglich gegen Prof. Dr. Werner Heyde (alias Sawade), Dr. Gerhard Bohne, Friedrich Tillmann und Hefelmann angestrengte Prozeß begann 1964 bereits ohne den Hauptangeklagten Heyde, der wenige Tage vor der ersten Verhandlung in der Haft Selbstmord beging. Der Angeklagte Bohne (der 1966 allerdings von Argentinien ausgeliefert wurde und daraufhin einen neuen, jedoch zwischenzeitlich auch eingestellten Prozeß bekam) war bereits 1963 geflohen; Tillmann war einen Tag früher als Heyde gestorben – wobei die Ursache – Unfall oder Suizid – unklar blieb. – Bald nach Prozeßeröffnung begann die Verteidigung Hefelmanns, durch entsprechende Anträge dessen Verhandlungsfähigkeit in Zweifel zu ziehen, denen das Gericht im September – einstweilig – stattgab. Zeitlich zusammen mit Hefelmanns Verhandlungsunfähigkeit fiel eine Zunahme der gerichtlichen Indizien, nach denen Hefelmann nicht nur an der Kinder-, sondern auch an der Erwachsenen-„Euthanasie" beteiligt war. Nach mehreren erfolglosen Prüfungen der Verhandlungsfähigkeit wurde das Verfahren gegen Hefelmann am 8. Oktober 1972 nach § 206 StPO wegen dauernder Verhandlungsunfähigkeit endgültig eingestellt und der Haftbefehl aufgehoben. – Hefelmann lebt seitdem als Rentner in München, nach eigenem Bekunden schwer krank und völlig zurückgezogen. Am Telefon betonte er mir gegenüber am 29. Mai 1979, in allem die Wahrheit gesagt zu haben.

[13] Vgl. Anm. 11.

[14] So Hefelmann selbst – lt. UPI/FAZ 19. März – am 18. März 1964, zitiert auch in weiteren Berichten.

Verfahren dann zeitweilig und 1972 endgültig eingestellt wurde, trat das Problem wieder in den Hintergrund, ohne daß es zu einer Aufhellung der Rolle Wienkens gekommen wäre.

Im Bemühen, dieses im nachhinein zu versuchen, wurden folgende Quellen herangezogen: Bestände im Archiv des Deutschen Caritas-Verbandes (DCV) in Freiburg,[15] ein teils dort, teils in Privatbesitz[16] befindlicher Briefwechsel zwischen Bischof Wienken und dem Limburger Weihbischof Walther Kampe aus dem Jahre 1960, Stücke aus dem Nachlaß des Breslauer Kardinals Bertram im Archiv der Erzdiözese Wroclaw/Breslau,[17] Akten des Münchner Kardinals Faulhaber[18] sowie schließlich die Akten der sog. „Euthanasie"-Prozesse bei der Generalstaatsanwaltschaft beim Oberlandesgericht Frankfurt am Main.[19] Über die Vernehmungsprotokolle und Verhandlungsniederschriften hinaus haben mir Prozeßbeteiligte mit ihren Handakten und mündlichen Erläuterungen geholfen.[20] Hinzu kamen Befragungen zur allgemeinen Biographie Wienkens.[21]

Bei der vergleichenden Analyse dieser Quellen ergab sich ein schwieriges methodisches Problem: es werden Vorgänge in drei zeitlich voneinander verschiedenen, inhaltlich aber verflochtenen Abschnitten berührt, wobei mehrfach Verwechselungen, ja sogar Widersprüche in den Erinnerungs-Berichten sichtbar werden. Der Versuch, Wienkens damalige Rolle zu klären, ist also mit gewissen Mängeln behaftet. Die drei Zeitabschnitte lassen sich folgendermaßen gliedern: Zum ersten geht es um ein moraltheologisches Gutachten, das im Frühherbst 1939 vorlag und mehreren katholischen Bischöfen, ver-

---

[15] Zitiert: Archiv DCV.

[16] Weihbischof Kampe hat mir den entscheidenden Brief, den Wienken ihm am 28. Oktober 1960 schrieb, dankenswerterweise in Ablichtung überlassen. Vgl. Anm. 59.

[17] Archivum Archidiecezjalne Wrocław (zitiert: AAW); Bertram (1859–1945) war von 1920 bis zu seinem Tode Vorsitzender der Fuldaer Bischofskonferenzen, Wienken praktisch sein Unterhändler in Berlin.

[18] *Ludwig Volk* [Bearb.], Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. Bd. II: 1933–1945. Bearb. v. L. Volk (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte KfZG. Reihe A: Quellen. Bd. 26) Grünewald, Mainz 1978–1170 S. (zitiert: Volk, Faulhaber-Akten II). Über seinen Kommentar in dieser Akten-Edition hinaus hat mir P. Dr. Volk freundlicherweise noch einige briefliche Erläuterungen zu der Korrespondenz zwischen Faulhaber und Wienken vom November 1940 gegeben.

[19] Zitiert: GStA Ffm. Das Verfahren gegen Heyde u. a. wird dort unter dem Az. Ks 2/63 geführt: intern tragen die Vorgänge teilweise noch weitere Zeichen, die aber bei der Zitierung fortfallen. Zeugenaussagen aus anderen Prozessen sind der Einfachheit halber ohne Nennung des gesamten Verfahrens unter dem GStA-Az. zitiert. – Die 833seitige Anklageschrift des Frankfurter Generalstaatsanwalts – vgl. Anm. 12 u. 92 – datiert vom 22. Mai 1962. – Die verschiedenen Vernehmungen Hefelmanns werden nur mit Orts- und Datumsangabe wiedergegeben.

[20] Ich danke Leitendem Oberstaatsanwalt a. D. Karl Heinz Zinnall in Gießen (er vertrat seinerzeit die Anklage gegen Hefelmann), Oberstaatsanwalt Warlo in der GStA Ffm. und Gerichtsdirektor Dr. Wilhelm Schumann in Herborn.

[21] Zu nennen sind hier Gespräche mit P. Odilo Braun OP (siehe Anm. 83) und Katharina de Gilinsky (siehe Anm. 84).

mutlich auch Wienken, zur Kenntnis gegeben wurde. Der zweite Abschnitt (der quellenmäßig am besten rekonstruiert werden kann) umfaßt die Zeit vom Sommer 1940 bis zum Jahresende, der dritte schließlich den Stop der „Euthanasie"-Aktion im August 1941.

*I. Ein nicht auffindbares „Euthanasie"-Gutachten*

Angeblich begann alles mit einem Gutachten, dessen Text bis heute nicht aufgefunden wurde. Am genauen Inhalt und Umfang, am Kreis seiner Leser, vor allem an seiner Funktion für Hitlers „Euthanasie"-Erlaß bestehen zahlreiche Zweifel, nicht mehr aber an seiner Existenz schlechthin. Autor des Gutachtens war Joseph Mayer (1886–1967), katholischer Geistlicher der Diözese Augsburg und von 1930 bis 1945 Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Akademie in Paderborn.[22] In seiner Dissertation von 1927 (die noch das kirchliche Imprimatur erhielt, während Nuntius Pacelli später dem Autor verbot, seine Auffassung in öffentlichen Vorträgen weiterzuverbreiten) zum Thema „Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker" hatte sich Mayer unter bestimmten Voraussetzungen einer Sterilisierung nicht verschlossen, in scharfen Worten hingegen die Tötung „Blödsinniger" verurteilt. Im August 1933 begrüßte er in der „Germania" das neue NS-Sterilisierungs-Gesetz. Spätestens danach wurde er von kirchenamtlicher Seite mit einer gewissen Skepsis betrachtet, zumal er einige Jahre über nachrichtendienstlich für den SD tätig war.[23] Ob dies der Anknüpfungspunkt war, der NS-Stellen in Berlin veranlaßte, Mayer 1938/39 um ein Gutachten anzugehen, ist unklar, ebenso, wer der genaue Auftraggeber war. Daß es überhaupt ein solches Gutachten gab, wurde erst 1967 bekannt, als der frühere SS-Sturmbannführer Albert Hartl[24] als Zeuge vor dem Frankfurter Schwurgericht aussagte,[25] als Mittelsmann zwischen dem SD und Mayer fungiert zu haben.

---

[22] Zu Mayer siehe: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 696 f. Anm. 6; *Sereny*, Into that darkness, S. 60–77 u. 285; *Nowak*, „Euthanasie" und Sterilisierung, S. 108 u. 126.

[23] *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 697 Anm. 6.

[24] Der Katholik Albert Hartl (* 13. November 1904 in Roßholzen/Obb.) erhielt 1929 die Priesterweihe, wurde aber 1934 suspendiert. Seit 1933 Mitglied der NSDAP, seit 1934 auch der SS, avancierte er 1935 im Sicherheitsdienst/SD zum Leiter der Abteilung „Politische Kirchen". Bis 1941 war er im Amt IV B des Reichssicherheitshauptamtes/RSHA tätig, zeitweilig sogar nomineller Vorgesetzter Eichmanns. Einer Zuweisung zu den „Einsatzgruppen" konnte er sich anscheinend entziehen. Nach dem Krieg sagte er mehrfach in NS-Prozessen als Zeuge aus. Im Frankfurter Auschwitz-Prozeß, wo er am 146. Tag im März 1965 auftrat (vgl. dazu *Kurt Ernenputsch*, Ein ungewöhnlicher Zeuge. in: FAZ 27. März 1965, S. 18), wurde er allerdings wegen des Verdachtes, an den den Angeklagten zur Last gelegten Verbrechen beteiligt gewesen zu sein, nicht vereidigt. Über das Gutachten Mayers äußerte sich Hartl ausführlich 1967 – vgl. Anm. 25. – Heute lebt Hartl als Schriftsteller und Kunsthistoriker in Ludwigshafen am Bodensee.

[25] Protokoll der öffentlichen Sitzung des Schwurgerichts Frankfurt am Main im Verfahren gegen Dr. Ullrich u. a. 44. Verhandlungstag. München, 30. März 1967. GStA Ffm Ks 1/66 sowie Handakte OStA Warlo. – Bereits am 14. Februar 1967 hatte Hartl über das Gutachten Mayers berichtet – vgl. dazu (o. Verf.) ‹dpa›, Glob-

Nach Angaben Hartls[26] erhielt er bereits in der zweiten Jahreshälfte 1938 Kenntnis von den ersten „Euthanasie"-Absichten. Ihm sei jedoch der Wunsch Hitlers mitgeteilt worden, einen Konflikt mit der katholischen Kirche zu vermeiden; daher habe ihn Hauptamtsleiter Viktor Brack[27] aus der „Kanzlei des Führers" ersucht, durch ein Gutachten zu klären, ob im Falle einer „Euthanasie" unheilbar Kranker eine grundsätzliche Opposition seitens der Kirche zu erwarten wäre. Er, Hartl, habe sich aber als inkompetent erklärt und sei daraufhin angewiesen worden, einen Kenner der katholischen Moraltheologie zu suchen. Zuerst habe er sich an den Münchner Geistlichen Dr. August Wilhelm Patin,[28] einen Cousin Himmlers, gewandt, der aber nur ein sehr oberflächliches, nutzloses Papier geliefert habe mit der Prognose, ein ernsthafter Widerstand der Kirche sei nicht zu erwarten. Darauf sei er dann an Professor Mayer in Paderborn herangetreten. An das genaue Datum, wann er Mayer in Paderborn um das Gutachten bat und wann er den fertigen Text erhielt, kann sich Hartl nicht mehr präzis erinnern; etwa Anfang 1939 bekam Mayer den durch Hartl übermittelten Auftrag und lieferte nach schätzungsweise einem halben Jahr wiederum Hartl das Gutachten ab.[29] Durch verkürzte Berichte nach Hartls ersten Prozeß-Aussagen war der vergröberte, zum Teil sogar falsche Eindruck entstanden, Mayer habe in seinem Gutatchten positiv zur NS-„Euthanasie" Stellung genommen.[30] Als das Frankfurter Schwurgericht am 30. März 1967 den damals 80jährigen Mayer (er starb noch im gleichen Jahr) als Zeugen vernahm, wurden bereits

---

ke spricht vom Recht, eine Diktatur zu überleben. In: Süddeutsche Zeitung 15. Februar 1967. – Auf der Basis der Hartl-Zeugenaussagen hat *Sereny*, Into that darkness, Hartl dann 1973 erneut befragt und daraufhin ihre von *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 697 Anm. 6 angefochtene These formuliert (vgl. Anm. 44).

[26] Bes. *Sereny*, Into that darkness, S. 65 ff. u. Handakte OStA Warlo.

[27] Viktor Brack (im Nürnberger Ärzteprozeß zum Tode verurteilt und 1948 hingerichtet) hatte 1940/41 auch den Titel Oberdienstleiter. Zur Hierarchie in der „Kanzlei des Führers" vgl. Anm. 91. Chef der „Kanzlei des Führers" war „Reichsleiter" Philipp Bouhler, zusammen mit Hitlers „Leibarzt" Brandt Adressat des im Oktober formulierten, aber auf den 1. September 1939 rückdatierten „Euthanasie"-Erlasses. Bouhler beging offenbar 1945 Selbstmord. Zu Brack vgl. im Zusammenhang mit Hefelmanns Belastung der katholischen Kirche auch Anm. 43 u. 95.

[28] Patin schied 1940 aus dem Priesteramt aus und starb nach dem Krieg in einem Internierungslager der Alliierten.

[29] Im Gespräch mit Sereny (Into that darkness, S. 66 f.) datierte Hartl den Empfang des Gutachtens in die Jahresmitte 1939, während er sich vor Gericht 1967 (Zeugenvernehmung am 30. März – vgl. Anm. 25, Protokoll S. 8) nicht sicher war, ob dies vor oder nach Kriegsbeginn war.

[30] Es war also gar nicht überraschend, daß Mayer es gegenüber dem Münchner Weihbischof Johann Neuhäusler in Abrede stellte, ein Befürworter der NS-„Euthanasie" gewesen zu sein. Neuhäusler – zu seiner Akten-Edition „Kreuz und Hakenkreuz" vgl. Anm. 10 – hatte nach Hartls ersten Aussagen am 6. März 1967 ein Rundschreiben an alle deutschen Diözesen sowie an die Ordinariate in Österreich und den Benelux-Staaten geschickt. Am 30. März wurde er selbst vom Frankfurter Schwurgericht als Zeuge vernommen, ohne dabei allerdings auf die Rolle Wienkens einzugehen; sein Rundschreiben als Anlage zum Protokoll GStA Ffm Ks 1/66, S. 3–7.

– was auch Mayer selbst einräumte – deutliche Gedächtnislücken sichtbar.[31] In wichtigen technischen Details ergab sich jedoch Übereinstimmung mit den Aussagen Hartls, so daß über den Inhalt des im Prozeß ja nicht beigebrachten Gutachtens folgendes gesagt werden kann: in einem historischen Rekurs trug Mayer das Für und Wider der Moraltheologen zur Tötung unheilbar Kranker zusammen, wobei er offenbar hervorhob, daß erst in jüngerer Zeit die Theologen die Euthanasie ausdrücklich ablehnten.[32] Wieweit Mayer an diese Gegenüberstellung der Gründe eine persönliche Stellungnahme anschloß, ist fraglich: vor Gericht äußerte Hartl, das Gutachten habe sich einer eigenen Meinung enthalten, gegenüber Sereny meinte er, Mayer habe durchblicken lassen, daß er dem Euthanasie-Gedanken positiv gegenüberstehe. Zu vermuten ist, daß Mayer zu einer gewissen Unentschiedenheit gelangte, die Ausnahmen zuließ.[33] Die Frage, ob Mayer seine genauen Auftraggeber und vor allem deren Intentionen kannte, muß unbeantwortet bleiben – als ausgesprochen unwahrscheinlich darf es hingegen angesehen werden, daß der Paderborner Professor eine Ahnung davon hatte, was Hartl und Sereny als These formulierten, nämlich daß Hitler sich erst nach Vorliegen dieses Mayerschen Gutachtens zu seinem „Euthanasie"-Erlaß entschloß. So umstritten Mayer war, so differenziert wird allein von seinem Verständnis als professioneller Theologe her sein Urteil gewesen sein, weshalb es nicht gedeckt wäre, daraus eine Legitimation für die NS-„Euthanasie" herzuleiten.[34]

Etwa vier Wochen nach Eingang des Mayerschen Gutachtens will Hartl von Hauptamtsleiter Brack aus der „Kanzlei des Führers" erfahren haben, Hitler habe, nachdem durch das Gutachten klar geworden sei, daß man eine einmütige und unzweideutige Opposition seitens der beiden Kirchen nicht zu erwarten brauche, seine Einwände zurückgezogen und angeordnet, das „Euthanasie"-Programms zu starten.[35] Daraufhin will Hartl selbst angeregt haben, Vertreter beider Kirchen über den Inhalt des Gutachtens und Hitlers Entscheidung zu informieren; er persönlich habe jedoch lediglich Ministerialrat Roth[36] vom Reichskirchenministerium unterrichtet. Erst Roth seinerzeit

[31] Protokoll der öffentlichen Sitzung des Schwurgerichts Frankfurt 30. März 1967. GStA Ffm Ks 1/66 (vgl. Anm. 25).

[32] Handakte OStA Warlo und *Sereny*, Into that darkness, S. 67 f.

[33] So die Einschätzung bei *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 697 Anm. 6.

[34] Ebd.

[35] *Sereny*, Into that darkness, S. 68. – Auf die allgemeine Problematik des Hitlerschen „Euthanasie"-Erlasses braucht hier nicht eingegangen zu werden.

[36] Joseph Roth (1897–1941) wurde 1922 zum Priester der Diözese München geweiht. Schon früh stieß er zu völkischen und antisemitischen Kreisen. 1935 wurde er zum Leiter der katholischen Abteilung im neugeschaffenen Reichskirchenministerium bestellt, aber – bei wohl heftiger Kritik seiner Kirchenoberen – weder laisiert noch exkommuniziert. Zwischen Bischof Wienken und Roth, der zuletzt im Range eines Ministerialdirigenten stand, gab es einen vergleichsweise engen Kontakt; Wienken hoffte, Roth würde noch einmal zum Priestertum zurückkehren. – Roth starb im Sommer 1941 bei einer Bootsfahrt auf dem Inn. Ob es sich um einen Unfall, Selbstmord oder fremde Absicht handelte, wurde nie geklärt; Hartl vermutete – im Telefongespräch mit mir am 15. Mai 1979 – einen Selbstmord angesichts der „Ausweglosigkeit" Roths.

habe dann dem päpstlichen Nuntius, Erzbischof Cesare Orsenigo, und dem Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning[37] Kenntnis gegeben. Nach Hartls Erinnerung[38] soll Berning in Mayers Gutachten einige für die Kirche sehr unangenehme Punkte festgestellt haben, während Orsenigo die Mitteilung nur informell zur Kenntnis nahm; laut Hartl war das Gutachten Mayers jedenfalls im Vatikan bekannt. – Über den Modus der Information Wienkens nun machte Hartl folgende Angaben: Im Prozeß 1967 erklärte er, Brack und Bouhler[38a] hätten Wienken unterrichtet, gegenüber Sereny äußerte er 1973, Reichsleiter Bouhler habe das Gespräch mit Wienken geführt. Von Brack hingegen will Hartl gehört haben, daß Wienken ein erhebliches Verständnis für die geplanten „Euthanasie"-Maßnahmen durchblicken ließ und sogar anmerkte, daß es innerhalb der deutschen Bischöfe einige „Heißsporne" gebe, die diese Materie zu einer Vertiefung der Kontroverse zwischen Staat und Kirche nutzen könnten.[39] Ob Wienken das Mayersche Gutachten tatsächlich mit diesen Worten kommentiert hat, wird man zumindest mit einem quellenkritischen Fragezeichen versehen dürfen. In seinem 1960 im Zusammenhang mit den ihn belastenden Aussagen Hefelmanns geschriebenen Brief hat Wienken keinen Hinweis auf ein solches Gutachten gegeben. Allerdings spricht er[40] bezüglich der NS-„Euthanasie"-Aktion von mehreren, bei verschiedenen NS-Stellen geführten Verhandlungen. Angesichts der engen Kontakte, die Wienken gleichermaßen zu Berning wie Orsenigo unterhielt, darf man wohl davon ausgehen, daß er wenigstens von der Existenz und dem ungefähren Inhalt des Gutachtens wußte. Auch ein unten noch darzulegendes Indiz aus dem Herbst 1940 spricht dafür, daß Wienken mit dem Namen Mayer die sogenannte Euthanasie-Problematik assoziierte.[41] – Nur mit großem Vorbehalt kann jedoch Hartls Schilderung einer Nachkriegs-Aussage des Hauptamtsleiters Brack[42] wiedergegeben werden: laut Hartl soll Brack nämlich während seiner Inhaftierung in Nürnberg, als er in Erwartung seines Todesurteils zum katholischen Glauben zurückgekehrt sei, sein Schweigen über jene „Euthanasie"-Gespräche mit katholischen Bischöfen damit begründet haben, daß ihm die Kirche im Gegenzug für sein Schweigen versprochen habe, sich um seine Familie zu kümmern.[43]

---

[37] Berning (1877–1955) war ähnlich wie Wienken in Berlin als Verhandlungsführer des Episkopats mit NS-Stellen tätig. Vgl. Anm. 68.

[38] *Sereny,* Into that darkness, S. 68 f. und Handakte OStA Warlo. – Für die evangelische Kirche sind lt. Hartl Bodelschwingh und Braune unterrichtet worden.

[38a] Zu Bouhler siehe Anm. 27.

[39] *Sereny,* Into that darkness, S. 68 f.

[40] Handschreiben Wienken an Weihbischof Walther Kampe (* 1909) in Limburg v. 28. Oktober 1960, im Privatbesitz Kampe (zitiert: Schreiben Wienken an Kampe).

[41] Vgl. ausführlich bei Anm. 88 f.

[42] *Sereny,* Into that darkness, S. 70.

[43] Bracks Verteidiger Froeschmann – vgl. Anm. 27 u. 95 – hat allerdings, wie Hefelmann berichtete, die Rolle Wienkens zur Sprache gebracht. Lt. Hefelmann soll die Fuldaer Bischofskonferenz nämlich 1947 dem Nürnberger Rechtsanwalt Dr. Froeschmann gegenüber erklärt haben, in der „Euthanasie"-Frage habe Bischof Wienken eigenmächtig gehandelt – Vernehmung Hefelmann am 21. Februar 1961 in

Dies ist einer der Punkte, auf die Sereny[44] ihre These aufbaut, die katholische Kirche sei bereits am Beginn der NS-„Euthanisie" von Hitlers Plänen unterrichtet gewesen und Hitler habe erst nach dem Vorliegen des Mayerschen Gutachtens seine Entscheidung getroffen. Wohl konzediert Sereny, daß es keinen Beweis gebe, daß Wienken, Berning und Orsenigo Mayers Gutachten zustimmten, aber sie bekräftigt ihre natürlich auf die Berichte Hartls gestützte Einschätzung, erst durch Mayers Gutachten sei die NS-„Euthanasie" gleichsam ins Rollen gekommen. Dabei läßt sie außer acht, daß Mayer (bei dem ja unklar bleibt, ob er 1939 tatsächlich von der Zweckbestimmung seines Papiers wußte) zum Zeitpunkt des Gutachtens bereits ein katholischer Außenseiter war, mithin allenfalls theologische Positionen subsumieren und über mögliche kirchliche Reaktionen spekulieren, nie aber „die" kirchliche Lehrmeinung formulieren,[45] geschweige verbindliche Festlegungen über künftiges amtskirchliches Verhalten treffen konnte. – Diesen ersten Zeitabschnitt zusammenfassend, kann ein Wissen Wienkens über das Gutachten durchaus angenommen, wenn auch nicht aktenmäßig bewiesen werden. Aus den vorhandenen schriftlichen Quellen ergibt sich ein intensives Tätigwerden Wienkens ohnehin erst vor der Jahresmitte 1940 an, als nämlich von der Caritas-Basis her immer konkreter über die „Euthanasie"-Aktionen berichtet wurde. Auf der Grundlage der Hartl-Aussagen ist schließlich auch die Vermutung möglich, daß Wienken, Berning und Orsenigo wohl im Herbst 1939 Kenntnis von Mayers Gutachten, aber nicht oder nur sehr unbestimmt von den realiter vorgesehenen Tötungen, namentlich ihrem zeitlichen Ablauf, erhielten. Das würde zum Teil vielleicht den langen Abstand vom Beginn der „Euthanasie"-Aktion bis hin zu den ersten Protesten erklären.

*II. War Bischof Wienken zu einem „Euthanasie"-Agreement bereit?*

In Vorwegnahme des Ergebnisses kann durchaus gesagt werden, daß es eine Phase gab, in der Wienken bei seinen Verhandlungen den Eindruck vermittelte, zumindest in Detailfragen der NS-„Euthanasie" könne eine Klärung mit der Kirche erreicht werden. Nach allen vorliegenden Quellen läßt sich diese Phase in den Spätherbst 1940 datieren.[46] Bevor dieser Zeit-

---

Frankfurt und am 17. Mai 1961 in Kassel, beides in: GStA Ffm Ks 2/63, Aussagen Dr. Hefelmann, Bd. I, S. 198 f. u. 291.

[44] *Sereny,* Into that darkness, S. 60, 63, 68, 73 u. 285. – Mit der Anfechtbarkeit dieser These ist jedoch das gesamte Buch der englischen Publizistin nicht gewürdigt: in der leider nicht sehr übersichtlichen Form mehrerer Interviews (vor allem mit dem späteren Treblinka-Kommandanten Franz Stangl) zeichnet Sereny die Entwicklung von der „Kinder-Euthanasie" über die „Aktion T 4", die KZ-Selektionen („14 f 13") bis hin zur planmäßigen Juden-Vernichtung nach. In einem Schlußkapitel beschäftigt sie sich mit dem Untertauchen und der Flucht von NS-Tätern nach 1945 und der ihnen dabei auch von kirchlicher Seite zuteil gewordenen Hilfe.

[45] Kritisch zu Sereny auch *Volk,* Faulhaber-Akten II, S. 697 Anm. 6.

[46] Möglicherweise können Wienkens staatliche Gesprächspartner den Eindruck einer gewissen Verständigungsbereitschaft noch einmal im Sommer 1941, kurz vor dem Ende der „Euthanasie"-Aktion, gehabt haben. Siehe dazu Abschnitt III.

abschnitt analysiert wird, sollen zur chronologischen Einordnung die vorangehenden kirchlichen Schritte kurz referiert werden.

Soweit bisher ersichtlich, stammt die erste katholische Eingabe zur NS-„Euthanasie" vom 1. Juni 1940, als sich der Freiburger Erzbischof Gröber schriftlich an das badische Innenministerium[47] wandte und – noch ohne die Tötungsmaßnahmen als Tatsache hinzustellen und gegen sie explizit zu protestieren – um Klarstellung der bereits in der Bevölkerung kursierenden Gerüchte ersuchte. Daß die evangelische Seite durch Pastor Braune bereits im Frühjahr mit sehr konkreten Informationen im Reichsinnenministerium intervenierte,[48] ist möglicherweise damit zu erklären, daß aufgrund der schnelleren „Verlegungen" der Insassen aus Diakonie-Heimen man schon am Jahresbeginn 1940 die Hintergründe dieser unter dem Deckmantel kriegsbedingter Planwirtschaft laufenden Schritte kannte. Bevor Pastor Braune am 9. Juli seine bekannte Denkschrift formulierte und der württembergische Landesbischof Wurm am 19. Juli seinen Protestbrief an Reichsinnenminister Frick richtete,[49] hatten Braune und Bodelschwingh bei mehreren Ministerien in Berlin vorgesprochen.

Den Anstoß, auch seitens des katholischen Gesamt-Episkopats in Berlin vorstellig zu werden, gab offenkundig der Münstersche Bischof Graf von Galen: in einem Schreiben an den Breslauer Kardinal[50] berichtete er am 28. Juli 1940 über die ihm aus Westfalen durch einen evangelischen Arzt bekanntgewordene NS-„Euthanasie" und ersuchte Bertram, das Thema nicht bis zur Fuldaer Bischofskonferenz (20. bis 22. August) aufzuschieben. Ehe sich Bertram aber zu seiner Eingabe entschloß, war man im Südwesten neuerlich aktiv geworden. Der Freiburger Erzbischof Gröber, zugleich Protektor des Caritas-Verbandes, protestierte in einem Brief an den Reichskanzlei-Chef Lammers vom 1. August[51] gegen die „Euthanasie"-Maßnahmen und bot an, „auf caritativem Wege für alle Unkosten aufzukommen, die dem Staat durch die Pflege der zum Tod bestimmten Geisteskranken erwachsen". Am 3. August sprach Caritas-Präsident Kreutz im Reichsinnenministerium vor.[52] Zwei Tage später zögerte der Breslauer Kardinal noch immer; unter dem 5. August antwortete er nämlich Galen u. a.: „Was den von Ew. Exzellenz mitgeteilten Brief des leitenden Anstaltsarztes vom 25. Juli d. J. nebst Anlage und die dabei erwähnten sonstigen Beobachtungen

[47] *Wollasch*, Caritas und Euthanasie, S. 67.

[48] Kampf der Inneren Mission, S. 14.

[49] Wortlaut ebd., S. 23–34 (Braune) u. 35–39 (Wurm).

[50] AAW I A 25–v 153.

[51] AAW I A 25–v 153 (in einer für Bischof Wienken gefertigten Abschrift, die dieser Bertram übermittelte); Druck auch bei *Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz, II/356.

[52] In einem Schreiben vom 5. August an das Reichsinnenministerium – Durchschlag AAW I A 25–v 153 – (ohne Anrede, aber mit „Heil Hitler") bezog sich Kreutz nämlich auf „die mir gütigst gewährte mündliche Unterredung mit Ihrem Herrn Referenten Dr. Bohne vom 3. August". Zu Bohne vgl. Anm. 12. – Über das Gespräch in Berlin berichtete Kreutz auch in einem Caritas-Rundschreiben vom 9. August – vgl. *Wollasch*, Caritas und Euthanasie, S. 69 u. 77.

betrifft, so hält der hiesige Sachbearbeiter diese Unterlagen für nicht geeignet, um darauf hin schon jetzt einen Protest zu erheben. [. . .] Ich sende Ihnen zu weiterer Erwägung vorerst Abschrift der Äußerung des hiesigen Sachbearbeiters."[53] Dieser Sachbearbeiter, nämlich Domkapitular Cuno, regte weitere Prüfungen an und resümierte: „Aus diesen Gründen erscheint ein Abwarten des Episkopats bezgl. der weiteren Gestaltung und genügender, selbständiger Klarstellung der Sachlage ratsam zu sein. Jede Unvorsichtigkeit und Überstürzung könnte sich sachlich mit weittragendsten Folgen in seelsorglich-kirchlichen Belangen überhaupt schwer schädigend auswirken."[54] Bereits drei Tage darauf war Bertram aber im Besitz neuer Materialien: mit Aktenvermerk vom 8. August[55] registrierte er, daß Wienken ihm weitere Dokumente überreicht habe, u. a. Meldebögen, Todesnachricht einer Anstalt, Anfragen Berliner Geistlicher zum Verhalten bei Urnen-Bestattungen von „Euthanasie"-Opfern sowie Abschriften der Proteste von Wurm und Gröber; offenbar waren ihm diese beiden Interventionen bis dahin unbekannt. Die Vorsprache von Wienken und Orsenigo in Breslau, die dabei von Wienken überreichten Materialien, möglicherweise aber auch ein erneutes Drängen Galens, müssen mit den Ausschlag gegeben haben, daß sich Bertram zu seiner bekannten Eingabe an die Reichskanzlei entschloß: datiert auf den 11. August, wurde sie am 13. expediert und neben Lammers auch Innenminister Frick und Kirchenminister Kerrl übersandt.[56] Am 15. August empfahl Wienken, die Eingabe auch Reichsjustizminister Gürtner zuzuleiten: „Wie ich weiß", schrieb er an Bertram, „ist der Herr Justizminister schon von anderer Seite auf die fragliche Angelegenheit aufmerksam gemacht worden und zeigt für die Behandlung der Frage Interesse".[57] Bertram schrieb Gürtner gleich am 16. August; anscheinend setzte man im kirchlichen Raum gewisse Hoffnungen auf den Katholiken Gürtner, zumal in einem von ihm 1935 herausgegebenen Juristen-Bericht die Straflosigkeit der „Euthanasie" abgelenht worden war. Eine Zeitlang suchte Gürtner wohl eine Einstellung der „Aktion T 4" (damalige Tarnbezeichnung nach dem Straßennamen der „Euthanasie"-Zentrale) zu erreichen, erstrebte letztlich aber nur eine gesetzliche Regelung, um Peinlichkeiten für den Justizapparat zu vermeiden. Hinzu kam, daß Gürtner von den „T 4"-Verantwortlichen offiziell erst im Sommer 1940 unterrichtet wurde.

[53] AAW I A 25–v 153. Dieser Sachbearbeiter war, wie sich aus anderen Quellen ergibt, Domkapitular Ludwig Cuno (1881–1949), ein Bruder des früheren Reichskanzlers. – Den Hinweis auf Cuno verdanke ich P. Ludwig Volk SJ (München).

[54] Ebd. (zu C. A. 4947/40).

[55] AAW I A 25–v 153. Am 8. August 1940 waren Wienken und Nuntius Orsenigo gemeinsam in Breslau (Frdl. Mitt. P. Volk, der dies – Schreiben an mich v. 11. Juli 1979 – aus Bertrams Audienzen-Buch ermittelte). Von daher ergibt sich eine weitere Übereinstimmung mit Wienkens Bericht von 1960 („bin ich eigens nach Breslau [. . .] gefahren").

[56] Ebd., Druck der Eingabe Bertrams bei: *Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz, II/357–359.

[57] AAW I A 25–v 153. Zu Gürtner siehe *Gruchmann*, Euthanasie und Justiz, bes. S. 250–254.

Mit dem Beschluß der Fuldaer Bischofskonferenz vom 22. August 1940, wegen der NS-„Euthanasie" erneut in Berlin vorstellig zu werden,[58] beginnt die eigentliche Vorgeschichte jener umstrittenen Rolle Wienkens in dieser Materie. Seine eigene Schilderung der damaligen Vorgänge leitete Wienken folgendermaßen ein: „Als nach Kriegsbeginn 1939 die Euthanasie-Aktion einsetzte, habe ich als Leiter des Commissariates der Fuldaer Bischofskonferenz bei verschiedenen staatlichen Behörden, u. a. Reichskirchen-Ministerium, Reichssicherheitshauptamt und wenn ich mich recht entsinne, auch in der Reichskanzlei zusammen mit dem evangelischen Bischof Wurm – Stuttgart, Einspruch erhoben. Es war mir bekannt, daß auch einige kath. Bischöfe, darunter auch der Bischof von Limburg, den staatl. Behörden Protestschreiben vorgelegt hatten. Da alle Proteste zu keinem positiven Erfolg führten, bin ich eigens nach Breslau zum Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz gefahren[58a] und habe diesen gebeten, ein entsprechendes Protestschreiben an den Führer Adolf Hitler zu schicken. Kardinal Bertram war einverstanden. Ein Protestschreiben wurde angefertigt, und ich war selbst besorgt, daß es auch tatsächlich in die Hände des Führers kam. Wenige Tage später ließ der Kirchen-Minister bei mir telefonisch anfragen, ob ich bereit sei, zwecks Besprechung dieses Protestschreibens zum Innen-Ministerium – Unter den Linden zu kommen." [59] – Bereits in dieser Einleitung sind ihm offenkundig (aus dem Zeitabstand von 20 Jahren verständliche und von Wienken in seinem Brief auch für möglich gehaltene) Verwechselungen unterlaufen: seiner unten zu referierenden Fortsetzung wegen gibt der letzte Satz Sinn nur für den Herbst 1940, die Nennung des Limburger Protestes jedoch erst für den Sommer 1941. Der Hinweis auf Wurm schließlich könnte schlüssig sein, da der evangelische Bischof am 6. September 1940 nach seinem Brief vom Juli einen zweiten „Euthanasie"-Protest absandte, nun an Lammers. Die Stichworte „Wurm", „Reichskanzlei" und „Führer" deuten aber vielmehr auf den Dezember 1941 hin, als Wurm und Wienken tatsächlich in der Reichskanzlei zwei Protestschreiben abgaben, jedoch zur Behinderung kirchlicher Arbeit

---

[58] Unter Punkt 27g des Protokolls hieß es: „Euthanasie. Die Konferenz nimmt Kenntnis von der in gewissem Umfange bereits in Deutschland durchgeführten Euthanasie und verurteilt dieselbe sowohl vom naturrechtlichen, als auch vom christlichen Standpunkt. Sie billigt die vom Herrn Vorsitzenden an die Reichsministerien gerichteten, überzeugend begründeten ernsten Vorstellungen und beschließt, von neuem in Berlin vorstellig zu werden, um eine Einstellung der Tötungen zu erreichen. Sie verlangt namentlich auch, daß der Wille der Eltern und Angehörigen berücksichtigt wird, und verbietet es den katholischen Pflegeanstalten, aktiv bei der Verbringung der Insassen mitzuwirken zwecks Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens." Zitiert nach: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 686 Anm. 5.

[58a] Vgl. oben Anm. 55.

[59] Schreiben Wienken an Kampe v. 28. Oktober 1960. Die Schreibweise Wienkens wurde übernommen. Zustande gekommen war der Brief Wienkens durch eine Anfrage Kampes, an den sich die Frankfurter Generalstaatsanwaltschaft gewandt hatte. Die beiden Schreiben Kampes an Wienken v. 22. Oktober und v. 2. November 1960 als Abschrift in: Archiv DCV 723.27 III.

allgemein[60] und nicht zur zwischenzeitlich wenigstens nach außen eingestellten NS-„Euthanasie".

Man wird mithin lediglich die letzten Sätze im Zusammenhang „Euthanasie" stehenlassen und zeitlich dann in die zweite Jahreshälfte 1940 einordnen können. Am 14. September 1940 erst antwortete Reichsminister Lammers dem Breslauer Kardinal, jedoch völlig nichtssagend, da er Bertram einfach an den Reichsgesundheitsführer verwies.[61] Es ist möglich, daß in der Folge dieser Antwort (aktenmäßig bisher nicht rekonstruierbare) mündliche Interventionen Wienkens stattfanden, denn Erinnerung von 1960 und zeitgenössische Berichte aus 1940 decken sich so weit, daß Wienken im November 1940 das „Euthanasie"-Thema bereits mehrfach zur Sprache gebracht hatte. In den Frühherbst 1940 fiel ein weiterer, für Wienkens Mentalität nicht minder wichtiger Komplex: als das Reichspropaganda-Ministerium Vertreter beider Kirchen (unter ihnen Wienken) auf die Linie der NS-Kriegspolitik zu drängen sucht, vermag Wienken durchaus Berührungspunkte zwischen Kirche und Staat zu formulieren. Gewiß im Bemühen, Seelsorge unter Kriegsbedingungen zu sichern, empfahl Wienken dem Episkopat „größte Sorgfalt" bei der Behandlung der „kriegswichtigen Lehren der Kirche" und einen Verzicht auf „alles staats- und kriegspolitisch Schädliche und Abträgliche".[62] Auch Wienkens „Euthanasie"-Gespräche und ihre Problematik sind kaum verständlich ohne das allgemeine Charakteristikum seiner Persönlichkeit: auch mit dem Gegner der Kirche in Kontakt bleiben, begrenzt sogar das Gute, das Menschliche in ihm sehen – Konflikte vermeiden, ohne zu paktieren,[63] wie es einer seiner Freunde formulierte. Zieht man in Betracht, daß Wienken in jenen Herbstwochen 1940 gleichzeitig auch mit Eingaben gegen die beginnenden Juden-Deportationen und mit Erleichterungen für die im KZ Dachau internierten Priester befaßt war, läßt sich seine Rolle vielleicht besser würdigen.

Unterdessen gab es katholische Stimmen, die ein kräftigeres kirchliches Vorgehen gegen die NS-„Euthanasie" wünschten. Mit Blick auf den Protest des evangelischen Bischofs Wurm schrieb der Augsburger Bischof Kumpfmüller Ende September dem Münchner Kardinal Faulhaber: „Ich muß selbst zugeben, daß hier von unserer Seite etwas mehr geschehen sollte, aber wie . . .?!"[64] Faulhaber seinerseits bat Bertram, er solle auf eine Antwort auf das Protestschreiben vom 11. August drängen,[65] das Ende Oktober immer noch nicht inhaltlich beantwortet war. Jedoch erst ein Gespräch mit Nuntius Orsenigo am 30. Oktober[66] veranlaßte Faulhaber, nun direkt aktiv

[60] Bericht darüber bei: *Armin Boyens,* Kirchenkampf und Ökumene. Bd. 2: 1939–1945. Kaiser, München 1973, S. 145.

[61] AAW I A 25–v 153.

[62] *Heinrich Missalla,* Für Volk und Vaterland. Die Kirchliche Kriegshilfe im Zweiten Weltkrieg. Athenäum, Königstein/Ts. 1978, S. 115 f.

[63] Dies kann hier nur angedeutet werden – vgl. Anm. 5.

[64] Druck in: *Volk,* Faulhaber-Akten II, S. 685–687.

[65] Gesprächsnotiz Faulhabers v. 29. Oktober 1940; ebd., S. 687 f.

[66] Ebd., S. 688 f.

zu werden, nämlich mit seiner Eingabe an Justizminister Gürtner vom 6. November. Kurz zuvor, am 29. Oktober, notierte Faulhaber, es könne „aber jeden Tag ein Gesetz kommen"; [67] das heißt, bei kirchlichen Stellen kann die Kenntnis der nicht immer deckungsgleichen staatlichen Pläne für eine gesetzliche Regelung der NS-„Euthanasie" unter Umständen – nimmt man die bei Nowak ausführlich geschilderte evangelische Situation vom Herbst 1940 mit ins Bild – eine zeitweilige Unsicherheit bei weiteren Protest-Schritten bewirkt haben. Andererseits zögerte Faulhaber mit einer Intervention auch deshalb, weil er von weiteren Eingaben eine Beschleunigung des möglichen Gesetz-Vorhabens befürchtete.[68] – Das Gespräch Faulhabers mit dem Nuntius, dessen Position Wienken nicht nur kannte, sondern weithin teilte (Wienkens auch persönlich geprägtes Verhältnis zu Orsenigo war wesentlich enger als das der anderen Bischöfe), offenbarte einen ganz entscheidenden Punkt – zum Thema „Euthanasie" hielt der Münchner Kardinal nämlich fest: „Ist nicht Sache des Hl. Vaters. Höchstens eine Mahnung, die Bischöfe sollen energischer auftreten in einer solchen Grundfrage." [69] Nun ist daraus nicht zu entnehmen, ob dies mehr als nur Orsenigos persönliche Einschätzung der vatikanischen Haltung war; [70] jedenfalls fühlte sich Faulhaber dadurch bestärkt, den Reichsjustizminister erneut mit dem Thema zu konfrontieren.[71]

Die Disposition der Verhandlungen Wienkens, wie er sie im nachhinein wiedergegeben hat, war also durch die Vermutungen um einen Gesetzentwurf, die dilatorische Behandlung einer Antwort auf Bertrams Eingabe vom August, die wenigstens zeitweilige vatikanische Zurückhaltung, eine gewisse Vorsicht auch im Episkopat [72] und schließlich Wienkens eigene Einschätzung gekennzeichnet. Wie Wienken selbst in jener Zeit die kirchenpolitische Großwetterlage sah, belegt eine Aufzeichnung, die der damalige Berater des (Wienkens Linie sehr kritisch gegenüberstehenden) Berliner Bischofs Preysing, Walter Adolph (1902–1975), am 5. November 1940 über ein kurz zuvor zwischen Wienken und Preysing geführtes Gespräch anfertigte.[73]

---

[67] Wie Anm. 65.

[68] So Faulhaber am 21. Oktober 1940 in einem Gespräch mit dem Osnabrücker Bischof Berning, der – vgl. Anm. 37 – ebenfalls der „Euthanasie" wegen mit Reichsstellen in Berlin verhandelte. Vgl. *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 687 f. Anm. 4.

[69] Druck in: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 688 f.

[70] Zum Euthanasie-Verdikt des Heiligen Offiziums vom 2. Dezember 1940 siehe Anm. 109.

[71] Das Schreiben Faulhabers an Gürtner vom 6. November 1940 im Druck bei: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 689–694.

[72] So sahen die Bischöfe der Kirchenprovinzen Köln und Paderborn auf ihrer Konferenz am 6./7. November 1940 in der Sorge, die kirchlichen Anstalten könnten zwangsweise der staatlichen Aufsicht unterstellt werden, von einer neuen Eingabe ab, „da daraus eher eine Verschärfung als eine Erleichterung der Maßnahmen entstehen könnte". Zitiert nach: *Ulrich von Hehl*, Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945. (Veröffentlichungen der KfZG, Reihe B: Forschungen, Bd. 23.) Grünewald, Mainz 1977, S. 226.

[73] *Walter Adolph*, Geheime Aufzeichnungen aus dem Kirchenkampf. 1935–1943.

Wienken erklärte nämlich, es gebe „in der Partei zwei Strömungen, eine ausgeprägt antikirchliche und antichristliche und eine auf den Ausgleich bedachte. Es käme darauf an, die Ausgleichspartei zu stärken. Wie der Führer stehe, wisse man nicht". – Sieht man Wienkens Bericht, den er 1960 dem Limburger Weihbischof Kampe übermittelte, vor diesem Hintergrund, so werden unbeschadet der anzumerkenden Ungenauigkeiten Grundzüge seiner Kirchenpolitik sichtbar.[73a]

Die jetzt folgende Passage schließt unmittelbar an den bereits zitierten Satz[74] an, in dem Wienken über die Terminabsprache im Reichsinnenministerium berichtete. Er fährt fort: „Ich erklärte mich bereit, und es wurde dann Tag und Stunde der Besprechung vereinbart. Im Ministerium des Innern wurde ich von einem Beamten – der Name ist mir nicht mehr in Erinnerung – freundlich empfangen.[75] Nach einer kurzen Aussprache allgemeiner Art, kam dann eine zweite Person in das Amtszimmer und nahm Platz. Da diese Person bei der Begrüßung keinen Namen nannte, bat ich den Ministerial-Beamten höflich, mir bekanntzugeben, wer dieser Gesprächspartner sei. Dieser stellte sich dann selbst vor und erklärte, daß er Reichsleiter[76] in der Reichskanzlei sei. Leider ist mir der Name dieses Reichsleiters auch nicht mehr in Erinnerung. Es begann sodann eine lange Auseinandersetzung über das Euthanasie-Problem. Man versuchte, mich zu überzeugen, daß die Euthanasie-Aktion notwendig und rechtlich begründet sei. Es wurden Angaben über die Zahl der ‚lebensunwerten' Menschen in Deutschland gemacht, es wurde bemerkt, daß 15 000 Pflegekräfte in der Betreuung dieser armen Menschen tätig seien, daß Hunderte von Millionen Mark seitens des Staates und der Kommunen für die Pflege dieser Menschen jährlich als Zuschüsse bezahlt werden müßten. Die Pflegekräfte, das Geld und auch die Heime würden dringend benötigt für verwundete und kranke Soldaten. Auch wurde noch betont, daß auf Grund einer Befragung die Angehörigen der ‚lebensunwerten' Menschen, die Vormünder und amtlich bestellten Pfleger mit der Euthanasierung zu — Prozent[77] sich einverstanden erklärt hätten. Meine letzte Antwort auf die vorerwähnten Ausführungen war, daß nach unserer christl. Weltanschauung Gott allein Herr über Leben und Tod sei, daß

---

Bearb. u. eingel. v. *Ulrich v. Hehl* (Veröffentlichungen der KfZG, Reihe A: Quellen, Bd. 28.) Grünewald, Mainz 1979, S. 276 f.

[73a] Siehe oben bei Anm. 63.

[74] Siehe Anm. 59.

[75] An anderer Stelle seines Briefes an Kampe bemerkte Wienken dazu: „Ich darf noch erwähnen, daß die vorhin erwähnten Besprechungen im Ministerium in einem durchaus sachlichen Ton geführt wurden. Verletzende Äußerungen unterblieben."

[76] An sich wäre damit Bouhler – vgl. Anm. 27 – gemeint. Daß Wienken jedoch auf diese Weise eine Bestätigung für jene oben – Abschnitt I Anm. 38 ff. – mit Vorbehalt geschilderte Unterredung am Beginn der NS-„Euthanasie" liefert, scheidet der anderen zeitlichen Bezüge wegen aus. Daher ist eher anzunehmen, daß Wienken „Reichsleiter" und „Amtsleiter", ferner „Reichskanzlei" und „Kanzlei des Führers" verwechselte, mithin diese Passage sich bereits auf das von Hefelmann mitgeführte Gespräch bezieht.

[77] Auslassung im Original.

die Euthanasierung im Gegensatz zum 5. Gebot stehe und demnach seitens der Kirche als ‚Mord' bewertet werde. Ich forderte eine sofortige Einstellung der Euthanasie-Aktion, ebenso eine entsprechende Antwort in diesem Sinne auf das Protestschreiben des Kardinals Bertram.[78] Wenn eine solche Rückäußerung nicht erfolge, würde ich selbst dem Herrn Kardinal den Vorschlag unterbreiten, daß an einem der nächsten Sonntage durch ein Hirtenschreiben von 17 000 Kanzeln den Gläubigen bekanntgegeben werde, daß die Bischöfe in Deutschland, Österreich und Tschecho-Slowakei gegen die Euthanasie-Aktion protestiert haben, weil es sich hier um ‚Mord' handele.

Einige Tage später erhielt ich dann eine Zuschrift vom Reichsministerium des Innern, worin unter Bezugnahme auf die Besprechung der Personenkreis für die Euthanasie-Aktion stark eingeschränkt wurde.[79] Meine Forderung auf grundsätzliche Einstellung der Euthanasie-Aktion war jedoch nicht erfüllt. Ich bin dann am anderen Tage wieder persönlich zum Ministerium gegangen und habe dort meine Forderung mündlich erneut vorgetragen und erneut auch hingewiesen auf das Hirtenschreiben, das im Falle der Ablehnung meinerseits dem Kardinal von Breslau zur Verlesung von 17 000 Kanzeln empfohlen werde.[80] Ich erhielt dann mündlich die Zusicherung, daß die Euthanasie-Aktion eingestellt werde." [81]

Bis zu dieser Stelle ist Wienkens Erinnerung von 1960 auch unter Einschluß der angemerkten Vorbehalte durchaus stimmig, wie der Vergleich mit seinen 1940 angefertigten Berichten zeigen wird. Die letzte Passage seiner Erinnerung von 1960 jedoch (begrenzt bereits der letzte gerade zitierte Satz mit der mündlichen Zusicherung eines „Euthanasie"-Stops) gibt Sinn eigentlich nur für den Sommer 1941 und wird daher im Abschnitt III behandelt.

Aus den zeitgenössischen Akten ergibt sich, daß Wienken Anfang November 1940 mit Ministerialrat Dr. Herbert Linden, dem Reichsbeauftragten für die Heil- und Pflegeanstalten (und damit einem der Hauptverantwortlichen der NS-„Euthanasie") verhandelte. Denn am Montag, 18. November, teilte Wienken – bezugnehmend auf ein (nicht ermitteltes) Schreiben Bertrams vom 17. – dem Breslauer Kardinal mit, „daß es mir leider bis heute

---

[78] Ein klarer Aufweis, daß es sich um den Spätherbst 1940 handelt, als die Eingabe Bertrams vom 11. August immer noch nicht inhaltlich beantwortet war.

[79] Es bleibt unklar, welches Schreiben Wienken damit meinte, denn die geforderte definitive Antwort auf Bertrams Eingabe hat es nicht gegeben. Folgt man Hefelmanns Aussagen – vgl. Anm. 94 – wonach Innenminister Frick wohl ein Schreiben aufsetzte, aber auf Hitlers Weisung nicht abschickte, so kommt allenfalls ein Zwischenbescheid in Frage, der möglicherweise dem ähnelt, was staatliche Stellen Bischof Berning – vgl. Anm. 68 – schon im Oktober 1940 angedeutet hatten, daß nämlich nur staatliche, nicht aber kirchliche Anstalten von der „Euthanasie" erfaßt würden.

[80] Einen Hirtenbrief, der implizit die NS-„Euthanasie" ablehnte, gab es, aber auch erst im Sommer 1941 – vgl. Anm. 111.

[81] Schreiben Wienken an Kampe v. 28. Oktober 1960. – Daß Wienken im November 1940 bereits eine so generelle Zusage eines „Euthanasie"-Stops gemacht wurde, ist wenig wahrscheinlich und wird auch durch seine zeitgenössischen Berichte nicht gestützt. Schlüssig ist der Satz allenfalls mit der unter III wiedergegebenen Schluß-Passage seines Briefes.

noch nicht möglich war, mit dem Leiter der Irrenabteilung im Reichsministerium des Innern wieder zusammenzutreffen";[82] Linden sei noch abwesend, aber für Freitag, 22. November, habe er einen Termin vereinbart, über dessen Ergebnis er sofort berichten werde. Über den Verlauf des ersten Gesprächs (oder der ersten Gespräche) ist aktenmäßig nichts bekannt; P. Odilo Braun OP, damaliger Generalsekretär der Vereinigung der katholischen Ordensoberen,[83] sprach jedoch anschließend mit Wienken und gewann dabei den Eindruck einer gewissen Konzessionsbereitschaft, da Wienken auf die ihm vorgehaltenen Gründe wie Kriegsverletzte und Brotkarten-Rationierung doch irgendwie eingegangen sei.[84] Als Braun also bemerkte, „daß der durch Argumente von Staatsseite leicht beeindruckbare Wienken den katholischen Standpunkt offensichtlich nicht mit der gebotenen Entschiedenheit vertrat",[85] regte er an, Wienken solle den Münchner Kardinal Faulhaber um dessen Urteil angehen. Braun ließ sich vermutlich von Wienken eigens beauftragen, dessen Anfrage Faulhaber mündlich zu überbringen.[86] Daraufhin versah der Münchner Kardinal Wienken dann mit einer längeren Instruktion,[87] datiert auf den gleichen 18. November, an dem Wienken Bertram von der bevorstehenden Verhandlung unterrichtete.

Aus den Antworten Faulhabers ergeben sich die Fragen Wienkens: „Ob der Standpunkt der Bischöfe unabänderlich? – So unabänderlich wie das 5. Gebot. Auch durch ein Staatsgesetz nicht zu ändern."[88] Eine Denkschrift, wie sie Wienken und Bertram erwogen, betrachtete Faulhaber skeptisch, da sie die Sache nur in die Länge ziehe. Und in diesem Zusammenhang hatte Wienken den Namen des Paderborner Moraltheologen Mayer, also jenes oben erwähnten Autors des umstrittenen, 1939 erstellten Gutachtens, genannt, den Faulhaber jedoch ablehnte. Wienkens Idee, Bertram solle der NS-„Euthanasie" wegen bei Hitler selbst um ein Gespräch nachsuchen, hielt

---

[82] AAW I A 25–v 153.

[83] Odilo Braun (* 1899), in dieser Funktion gleichsam ein Kurier zwischen den Bischöfen, hatte in den Kriegsjahren häufiger Kontakt mit Wienken, dem er auch in anderen Fragen (beispielsweise der Haltung den KZ's gegenüber) eine zu zaghafte Haltung vorwarf – so im Gespräch mit mir am 26. Juli 1977 in Berlin. Braun lebt heute in der Nähe von Uelzen.

[84] Ebd. – Auch Katharina de Gilinsky (* 1902), Wienkens langjährige Sekretärin, hat – im Gespräch mit mir am 31. März 1977 in Berlin – zum „Euthanasie"-Komplex Stellung genommen. Nach ihrer Erinnerung hat Wienken in der Besprechung durchaus das Bemühen der Regierung um Versorgung der Kriegsverletzten unterstützt, aber im Verlauf der Unterredung eine Zustimmung zur „Euthanasie" abgelehnt und den Protest der Kirche angekündigt; der erste, die Kriegsverletzten betreffende Teil des Gesprächs sei aber von Regierungsseite weiter verbreitet worden.

[85] So zusammengefaßt bei: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 606 Anm. 2.

[86] Frdl. Mitteilung v. P. Ludwig Volk v. 15. September 1977.

[87] Schreiben Faulhaber an Wienken v. 18. November 1940. Druck in: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 696–698. – Eine teils gekürzte, teils abweichende Abschrift auch in: Archiv DCV 732.27 III.

[88] Zugrunde gelegt die auf dem Durchschlag des Faulhaber-Nachlasses beruhende Fassung bei Volk.

Faulhaber für wenig realistisch. Wienkens Frage, ob für die zur „Euthanasie" bestimmten Kranken die Provisur, also die Spendung der Sterbesakramente zu fordern sei, beantwortete Faulhaber mit einem klaren „Unbedingt".[89] Einige Punkte, auf die Faulhaber einging, finden eine Entsprechung in dem, was Wienken 1960 als Erinnerung niederschrieb. Zu einer eventuellen Eingrenzung der NS-„Euthanasie" antwortete ihm der Münchner Kardinal: „Durch die Erklärungen, daß nur Vollidioten ausgewählt, daß Kriegsteilnehmer nicht mehr beseitigt werden, wird die Sache ein wenig gemildert. Im Kern aber handelt es sich nicht um diese Begleiterscheinungen, sondern um die Tatsache, daß man inländische Volksgenossen aus dem Wege räumt, um ausländischen Volksgenossen[90] Raum zu schaffen."

Im Besitz dieses Briefes Faulhabers, aber immer noch in der oben geschilderten Grund-Disposition, ging Wienken am Freitag, 22. November, ins Reichsinnenministerium. Der von ihm angekündigte Bericht nach Breslau ist nicht erhalten, wohl ein Rapport an Faulhaber vom 25. November. Als Basis sollen aber die unterschiedlichen Aussagen Hefelmanns genommen und dann Wienkens damaliger Schilderung gegenübergestellt werden, wobei sich automatisch der Vergleich zu seiner späteren Erinnerung von 1960 ergibt.

Das grundsätzliche Problem bei den Aussagen Hefelmanns[91] besteht in der Materie des Prozesses, in dem die Anklage ihm ja vorwarf, nicht nur an der bereits im Frühjahr 1939 gestarteten (und auch im Sommer 1941 nicht beendeten) „Kinder-Euthanasie" in Form des „Reichsausschusses zur wissenschaftlichen Erfassung von erb- und anlagebedingten schweren Leiden", sondern darüber hinaus an der „Aktion T 4", der eigentlichen NS-„Euthanasie", beteiligt gewesen zu sein. Hefelmann hat dies immer wieder bestritten;[92]

---

[89] Zu diesem Problem siehe auch Bertrams Schreiben an Wienken v. 26. November 1940.

[90] Neben den Kriegsverletzten und dem angeblichen (in der Realität – vgl. *Nowak*, „Euthanasie" und Sterilisierung, S. 143 – zwar nicht typischen, aber auch nicht singulären) Wunsch der Angehörigen wurden Wienken und Berning von Staatsseite als Argument auch die ins Reich strömenden Bessarabien-Deutschen genannt.

[91] Zur Biographie Hefelmanns siehe Anm. 12. – Hefelmann war als „Amtsleiter" innerhalb der „Kanzlei des Führers" eigenem Bekunden nach kein „Hoheitsträger". Innerhalb der „Kanzlei des Führers" gab es das von Brack – vgl. Anm. 27 – geleitete Hauptamt II, innerhalb dessen wiederum die Abteilung „Staat", verwaltet eben von Hefelmann, die zuständig war für Bittgesuche aus dem Bereich staatlicher Ministerien, wobei es für Angelegenheiten der Polizei, des SD, der Wehrmacht und des Reichskirchenministeriums im Hauptamt II eine weitere Abteilung gab. – Welche Zuständigkeiten Hefelmann darüber hinaus besaß, bleibt unklar: so bezeichnete Brack im Nürnberger Ärzteprozeß *(Mitscherlich,* Medizin ohne Menschlichkeit, S. 240 f.) Hefelmann als Autor des Madagaskar-Planes zur Aussiedlung der Juden.

[92] Demgegenüber hieß es in der Anklageschrift (GStA Ffm Js 17/59 v. 22. Mai 1962, S. 746–765), Hefelmann habe nach den ersten „wilden" Aktionen der NS-„Euthanasie" auf Brack eingewirkt, eine Regelung dieser Aktionen zu erreichen, später an der Beseitigung von „Pannen" bei „T 4" mitgewirkt; zwar habe er bei „T 4" keine offiziellen Funktionen ausgeübt, sei aber ständiger Berater Bracks gewesen. Zusammenfassend formulierte die Anklage dann (S. 865), bezüglich des Angeschuldigten ergebe sich das Bild eines Mannes, „der von Anbeginn an den Auf-

die Verwechselungen und Widersprüche in seinen Aussagen zur Rolle der Kirche lassen sich (die üblichen Erinnerungslücken schon eingerechnet) aber kaum ohne Hefelmanns Sorge erklären, mit seinen Berichten über Wienken implizit doch seine Beteiligung auch an „T 4" zu bestätigen. In seinen diversen Vernehmungen im Spätsommer 1960 im Bayerischen Landeskriminalamt bis zum Frühjahr 1964 vor dem Limburger Schwurgericht hat Hefelmann zur Rolle Wienkens über 10mal Stellung genommen. Bei einer Analyse der häufig widersprüchlichen Aussagen ergibt sich jedoch, daß er nur an einer der Verhandlungen selbst beteiligt war: auch wenn er das Datum nicht nannte, ja innerhalb der gleichen Vernehmung unterschiedliche Daten schätzte, handelt es sich offenkundig um eben jenen 22. November 1940.

Hefelmann sagte nämlich: „Es ist daraufhin dann[93] eine Fühlungnahme erfolgt zwischen dem Reichsinnenministerium und der Fuldaer Bischofskonferenz. Im Gefolge dieser Fühlungnahme kam es zu einer Besprechung zwischen Herrn Bischof Wienken und dem Ministerialrat Linden und Brack [. . .] und zwar im Reichsministerium des Innern. [. . .] Ich habe nach dieser Besprechung [. . .] von Brack gehört, daß er [. . .] Bischof Wienken

---

bauarbeiten nicht nur für den ‚Reichsausschuß', sondern auch für die ‚Aktion T 4' intensivst beteiligt war, sich fast um jede Einzelheit gekümmert hat und es später als sein besonderes, ihm sicherlich anbefohlenes Anliegen betrachtet hat, die ‚Aktion T 4' zu überwachen und ihre Tätigkeit sicherzustellen. Es mag zwar richtig sein, daß er von seinem heutigen wohl geläuterten Standpunkt aus die damaligen Maßnahmen mißbilligt und wohl deshalb des Glaubens ist, er sei an diesen Maßnahmen nicht beteiligt gewesen. Die Aussagen der oben zitierten Zeugen beweisen jedoch das Gegenteil".

[93] Damit meinte Hefelmann, das Gespräch habe erst nach den Protesten der Bischöfe Galen und Hilfrich im Sommer 1941 stattgefunden, womit er sich selbst widersprach: In der gleichen Verhandlung am 7. April 1964 (Protokoll S. 440) datierte er nämlich die Unterredung mit Wienken in eine Zeit vor dem Jahresbeginn 1941. Über die zeitliche Abfolge hat Hefelmann sehr abweichende Aussagen gemacht: so erklärte er einerseits, er habe von Brack die beiden Proteste der Bischöfe zur Bearbeitung erhalten, daraufhin Verhandlungen angeregt und damit die von Himmlers Seite drohenden Verhaftungen katholischer Bischöfe verhindert (so in der Vernehmung am 30. Januar 1961 in Kassel – GStA Ffm Ks 2/63, Aussagen Dr. Hefelmann, Bd. I, S. 183 f.). Schon am 29. Mai 1961 (ebd., S. 347) gab er eine Schilderung, die auf den Konnex von drohenden Verhaftungen und eingeleiteten Verhandlungen verzichtete, statt dessen beinhaltete, er habe in der fraglichen Besprechung – die er nun in die Zeit vor die Proteste vom Sommer 1941 datierte – Wienken über den „Reichsausschuß" unterrichtet und von Wienken zur Antwort erhalten, das seien ja sehr vorsichtige Maßnahmen. An anderer Stelle (Vernehmung am 1. September 1960 in München – GStA Ffm Ks 2/63, Aussagen Dr. Hefelmann, Bd. I, S. 28) äußerte er, beiden Kirchen sei der Gesetzentwurf zur gesamten NS-„Euthanasie" zugeleitet worden, den Wienken, ohne sich damit zu identifizieren, als sehr vorsichtig abgefaßt bezeichnet habe. Wieder anders war seine Erklärung vom 15. September 1960 in München (wie vor, S. 71), der Gesetzentwurf sei Wienken erst übergeben worden, nachdem Hitler den Erlaß eines solchen Gesetzes im Herbst 1940 abgelehnt habe und nachdem Galen und Hilfrich ihre Proteste vom Sommer 1941 formuliert hätten. Eine weitere Version lieferte er am 21. Februar 1961 in Frankfurt (GStA Ffm Ks 2/63, Aussagen Dr. Hefelmann, Bd. I, S. 195) mit dem Bemerken, das Ganze sei kein Entwurf des Kabinetts, sondern nur eine Diskussionsgrundlage gewesen.

in Verbindung mit Linden Ausführungen gemacht habe über die Sicherheitsmaßnahmen, die bei der Durchführung der Euthanasie eingeschaltet seien. Brack pflegte das als Kautelen zu bezeichnen. Diese Besprechung soll dann auseinandergegangen sein, ohne daß zunächst irgendwelche Ergebnisse erzielt wurden. Es war dann eine gewisse Zeit, die lag dazwischen zwischen einer zweiten Besprechung. Man mußte also daraus schließen, daß der Beauftragte der Fuldaer Bischofskonferenz mit der Fuldaer Bischofskonferenz Fühlung über diese Besprechung aufnehmen würde. Es kam dann [. . .] zu einer zweiten Besprechung [. . .] Brack war verhindert oder wollte nicht hingehen, das weiß ich nicht, jedenfalls schickte er mich als seinen Vertreter [. . .] Es war zunächst eine lange Auseinandersetzung zwischen Herrn Bischof Wienken und dem Ministerialrat Linden über Fragen der katholischen Moraltheologie [. . .] Die Sache ist mir deshalb noch sehr gut in Erinnerung, weil bei diesen gegensätzlichen Standpunkten, die dabei zur Aussprache kamen, der Ministerialrat Linden, der auch der katholischen Kirche angehörte, über ein enormes Wissen [. . .] verfügte über diese Fragen der Moraltheologie.[93a] Im zweiten Teil dieser Besprechung hat dann Herr Bischof Wienken an Ministerialrat Dr. Linden den Vorschlag gerichtet, der Reichsminister des Innern, und zwar Dr. Frick persönlich, möge ein offizielles Schreiben an die Fuldaer Bischofskonferenz richten,[94] in dem er die auf der ersten Besprechung von Brack genannten Sicherheitsmaßnahmen, diese sog. Kautelen, eingehend darlegen würde, schriftlich fixieren würde, so daß sie gegenüber der Kirche festgelegt seien und daraufhin würde dann, wenn dieses Schreiben von Reichsminister Dr. Frick bei der Fuldaer Bischofskonferenz eingegangen sei, seitens der Fuldaer Bischofskonferenz an die katholische Geistlichkeit die Weisung [. . .] gehen, daß sie den Kampf gegen die Euthanasie einstellen würden. [. . .] Das war das vorläufige Ergebnis dieser zweiten Besprechung, die dann dazu führte, daß Reichsminister Dr. Frick tatsächlich einen derartigen Brief an die Fuldaer Bischofskonferenz aufsetzte, in dem diese Sicherheitsmaßnahmen festgelegt wurden und den Dr. Frick auch unterschrieb. Aber dieser Brief ging nicht heraus. Dr. Frick bekam im letzten Moment Bedenken, ob er im Sinne Hitlers handeln würde und die Sache kam zur Vorlage bei Hitler. [. . .] Jedenfalls hat dann Hitler entschieden, daß dieser Brief seitens der Fuldaer Bischofskonferenz nicht zur Absendung gelangen dürfe. Ich habe damals auch gehört, daß als Begründung angegeben sei, daß ein solches Gentlemen-Agreement gewissermaßen mit der katholischen Kirche wirkungslos sei. [. . .] Infolgedessen wurde dieser Brief nicht abgesandt und es kam dann zu der Wiederaufnahme der Proteste der katholischen Kirche. [. . .] Die Sache hat dann noch ein Nachspiel gehabt insofern, als Brack sich nach dem Kriege im sog. ‚Ärzteprozeß' zu

[93a] Einem Hinweis von P. Ludwig Volk SJ (München) – Schreiben an mich vom 11. Juli 1979 – folgend, läßt sich die profunde theologische Kenntnis Lindens auch damit erklären, daß er den Text des Mayerschen Gutachtens von 1939 besaß.

[94] Bezieht sich offenkundig auf die von Wienken geforderte Antwort auf Bertrams Eingabe v. 11. August 1940.

verantworten hatte. Ich habe mich damals dem Verteidiger von Brack, Herrn Rechtsanwalt Dr. Froeschmann, in Nürnberg zur Verfügung gestellt [. . .] Froeschmann [. . .] sagte [. . .] mir, daß er mit der Fuldaer Bischofskonferenz in Verbindung getreten sei und er habe die Antwort erhalten, daß Herr Bischof Wienken in dieser Frage eigenmächtig gehandelt habe.[95] Das ist eine sichere Erinnerung.“ [96]

Gewiß wird man Hefelmanns Aussagen schon der in den Anmerkungen formulierten Vorbehalte wegen, aber auch im Blick auf den gesamtprozessualen Zusammenhang seiner „T 4“-Belastung nicht als alleinige Quelle für die Rolle Wienkens nehmen können. Während des Prozesses ersuchte die Frankfurter Generalstaatsanwaltschaft den damaligen Ordinarius für Katholische Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising, Prof. Dr. Rupert Angermair (1899–1966), um ein Gutachten zur kirchlichen Haltung gegenüber der NS-„Euthanasie“. Unter dem 5. Mai 1963 lieferte er sein Gutachten[97] ab und wies darin die Anschuldigungen Hefelmanns zurück, ohne jedoch im Detail auf die von Hefelmann erwähnte Besprechung einzugehen. Wesentlich aufschlußreicher ist, was Angermair vor Anfertigung seines Gutachtens in einem Brief vom 9. Februar 1963 an den damaligen Präsidenten des Deutschen Caritas-Verbandes, Prälat Albert Stehlin, nach Freiburg schrieb[98] und worin er Stehlin um Caritas-Akten zu den damaligen Vorgängen bat. Die entscheidende Passage in diesem Brief Angermairs lautet: „Ich war zu jener Zeit Referent am Deutschen Caritasverband und erinnere mich noch deutlich, daß wir in einer oder mehreren Referentensitzungen über die Möglichkeiten sprachen, wie die Insassen der einschlägigen Anstalten gerettet werden könnten. Nun erinnere ich mich leider auch dessen, daß damals unser lieber Prälat Dr. Kreutz[99] einmal den Eindruck vermittelte, Herr Bischof Wienken hätte sich zu furchtsam oder sonstwie zu lahm zur Wehr gesetzt. Wenn Dr. Hefelmann so etwas an ihm bemerkt haben sollte, könnte es natürlich sein, daß Hefelmann daran gewissermaßen ermutigt wurde bezw. weniger Opposition durch die Katholische Kirche befürchtete, als er erwartet hatte. Ich würde, da man sicher kein direktes Einverständnis des Herrn Bischofs Wienken feststellen kann, höchstens sagen können, daß Wienken, soviel ich mich erinnere, allgemein ein etwas lahmes Temperament hatte (falls es stimmt??), daß ich aber weiß, wie sehr er uns, dem Deutschen Caritasverband über die Schwierigkeit klagte, mit der Opposition gegen die Tötungen durchzudringen. Ich könnte höchstens sagen: Man mußte Bischof Wienken kennen, um zu wissen, daß er viel-

[95] Vgl. dazu Anm. 27 u. 43 – eine solche Mitteilung an Froeschmann konnte bisher nicht ermittelt werden.

[96] Verhandlung am 7. April 1964 vor dem Schwurgericht Limburg. Protokoll (Tonband-Mitschrift im Amtsgericht Herborn) S. 436–439. Die Auslassungen wurden vor allem bei Wiederholungen usf. vorgenommen.

[97] GStA Ffm Ks 2/63. Aussagen Dr. Hefelmann, Bd. I, Einhefter Gutachten.

[98] Archiv DCV 732.27 III.

[99] Benedict Kreutz (1879–1949) war von 1921 bis 1949 Präsident des DCV, bis 1937 also Vorgesetzter Wienkens.

leicht nicht so energisch auftrat bezw. in seiner Situation überhaupt auftreten konnte, wie seine Gegner es gewohnt waren. Bischof Wienken sprach ja gerade mit dem Auftrag in der Staatskanzlei vor, um im Namen der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Caritasverbandes gegen die Tötung Schuldloser Einspruch zu erheben . . .".[100] – Bemerkenswert, daß im Gutachten Angermairs diese seine persönliche Erinnerung auf einige sehr allgemeine Sätze über die Persönlichkeit Wienkens schrumpfte und die Stelle mit der Kreutzschen Kritik ganz aussparte; im Gegenteil formulierte Angermair in seinem der Justiz übergebenen Gutachten: „Ich weiß noch sehr genau, als Präsident Dr. Kreutz uns mitteilte, daß das Einschreiten Wienkens erfolglos geblieben war. Prälat Kreutz kannte Wienken als seinen Nachfolger in der Caritashauptvertretung in Berlin sehr gut, ich hatte aber nicht den Eindruck, daß er direkt mit ihm befreundet war. Wie ich Prälat Kreutz kannte, hätte er es in seinem Eifer für die Sache nicht verschwiegen, wenn er Bischof Wienken den geringsten Vorwurf hätte machen können. Aber es fiel weder von seiner noch je von anderer Seite ein daraufhindeutendes Wort."[101]

Als Letztes schließlich soll Wienkens eigener zeitgenössischer Bericht herangezogen werden, den er am 25. November 1940 (also dem Montag nach jenem 22. November) dem Münchner Kardinal Faulhaber übermittelte.[102] Wienken schrieb: „[. . .] Am Freitag voriger Woche wurde ich zu einer zweiten Besprechung ins Reichsministerium des Innern gebeten. Ich habe bei dieser Gelegenheit erneut den Standpunkt der Katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht und zwar mit den Worten Ew. Eminenz: Der Standpunkt der Bischöfe ist unabänderlich, so unabänderlich wie das 5. Gebot; auch durch ein Staatsgesetz nicht zu ändern. [. . .] Seitens der beiden Herren des Ministeriums wurde ebenso bestimmt und eindeutig zum Ausdruck gebracht, daß der Staat die begonnene Maßnahme fortsetzen werde und zwar zunächst während der Kriegsdauer. Die Maßnahme ist – nach Aussage der Herren – nicht illegal. Ob, wann und in welcher Fassung später, nach Beendigung des Krieges, eine entsprechende gesetzliche Bestimmung veröffentlicht wird, bleibe dahingestellt. Die Regierung achtet, wie ausdrücklich betont wurde, die Haltung der Kirche, sie kann aber auf die von ihr als notwendig anerkannte Maßnahme nicht verzichten. Der Kreis der von der Maßnahme betroffenen Kranken ist inzwischen noch enger umgrenzt worden. Auch ist man gern bereit, alle Wünsche der Kirche, die irgendwie erfüllbar sind, zu berücksichtigen, in der Sache selbst könne aber kein Zugeständnis gemacht werden. Im Verlauf der weiteren Auseinandersetzung habe ich dann erneut eine schriftliche Antwort auf die Eingabe des H. H. Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz vom 11. August gefordert und zwar

---

[100] Wie Anm. 98. Mit „Staatskanzlei" ist wohl gemeint, daß Hefelmann in der „Kanzlei des Führers" tätig war. Das fragliche Gespräch fand aber im Reichsinnenministerium statt. Statt „Deutsche Bischofskonferenz" (ein erst in den 60er Jahren geprägter Begriff) müßte es heißen „Fuldaer Bischofskonferenz".

[101] Wie Anm. 97, S. 23.

[102] Druck in: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 700–702.

eine Antwort, die nicht nur für die persönliche Kenntnisnahme des H. H. Kardinals von Breslau bestimmt ist. Da die ganze Angelegenheit weiterhin als ‚Geheime Reichssache' zu behandeln ist, so bereitet die Fassung des Antwortschreibens nach Breslau begreiflicherweise Schwierigkeiten. Die Antwort wird vor Ende dieses Monats nicht erteilt werden. [...] Von den beiden Herren Referenten wurde ich sodann befragt, welche Wünsche die Kirche für die Durchführung der fraglichen Maßnahme vorzubringen hätte. Es kam dabei die Rede wieder auf die seelsorgliche Betreuung der Kranken und, im Anschluß an eine vom H. H. Erzbischof von Freiburg vorgelegte Eingabe, auf die Behandlung etwaiger kranker Priester. Es sollen diese Wünsche der Kirche in dem Antwortschreiben nach Breslau Berücksichtigung finden. Da mir die Besprechung dieser Frage im Augenblick zu delikat war, so habe ich ausweichend geantwortet und zunächst den H. H. Kardinal in Breslau um Meinungsäußerung und Weisung gebeten. Sehr dankbar würde ich es begrüßen, wenn auch Ew. Eminenz mir hierzu gütigst Ihre Ansicht bekannt geben wollten. [...] Ich halte die Angelegenheit für so wichtig, daß ich gern bereit bin, zu einer persönlichen Aussprache nach München zu kommen, wenn Ew. Eminenz dies für erwünscht halten. [...]".[103] – Auch bei kritischem Vergleich mit Hefelmanns Aussagen treten manche Parallelen hervor, namentlich was die „Kautelen" Bracks, die Eingrenzung des Personenkreises, das geplante Schreiben Fricks und schließlich Wienkens „ausweichende" Antwort angeht.

Faulhaber antwortete Wienken am 29. November 1940. Wohl sprach er ihm „in ganz offizieller Weise" seinen „ehrerbietigsten Dank" aus „für diese nicht abreißenden, schweren Bemühungen in brennenden Zeitfragen",[104] doch beschied er ihn in kurzer Form, in allen Punkten bei weiteren Verhandlungen hart zu bleiben, womit sich Wienken dann die „zeitraubende Reise" sparen könne. Bereits vor Eingang der Faulhaberschen Antwort waren Wienken neue Instruktionen Bertrams zugegangen, den er ja ebenfalls über das Gespräch vom 22. November informiert hatte. Auch wenn dieser Bericht Wienkens an den Breslauer Kardinal nicht ermittelt werden konnte, zeigt die Antwort doch eine für Bertram ungewöhnliche Sorge, die offenkundig durch Wienkens Formulierungen genährt wurde. Bertram schrieb nämlich: „Falls auf meine Eingabe vom 11. 8. d. Js. durch das Reichsinnenministerium Antwort erteilt wird, die – wie Sie schreiben – etwa Anfang Dezember[105] zu erwarten wäre, ist es allerdings für die seelsorglichen Interessen der Kirche wertvoll, daß in dem Antwortschreiben wenigstens die volle Berücksichtigung der kirchlich-religiösen Betreuung der Kranken sichergestellt wird. Eine derartige Erklärung kann aber nur unter der ausdrücklichen Betonung abgegeben werden, daß sie [...] in keiner Weise auch nur ein Sichabfinden der

---

[103] Ebd.

[104] Schreiben Faulhaber an Wienken v. 29. November 1940. Druck in: *Volk*, Faulhaber-Akten II, S. 702 f.

[105] Abgesehen von Hefelmanns Aussage gibt es für ein solches Antwortschreiben auch auf kirchlicher Seite kein Indiz.

Kirche mit der in Rede stehenden Maßnahme bedeutet, vielmehr lediglich der Kirche die Erfüllung ihrer seelsorglichen Pflicht auch an diesen Kranken, und zwar nicht nur an Geistlichen, sondern überhaupt an allen Katholiken offen halten soll. Den Wunsch kirchlicherseits zu äußern, es möchte ‚in Zukunft bei der Durchführung der fraglichen Maßnahme bei Geistlichen eine Ausnahme'[106] gemacht werden, erscheint nicht angängig, weil darin wohl zu leicht ein Sichabfinden der Kirche mit der Maßnahme an anderen Personen gesehen werden könnte. [. . .] Wenn nach Ew. Exzellenz Urteil Gelegenheit gegeben ist, das in durchaus unmißverständlicher Weise im Ministerium zu erklären, möchte das durch Sie mündlich geschehen. Festlegung des Wortlauts dieser Ihrer Erklärung wäre sehr erwünscht. Andernfalls muß die Antwort von Ministeriums einfach abgewartet werden, um dann auf Grund der durch sie geschaffenen staatlichen Lage kirchlicherseits die seelsorglich notwendigen Anträge zu stellen und entsprechende Maßnahmen zu treffen."[107]

Ein solches Antwortschreiben hat die Bischöfe augenscheinlich nie erreicht. Und in diesem Punkte sollte man tatsächlich der Begründung Hefelmanns folgen. Ob Wienken freilich damals über die Motive des Ausbleibens einer Antwort informiert wurde, bleibt offen. – In der hier versuchten Einteilung markiert dies den Übergang zum dritten Abschnitt. Bereits der letzte Satz in Wienkens späterer Erinnerung, er habe „dann" die mündliche Zusicherung des „Euthanasie"-Stops erhalten,[108] weist in das Jahr 1941.

### *III. Das vermeintliche Ende der NS-„Euthanasie": Kam Galens Protest zu spät?*

Selbst wenn Wienkens Erinnerung an eine derartige mündliche Zusicherung richtig ist, kann sie ihm nicht vor dem Frühsommer 1941 gemacht worden sein. Unmittelbar nach dem Scheitern der „Euthanasie"-Verhandlungen im November 1940 übermittelte der Vatikan den deutschen Bischöfen das Dekret des Heiligen Offiziums vom 27. November,[109] das die Tötung sog. „lebensunwerten Lebens" strikt verurteilte und den deutschen Episkopat offenbar zu einer entschiedeneren Haltung ermutigte, die öffentlich sichtbar aber erst im Sommer 1941 wurde. Wohl übte in der Zwischenzeit der Berliner Bischof Preysing in einer Predigt am 9. März 1941 heftige Kritik an der NS-„Euthanasie".[110] Eine gesamtepiskopale Äußerung stellte hingegen erst der gemeinsame Hirtenbrief dar, den die Fuldaer Bischofskonferenz am

---

[106] Offenkundig hatte Wienken, möglicherweise beeinflußt durch Gröbers Eingabe, solches angeregt.

[107] AAW I A 25-v 153.

[108] Vgl. Anm. 80 u. 81.

[109] Druck in: *Wilhelm Corsten* (Hrsg.), Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945. Bachem, Köln 1949, S. 251. – Zur vatikanischen Haltung im Herbst 1940 vgl. oben Anm. 69.

[110] Die Briefe Pius XII. an die deutschen Bischöfe 1939–1944. Bearb. v. *Burkhardt Schneider* i. Zusammenarb. m. P. Blet u. A. Martini (Veröffentlichungen der KfZG, Reihe A: Quellen, Bd. 4) Grünewald, Mainz 1966, S. 133 Anm. 1.

26. Juni 1941 beschloß und der am 6. Juli verlesen wurde.[111] Der entsprechenden Passage, daß der Mensch nie „außerhalb des Krieges und der gerechten Notwehr einen Unschuldigen töten" dürfe, fügten mehrere Oberhirten, unter ihnen der Münstersche Bischof Galen, zusätzliche Erklärungen bei; andere untersagten in innerkirchlichen Rundschreiben den Caritas-Anstalten jegliche Mitwirkung an der NS-„Euthanasie".[112] Bertram formulierte am 16. Juli eine erneute Denkschrift. – Galen hielt seine berühmte Predigt mit jener an Schärfe wie Ausführlichkeit einmaligen Kritik an den Tötungen am 3. August 1941,[113] gerade ein Jahr später, nachdem er Bertram erstmals zu einer Eingabe gedrängt hatte. Dieser Protest Galens, seine Vorgeschichte und seine Wirkung haben Eingang in die gesamte kirchliche wie außerkirchliche Literatur gefunden, die Ursachen des erwähnten Zeitabstands zum Beginn kirchlicher Interventionen hingegen kaum. Galens Predigt nun zog weitere bischöfliche Schritte nach sich: am 13. August richtete der Limburger Bischof Hilfrich eine Eingabe an Justizminister Gürtner,[114] am 28. August – bereits nach Hitlers Rücknahme-Befehl – sandte der Osnabrücker Bischof Berning im Namen aller westdeutschen Bischöfe einen Protest an mehrere Reichsbehörden[115] und am 14. September kritisierte auch der Trierer Bischof Bornewasser[116] in einer Predigt die NS-„Euthanasie".

Wienkens Erinnerung aus dem Jahre 1960 über das Ende der „Aktion T 4" gebe ich nur mit Vorbehalt wieder, da sich einstweilen kein in die gleiche Richtung weisendes Indiz von anderer Seite finden läßt. Wie schon zitiert, will Wienken „dann" – womit aber nur ein Zeitpunkt lange nach dem Scheitern der November-Verhandlungen gemeint sein kann – die mündliche Zusicherung eines „Euthanasie"-Stops erhalten haben. Wienken schrieb: „Wie ich in der Folgezeit feststellen konnte, ist die Einstellung dann auch tatsächlich erfolgt. Freilich besteht die Möglichkeit, daß irgendwo ein ‚fanatisierter' Anhänger der Euthanasie in einem Gau oder Kreis doch noch in Einzelfällen die Euthanasie durchgeführt hat. Aus begreiflichen Gründen wurde das Ergebnis der Verhandlungen im Ministerium des Innern nicht durch ein Rundschreiben des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz oder seitens des Commissariats-Leiters den einzelnen Oberhirten bekannt gegeben. Und so geschah es, daß der Bischof von Münster in einer seiner bekannten Predigten in der Lamberti-Kirche in Münster scharfen Protest gegen die Euthanasie-Aktion zum Ausdruck brachte. Ich benutzte dann die erste Gelegenheit einer Fahrt nach dem Westen in Münster vorzusprechen und dem Bischof bekannt zu geben, daß die Euthanasie-Frage seit Wochen in

[111] Druck in: *Corsten*, Kölner Aktenstücke (wie Anm. 109), S. 252–256.
[112] Ebd., S. 256 f. eine solche Anordnung für die Erzdiözese Köln, abgesandt jedoch erst am 31. August 1941.
[113] Druck in: *Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz, II/364–369.
[114] Ebd., S. 363 f.
[115] *Hehl*, Katholische Kirche Köln (siehe Anm. 72), S. 227; *John S. Conway*, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Kaiser, München 1969, S. 284 Anm. 39; *Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz, II/371 f.
[116] Druck in: *Neuhäusler*, Kreuz und Hakenkreuz, II/371–373.

Berlin schon befriedigend geregelt sei. Auch konnte ich ihn darüber aufklären, daß Kriegsteilnehmer, die durch Verwundungen Invaliden geworden seien, gemäß den mir im Ministerium erteilten Auskünften von vornherein nicht in die Euthanasie-Aktion einbezogen wurden. Der Herr Bischof von Münster hatte in seiner Predigt die Kriegsinvaliden eigens genannt." [117]

Ein naheliegender Einwand gegen die Richtigkeit von Wienkens Erinnerung könnte der auf der Fuldaer Bischofskonferenz Ende Juni 1941 beschlossene Hirtenbrief sein. Wenn überhaupt, kann Wienken eine solche Zusage nur in der Zeit zwischen Anfang Juli und Anfang August erhalten haben, da er ja – wäre ihm ein Stop der Aktion schon vor dem Zusammentreffen der Bischöfe in Fulda versprochen worden – den Episkopat dort ohne Schwierigkeiten hätte informieren können. Ein sicherer Punkt, um den die ganze Erinnerung Wienkens kreist, ist erst der 24. August 1941, als Hitler seinem „Leibarzt" Brandt die mündliche Weisung eines Stops der „Aktion T 4" gab und Brandt dann telefonisch Reichsleiter Bouhler verständigte,[118] mithin die beiden Adressaten jener „Ermächtigung" Hitlers vom Herbst 1939. Nach den Aussagen Hefelmanns [119] ist es möglich, daß Brandt nur von einer „vorläufigen" Einstellung sprach; in jedem Fall sei ihm, Hefelmann, durch Brandt mitgeteilt worden, daß die Arbeit im „Reichsausschuß" (also die sog. „Kinder-Euthanasie") weitergehen könne, was auch der Fall war, wobei die Altersgrenze bis auf Jugendliche ausgedehnt wurde. – Natürlich kann man nicht ausschließen, daß es bereits vor der Weisung Hitlers im Innenministerium Bestrebungen gab, die Aktion einzustellen und Wienken ein solches Bestreben signalisiert wurde.

Unabhängig davon, wie man diese Darstellung Wienkens bewertet, bleibt festzuhalten, daß Vehemenz und Publizität, die Galens Protest kennzeichneten, einen entscheidenden Anstoß für Hitler lieferten, die Aktion wenigstens vorläufig [120] einzustellen. Man wird jedoch die kirchlichen Proteste nicht als den alleinigen Grund ansehen können. Es war ein Geflecht von Faktoren, in dem das durch Galen stärker als zuvor sichtbar gewordene katholische Potential herausragte, weshalb die NS-Kirchenpolitik ja auch im Herbst 1941 einige Restriktionen zurücknahm und eine Zeitlang flexibler wurde. Neben der allgemeinen Kriegslage (die die bekannte Ruhe an der „Heimatfront" erforderte) hatte der Stop der NS-„Euthanasie" aber auch Gründe, die mit noch größeren NS-Liquidierungsplänen zusammenhingen: unter dem Aktenzeichen „14 f 13" praktizierte die SS-Führung bereits seit dem Frühjahr 1941 systematische Selektionen von KZ-Insassen. „14 f 13" ist die innere wie organisatorische Klammer zwischen „T 4" und der plan-

[117] Schreiben Wienken an Kampe v. 28. Oktober 1960.

[118] *Gruchmann*, Euthanasie und Justiz, S. 278.

[119] GStA Ffm Ks 2/63. Aussagen Dr. Hefelmann, Bd. I, S. 67 – Vernehmung am 14. September 1960.

[120] Abgesehen vom Fortlaufen der „Kinder-Euthanasie" und der sog. „wilden Euthanasie" (einzelne Anstalten arbeiteten sogar bis 1945) gab es 1942/43 neuerliche Versuche, die Aktion wieder aufzunehmen, was mehrere kirchliche Eingaben auslöste.

mäßigen NS-Judenausrottung. Bei den Selektionen, aber auch bei der „Endlösung" kamen Büropersonal und Mannschaften zum Einsatz, die bereits bei der NS-„Euthanasie" mitgewirkt hatten. Die personelle Verklammerung auch bei den Verantwortlichen hat Sereny[121] an Franz Stangl illustriert, der von der „Euthanasie"-Anstalt Hartheim nach Sobibor und Treblinka wechselte.

Serenys These[122] jedoch, wonach Galens Predigt zu einem Zeitpunkt gehalten wurde, zu dem die NS-„Euthanasie" bereits alle potentiellen Opfer liquidiert hatte, Galens Protest gleichsam zu spät kam, sollte relativiert werden. Bei allen auch von mir gesetzten Fragezeichen gerade im Blick auf die langen Fristen zwischen dem Beginn der NS-„Euthanasie", den ersten Eingaben und dem öffentlichen Protest war es das entscheidende Verdienst Galens, gerade diese Publizität hergestellt zu haben.

Einen Massenmord wie den der NS-„Euthanasie" in Zahlen zu fassen, ist naturgemäß schwierig. Die letzten Schätzungen der Zahl der Opfer schwanken zwischen 80 000 und 93 000, wobei die „wilde Euthanasie" nach 1941, aber auch die Opfer von „14 f 13" zum Teil unberücksichtigt bleiben.[123] Eine Aufstellung vom Januar 1942 ging von insgesamt fast 283 000 Plätzen in den Heil- und Pflegeanstalten aus.[124] Welches quantitative Ziel die NS-„Euthanasie" in der Planung ihrer Initiatoren erreichen sollte, ist unklar: es wurden Zahlen von 70 000,[125] aber auch von 200 000[126] genannt. Ob mehr Opfer hätten gerettet werden können, kann lediglich vermutet werden. Auf die statistisch klein erscheinende Zahl von „nur" 1 500 Geretteten gegenüber 11 000 „Verlegungen" allein aus dem Bereich der katholischen Heime hat Wollasch[127] schon hingewiesen.

*Resümee*

Die bisherige Sicht der Konfrontation von katholischer Kirche und NS-„Euthanasie" war, die bekannten großen Stellungnahmen – von Bertrams Eingabe im August 1940 über Faulhabers Brief an Gürtner im November

---

[121] *Sereny*, Into that darkness, passim.

[122] Ebd., S. 295. Sereny stützt sich dabei auf eine Einschätzung des (zwischenzeitlich verstorbenen) Mit-Editors der vatikanischen Akten zum zweiten Weltkrieg, *P. Burkhardt Schneider* SJ., P. Ludwig Volk – Frdl. Mitt. v. 15. September 1977 – schließt eine solche Äußerung Schneiders nicht aus, erachtet sie aber inhaltlich als unzutreffend.

[123] 80.654 bei *Gruchmann*, Euthanasie und Justiz, S. 244; 93.521 bei Wollasch, Caritas und Euthanasie, S. 63.

[124] *Wollasch*, Caritas und Euthanasie, S. 63.

[125] *Ehrhardt*, Euthanasie und Vernichtung „lebensunwerten Lebens" (siehe Anm. 6), S. 35.

[126] Undatierter Aktenvermerk Kardinal Bertram (etwa Frühjahr 1941), in dem von einer Zusammenkunft aller Landgerichtsdirektoren der deutschen Provinzen berichtet wird. Dort soll als Gesamtzahl „der in Frage kommenden Personen" 200 000 genannt worden sein. AAW I A 25-v 153.

[127] *Wollasch*, Caritas und Euthanasie, S. 75 – wobei diese Zahlen nur die westdeutschen, nicht aber die mittel- und ostdeutschen Caritas-Anstalten erfassen.

1940 bis hin zu Galens Predigt im August 1941 – als eine Einheit zusammenzufassen und an deren Ende die Rücknahme des Hitlerschen Erlasses zu setzen. Die Proteste wurden in einen Zusammenhang gerückt, in dem sie so nicht standen. Auf der Basis eines solchen Zusammenhangs wurde – jüngst noch bei Nowak – der katholische Protest einer gewissen, wenn auch nur zeitweiligen Unentschlossenheit im evangelischen Bereich gegenübergestellt. Die nicht konzeptionell, aber administrativ zentrale Rolle Wienkens als Berliner Adlatus Bertrams blieb dabei ausgeblendet.

Vielleicht gibt es Gründe, eine andere als die von mir vorgenommene Zeitaufteilung zu finden. Bereits jetzt ist aber deutlich, daß den verschiedenen Phasen der NS-„Euthanasie" auch ein unterschiedliches kirchliches Vorgehen entsprach. War es bis in den Sommer 1940 das Warten auf sichere Informationen, so folgten dann erst vorsichtige, später drängendere Interventionen. Auch wenn ich die Bedeutung des Mayerschen Gutachtens geringer veranschlage als Sereny, tritt in der Rolle Wienkens doch eine gewisse Durchgängigkeit vom Herbst 1939 bis zum Sommer 1941 hervor. Sie wird bedeutsam im Herbst 1940, wobei sich auch Parallelen zur evangelischen Kirche ziehen lassen. Die von Hefelmann behauptete Konzessionsbereitschaft Wienkens ist in dieser Schärfe überinterpretiert, besitzt aber einen realen Hintergrund, der kritisch nur mit Blick auf die Gesamt-Persönlichkeit Wienkens gewürdigt werden kann. Die Ernüchterung am Jahreswechsel 1940/41 einerseits, das vatikanische Dekret andererseits führen zu deutlichen Protesten, die aber erst im Sommer 1941 kulminieren. Ob ein solch entschiedener öffentlicher Protest, wäre er schon im Sommer 1940 zum Ausdruck gebracht worden, ein früheres Ende der NS-„Euthanasie" hätte bewirken können, muß freilich eine Hypothese bleiben.

# KRITISCHE MISCELLEN

## Die Abtsweihe - eine „kleine Bischofsweihe?"

Von Rudolf Reinhardt

Im Sammelband *„Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz"*, der kürzlich im Rahmen der *Helvetia Sacra*[1] erschienen ist, schildert der Redakteur, *Guy P. Marchal*, einleitend in angemessener Ausführlichkeit und Gründlichkeit die Verfassungs- und Rechtsgeschichte der Schweizer Dom- und Kollegiatstifte.[2] Hierbei verweist er auf das Bemühen, einigen Stiftspröpsten das Pontifikalienrecht bzw. die Abtsbenediktion zu verschaffen.[3] Obwohl Marchal nicht hinreichend scharf zwischen dem Recht, Pontifikalinsignien zu tragen oder Pontifikalhandlungen vorzunehmen, und der Abtsweihe unterscheidet, lassen die Listen der Pröpste in zwei Fällen eindeutig Abtsweihen erkennen: Für St. Nikolaus in Freiburg im Üchtland sind Benediktionen für die Jahre 1707,[4] 1736[5] und 1788[6] nachzuweisen; das Stift St. Leodegar im Hof zu Luzern erhielt am 30. April 1792 ein päpstliches Privileg; seither wurden alle Pröpste zu Äbten geweiht.[7]

Solche Benediktionen fallen auf. Beide Stifte gehörten zum Säkularklerus; die Weihe eines Abtes aber hatte ihren Ursprung und eigentlichen Sinn, analog zur Weihe der Äbtissinnen und der Jungfrauen, in der monastischen Welt.[8] Doch waren Freiburg und Luzern im 18. Jahrhundert keineswegs eine Ausnahme; dies zeigen weitere Beispiele. „Unsicher" ist folgender Fall: Am 21. Juli 1715 benedizierte der Kölner Weihbischof Johannes Werner von Veyder den Priesterkanoniker am dortigen Dom, Josef Peter von Bequerer, der zum infulierten Propst des Augustinerchorherrenstiftes von Develics in Ungarn ernannt worden war.[9] Die Weihehandlung erfolgte unter Assistenz

---

[1] Begründet von *Rudolf Henggeler*, hrsg. von *Albert Bruckner*. Abteilung II, Teil 2. Bern 1977.

[2] S. 27–102.

[3] S. 76 f.

[4] S. 288.

[5] S. 289.

[6] S. 290.

[7] S. 356–361.

[8] *Philipp Hofmeister*, Mitra und Stab der weltlichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter. (Kirchenrechtliche Abhandlungen 104). Stuttgart 1928, 90–100.

[9] *Josef Torsy*, Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661–1840. (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 10) Düsseldorf 1969, 77 f. nach den *Protocolla*

zweier Benediktineräbte der Stadt Köln; deshalb ist anzunehmen, daß es sich um eine Abtsbenediktion gehandelt hat. Die angesprochene „Unsicherheit" rührt von der Tatsache her, daß die Stellung der Augustinerchorherren zwischen dem Regular- und dem Säkularklerus nie ganz abgeklärt wurde. Man sollte also wissen, ob Josef Peter von Bequerer als Weltgeistlicher galt oder ob die Pröpste von Develics grundsätzlich benediziert wurden.

In dieser Hinsicht sind die folgenden Beispiele ohne Problem. Am 25. März 1744 empfing in der Kathedrale zu Konstanz Beat Anton von Münchenstein gen. von Lewenburg, am 24. Oktober des vorausgegangenen Jahres zum Propst des Ritterstifts Odenheim (Sitz in Bruchsal) gewählt,[10] mit päpstlicher Erlaubnis vom Konstanzer Weihbischof Franz Karl Josef Fugger von Kirchberg (1708–1769) die Abtsweihe; Assistenten waren die Äbte von Kreuzlingen und Fischingen.[11] Münch von Münchenstein war auch Domkantor von Konstanz und Domherr von Basel.[12]

1756 beantragte der neugewählte Propst des Fürstlichen Stiftes Ellwangen, Anton Ignaz Fugger (1711–1787), in Rom ein Indult, „sich [ad] instar abbatum ... benedizieren" lassen zu dürfen.[13] Gerade dieser Antrag läßt Tendenzen und Intentionen erkennen.

Lange schon vor der Umwandlung des Benediktinerklosters Ellwangen in ein weltliches Chorherrenstift hatten die Äbte das Recht erhalten, bei bestimmten kirchlichen Funktionen die Pontifikalinsignien zu gebrauchen; die Befugnis ging bei der Säkularisation der Abtei 1460 auf die Pröpste über. 1625 kam die Erlaubnis dazu, „die ganze violette bischöfliche Kleidung (Talar, Mantelett, Rochett, Mozzetta)" zu tragen.[14] Doch war man damit in Ellwangen nicht zufrieden; das bedeutende Stift beanspruchte darüber hinaus die Exemtion von der Jurisdiktion des „zuständigen" Bischofs in Augs-

---

*suffraganeatus Coloniensis* VII (1714–1723) im *Historischen Archiv des Erzbistums Köln*. Herrn Dr. Torsy danke ich für eine Auskunft (23. März 1972) und die Vermittlung von Fotokopien.

[10] *Otto B. Roegele*, Damian Hugo Graf Schönborn und das Kapuzinerkloster zu Bruchsal, in: Freiburger Diözesanarchiv 70, 1950, 21–42, 41.

[11] *Johann Adam Kraus*, Aus den Tagebüchern dreier (Weih-)Bischöfe von Konstanz, in: Freiburger Diözesanarchiv 82/83, 1962/63, 330–405, 377.

[12] *Helvetia Sacra* Abt. 1, Bd. 1: Schweizerische Kardinäle, das Apostolische Gesandtschaftswesen in der Schweiz, Erzbistümer und Bistümer. Bd. 1. Redigiert von *Albert Bruckner*. Bern 1972, 287; über die „politische" Rolle bei den Konstanzer Bischofswahlen 1743 und 1750 vgl. *Rudolf Reinhardt*, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat". (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 2.) Wiesbaden 1966, 127–132, 137 f., 142–145.

[13] *Erhard Meissner*, Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711–1787). (Studien zur Fugger-Geschichte 21.) Tübingen 1969, 40–44, nach Faszikel 62a im *Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Mainzer Erzkanzlerarchiv*, Geistliche und Kirchensachen.

[14] *Josef Zeller*, Die Umwandlung des Benediktinerklosters Ellwangen in ein weltliches Chorherrenstift (1460) und die kirchliche Verfassung des Stifts. Texte und Darstellungen. (Württembergische Geschichtsquellen 10.) Stuttgart 1910, 388 f., 452 f.

burg. Zu äußerst erbitterten Auseinandersetzungen kam es unter Franz Georg von Schönborn, Fürstpropst von 1732 bis 1756,[15] der für den Bischof von Augsburg ein besonders „gefährlicher" Gegner war, da er als Kurfürst von Trier und Mitglied der Schönborn-Dynastie in Rom und Wien über bedeutenden Einfluß verfügte. Letztes Ziel der ellwangischen Politik war nicht nur die unbestrittene Exemtion für das gesamte Stiftsgebiet; man wollte selbst Diözese werden.[16]

Mit solchen Absichten stand Ellwangen nicht allein. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts bemühten sich auch die Fürstabteien Corvey, Fulda und Kempten um den bischöflichen Rang. Zuerst erreichte Fulda das Ziel (1752). Corvey folgte 1794; das Kloster wurde säkularisiert, der Abt ein Bischof, der Konvent sein Domkapitel, das stiftische Territorium eine Diözese.[17] Kempten schaffte es bis zur Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht mehr. Doch hatten auch seine Bistumspläne immer von neuem, vor allem in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts, die Kurie in Rom und den Hof in Wien beschäftigt. Die betroffenen Bischöfe von Konstanz und Augsburg waren sich darüber im klaren gewesen, daß die von den Äbten zunächst angestrebte Würde eines Titularbischofs nur eine Vorstufe sein und am Ende der Entwicklung ein eigenes Bistum stehen sollte.[18] Auch die Erzbischöfe von Mainz als zuständige Metropoliten setzten sich mit Nachdruck zur Wehr. So befürchtete Johann Friedrich Karl von Ostein (1689–1763), es könnte ein System abhängiger „Satelliten" der päpstlichen Nuntiaturen entstehen; ja, der Kurfürst rechnete mit einem völligen Zusammenbruch der Episkopalverfassung in Deutschland, wenn es schließlich so viele Bistümer gäbe als damals Klöster und Stifte existierten.[19] Im Zusammenhang mit der

[15] *Eugen Heinrich Fischer*, Ellwangen, Augsburg, Rom. Die Exemtion des Ellwanger Stifts und seine Exemtionspolitik unter Fürstpropst Franz Georg von Schönborn in den Jahren 1732 bis 1749, in: *Ellwangen 764–1964.* Beiträge und Untersuchungen zur 1200-Jahrfeier. Ellwangen 1964. Bd. 1, 379–423.

[16] Vgl. auch das umfangreiche Material im *Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Mainzer Erzkanzlerarchiv,* Geistliche und Kirchensachen 61 und 62. Am 14. Juli 1753 berichtete der Mainzisch-Kurfürstliche Rat Ludwig Philipp Behlen aus Rom über die Ellwanger Bemühungen. Er meinte, Ellwangen strebe vorläufig nur eine „Jurisdictio quasiepiscopalis", d. h. ein „Quasibisthum" an. Bei der derzeitig „grassierenden Bischofssucht" sei es aber ohne weiteres möglich, daß man dort „weiter denke" (Fasz. 62e).

[17] *Georg Föllinger*, Corvey. Von der Reichsabtei zum Fürstbistum. Die Säkularisation der exemten reichsunmittelbaren Benediktinerabtei Corvey und die Gründung des Bistums, 1786–1794. (Paderborner Theologische Studien 7.) München/Paderborn/Wien 1978.

[18] *Raphael Molitor*, Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen und Skizzen. Band 2. Münster in Westfalen 1932, 423–445. Dazu überdies *Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Mainzer Erzkanzlerarchiv,* Geistliche und Kirchensachen 61, 62e und 75; *Rom, Vatikanisches Archiv,* Congregatio Consistorialis, Acta 1772 pars 2, 246–255; Lucerna 31–33; Lettere di Vescovi 339 (1749); *Freiburg, Erzbischöfliches Ordinariatsarchiv,* Handschrift 242, 201/202 (1776 März 14).

[19] Auszug aus einem Schreiben vom 22. Juni 1756 an den Ministerresidenten in Wien, *Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Mainzer Erzkanzlerarchiv,* Geistliche und Kirchensachen 61.

Abtswahl von 1793 wurde im Kemptener Konvent überdies mit Nachdruck, wohl nach dem Vorbild von Corvey, die Umwandlung in ein weltliches Stift diskutiert.[20]

Um auf das Bemühen der Fürstpropstei Ellwangen um 1756 zurückzukommen: Im Gegensatz zu den Mitstreitern in Fulda, Corvey und Kempten, die formell noch dem Regularklerus angehörten, hatten die Herren von Ellwangen bislang die Abtsweihe nicht erhalten. Die Pröpste verfügten sowohl über das Pontifikalienrecht wie auch über eine weitreichende, wenngleich nicht unbestrittene Exemtion. Letztes, nicht immer eingestandenes Ziel war die volle bischöfliche Jurisdiktion über das Stiftsgebiet. Als 1756 der Antrag auf die Erteilung der Abtsweihe bekannt wurde, folgerte der Bischof von Augsburg sofort, dies könne nur ein erster Schritt sein: Über die Würde eines Titularbischofs werde der „Konkurrent" in Ellwangen versuchen, in die Reihe der Diözesanbischöfe aufzusteigen.[21] Der Kurfürst von Mainz urteilte in einem Brief vom 24. September zurückhaltender: Nach seiner Kenntnis sei Fugger bereits benediziert. Dies sei nicht schlimm, da auch schon die Pröpste anderer Stifte geweiht worden seien. Falls es dabei bleibe, würden weder die Metropolitan- noch die Ordinariatsrechte beeinträchtigt. Allerdings konnte auch der Erzbischof weitere Aktionen Ellwangens nicht ausschließen.[22]

Aus der Sicht Fuggers war die Entwicklung anders zu bewerten: Im Gegensatz zu seinem Vorgänger Franz Georg von Schönborn, der gleichzeitig Erzbischof von Trier und Bischof von Worms gewesen war, hatte er (wenigstens vorläufig) keinen legitimen Zugang zur bischöflichen Konsekration; bei einem Antrag auf Erhebung zum Titularbischof mußte er mit dem erbitterten Widerstand von Mainz und Augsburg rechnen, der nur unter hohem Einsatz überwunden werden konnte. Andererseits genügte ihm, dem Fürstpropst eines exemten Reichsstiftes, die „bloße" Priesterweihe nicht mehr, die ihn zum Beispiel in dieser Hinsicht in keiner Weise von seinen Mitarbeitern im Geistlichen Rat abhob. Als einziger Ausweg blieb die Abtsweihe; diese erhielt so die Funktion einer „Ersatzbischofsweihe" oder „kleinen Bischofsweihe".

Auch in den anderen geschilderten Fällen kann eine ähnliche Motivation vermutet werden. Das Ritterstift Odenheim war 1507 der Sicherheit halber in die ummauerte Stadt Bruchsal verlegt worden.[23] Kurze Zeit später (1550) verlor das Stift seine Reichsstandschaft an das Hochstift Speyer, als Kaiser Karl V. förmlich darauf verzichtete, die Pfandschaft Odenheim wieder aus-

---

[20] Vgl. dazu *Rom, Vatikanisches Archiv*, Lucerna 32 und 33.

[21] *Meissner* (oben Anm. 13) 41–44.

[22] Der Kurfürst von Mainz an den Bischof von Augsburg, 1756 September 24 (Konzept): *Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Mainzer Erzkanzlerarchiv*, Geistliche und Kirchensachen 62u.

[23] Handbuch der historischen Stätten Deutschlands. Band 6: Baden-Württemberg. Stuttgart 1965, 508.

zulösen.[24] Deshalb mußte das Kollegiatkapitel versuchen, sich gegenüber den Bischöfen einen letzten Rest an Selbständigkeit zu wahren. *(Roegele* spricht von dem „auf seine Rechte eifersüchtigen reichsfreien Kollegiatstift Odenheim".)[25] Dies wurde recht schwierig, als das Hochstift 1719 in Damian Hugo von Schönborn einen selbstbewußten und energischen Oberhirten erhielt, der schon nach wenigen Jahren die bischöfliche Residenz von Philippsburg nach Bruchsal verlegte. War 1744 die Benediktion des neuen Propstes von Odenheim eine Demonstration für die gefährdete Selbständigkeit? – Dies ist ohne weiteres denkbar, da Münch von Münchenstein sich in Konstanz benedizieren ließ oder lassen mußte. Über die notwendigen Beziehungen nach Rom verfügte der neue Propst ohnehin; sowohl in Konstanz als auch in Basel gehörte er zur einflußreichen „bayerisch-französischen" Partei.[26] Bei der Konstanzer Bischofswahl von 1750 wurde ausdrücklich auf die guten Beziehungen Lewenburgs nach Rom hingewiesen.[27]

Auch die eingangs erwähnten Pröpste von St. Nikolaus in Freiburg im Üchtland hatten eine herausragende Stellung. Seit der Reformationszeit konnte das Kapitel seine Stellung in der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit der Herrschaft Freiburg ungehindert ausbauen; das Stift beanspruchte quasiepiskopale Jurisdiktion, auch nachdem 1615 Freiburg durch den Zuzug des Bischofs von Lausanne praktisch wieder bischöfliche Residenzstadt geworden war.[28]

In Luzern dürfte die Rangerhöhung mehr von außen betrieben worden sein. Die Pröpste hatten seit langem bestimmte Pontifikalienrechte (1776 z. B. das der Inful); daß sie seit 1792 auch noch durch die Abtsweihe ausgezeichnet wurden,[29] ist verständlich. St. Leodegar war seit dem 15. Jahrhundert die Hauptkirche des Kantons Luzern gewesen, dem dann in der Glaubensspaltung die führende Rolle im Lager der katholischen Eidgenossen zufiel. Trotz intensiven Mühens erhielt die Schweiz später keinen eigenen Landesbischof. Sie blieb samt und sonders von „ausländischen" Bischöfen abhängig. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts stieß die Tätigkeit des Nuntius in Luzern, der seit langem die Funktion eines „Quasi-Landesbischofs" ausgeübt hatte, im Zeichen einer „gallikanischen" Wiederbesinnung auf die Tradition der „Helvetischen Kirche" zunehmend auf Kritik. Es gab also gewichtige Gründe, den Propst der „Hauptkirche" des bedeutendsten katholischen Kantons wenigstens durch die Abtsweihe auszeichnen zu lassen.

In den geschilderten „sicheren" Fällen war die Abtsweihe mehr oder weniger ein Ersatz für das Fehlen der Bischofsweihe, eine Art „kleine" Bischofsweihe. Dieser Weg wurde gegangen, wenn es galt, den Propst einer be-

---

[24] *Hansmartin Schwarzmaier*, Art.: Odenheim, in: Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg. (Germania Benedictina 5.) Augsburg 1975, 464–471, 468.
[25] *Roegele* (oben Anm. 10) 26.
[26] *Reinhardt*, Konstanz 127.
[27] *Reinhardt*, Konstanz 142.
[28] *Helvetia Sacra* II, 2 (oben Anm. 1) 277 f.
[29] S. 344.

deutenden Kirche auszuzeichnen oder den Aufstieg vorzubereiten. Ob man sich dabei aller kanonistischen und dogmatischen Implikationen bewußt war, kann bezweifelt werden.[30] Doch schien die Entwicklung vorgezeichnet: Die Abtsweihe wurde aus ihrer ursprünglichen, der relativen Funktion im Rahmen einer monastischen Gemeinschaft herausgelöst und zu einer „absoluten" Weihe erhoben, angesiedelt zwischen Priester- und Bischofsweihe.

Ohne Zweifel ließen sich weitere Fälle nachweisen, in denen ein Weltgeistlicher die Abtsbenediktion erhielt. Diese Miszelle wollte allein anhand einiger Beispiele auf das Problem hinweisen. Auch müßte geklärt werden, welche konkreten Folgen der Empfang der Abtsweihe hatte (z. B. für die Erteilung von Weihen und die Vornahme von Pontifikalhandlungen).

Daß das Problem im 19. Jahrhundert nicht gesehen wurde und auch nicht mehr gesehen werden konnte, hängt wohl mit der Tatsache zusammen, daß damals die meisten weltlichen Kollegiatkapitel untergingen. Die überlebenden Stifte hielten an der „kleinen" Bischofsweihe, der Benediktion zum Abt, als Möglichkeit der Auszeichnung fest; dies zeigt das Stift St. Leodegar im Hof in Luzern, das bis heute seine Pröpste zu Äbten weihen läßt. Doch fielen die wenigen Fälle weder ins Auge noch ins Gewicht.

---

[30] Leider fehlt noch immer eine gründliche Untersuchung zur Geschichte der Abtsweihe. *A. Häußling* (Art.: Abtsweihe, in: Lexikon des Mittelalters. München/Zürich Band 1, 1977, 67) konnte nur drei Arbeiten nennen, darunter *Stephan Hilpisch*, Entwicklung des Ritus der Abtsweihe in der lateinischen Kirche, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige 61, 1947/48, 53–72. Einiges Material bietet auch *Canisius Noschitzka*, Die kirchenrechtliche Stellung des resignierten Regularabtes unter besonderer Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung im Zisterzienserorden, in: Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 13, 1957, 149–314, vor allem 230–237.

# Goethes bekanntes kirchengeschichtliches Schrifttum Italiens

Von John Hennig

In meiner Arbeit „Goethe und die italienische Musiktheorie“ [1] werde ich zeigen, daß durch Philipp Christoph Kayser Goethe auch von einer Reihe kirchenmusikalischer Schriften aus Italien Kenntnis erhielt, vor allem von Schriften von Adriano Banchieri (1586–1634), Kardinal Giovanni Bona (1609–1674), Antimo Liberati (1617–1692) und Andrea Adami (1663–1742). Diese Kenntnis bildet natürlich nur einen kleinen Teil von der, die Goethe von Katholischem hatte, und diese Kenntnis ihrerseits ist erstaunlicher als seine oft behandelten Urteile über Katholisches, wie es ihm vor allem in Italien begegnete.[2]

Indem ich die nachweislich Goethe bekannt gewordenen von Italienern verfaßten Schriften von kirchengeschichtlichem Interesse in historischer Anordnung (nach Lebenszeit des Autors bzw. Erscheinungsjahr) vorstelle, möchte ich die Breite und Weite von Goethes Anteilnahme auch auf diesem Gebiete illustrieren. Eine Übersicht über die Goethe auf anderen Gebieten bekannt gewordenen Schriften italienischer Geistlicher wäre als Ergänzung wünschenswert. Ich erwähne nur, daß außer dem oben genannten Kardinal Bona Kardinal Marcellino Corredini Goethe als Autor bekannt war, nämlich des von Giuseppe Volpi Rom 1740 herausgegebenen Werkes Latium profanum et sacrum.[3] Goethe notierte sich auch den Titel De antiquitatibus hortae (coloniae Etruscorum, Leiden 1732) des Erzbischofs Giusto Fontanini (1666–1753)[4] und entlieh 1828 und 1829[5] des Bischofs Giacomo Filippo Tomasini (1597–1654) De tesseris hospitalitate (Amsterdam 1670). In meiner Arbeit „Goethe and the Jesuits“ [6] nannte ich die Physiker Francesco Maria Grimaldi und Ruggiero Giuseppe Boscovich sowie den Literaten Clemente Bondi („Abt B.“ in Goethes Brief vom 22. 1. 1831 an die Gräfin O'Donnell, ein Beispiel für die im Goethe-Wörterbuch vermerkte von Goethe beliebte Wiedergabe von abbate – oder auch abbé – durch „Abt“). Jesuiten

---

[1] Analecta musicologica 1982.

[2] Z. B. *Peter Meinhold*, Goethes Begegnung mit dem Katholizismus in Italien, in: Saeculum 2 (1951) 186 ff.

[3] WA (= Weimarer Ausgabe) I xxxiv 2, 181; T = Tagebücher, B = Brief(e).

[4] Dass. 168.

[5] K (= *E. v. Keudell*, Goethe als Benutzer der Weimarer Bibliothek, 1932) 1942 und 1993.

[6] Thought 24 (1949) 451–465. WA II iii 309 bemerkte Goethe, daß Galilei wegen seiner Dialoge „von den Jesuiten verfolgt wurde“.

waren auch der in einem Paralipomenon zur Farbenlehre[7] erwähnte Carlo Benvenuti (1716–1789) sowie Filippe Bonanni, von dem unten mehr zu sagen sein wird. Von Schriftstellern aus der italienischen Weltgeistlichkeit kannte Goethe neben solchen, die ihrem Stande wenig Ehre machten, wie den Literaten Giambattista Casti,[8] ernste Wissenschaftler wie den Codicologen Giovanni Crisostomo Trombelli (1657–1748)[9] und den Altertumsforscher Giovanni Antonio Guattani (1748–1830).[10]

Zu der Eintragung in T[11] 22. 4. 1778: „Card. Bonav. gel." vermutet das Register: Itinerarium mentis ad Deum. Wir wissen nicht, ob ein Zusammenhang besteht mit der vorausgehenden Eintragung, die sich auf den katholischen Theologen Johann Lorenz Isenbiel (1744–1818) bezieht, der durch seine Bestreitung des messianischen Charakters von Is. 7, 14 bekannt wurde. Warum nahm Goethe im April 1778 an katholischer Theologie Interesse? Man muß sich hier wie so oft mit der Feststellung von Goethes Kenntnisnahme zufrieden geben; sie ist in ihrer Gesamtheit auf jedem Gebiete das Bedeutende.

1826 entlieh Goethe (K 1743) unter „Catecheses diversar. linguar." Robert Bellarmin, Dottrina christiana, figurata ed imagini (Augusta 1614). Schon 1773 hieß es in „Brief des Pastors" (WA I xxxvii 162): „Weder Bellarmin noch Seckendorf[12] wird euch eine reine Geschichte erzählen." 1822 hatte Goethe (K 1437) Catechismo de'Gesuiti, esposto ed illustrato (Leipzig 1829) entliehen. Bedenkt man, daß Goethe die Schrift S. Bernardus (Claravall.), Dodici singolari prerogative della gran madre di Dio, meditate da suoi divoti innanzi la miracolosa imagine de la B.V. de Monte Berico di Vicenza (Vicenza 1827) besaß (R[13] 2641; wie war diese Schrift zu ihm gelangt?), so ermißt man die Breite seiner Lektüre auch in diesem Sektor.

Daß ich in diesem Zusammenhang das von Goethe 1805/6 (K 439) entliehene Werk De la trasportazione dell'obelisco Vaticano e delle fabriche di Papa Sisto (Rom 1590) des schon WA I xxxiv 2 195 f. (und 242) genannten Baumeisters Domenico Fontana (1543–1607) erwähne, ist gerechtfertigt durch die Eintragung in T 17. 7. 1829: „Ging das Werk des Fontana durch, die Bauwerke Sixtus V darstellend". Die Eintragung WA I xxxiv 2 195: „Fontana Historia templi Vaticani" bezieht sich nach Heitmüller (dass. 261 f.) auf Il tempio Vaticano e sua origine con gli'edificii fatti dentro, descr. italice et latine (Rom 1693). In diesem Zusammenhang nenne ich die Schrift Indice delle stampe nella calcografia della Camera Apostolica (Rom 1787),[14] die Goethe offenbar in Italien kaufte ebenso wie die Vita del

[7] WA II iv 469.
[8] K 352.
[9] K 1348; dazu Tagebuch 13. 6. 1820.
[10] WA I xxxiv 2, 186.
[11] Tagebuch.
[12] Gemeint vermutlich Veit Ludwig S., Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo (1692).
[13] D. i.: *H. Ruppert*, Goethes Bibliothek Katalog (Weimar 1958).
[14] R 2249.

glorioso S. Giosafat (Rom 1786)[15] und das Ristretto della vita del beato Niccolò Fattore de'minori osservanti di S. Francesco (Casaletti 1786;[16] Nicolaus Factor wurde am 28. 8. 1786 seliggesprochen). „In der Zeit vom 12.–16. November 1810 schrieb Goethe den Aufsatz über Philippo Neri (WA I xxxii 186–207) als einen der ersten Ansätze zur Redaction der italienischen Reise" (WA III iv 386). Dazu las er die in seinem Besitze (R 196) befindliche Vita di S. Filippo Neri Fiorentino, scritto dal P. Pietro Giacomo Bacci (1575–1622, das Jahr, in dem Philipp Neri kanonisiert wurde) (Rom 1745). Das Bildnis des Heiligen fand Goethe in (Paolo) Fidanza (1731–1780), Teste scelte V bl. 21 (WA I xxxvi 136).

In einer „Litteratur" betitelten Liste in dem Heft „Vorbereitung zur 2. Reise nach Italien" (WA I xxxiv 2 180) notierte Goethe den Namen Bosca, zu dem WA I liv 117 sagt: „Bosca (? Bischof Nikolaus de Bosc?)"; ich möchte eher vermuten: Pietro Paolo Bosca (1632–1693), De archiepiscoporum Mediolanensium aedibus (1668). 1819/20 entlieh Goethe (K 1293) Carlo Cesare Malvasia (1616–1693), Il Claustro di San Michele in Bosco in Bologna, depinto da Lodovico Carracci (1555–1619) ed altri maestri della sua scuola, dess. de C. C. Malvasia et intagliato da Giacomo Giovannini (Bologna 1741), wobei man allerdings vermuten darf, daß Goethes Interesse an diesem Buch ein kunstgeschichtliches war.

In Paralipomena 1797 (WA I xlvii 278 und 283) heißt es: „Zu bearbeitende Materia . . . Peterskirche nach Bonanni", d. i. Filippe B(u)onanni (1638–1725), Templi Vaticani historia (Rom 1649 und 1706), s. auch WA I xxxiv 246–250: „Zur Geschichte der Peterskirche nach Bonanni", T 15. 6. 1797: „Über die verschiedenen Epochen des Baus der Peterskirche nach Bonanni", 18. 6.: „Bonanni" und wieder 22. 3. 1820 (mit Meyer und Coudray) „den Bonanni über die Peterskirche betrachtet und besprochen". – 1804/6 entlieh Goethe (K 352) Bonannis Numismata pontificum Romanorum a Martino V usque ad annum 1699 (Rom 1699),[17] aber schon Tages- und Jahreshefte 1803 (WA I xxxv 195) hieß es: „Die Originalfolge [von Münzen] von Päpsten, seit Martin dem V bis auf Clemens XI, also bis zum ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts wurden mir nicht allein zu eigen, sondern auch dazwischen Cardinäle und Priester . . . Man forschte nach Bonanni, Mazzucchelli und andern, und legte so den Grund zu ganz neuer Belehrung". Goethe besaß die Ausgabe Rom 1715 (R 2480 mit B-Stellen, z. B. 20. 12. 1817 an Cattaneo: „Ich besitze die vollständige Original-Folge päpstlicher Medaillen von . . . Paul dem 2. bis auf den heutigen . . ., die meisten bedeutenden wie sie Bonanni aufgeführt"). Es läßt sich nicht bestimmen, auf welches der beiden genannten Werke sich die Eintragung „Bonanni" in Agenda für 27. 11. und Dezember 1815 (WA III v 307 und 381) bezieht.

---

[15] R 2714.

[16] R 87.

[17] *L. Frede*, Die numismatischen Bücher in Goethes Bibliothek, in: Hamburger Beiträge zur Numismatik 4 (1960) 577.

Goethe besaß Ridolfini Venuti (1705–1763), Numismata Romanorum Pontificum (Rom 1744, R 2509 mit Stellen aus B und T 1804, sowie T 2. 1. 1813: „Päpstliche Münzen von Venuti"). Goethes Bibliothek enthielt ferner (R 2639) Baldassare Bartoli, Le glorie maestose del sanctuario di Loreto (Macerata 1739) und die anonyme Schrift Notizia della Santa Casa in Loreto (Ancona 1739, R 2692). In diesem Zusammenhang darf ich außerhalb der historischen Ordnung erwähnen, daß Goethe auch Tommaso Parise, Descrizione del sacro tempio di Maria Santissima protettrice dei Vicentini del Monte Berico, Vicenza 1828; s. die oben genannte, aus Bernard v. Clairvaux abgeleitete Schrift (Vicenza 1827) und L'étranger dans le temple de S. Antoine à Padoue (Padua 1825!) besaß (R 2363 und 2201).

Vielleicht aufgrund von Kaysers Hinweis auf die darin enthaltenen musiktheoretischen Schriften (WA I xxxiv 2 221) entlieh Goethe 1797 (K 74) Blasius Ugolinus und Francesco Foscari (1704–1790), Thesaurus antiquitatum sacrarum (Venedig 1746).[18] Der Zusammenhang, in dem sich Goethe den Titel „Cavazzone [Francesco Maria Cavazzoni] Trattato delle Madonne di Bologna" (ca. 1750) notierte (WA I xxxiv 2 181), läßt vermuten, daß er hieran mehr kunst- als religionsgeschichtlich interessiert war. Wieweit die Cronaca Veneta sacra e profana (Venedig 1777, R 3454) Goethes Interesse an Kirchlichem weckte, wissen wir nicht. Stellte ihm Andrea Tosis Schrift Lo stato presente della corte di Roma (Marsiglia 1774, R 2922) eher Mißstände an der Kurie vor Augen? Francesco Cancellieri (1741–1836), Sagrestia Vaticana eretta da Pio VI (Rom 1784, R 2335)[19] und Giuseppe Tamagna (1747–1792), Origini e prerogativi de cardinali. Per servire di riposta all'anon. libelle Cosa è un cardinale (Rom 1790, R 2709) machten ihn mit anderen Aspekten der Kurie bekannt.

Er besaß ferner (R 3211) von Giuseppe Capecelatro (1744–1836) Regolamento del Seminario arcievescovale di Taranto (Napoli 1789), vermutlich gleichzeitig erworben wie die ebenfalls Neapel 1789 erschienenen anonymen Schriften Doveri verso Dio, verso se, verso gli altri, verso il re, verso il stato per uso delle scuole normali di San Leucio (R 3221) und Origine della popolazione di San Leucio (R 3459), dieser unteritalienische Ort wird öfters im „Hackert" genannt.

Eindeutig eher dem kunstwissenschaftlichen Interesse ist es zuzuschreiben, daß Goethe 1823/24 (K 1506) Gaetano e Francesco Durelli,[20] La Certosa di Pavia (Mailand 1823), 1825/26 (K 1677) Giulio Ferrario (1767–1847),[21] Monumenti sacri e profani della Basilica di Sant'Ambrogio in Milano (Mailand 1828) und 1830 (K 2132) die anonyme Descrizione della Certosa di Bologna ora cimitero comunale (Bologna 1828) entlieh.

In Goethes italienischer Lektüre, die außer im belletristischen Bereich bis-

[18] Encicl. Ital. XV 760.
[19] Diz. Biogr. Ital. xvii 737 erwähnt dieses Buch nicht.
[20] In Encicl. Ital. VII 97 erwähnt als Lehrer von Bisi (1814–1882).
[21] Encicl. Ital. XV 56 erwähnt dieses Werk nicht. Gerade die Abgelegenheit der von Goethe zur Kenntnis genommenen Schriften ist bedeutsam.

her kaum betrachtet worden ist, nimmt das Kirchengeschichtliche einen breiteren Raum ein als in seiner englischen[22] und französischen.[23] Das Unsystematische an Goethes Kenntnisnahme kirchengeschichtlichen Schrifttums Italiens spiegelt die Vielfalt der Aspekte, die sein Interesse fanden, wider. Die nüchterne Beschränkung auf die Ermittlung des Goethe bekannt gewordenen Schrifttums ist hier der Sache besonders angemessen. Die konfessionelle Beurteilung könnte[24] Gegenstand einer gesonderten Arbeit sein.

[22] S. meine Arbeiten in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 48 (1974) 546–566 und 53 (1979) 651–656.

[23] S. meine Arbeit in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 19 (1978), 376.

[24] S. etwa *Alexander Baumgartner*, S.J., Goethe (1879) einerseits, *Artur Böhtlingk*, Goethe und das kirchliche Rom (1902) andererseits.

# Pius IX. und die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit

## Zu einer Neuerscheinung über die Unfehlbarkeitsdebatte auf dem Ersten Vatikanischen Konzil*

Von Manfred Weitlauff

Seit dem ersten Erscheinen der verdienstvollen, grundlegenden, im wahrsten Sinn des Wortes Bahn brechenden Darstellung „Le pontificat de Pie IX (1846–1878)" des Löwener Kirchenhistorikers Roger Aubert am Beginn der fünfziger Jahre (in der Reihe „Histoire de l'Église", Band 21, Paris 1952, ²1963; Supplément bibliographique et Index, 1965) ist die Diskussion über den langen, auf weite Strecken (wie man heute weiß) höchst verhängnisvollen und insofern für die Entwicklung der katholischen Kirche und Theologie schicksalhaften Pontifikat Pius' IX. nicht mehr zur Ruhe gekommen. Im Mittelpunkt dieser – teilweise sehr erregt ausgetragenen – Diskussion steht naturgemäß das von diesem Papst einberufene Erste Vatikanische Konzil (1869/70) mit seiner folgenschweren lehramtlichen Umschreibung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der (den päpstlichen Jurisdiktionsprimat krönenden und vollendenden) päpstlichen Unfehlbarkeit. Der Theologe sieht sich mit einer kaum mehr überschaubaren Flut von Literatur zur Primats- und Unfehlbarkeitsproblematik konfrontiert, die, in rund 25 Jahren und nicht zuletzt im Zuge des Zweiten Vatikanums angeschwollen, noch kein Ende absehen läßt. Rede und Widerrede, „zeitgemäße" Interpretation und erbitterte Polemik wechseln darin, ohne daß man einer wirklichen theologischen Klärung der in der Tat tiefgreifenden Problematik näher gekommen wäre. Bei nüchternem Wägen der hier und dort vorgetragenen Thesen und Argumente und ihrer kritischen Überprüfung anhand der einschlägigen Quellen wird man sich dieser (zugegebenermaßen beklemmenden) Einsicht nicht verschließen können.

Wie die über Jahrzehnte unterdrückte, jedenfalls aber merkwürdig verstummte Diskussion nicht zum wenigsten durch die historische Forschung wieder angestoßen worden ist, so wird sie ganz offensichtlich seither auch von der historischen Forschung in Atem gehalten. Denn zahlreiche Quelleneditionen und Untersuchungen aus neuen Quellen, dazu immer wieder über-

---

**August Bernhard Hasler:* Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= Päpste und Papsttum, Band 12/I–II), Stuttgart (Anton Hiersemann) 1977, XII, 627 S., Ln., DM 300.–.

raschende archivalische Entdeckungen (zeitgenössische Tagebücher, speziell Konzilstagebücher, private Aufzeichnungen von Konzilsvätern, vertrauliche Briefe und Berichte, geheime Gutachten etc.) haben eine Fülle von Präzisierungen im historischen Detail gebracht. Das Bild, wie es sich uns heute vom Pontifikat Pius' IX. und vom Ersten Vatikanischen Konzil darbietet, ist um vieles genauer und beträchtlich differenzierter geworden. Die Persönlichkeit Pius' IX. gewinnt mehr und mehr „Profil", schärfer ins Licht treten auch die einflußreichsten Akteure seines Pontifikats, und was die Vorgänge rund um das Erste Vatikanum anlangt, so sehen wir desgleichen hier in mannigfacher Beziehung klarer, bedenklich klarer – und damit mag zur Genüge angedeutet sein, daß die Szenerie im ganzen nicht „lichter" geworden ist. Vordem für sicher gehaltene oder als sicher ausgegebene Positionen sind darüber ins Wanken geraten, und es ist nicht auszuschließen, daß der Fortgang der Erforschung der Archive und die Auseinandersetzung mit dem dann neu zutage geförderten Material noch weitere Probleme aufwerfen wird, zumal man ja heute auch weiß, daß offenbar wichtige, aussagekräftige Dokumente da und dort immer noch (oder wieder) unter Verschluß gehalten werden. Andere Dokumente sind, wie man heute ebenfalls weiß, allerdings absichtlich vernichtet worden. Ihr Inhalt bleibt in der Regel gewiß Geheimnis; allein, die Tatsache ihrer Vernichtung ist für die Erkenntnisbildung gleichwohl nicht ganz ohne Konsequenz. Dabei ist sich der Historiker und Kirchenhistoriker durchaus dessen bewußt, daß er, will er seine fachspezifischen Möglichkeiten nicht überschreiten, lediglich die historischen Quellen kritisch zu prüfen, facta historica zu erheben oder zu erhellen, historische Zusammenhänge aufzuzeigen und durch die Historie bedingte Unterscheidungskriterien anzubieten vermag. Er betrachtet dies freilich als einen sehr wesentlichen Beitrag. Das Geschäft der Klärung und Abklärung aus der Historie sich ergebender dogmatischer Fragen – im Falle des Ersten Vatikanums also der Primats- und Unfehlbarkeitsproblematik – aber muß er in der Hauptsache dem über weiterreichende Möglichkeiten verfügenden Systematiker überlassen, in der Erwartung jedoch, daß dieser sich den zuweilen zweifellos recht unbequemen Argumenten aus der Geschichte ehrlich stellt und sie mit aller gebotenen Sorgfalt in seine weiterführenden Überlegungen einbezieht, eingedenk des alten kanonistischen – aber doch hoffentlich für den Gesamtbereich der Theologie geltenden – Grundsatzes: „Contra factum non valet argumentum."

Unter den zuletzt erschienenen historischen Untersuchungen zum Komplex Pius IX. und Erstes Vatikanisches Konzil – es sei nur erinnert an die äußerst aufschlußreichen Arbeiten der Jesuiten Giacomo Martina und Klaus Schatz, vor allem an den umfänglichen ersten Band einer auf drei Bände veranschlagten Monographie Martinas über „Pio IX", der nur die ersten vier Jahre (1846–1850) des Pontifikats dieses Papstes beleuchtet und doch schon den Schlüssel zum Verständnis des gesamten Pontifikats in die Hand gibt (Rom 1974) – hat keine eine solche Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, und zwar weit über die Fachwelt hinaus, wie die vorliegende Arbeit August

Bernhard Haslers. Darin kann die Ursache wohl nicht liegen, daß der Autor sein Material „aus der Trödelkammer" hervorgeholt habe, mit anderen Worten: nur alte, abgedroschene, längst in ihrer Falschheit entlarvte Klischees aufwärme, wie unmittelbar nach Erscheinen des Werkes ein Rezensent den Lesern des „Rheinischen Merkur" (Nr. 35 vom 2. September 1977) suggerieren wollte. Ohnehin widerlegt sich eine Rezension meist von selbst, wenn aus jeder ihrer Zeilen nur ungezügelte Erregung spricht – von ihrer Tendenz ganz zu schweigen. Eher mag der Grund in den provozierenden Thesen des Autors liegen, wenn nicht gar schon im kühn formulierten Untertitel „Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie". Das ausgelöste Echo ist denn auch sehr vielstimmig; es reicht von vorbehaltloser Zustimmung bis zu pauschaler Ablehnung, wobei gerade in letzterem Fall eben schlecht verborgene Emotionen die sachliche Auseinandersetzung erheblich trüben, ja mitunter drängt sich der Eindruck auf, der Autor habe allein durch das Engagement, mit dem er seine gewiß brisante und die Geister scheidende Thematik aufgreift und durcharbeitet, da und dort das „katholische Gefühl" verletzt, um eine gereizte Wendung Joseph Hergenröthers – in anderem, gleichwohl nicht ganz unähnlichem Zusammenhang einst niedergeschrieben – zu gebrauchen.

Als Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades im Fachbereich Geschichts- und Kunstwissenschaften der Universität München eingereicht, sprengt doch die Arbeit nach Thematik, Umfang und Inhalt nicht unbeträchtlich den Rahmen gängiger Doktordissertationen. Es ging dem Autor aber auch gar nicht um die bloße akademische Abhandlung einer Thematik, die einen, wenn nicht *den* gravierenden Kernpunkt zwischenkirchlicher Kontroverse bildet. Der Autor hat sich vielmehr – aus einem ökumenischen Anliegen heraus und ursprünglich „auch in der Hoffnung, zur ökumenischen Verständigung beitragen zu können" (X) – zum Ziel gesetzt, zu einer breiteren historischen Grundlage der Unfehlbarkeitsdebatte, die „nicht abgeschlossen sein kann, sondern weitergeführt werden muß", beizutragen (XI). Welchen Standpunkt man in dieser Diskussion immer einnimmt – und ganz abgesehen davon, ob man auch die Folgerungen und Thesen des Autors nachzuvollziehen vermag –, man wird ihm ehrlicherweise bestätigen müssen, daß er dieses sein Ziel erreicht und sich darüber hinaus die gestellte anspruchsvolle Aufgabe nicht leicht gemacht hat. Das veranschaulicht die Liste der rund 40 benützten Archive (und Handschriftenabteilungen von Bibliotheken), darunter die bedeutendsten kirchlichen und staatlichen Archive Europas vom Vatikan, von Rom und Madrid über Wien und München, Paris und Brüssel bis London, sowie die ungeheure Masse der eingesehenen Bestände: Nur der Kundige weiß die Mühe und Langwierigkeit solcher Archivstudien angemessen zu beurteilen! Das erweist die Reichhaltigkeit und Aussagekraft der gemachten Funde, die im Text und vor allem in den Anmerkungen ausgiebigst präsentiert werden, ohne übrigens die Flüssigkeit und formale Ausgewogenheit der Darstellung zu beeinträchtigen. Die Akribie der Arbeitsweise wird ferner unterstrichen durch die Sorgfalt, mit welcher der

Autor auch bereits edierte Quellen je nach dem Maß ihrer Gewichtigkeit (etwa die im „Mansi" abgedruckten Konzilsreden) nochmals einem Handschriftenvergleich unterzieht, Lücken aufdeckt und schließt, „offizielle" Lesarten korrigiert. Und selbstverständlich hat sich der Verfasser – wie die Arbeit auf Schritt und Tritt bestätigt – nicht zuletzt mit der breitgestreuten einschlägigen Literatur ebenso eingehend wie kritisch auseinandergesetzt. Was er vorträgt und vertritt, belegt er bis ins einzelne, häufig drei- und vierfach. Wo er Vermutungen anstellt oder Hypothesen aufstellt, kennzeichnet er diese stets mit wünschenswerter Deutlichkeit als solche. Er formuliert sie, weil ihm spürbar daran liegt, daß die Forschung „nachstößt" und Klarheit schafft.

Im ersten Teil: „Die Manipulation der Unfehlbarkeitsdebatte" (9–177) schildert der Verfasser auf dem durch die grundstürzende Tatsache der Französischen Revolution geprägten gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Hintergrund des beginnenden 19. Jahrhunderts das Erwachen und Erstarken der ultramontanen Bewegung, deren erste und ungestümste Vorkämpfer in Frankreich beheimatet waren, sowie das Einsetzen einer durch die Zeitumstände begünstigten, konsequenten Zentralisationspolitik der Römischen Kurie. Ultramontanismus und sich etablierender römischer Zentralismus, wechselseitig einander schiebend und steuernd, schufen erst die Voraussetzungen für das Vordringen der römischen Primats- und Unfehlbarkeitsdoktrin, die zwar auf Grund der seit Jahrhunderten unentwegt erhobenen Ansprüche Roms seit langem entwickelt war, auch ihre theologischen Verfechter hatte, zumal in der näheren und weiteren Umgebung des Papstes, aber in Theologie und Kirche keineswegs allgemeine Anerkennung genoß. Bis zum Ersten Vatikanischen Konzil wurde sie vielmehr als eine – päpstlich approbierte – Schulmeinung neben nicht weniger legitimen anderen Schulmeinungen gewertet. Noch am Beginn des 19. Jahrhunderts hatten so einflußreiche Theologen wie Johann Michael Sailer (1751–1832), der nachmalige Bischof von Regensburg, den Primat im Sinne Cyprians gedeutet, das Wesen des päpstlichen Primats somit in seiner allgemein-kirchlichen Einheitsfunktion gesehen. Nicht viel anders dachten die Tübinger, voran Johann Adam Möhler (1796–1838), dessen (durchaus in Weiterführung Sailerscher Ansätze entwickelter) organischer Kirchenbegriff gewiß in der Primatsidee seinen krönenden Abschluß fand, jedoch weder für einen unbeschränkten Jurisdiktionsprimat noch für eine separierte Unfehlbarkeit des Papstes Raum hatte. Speziell die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war mancherorts – wie eine ganze Reihe von Bischöfen vor versammeltem Konzil bezeugte – überhaupt unbekannt, anderswo bekämpfte man – wiederum laut bischöflicher Aussage – die Meinung, der Katholik glaube an die Unfehlbarkeit des Papstes, als eine von den Protestanten in die Welt gesetzte böswillige Verleumdung (304). Freilich, der immer lauter anschwellende Ruf nach einer traditionsmächtigen geistigen Autorität, von der allein man noch angesichts der tiefen geistigen Krise der Zeit Halt und Orientierung erhoffte, hatte, eben weil für viele der Papst diese Autorität verkörperte, das Ansehen

des Papsttums nach einer Phase äußerster Erniedrigung weltweit so sehr gehoben, die Reorganisation der Kirche Frankreichs in der napoleonischen Ära, der Kirche in den Ländern des Deutschen Bundes und anderer Länder in der Restaurationsepoche hatte, weil unter Ausschaltung althergebrachter Partikularrechte vollzogen, eine solch enge Bindung der einzelnen Kirchenprovinzen und Bistümer an den Heiligen Stuhl bewirkt und die rechtliche Stellung des Papstes innerhalb der Kirche via facti dermaßen gesteigert, daß den Papalisten die Zeit reif scheinen mußte, um den jahrhundertealten päpstlichen Ansprüchen, wie sie die römische Primats- und Unfehlbarkeitsdoktrin artikulierte, endlich auch formell allgemeine Geltung zu verschaffen. Insbesondere die von den Jesuiten getragene Römische Schule, die sich der Aufgabe verschrieben hatte, die Philosophie und Theologie der „Vorzeit", hauptsächlich im Rückgriff auf die Scholastik, zu neuem Leben zu erwecken – herausgekommen ist allerdings nur ein ziemlich dünner „Aufguß" –, und etwa seit der Jahrhundertmitte rücksichtslos nach Alleinherrschaft in der Theologie strebte, begann sich jetzt zum kämpferischen Anwalt dieser Doktrin aufzuwerfen. Mit dem ihnen eigenen theologischen Selbstbewußtsein spielten die Vertreter dieser Schule die genannte Doktrin plötzlich zu einer über jeden Zweifel erhabenen, niemals in Frage gestellten, deshalb verbindlichen Lehre der Kirche hoch, und wie sie ohne weiteres und mit unverkennbar polemischer Spitze gegen jede andersgeartete Neubesinnung in der Theologie ihre theologischen Prinzipien mit dem Etikett „allein gültig", „allein wahrhaft katholisch" versahen, so nahmen sie sich auch das Recht heraus, Theologen, die nicht ihres (allzu engen) Geistes waren und ihrer Meinung nicht bedingungslos Beifall zollten, offen der Unkirchlichkeit, wenn nicht der Heterodoxie zu zeihen. Massiv unterstützt wurden sie dabei von einer aus ehemaligen Zöglingen (Germanikern) und geistesverwandten Kreisen sich rekrutierenden beträchtlichen Anhängerschaft, die zunehmend auch auf akademische Lehrstühle und Bischofsstühle drängte. Einen ersten Höhepunkt erreichte diese papalistische Agitation – nur so kann man diese Vorgänge nennen – in einem Aufruf der „Civiltà Cattolica", des ebenfalls von Jesuiten redigierten offiziösen Publikationsorgans des Vatikans, vom Sommer 1867, sich durch ein förmliches Gelübde zum Bekenntnis der päpstlichen Infallibilität „usque ad effusionem sanguinis" zu verpflichten. Dahinter stand als Hauptinitiator der Jesuit Matteo Liberatore, und die ersten, die dem Aufruf folgten, waren Erzbischof Manning von London und Bischof Senestrey von Regensburg: Sie gelobten, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durchzusetzen (37). Beide wurden später, unter der Direktion des P. Liberatore, die wichtigsten Führer der Infallibilisten.

Daß der Papst, nämlich Pius IX., von den Aktivitäten der infallibilistischen „zelanti" wußte und sie billigte, ist bekannt. Darüber hinaus verdeutlicht Hasler aber nun, daß Pius IX. persönlich auch als der Hauptakteur hinter den Kulissen anzusehen ist. Die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit – allein auf sie, ihre Hintergründe und ihre Behandlung im

Konzil konzentriert sich die Untersuchung – war der ausdrückliche Wunsch des Papstes, sozusagen seine Lieblingsidee, und eine kleine, entschlossene Gruppe von etwa 50 Bischöfen teilte diesen Wunsch mit ihm, und da sie den Papst an ihrer Seite und die überall einflußmächtigen, die Kurie beherrschenden Jesuiten hinter sich hatte, war es ihr ein leichtes, alle Schlüsselpositionen, namentlich die Konzilskommissionen und die kirchlichen Informationsmedien, zu erobern (36 f.).

So rückt ganz von selber in den Mittelpunkt der Untersuchung zunächst die Persönlichkeit dieses Papstes, der bereits in seiner Antrittsenzyklika „Qui pluribus" vom 9. November 1846 die päpstliche Unfehlbarkeit „mit klaren Worten" – so nach dem kundigen Urteil des Jesuiten Clemens Schrader – programmatisch aussprach, der sie dann in der Art und Weise, wie er 1854 die Dogmatisierung der „Immaculata Conceptio" vollzog, praktisch in Anspruch nahm und damit einen eindeutigen Präzedenzfall schuf, von dem (wie es scheint, nicht ohne fundamentum in re) Gerüchte kursierten, er greife persönlich zur Feder und attackiere in anonymen Artikeln (etwa in der „Unità Cattolica") die Minoritätsbischöfe (145), dem man schließlich von mehreren Seiten den Ausspruch in den Mund legte, als Abbate Mastai habe er die päpstliche Unfehlbarkeit stets geglaubt, jetzt aber, Papst geworden, fühle er sie – was immerhin, wenn schon das Wort tatsächlich so nicht gefallen sein sollte, zeigt, welches Bild man sich von Pius IX. machte. Martina hat im ersten Band seiner oben erwähnten Monographie über „Pio IX" ausführlich dargelegt, welche verhängnisvollen Auswirkungen die Augenblicksstimmungen, Schwankungen, Depressionen, denen Pius IX. zeit seines Lebens unterworfen war, bereits in den ersten Jahren seines Pontifikats zeitigten, daß er den auf ihn einstürzenden Problemen (Revolution, Kirchenstaatsfrage) völlig ratlos, absolut überfordert, ein Konzept konsequent durchzuführen, geschweige denn zu fassen, gegenüberstand und sich in seiner Ratlosigkeit, von seinen Stimmungen hin und her gerissen, zu übernatürlichen Fingerzeigen flüchtete, seine Unfähigkeit durch einen „Sprung ins Übernatürliche" kompensierte. Das Material, das Hasler (immer unter dem Blickwinkel der Unfehlbarkeitsfrage) zusammenträgt, um die Persönlichkeitsstruktur Pius' IX. zu beleuchten, übertrifft aber das Bekannte in erschreckendem Maß. Die egozentrisch-herrschsüchtigen Züge, die hier massiert zutage treten, die unerfreuliche, ja penetrante Rolle, die der Papst, durch ihm zugetragene höchst mysteriöse Privatoffenbarungen inspiriert (132 f.), rund um das Konzil spielte, die demütigende Behandlung, die er bischöflichen Unfehlbarkeitsgegnern zuteil werden ließ: dies alles muß zutiefst nachdenklich stimmen. Um nur einen gut beglaubigten Vorfall anzuführen: Am 14. Juni 1870 verteidigte der Patriarch der Melchiten, Gregor II. Jussef, ein erklärter Unfehlbarkeitsopponent, in der Konzilsaula nach Recht und Pflicht die alten Patriarchenrechte. Pius IX., der vom Inhalt der Rede sogleich Kunde erhielt, zitierte in höchster Erregung den Patriarchen zu sich. Als dieser, vor ihm kniend, sich nach vorgeschriebenem Zeremoniell zum Kuß des Kreuzes auf den päpstlichen Pantoffeln niederbeugte, „setzte

Pius IX. dem Patriarchen den Fuß auf den Kopf oder den Nacken mit den Worten: ‚Gregorio, testa dura' (Gregor, Du harter Kopf). Dann fuhr er mit seinem Fuß dem Patriarchen eine Zeit lang auf dem Kopf herum" (118).

Hasler stellt die Frage nach dem Grad der Zurechnungsfähigkeit Pius' IX. zum Zeitpunkt des Konzils und zieht zwei namhafte Psychologen zu Rate. Paul Matussek, München, schließt auf Grund des unterbreiteten Materials mit merklicher Vorsicht „auf eine abnorme Persönlichkeit"; L. J. Pongratz, Würzburg, urteilt, man habe es zum Teil wohl mit Folge- und Begleitumständen der Epilepsie (an der Pius IX. in jüngeren Jahren nachweislich gelitten hatte) zu tun, „andere Symptome würde man unter dem schizophrenen Formenkreis rubrizieren" (151). Nun kann man freilich gegen psychologische Attestate über eine historische Persönlichkeit – trotz eventuellen Vorliegens „eindeutig" scheinender Indizien – erhebliche Vorbehalte anmelden. Denn gerade im psychischen Bereich ist die Gefahr einer Fehldeutung besonders groß, und der Beispiele fataler psychologischer Fehldeutungen „im Nachhinein" sind zu viele. Außerdem ist Schizophrenie (oder das, was man unscharf als psychisch „abnorm" bezeichnen mag) ein sehr vielschichtiges Phänomen. Anderseits könnte man der Deutung auf Schizophrenie immerhin das Argument entgegenhalten, daß das Charakterbild nicht weniger großer Persönlichkeiten der Geschichte schizophrene Züge aufweist oder vermuten läßt, Pius IX. sich also allenfalls in illustrer Gesellschaft befände – so beispielsweise Victor Conzemius (in: Orientierung 41, 1977, 207–209, hier 208). Es bliebe allerdings die Frage, ob sich in dieser Galerie der psychisch belasteten Großen der Weltgeschichte (man denke an den Preußenkönig Friedrich II., an Napoleon usw.) der Nachfolger des Apostels Petrus, der sich „vicarius Christi" und „servus servorum Dei" nennt, recht glücklich ausnähme (wenn sich schon ein Vergleich Pius' IX. mit Franz von Assisi, dessen lautere Persönlichkeit ja auch zumindest jeglichem Versuch einer Einordnung in die gängige „Norm" widerstrebt, nach allem, was wir über diesen Pontifex wissen, ganz von selbst verbietet) und – zweitens – ob die Vorstellung erträglich wäre, daß ausgerechnet auf Drängen (oder auf Initiative) dieses Papstes eine willfährige, in ihrer Führerschaft aber fanatisiert anmutende Konzilsmajorität ungeachtet schwerer theologischer Bedenken einer bedeutenden Minorität eine das päpstliche Amt betreffende lehramtliche Entscheidung von solcher Tragweite und Umstrittenheit durchgedrückt haben sollte, bindend im Glauben.

Auf „Die Argumentation für und gegen die päpstliche Unfehlbarkeit" (zweiter Teil, 179–400) legt Hasler denn auch das Schwergewicht seiner Untersuchung. Zunächst veranschaulicht er anhand eines bisher unveröffentlichten Definitionsvorschlags des Erzbischofs und Konsultors Guiseppe Cardoni die Vorstellungen, die in der (bekanntermaßen mit äußerster Behutsamkeit zusammengesetzten) vorbereitenden theologisch-dogmatischen Kommission vorherrschten: Die Unfehlbarkeit erscheint hier als eine aus Schrift und Tradition abzuleitende, konziliar bestätigte Forderung des Primats sowie als streng persönliches Privileg des Papstes, unabhängig von Konzil und

auch nur schweigender Zustimmung der Kirche (182 f.). Zwar bekamen die Konzilsväter weder diesen Text noch den nicht weniger einflußreichen Entwurf Clemens Schraders zu Gesicht, in beiden aber lagen die Hauptlinien der von Anfang an geplanten Definition, von der allerdings in der Einberufungsbulle keine Rede war, bereits fest. Sie kehrten im wesentlichen unverändert, wenn auch präzisiert, in den Texten wieder, mit denen sich dann die Konzilsväter zu beschäftigen hatten. Einwürfe andersgesinnter Bischöfe kamen nicht zum Tragen, ja wurden so gut wie überhaupt nicht beachtet. Die von Pius IX. noch vor Konzilsbeginn promulgierte Geschäftsordnung erlaubte es vielmehr dem Papst und den Führern der Infallibilisten, die sämtliche Schlüsselpositionen innehatten, den modus procedendi der Konzilsverhandlungen frei zu bestimmen und den Verlauf der Debatten nach Wunsch zu steuern, somit den Einfluß der Antiinfallibilisten von vornherein „abzublocken". Durch die Geschäftsordnung wurde nämlich unter anderem das Vorschlagsrecht der Konzilsväter praktisch annulliert und die Diskussion schon deshalb einer strengen Regulierung unterworfen, weil sie zum Beispiel eine Einsichtnahme in den Wortlaut sowohl der schriftlich eingereichten Bemerkungen der Konzilsväter als auch der Konzilsreden – deren Vortrag in der Konzilsaula akustisch kaum zu verstehen war – ausschloß. Wie gezielt und rücksichtslos die Infallibilisten die ihnen in die Hand gegebenen Möglichkeiten nützten, um dem Konzil ihre Überzeugung, ihre Sicht aufzuzwingen, erhellt nachdrücklich aus Haslers Darstellung, wobei aber nochmals daran erinnert sei, daß nur ein verhältnismäßig kleiner Kreis von „Drahtziehern" innerhalb der Majorität den „Kurs" diktierte, während die größere Mehrheit der Infallibilisten (die wie die Minoritätsbischöfe keineswegs eine homogene Gruppe bildeten), von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, im Schweigen verharrte und sich darauf beschränkte, willfährig zu sein, sei es nun aus Überzeugung oder aus anderen Gründen. Den einzigen bemerkenswerten Eklat verursachte auf seiten der Majorität die mutige Intervention des Kardinals Guidi (18. Juni 1870), die eine heftige päpstliche Maßregelung nach sich zog. Ob es sich bei diesem Kardinal, dessen Herkunft in merkwürdigem Dunkel liegt, aber wirklich um den „fils naturel" Pius' IX. gehandelt hat, wie der polnische Graf Ladislaus Kulczycki, ein päpstlicher Kammerherr und enger Freund Augustin Theiners, damals in mehrere Depechen an den italienischen Außenminister einfließen ließ, und insofern seiner Intervention eine gewisse Delicatesse zukommt, muß mangels stichhaltigerer Beweise dahingestellt bleiben und wird auch von Hasler tatsächlich nur als Frage – vielsagend freilich – hingestellt (121–125). Man versteht nach allem, daß die bitteren Klagen über die Unfreiheit des Konzils, die auf seiten der Minderheit laut wurden, und die tiefe Niedergeschlagenheit, die einzelne Minoritätsbischöfe befiel, nicht grundlos waren. Der Versuch einer ganzen Anzahl von Minoritätsbischöfen, ihre Regierungen einzuschalten und sogar eine Intervention Bismarcks zu erreichen, spricht für sich und zeigt zur Genüge, in welch ausweglose, isolierte Situation sich die Minderheit gedrängt fühlte (151–170). Dennoch kann man sich (ohne im min-

desten die schwierige Lage der Minoritätsbischöfe zu verkennen und ohne zu übersehen, daß ex eventu leicht zu urteilen ist) des Eindrucks nicht erwehren, daß bei einer konsequenten Solidarisierung der Minorität manches hätte anders „laufen" können.

Die instruktive systematische Zusammenstellung der Argumente und Gegenargumente zur Unfehlbarkeitsfrage in den einzelnen Diskussionsphasen, die der Verfasser vornehmlich aufgrund der Aktenpublikation im „Mansi" bietet, dokumentiert nämlich klar die theologische Überlegenheit der Minorität. Sie zählte in der Mehrheit durchweg gebildete und profilierte Köpfe. Dabei ist festzuhalten, daß sich ihr sachlicher Widerstand nicht generell gegen die päpstliche Unfehlbarkeit richtete, mit aller Schärfe aber gegen eine Auffassung, die primär und ursprünglich allein dem Papst die Infallibilität (noch dazu in maximalistischer Weise) zuerkennen wollte und erst durch ihn der gesamten Kirche. Ihnen kam es darauf an, daß die päpstliche Unfehlbarkeit nicht als „gottunmittelbar", sondern als Organ und Funktion der unfehlbaren Gesamtkirche aufgefaßt wurde. Denn nach ihrem Verständnis, das deutlich aus der ekklesiologischen Sicht der katholischen Romantik erwuchs und in dem sich eine sehr wesentliche ekklesiologische Aussage artikulierte, kam Unfehlbarkeit primär der Kirche als ganzer zu, während dem definierenden Papst der Beistand des Heiligen Geistes nur durch das Medium des Sich-stützens auf ebendiese unfehlbare Kirche gewährt wurde. Ketteler etwa argumentierte so. Im übrigen ist es interessant zu beobachten, daß die wohldurchdachten und fundierten Einwände der Minorität gegen die „Beweise" der Majorität aus Schrift und Tradition zur Stützung ihrer einseitig-papalistischen Ansicht sich auf einer Linie bewegten, die den Argumenten der modernen kritischen Exegese wie dem Erkenntnisstand der kritischen Dogmen- und Kirchengeschichte auch innerhalb der heutigen katholischen Theologie durchaus nahekommt. Naturgemäß war in der Unfehlbarkeitsdebatte der Rückgriff auf die Geschichte unvermeidbar, und hier spielte eine herausragende Rolle der Fall des Papstes Honorius (625–638): die Tatsache seiner Verurteilung als Häretiker wegen seines Verhaltens im Monotheletenstreit durch das VI. ökumenische Konzil (zu Konstantinopel, 680/81) sowie der Bestätigung dieser Verurteilung durch Papst Leo II. (681–683), durch das Quinisextum zu Konstantinopel (692), durch das 7. ökumenische Konzil (von Nicaea, 787), und der Umstand, daß die mittelalterlichen Päpste (wohl bis zur Epoche des Reformpapsttums im 11. Jahrhundert) in einer feierlichen Professio fidei bei Amtsantritt Honorius in einer Reihe mit anderen Häretikern der Vergangenheit nannten und anathematisierten (283–288). In der Reaktion der Infallibilisten auf die Einwürfe aus der Geschichte gegen ihren Standpunkt in der Unfehlbarkeitsfrage spiegelt sich im Grunde peinliche Unsicherheit, die weder durch die unentwegte Berufung auf den „sensus fidelium" und auf die lebendige Tradition und Verkündigung der Kirche – auch diesbezüglich stellte die Dogmatisierung der „Immaculata Conceptio" einen Testfall dar – noch durch die emsige Anwendung scholastischer Distinktionen überdeckt werden konnte. (Die schließliche Ein-

führung der vagen „ex cathedra"-Formel in die Vorlage war ja nicht zum wenigsten eine Folge dieser Verlegenheit, ohne daß damit das Problem als solches beseitigt wurde.) „Es ist Zeit, daß die Anmaßungen der ‚historischen Wissenschaft' und der ‚wissenschaftlichen Historiker' auf ihre eigene Sphäre und in ihre Grenzen verwiesen werden. Und das wird dieses Konzil tun, nicht durch Streitereien oder Verurteilungen, sondern mit den Worten ‚dem Heiligen Geist und uns hat es gefallen'" (343): Welches andere Gefühl als (natürlich uneingestandene) Unsicherheit und Furcht vor der in seinen Augen Glauben zerstörenden Historie in der Theologie sollte Erzbischof Manning diese schroffen Worte, denen in der Tat nichts hinzuzufügen ist, eingegeben haben? Und den unbequemen Einspruch aus der Geschichte beiseite schiebend, schickte man sich an, die Geschichte durch das Dogma, das zu kreieren man entschlossen war, zu meistern, so wie man eben in Rom seit den frühesten Zeiten gelernt hatte, „die Geschichte durch die Doktrin zu meistern" (Georg Schwaiger, Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte, München-Paderborn-Wien 1977, 32).

Im dritten Teil seiner Untersuchung geht Hasler schließlich der Frage der Rezeption der Konzilsbeschlüsse durch die Infallibilitätsgegner nach (401–526). Da die Minoritätsbischöfe sich außerstande gesehen hatten, die im letzten Augenblick auf Weisung Pius' IX. (durch den das „ex sese" erläuternden Einschub „non autem ex consensu ecclesiae") noch verschärfte Vorlage durch ihr Votum mitzutragen, nicht einfach aus Gründen der Inopportunität, sondern vor allem aus gravierenden theologischen und historischen Gründen, waren sie unmittelbar vor der entscheidenden Abstimmung und feierlichen Verkündigung des Dogmas von Rom abgereist oder der Sitzung ferngeblieben, nach ihrer schriftlichen Beteuerung aus Pietät gegenüber dem Heiligen Vater. Als stillschweigende Anerkennung des Dogmas konnte ihr Entschluß gewiß nicht ohne weiteres verstanden werden, zumal er auch von der Sorge bestimmt gewesen zu sein scheint, der Papst könnte im Anschluß an die feierliche Definition die Ablegung eines neuen, durch die vatikanischen Dekrete ergänzten Glaubensbekenntnisses fordern (403). Gleichwohl begann nach der Heimkehr der Bischöfe die Opposition rasch zu zerfallen, und wo die Minoritätsbischöfe „in der Zerstreuung" zögerten, die von Rom angeordnete Publikation der Konzilsdekrete zu vollziehen und sich offiziell zu ihnen zu bekennen, wußte man durch die Nuntien nachzuhelfen und durch Entzug von Jurisdiktionsvollmachten den jeweils nötigen Druck auszuüben. Zudem sahen sich die Bischöfe aber auch wachsendem Druck aus Teilen des Volkes und ihres Diözesanklerus ausgesetzt, der um so zermürbender wirkte, je rigoroser die Verteidigung der vatikanischen Dekrete zum unterscheidenden Merkmal des „wahren Katholiken" hochstilisiert wurde. „... wie aber einst Filius consubstantialis, so ist jetzt Papa infallibilis das unterscheidende Zeichen und Merkmal der wirklichen Katholiken" – so formulierte beispielsweise der (allerdings später zum Kurienkardinal promovierte) Würzburger Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther (in seinem apologeti-

schen Werk „Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart", Freiburg i. Br. 1872, 993 f.), der übrigens wie mancher seiner Gesinnungsgenossen der Ansicht war, daß der deutsch-französische Krieg „gerade im rechten Moment" ausgebrochen sei, um in Deutschland die Unfehlbarkeitsdiskussion abzukühlen, und eben darin „auch ... sein Gutes haben" könne (Hergenröther an den Rektor des Germanikums, Würzburg, 23. Juli 1870). Es ist deshalb nicht eigentlich überraschend, daß sich für die Mehrzahl der genannten Bischöfe die Sorge um die Einheit der Kirche, deren Wert zweifellos hoch zu veranschlagen ist, gegenüber ihren in der Sache begründeten Bedenken alsbald in den Vordergrund schob, wie es in den nachkonziliaren Hirtenschreiben deutlich zum Ausdruck kam. Überraschend ist jedoch, wie schnell sich manche Bischöfe plötzlich zum tatsächlichen Vollzug der Wendung disponiert fanden, wie offensichtlich leicht es ihnen wurde, ihre früheren theologischen Bedenken herunterzuspielen, und mit welchem Nachdruck sie den vatikanischen Beschlüssen in ihren Bistümern Geltung verschafften und gegen sie laut werdenden Vorbehalten begegneten. Eine gewisse Signalwirkung mag vom eiligen Zusammentritt der Fuldaer Bischofskonferenz im August 1870 und von deren beschwichtigender Erklärung, der der Papst sogleich öffentlich Lob zollte, ausgegangen sein. Einige Bischöfe freilich vermochten sich nur zu beugen, indem sie das Dogma gemäß ihrer unveränderten theologischen Überzeugung zurechtinterpretierten. Erzbischof Kenrick von St. Louis unterwarf sich lediglich aus Gehorsam, weigerte sich jedoch beharrlich, die päpstliche Unfehlbarkeit zu lehren oder gar von Schrift und Tradition her zu begründen (465). Und Bischof Hefele von Rottenburg – der bekanntlich später fast seinen gesamten Nachlaß vernichtete, darunter seine Korrespondenzen rund um das Erste Vatikanum, soweit es ihm gelungen war, sie von den Adressaten zurückzuerhalten – ließ keinen Zweifel daran, daß er mit seiner Unterwerfung, um die er lange in seinem Gewissen gerungen hatte, ein „sacrificio dell'intelletto" bringe (472 f.). Bei drei ungarischen Bischöfen entdeckte der zuständige Nuntius erst 1883, daß sie einer schriftlichen Erklärung überhaupt ausgewichen waren (426 f.). Hasler, der sich eingehend mit den Motiven der Unterwerfung beschäftigt, kommt zu dem Ergebnis, daß zumindest bei einigen Bischöfen mit hoher Wahrscheinlichkeit nur eine äußerliche, ihrer inneren Überzeugung widersprechende Unterwerfung vorgelegen habe. Was die Bischöfe Kenrick und Hefele anlangt, wird man wohl nicht umhinkönnen, diesen Schluß mit dem Verfasser zu ziehen, andere Bischöfe, unter ihnen die Kardinäle Rauscher und Schwarzenberg, Bischof Stroßmayer, auch Kardinal Hohenlohe, geben mannigfache Rätsel auf.

Trotz seiner (nicht durchweg einsichtigen) harten Kritik an dem vorliegenden Werk hat Victor Conzemius dem Verfasser bestätigt, er habe die Praktiken der Mehrheit auf dem Konzil gut geschildert, die Divergenzen zwischen Papst und Kurie – die als ganze keineswegs die treibende Kraft bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit war – stärker, als in den

bisherigen Untersuchungen geschehen, herausgearbeitet, die problematische Unterwerfungstaktik Roms gegenüber den opponierenden Bischöfen der Minderheit im ganzen zutreffend dargestellt, den religiös-mystischen Fanatismus des Papstkultes und des Amts-Selbstverständnisses Pius' IX. in seinen Auswirkungen auf die Dogmatisierung überzeugend nachgezeichnet und außerdem – von altkatholischen Darstellungen abgesehen – zum ersten Mal die Argumentation über die Unfehlbarkeit ausführlich untersucht (in: Orientierung 41, 1977, 208). Dieses Urteil kann nach der Lektüre des Werkes nur bekräftigt werden. Daß viele der vorgetragenen Erkenntnisse nicht neu sind, wie Conzemius weiter feststellt, ist ebenfalls zutreffend. Indes, Hasler hat ja keine Geschichte des Ersten Vatikanums intendiert; seine Absicht ist es vielmehr gewesen, die Genesis und Problematik speziell der Unfehlbarkeitsdefinition sowohl in ihrer historischen Dimension als auch im Hinblick auf die Art und Weise ihrer Durchsetzung, die unverkennbar ideologische Züge an sich trägt, von neuem, auf verbreiterter Quellenbasis und pointierter als bisher aufzurollen. Man möchte gewiß von der Sache her und um der Sache willen wünschen, daß der Verfasser in seinen Folgerungen sich zuweilen ein wenig mehr Zurückhaltung auferlegt oder auch dem Leser mehr Gelegenheit eingeräumt hätte, sich das Urteil selber zu bilden. Dies mindert aber weder die Leistung Haslers, noch ändert es etwas daran, daß sein Werk nicht wenige fundamentale Fragen aufwirft: Fragen, die an den Nerv der katholischen Theologie gehen, und unter anderem system- beziehungsweise ideologiekritische Ansätze aufweist, die in ihrer Relevanz innerhalb der katholischen Theologie weithin noch gar nicht erkannt zu sein scheinen. Und was die historische Seite des Unfehlbarkeitsdogmas betrifft, so dürften Haslers Ausführungen einmal mehr gezeigt haben, daß man auch ihr mit einem „Sprung ins Übernatürliche" nicht gerecht zu werden vermag. Der 88jährige Ignaz von Döllinger hat einst in einem Antwortschreiben an den Münchener Erzbischof Antonius von Steichele (1. März 1887) formuliert, es handle sich beim Primats- und Unfehlbarkeitsdogma „ja nicht um Glaubensmysterien, wie Trinität und Incarnation, über welche man freilich erfolglos bis zum jüngsten Tag disputiren kann. Wir stehen hier auf dem festen Boden der Geschichte, der Zeugnisse, der Thatsachen." Die Worte klingen hart und überspitzt, aus ihnen spricht die Verbitterung des alten Mannes, und natürlich ist die in ihnen angerissene Problematik viel differenzierter, als es Döllinger wahrhaben wollte. Aber an der *einen* Seite des Problemkerns schießen sie doch wohl nicht ganz vorbei. Leider ist zu konstatieren, daß diese Seite, nämlich die Frage nach der Geschichtlichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas, so wie es 1870 definiert worden ist, bis heute eine befriedigende Lösung nicht gefunden hat. Allein schon im Hinblick darauf wäre zu hoffen, daß der anfänglich gereizten Reaktion auf Haslers Buch eine streng sachliche, um Wahrheit bemühte Auseinandersetzung auf möglichst breiter Ebene folgt.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines, Alte Kirche

Gregorio Penco: Storia della chiesa in Italia. Vol. I: Dalle origini al Concilio di Trento; – Vol. II: Dal Concilio di Trento ai nostri giorni. Mailand (Editoriale Jacca Book) 1977. 786 + 720 Seiten.

Eine Geschichte der Kirche in Italien ist ein Ereignis. Es gab bisher keine Kirchengeschichte Italiens, diese stand allzusehr im Schatten der Papstgeschichte. Als wir nach dem II. Weltkrieg in Rom die Rivista di storia della Chiesa in Italia (Zeitschrift für italienische Kirchengeschichte) gründeten, gab es wohl zahlreiche Forschungen und Monographien zur italienischen Kirchengeschichte, aber kein Sammelbecken für diese Arbeiten und keine Bibliographie. Wir wollten ein solches Sammelbecken schaffen, als Endziel schwebte uns schon damals eine Gesamtdarstellung der italienischen Kirchengeschichte vor. Sie liegt nunmehr vor. Ihr Verfasser, der Benediktiner Gregorio Penco, bezeichnet sie bescheiden als einen „ersten Versuch" (primo saggio). Ist er gelungen?

Wer nur für kleine Teile des weiten Gebietes zuständig ist, muß sich damit begnügen, das Werk vorzustellen. Die Vorfrage lautete: Bildet die Kirchengeschichte Italiens überhaupt eine Einheit? Die bewundernswerte Kirchengeschichte Deutschlands von Albert Hauck bricht im 15. Jahrhundert ab, ehe die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts die Einheit des Gegenstandes in Frage stellte. Penco sieht die Einheit seines Gegenstandes darin, daß Italien sich im wesentlichen die religiöse Einheit bewahrt hat, obwohl die nationale Einigung erst im 19. Jahrhundert gelang. Der tiefe Einschnitt, den die Reformation in der Kirchengeschichte Deutschlands bedeutet, fehlt in Italien. Penco verlegt die Zäsur zwischen seinen beiden Bänden in das Konzil von Trient. Wir kommen bald noch darauf zurück.

Im I. Band untersucht er die Anfänge des Christentums in Italien und die Frühgeschichte der Bistümer. Den Aufenthalt und das Martyrium Petri in Rom hält er für unbezweifelbar (I 12 ff.); abgesehen von der Überlieferung und dem archäologischen Befund müsse man die Intervention des Erstapostels bei der Lösung der Gegensätze zwischen Juden- und Heidenchristen postulieren. Den Übergang von der griechischen zur lateinischen Kultsprache verlegt er mit Klauser und Mohrmann in das 3. Jahrhundert (I 26). Den Passiones der Lokalheiligen in Brescia, Aquileia, Asti u. a. steht er kritisch gegenüber; fester ist der historische Boden bei Ravenna und Mailand. Im Süden entstanden im 3. u. 4. Jahrhundert rund 10 Bistümer, z. B. in der Hafenstadt Reggio/Calabria. Zuverlässige Bischofskataloge sind freilich auch für das 4. u. 5. Jahrhundert noch selten, auch ein so glücklicher archäologischer Fund wie in Trient die basilikale Anlage unter der gegenwärtigen Kathedrale, vgl. I. Rogger in: Studi trentini 46 (1967) 197–212. Eigenartig, daß in Oberitalien die Bezeichnung „Basilika" für Kirchen ohne Taufkapelle üblich ist, zum Unterschied von den mit Taufbrunnen ausgestatteten Kirchen der Großpfarreien (Plebes, I 68 f.), den Zentren der Landseelsorge. Auch in Oberitalien wird das Netz der Pfarreien erst langsam, wohl unter dem Einfluß des Eigenkirchenwesens, dichter.

Nach der allmählichen Herauslösung Italiens aus dem oströmischen Reich, zumal seit der Hinwendung des Papsttums zum Frankenreich, wird die Kirche Italiens in die Auseinandersetzungen zwischen sacerdotium und imperium hineingezogen, es entwickelt sich aber auch reges monastisches Leben (I 198 ff., 290 ff.) und eine bemerkenswerte Spiritualität (I 206 ff., 309 ff.); dagegen ist der Anteil Italiens am

Entstehen und dem Aufschwung der Scholastik sehr gering: Petrus Lombardus wirkt in Paris (I 310). Es versteht sich von selbst, daß Penco die Franziskanische Bewegung ausführlich behandelt (I 369 ff.), man hätte über die religiösen Hintergründe und die gesellschaftlichen Zustände gern noch mehr erfahren als I 350 ff., 493 ff. geschieht. Für das Quattrocento konnte das Buch von Dennys Hay, The Church in Italy in the XV Century (Cambridge 1977) nicht mehr benutzt werden.

Die Reformkongregationen der monastischen Orden und der Chorherren, ebenso die Obsvervanzbewegung in den Bettelorden werden ausführlich gewürdigt, die verhängnisvolle Rolle der Commendataräbte im Benediktinerorden wird nicht verschwiegen (I 526). Im ganzen scheint mir das von P. entworfene Bild der vortridentinischen Kirche doch etwas zu günstig, und es bleibt die Frage, ob das Tridentinum jene tiefe Zäsur ist, aus der sich die Einteilung des gesamten Werkes rechtfertigt. Ich bin der allerletzte, der zum Widerspruch geneigt ist, dennoch nagt an mir der Zweifel, ob die Wirkung des Tridentinums so tief geht. Für Oberitalien steht sie dank Karl Borromäus und Gabriel Paleotti außer Frage, anders für die Mitte und vor allem den Süden, und P. hat wohl recht, wenn er Licht und Schatten in diesem Bild mit einem Gemälde Caravaggios vergleicht (I 746). M. E. sind die Folgen der Inquisition und des Index' im geistigen Leben Italiens nicht so verheerend wie jüngst Paolo Prodi (im Jahrbuch des Italienisch-Deutschen Instituts Trient 3, 1977, 75–104) im Anschluß an Dejob behauptet hat. Auch der Manierimus ist echtes Suchen nach künstlerischer Form, der Barock dringt in die religiöse Wirklichkeit ein (II 11), und das italienische Seicento sei, meint P. II 7, geprägt von einer ‚propria originalità e singularità inconfondibile', während der spanischen Vorherrschaft einziges Einheitsband (II 8).

Die Abschnürung Italiens vom Norden im 16. u. 17. Jahrhundert sollte man nicht übertreiben, doch sei richtig, daß erst im Jahrhundert der Aufklärung der Kontakt sich verstärkt (II 99). Agrarreformen und utopische Gesellschaftsprojekte werden auch von Klerikern erörtert; die josephinische Kirchenpolitik in Oberitalien gewann sogar die öffentliche Meinung für sich (II 112). Zur Literatur über die in Italien äußerst komplexe Bewegung des Jansenismus (Reformbewegung, so Jemolo, aufklärerisch, so Rota) wäre nachzutragen E. Damig, Il movimento giansenista a Roma (Vatikanstadt 1945). Allzu kurzgekommen scheinen mir die italienischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts außer Muratori: die Maffei, Ballerini, Tiraboschi II 153 ff.

Im Zeitalter des Risorgimento blühte die sozial-caritative Aktivität, ja sie war im kirchlichen Leben der „hervorstechendste Zug" (II 257). Um die berühmten Apostel der Caritas und Erziehung (Cottolengo, Cafasso, Bosco) gruppiert sich ein Dutzend Gründer und Gründerinnen religiöser Genossenschaften; an ein Sozialprogramm der Kirche denkt man bis ins letzte Drittel des Jahrhunderts (Leo XIII., Toniolo) kaum. Obwohl an den römischen Hochschulen die Neuscholastik das Feld beherrschte, übte Antonio Rosmini als theologischer Denker und als religiöser Anreger „einen beachtlichen Einfluß" aus (II 288). Die regionalen Besonderheiten im kirchlichen Leben wurden seit der Gründung des Nationalstaates zwar nicht beseitigt, aber zunehmend eingeebnet. Obwohl durch die Gründung der „Opera dei Congressi" (1874) für die katholischen Vereine eine Dachorganisation bestand, blieben die Katholiken nach 1870 politisch zur Passivität verurteilt; erst die Gründung des Partitu Populare durch Don Sturzo (1919) erfüllte die früher von Toniolo und Murri erhobenen Forderungen und brachte bei den Wahlen von 1919 einen großen Erfolg (20,6 Prozent der Wählerstimmen). Sowohl der Vatikan wie der Episkopat verhielten sich reserviert, weil Don Sturzo an der Unabhängigkeit seiner politischen Partei festhielt (II 516). Nach der Machtergreifung Mussolinis ging eine Gruppe „nationaler Katholiken" in das Lager der Faschisten über, im Klerus Mittel- u. Süditaliens, weniger Oberitaliens, ja bis in die kuriale Führungsschicht hinein, machte das scheinbare Entgegenkommen des Faschismus gegenüber der Kirche Eindruck, zumal nachdem dieser die Römische Frage gelöst hatte (II 521 ff.). Der faschistische Staat schien „meno anticristiana di quello liberale" (II 525). Der Konflikt um die

Jugendverbände (1931) wurde dank dem entschiedenen Widerstand Pius' XI. beigelegt, vielmehr aufgeschoben; denn nach der Übernahme der Hitlerschen Rassengesetze wurde die Unvereinbarkeit des Faschismus mit der Kirche evident; es war die ultima battaglia Pius' XI. (II 533). Nach dem Sturz Mussolinis erreichte die Autorität und Popularität Papst Pius' XII. in Italien einen bisher nie erreichten Höhepunkt; es ist anzuerkennen, daß P. das Wirken des deutschen Botschafters am Vatikan, des Freiherrn Ernst von Weizsäcker, zur Rettung der Stadt Rom in den Jahren 1943/44 würdigt (II 540 f.). Aus der Darstellung Pencos wird nicht deutlich, wie viele der 726 Priester, die zwischen 1943 u. 1946 ermordet wurden (II 541), Opfer des Krieges waren oder von Racheakten der Linken Resistance. Die 1944 gegründete Partei der Democrazia Cristiana errang bei den Wahlen zur Nationalversammlung 37,3 Prozent der Stimmen und damit die politische Führung im befreiten Italien (I 551 ff.). Alcide de Gasperi nahm den Grundsatz der Unabhängigkeit seiner Partei von kirchlichen Weisungen wieder auf, wobei ihm nicht nur die II 557 erwähnten Vorbilder aus Österreich und Deutschland, sondern ganz besonders die Haltung Windthorsts im Septemmatsstreit maßgebend waren, wie er mir selbst ausdrücklich versicherte.

Wieviel P. dem großen Anreger Guiseppe De Luca verdankt, spürt man in den Kapiteln über die Spiritualität (I 309 ff., 392 ff., 453 ff., 548 ff., 680 ff.; II 80 ff., 174 ff., 303 ff., 436 ff.), ganz besonders in den Ausführungen über die religiöse Literatur (II 159 ff., 282 ff.).

Die reichen Literaturangaben und ausführliche Personen- und Ortsregister werden den deutschen Kirchenhistorikern, die Fragen an die Kirchengeschichte Italiens stellen, die Benutzung des Werkes erleichtern. Vielleicht wird Pencos „erster Entwurf" nicht alle berechtigten Wünsche erfüllen; seine große Leistung muß man rückhaltlos anerkennen. Die Auseinandersetzung mit seinem Werk wird zu tieferen Erkenntnissen der italienischen Kirchengeschichte führen.

*Bonn* *Hubert Jedin*

Panag. K. Chrestou: *Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Τόμος Α': Εἰσαγωγή* (= *Χριστιανικὴ Γραμματολογία* 2). Thessalonike (*Πατριαρχικὸν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν*) 1976. 399 S.

Thema des Buches ist die Einführung ausschließlich in die griechische Patrologie, die nach Überzeugung des Vf. „die beherrschende Stellung im Raum der Väter innehat". Vf. hat die Hoffnung, man möge „den vorliegenden Band als Inauguration einer nach vielen Seiten neuen Patrologie ansehen"; denn er wolle „nicht einfach eine mehr oder weniger ausführliche Darlegung der Teilprobleme beisteuern, sondern auch die Persönlichkeiten der untersuchten Autoren unter Vorlage jener Merkmale ihrer Wirksamkeit und Lehre aufzeigen, die es dem Leser erlauben, nach Möglichkeit ein vollkommenes Bild von ihnen zu erhalten" (Vorwort, S. 12).

Das ist ein hohes, geradezu umfassendes Ziel, nicht leicht zu erreichen. Vf. ist sich bewußt, daß er die Väter in den Rahmen von Ort und Zeit stellen muß, in einen Rahmen, der zudem im Ablauf der Zeit sich änderte, aber eben, er wolle „die Meinung der Väter nicht als einen zeitlosen Tatbestand vortragen". Zweifellos bestand und besteht die Versuchung, Vätertexte aus ihrem Zusammenhang mit Ort, Zeit und persönlichen Lebensverhältnissen zu lösen und willkürlich zur Untermauerung eigener Meinung zu benützen, genau wie man auch die Hl. Schrift als Steinbruch zum Aufbau theologischer Systeme benutzt hat und wohl noch benutzt. Alle sind überzeugt, daß hier Gefahren lauern; sie vermeiden, ist keine einfache Sache.

Chrestou baut seine Arbeit in sechs Teile auf, deren Titel wenigstens angegeben seien: 1. Patrologie und die Väter; 2. der äußere Rahmen (Judaismus, römisches Reich, Religionen, Philosophie); 3. die griechische Väterliteratur (ein sehr umfangreicher Abschnitt, in dem u. a. die literarischen Genera – S. 125–174 – abgehandelt werden); 4. Perioden der Väterliteratur (vom Jahre 90 bis zum Fall Konstantinopels

1453!); 5. handschriftliche Überlieferung; 6. Studium der patristischen Literatur (bis zur Renaissance; in der neueren Zeit; Methodik der patristischen Forschung). – Eine Bibliographie von fast 40 Seiten, die einen Überblick, vom Anliegen einer „Einführung" her, geben will, beschließt den Band. Sie kann natürlich nicht erschöpfend sein, strebt dieses Ziel auch nicht an; wie uns scheint, mit Recht. Übrigens ist das Buch laut Impressum „gedruckt auf Kosten des Verfassers"; ein Licht fällt von da auf die persönliche Situation, aber auch auf die von Kirche und Gesellschaft im heutigen Griechenland (vgl. auch den Schlußabsatz des Vorworts S. 13).

Kaum zu beantworten ist die Frage, ob Vf. sein hohes Ziel erreicht hat. Es werden sicher viele wichtigen Probleme aufgezeigt und behandelt auf den 340 Seiten der eigentlichen Arbeit. Man spürt auch überall das echte Engagement. Andererseits geht es nicht ohne sehr generelle Urteile; ein besonders auffallendes noch gegen Ende: Nach 1860, unter den Päpsten Pius IX. und Leo XIII., habe sich die römisch-katholische Theologie wieder den mittelalterlichen Scholastikern zugewandt, und für viele Jahrzehnte habe keiner gewagt, die griechischen Väter auch nur zu erwähnen. Vf. zählt gleich nachher Namen auf, die ihn widerlegen. Dennoch begründet er so seine Feststellung, das *katholische* Wien habe deshalb die Ausgabe der lateinischen, das *protestantische* Berlin die der griechischen Väter eingeleitet. So einfach ist das wohl nicht gewesen, wenn auch zugegeben sei, daß die protestantische Theologie stets ein größeres Interesse an griechischen Texten bekundete, freilich weniger von den Vätern als von der Bibel her.

Die Ausweitung der „Patrologie" bis zur Mitte des 2. Jahrtausends ist eine andere Intention des Buches, mit der uns zu befreunden nicht recht gelingen will. Wir verstehen das Anliegen insofern, als manche byzantinische Autoren, vor allem ein Gregorios Palamas, damit eine hohe Autorität erhalten. Sie rücken an die Seite eines Basilius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Maximus . . . Eine andere Frage ist, wieweit eine „Theologie der Väter" dadurch nicht auch bedenklichen Ballast übernehmen muß, unter dem sie nur mühsam voranschreiten kann. Allerdings mag man diese Gefahr im Rahmen einer allgemeinen Einleitung noch weniger empfinden. Woher aber wird man bei der Einzeldarstellung ein zuverlässiges Auswahlprinzip nehmen? Richtig, man kann unterscheiden zwischen „Väter" und „Kirchenschriftsteller", doch wem wird das Urteil zustehen?

Es ist sicher rechtens, eine Einleitung in die *griechische* Patrologie allein zu schreiben. Die Gefahr einer gewissen Einseitigkeit besteht, sie muß aber nicht von einem solchen Unternehmen abhalten. Jedenfalls möchten wir Vf. hier keinen Vorwurf machen. Ob nicht doch die „beherrschende Stellung" der griechisch-christlichen Literatur überbewertet wird, mag man trotzdem fragen. Es wird immer nötig sein, auch die übrigen „Landschaften" der Patrologie wenigstens mit im Auge zu behalten. Dabei kann die griechische Patrologie vielleicht eher noch von den lateinischen als von manchen orientalischen Vätern absehen; sie haben nicht wenig in die byzantinische Szene, die ja hier mit einbezogen werden soll, hineingewirkt.

Jedenfalls wollen unsere Hinweise und Fragen nicht als Ablehnung des Vorhabens noch als negative Kritik seiner Durchführung verstanden werden. Chrestou bringt aus seiner langjährigen Forschung und seiner Praxis als akademischer Lehrer reiches Material ein und operiert gut vor allem auch in seinen Übersichten über die einzelnen Epochen. Die beigegebenen Tafeln sind anregend, die praktischen Winke und Hinweise sind hilfreich für den Einstieg in eine zu vertiefende Beschäftigung mit der Väterliteratur. Die Anmerkungen, hier „Randnoten" an der Seite, sind freilich sehr sparsam, vielleicht im Hinblick auf den Literaturüberblick am Ende. Die Lektüre wird so erleichtert; Anfänger im theologischen Studium mögen es schwerer haben, die gesuchte „erste Hilfe" zu finden.

*Würzburg* *H. M. Biedermann*

Karl Matthiae: Chronologische Übersichten und Karten zur spätjüdischen und urchristlichen Zeit. Stuttgart (Calwer Verlag) 1978. Mappe in Plastikfolie. DM 9.80. (Zuerst Berlin [Evang. Verlagsanstalt] 1977.)

Die als „Arbeitsmaterial" (für wen?) präsentierten Karten, Tafeln und 48 Seiten Erläuterungen mit Namenregister wollen dem „geschichtlichen Verständnis der neutestamentlichen Zeit" dienen (S. 6). Eine zu faltende „synchronoptische Tafel" in zwei Teilstücken von zusammen ca. 1,30 m Länge gibt sechsfarbig in vier Längsbahnen die politische Geschichte Palästinas und des seleukidischen, des ptolemäischen (beschränkt auf Ägypten) und des Römischen Reiches wieder (von vor 180 v. Chr. bis nach 150 n. Chr.), wobei aufgrund der Farben die Präsenz der Seleukiden und der Römer in Palästina leicht abzulesen ist. So wird u. a. deutlich, wie mit Beginn des Prinzipats Rom nun alle auf der Tafel berücksichtigten Bereiche beherrscht; dabei wird zwischen römischen Provinzen und von Rom abhängigen Vasallenstaaten unterschieden. Die fünf bzw. sechs Stammtafeln geben die Familienverhältnisse der Hasmonäer, des Herodes und seiner Familie, der Seleukiden (ab Antiochos III. 223 ff.), der Ptolemäer (ab Ptolemaios IV. Philopator 221/220 ff.) und schließlich des julisch-claudischen Kaiserhauses wieder, Schemata wie sie u. a. in vielen Nachschlagewerken zu finden sind. Die Stammtafeln der Hasmonäer, der Herodesfamilie und vielleicht auch des julisch-claudischen Kaiserhauses wird der am Neuen Testament und seiner Umwelt Interessierte vor allem begrüßen, während die Stammtafel der Ptolemäer am ehesten entbehrlich wäre. Neben diesen Stammtafeln gibt es schließlich noch vier farbige Landkarten, eine von der hellenistischen Welt des östlichen Mittelmeerraumes um 185 v. Chr. und drei von Palästina unter den Hasmonäern, zur Zeit Herodes des Großen und zur Zeit Jesu.

Das Erläuterungsheft – hier sei gleich mit der Kritik begonnen – kommt aus ohne jegliche Stellenangaben aus antiken Quellen außerhalb der Bibel (unter den Apokryphen ist wenigstens auf die ersten beiden Makkabäerbücher hingewiesen; aber selbst die einschlägigen Stellen bei Josephus fehlen) und ohne Auseinandersetzung mit der Literatur oder auch nur Hinweise auf sie. So hat es höchstens das Niveau eines bloßen Schulbuches. Die neuere Forschung scheint der Vf. auch nur unzureichend zu kennen. Schon der Titel verrät den Außenseiter. Wir haben uns seit Jahren allgemein abgewöhnt vom „Spätjudentum" zu reden (1970 ist z. B. auch die vom Tübinger Institutum Judaicum seit 1961 herausgegebene Reihe „Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums" schließlich in „Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums" umbenannt worden), weil dieser Ausdruck der jüdischen Geschichte im Ganzen nicht gerecht wird. Noch immer ist Pontius Pilatus in dieser Veröffentlichung, wie ihn Tacitus, Ann. 15, 44 später benennt, „Prokurator" (Erläuterungen S. 20.42.44), obgleich der 1961 in Caesarea am Meer gefundene und heute im Israel-Museum in Jerusalem ausgestellte „Pilatus-Stein" zeigen dürfte, daß dieser Titel für die römischen Provinzstatthalter erst später aufkam und Pontius Pilatus noch die Bezeichnung „Präfekt" trug; von daher ist auch die entsprechende Bemerkung über die Benennung der Provinzstatthalter im allgemeinen und speziell in Ägypten (S. 42) überholt. Noch immer endet hier der erste jüdische Aufstand endgültig 73 n. Chr. (auf der synchronoptischen Tafel), obgleich der Fall der letzten Festung, Masada, aufgrund von zwei 1957 in Italien entdeckten und 1970 allgemeiner bekanntgewordenen Inschriften über den damaligen römischen Statthalter und Bezwinger von Masada, Flavius Silva, jetzt offenbar frühestens in das Jahr 74 n. Chr. zu datieren ist (s. W. Eck, Senatoren von Vespasian bis Hadrian, Vestigia 13, 1970, 93 ff.; vgl. E. Schürer, The History of the Jewish People . . ., Bd. I, rev. and ed. by G. Vermes/F. Millar, 1973, 512.515); die neue Erkenntnis schimmert offenbar in den Erläuterungen S. 23 durch, wo es vom Fall Masadas heißt: „73 (vielleicht auch erst 74)".

Im weiteren seien noch einige Bemerkungen gemacht, ohne erschöpfend sein zu wollen. Zur synchronoptischen Tafel: Als gravierendstes Versehen fiel mir auf, daß das Gebiet von Judäa, Idumäa und Samaria bereits z. Z. des Herodessohnes Arche-

laus (als Ethnarch 4 v. Chr. – 6 n. Chr.) als römische Provinz gekennzeichnet ist und nicht wie Galiläa und Peräa unter dem Tetrarchen Herodes Antipas und Nordtransjordanien unter dem Tetrarchen Philippus als abhängiger Vasallenstaat (richtig aber in den Erläuterungen S. 20). Die Hinrichtung des Täufers ist fälschlich Philippus und nicht Herodes Antipas zugeordnet. Daß Hyrkan II. und Antigonos die letzten herrschenden Hasmonäer waren, hätte durchaus kenntlich gemacht werden sollen und können. Der Wiederaufbau der Siedlung von Qumran (offenbar zwischen 4 und 1 v. Chr., wie R. de Vaux in seiner „Archaeology and the DSS", 1973, 24 ff. wahrscheinlich macht) ist zu genau in das Jahr 4 v. Chr. datiert. Das Todesjahr des Herrnbruders Jakobus (nach Vf. 61/62), der n a c h dem Tod des Prokurators Porcius Festus hingerichtet wurde, und das Todesjahr dieses Prokurators (nach Vf. 62) sind nicht aufeinander abgestimmt. Der Tod des Paulus wird ohne Fragezeichen auf das eher unwahrscheinliche Datum der neronischen Verfolgung (64) gelegt.

Zu den Stammtafeln: Sie sind sehr sorgfältig gearbeitet, wären aber noch übersichtlicher, wenn (außer bei den Ptolemäern, wo die Verhältnisse zu komplex sind, und vielleicht noch bei den Seleukiden) die führenden oder zur Herrschaft gelangten Mitglieder einer Familie von den unbedeutenderen abgehoben wären. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden (Corrigendum: auf der Stammtafel der Ptolemäer trägt Ptolemaios VII. den Beinamen „Neos Philometor" statt „Neos Philopator"). Hingewiesen sei hier auf den ausführlichen Stammbaum der Herodesfamilie (mit den entsprechenden Belegen vor allem aus Josephus) in der Beilage zu A. Schalits umfangreicher Monographie: König Herodes. Der Mann und sein Werk, SJ 4, 1969.

Zu den Karten: Die Karte über „Die (!) hellenistische Welt um 185 v. Chr." vermittelt nur einen unzureichenden Eindruck von den wirklichen Machtverhältnissen, weil der Ausschnitt zu klein ist (vgl. dagegen z. B. die Abb. 100a im LAW nach Sp. 1236: „Die hellenistischen Staaten um 185 v. Chr."). Die nächsten drei Karten entsprechen sehr genau zwei Karten im BHH II 653 f. („Das Reich der Hasmonäer") und 697 f. („Das Reich Herodes d. Gr. und seiner Söhne"), haben aber den Vorteil, daß sie farbig sind. Vermerkt sei nur noch, daß man auf der Karte „Palästina zur Zeit Jesu" vergeblich die im Erläuterungsteil (S. 21) für das Gebiet des Tetrarchen Philippus genannte Gegend Trachonitis sucht, während das Stichwort Auranitis auf dieser Karte zu weit südlich verzeichnet ist. Für Palästina sei vor allem noch auf die Karten in H. G. May, Oxford Bible Atlas, $^{2}$1974 und bei Schalit, a.a.O., verwiesen.

Zum Erläuterungsteil: Der zwar richtige Farbwechsel auf der synchronoptischen Tafel, der das Ende der seleukidischen Herrschaft in Palästina anzeigt, wird aber in den Erläuterungen weder zu dem Hasmonäer Simon (S. 11) noch zu dem Seleukiden Demetrios II. Nikator (S. 27 f.) hinreichend begründet. Keinen Einblick in die Problematik der Zensus-Frage gibt die eher schiefe Darstellung S. 20 (Apg 5, 7 ist in 5, 37 zu verbessern; auch 1 Kor 11, 32 in 2 Kor 11, 32 auf S. 43). Ebenso schief formuliert ist etwa auch S. 36 die Darstellung über die berühmte Kleopatra VII. (Caesar hatte zwar Ägypten verlassen, aber sich damit keineswegs von Kleopatra getrennt; ihr nicht völlig zu klärender Selbstmord geschah wohl eher durch einen arrangierten Schlangenbiß als durch die Einnahme von Gift). Erwähnt sei auch, daß man sich zunehmend nicht mehr so sicher ist, daß der Name Philippus in Mk 6, 17 anstelle von Herodes irrtümlich steht (S. 21 f. ist schon das Problem falsch dargestellt: keinesfalls ist hier Herodias irrtümlich genannt, vielmehr höchstens Philippus, wenn der Tetrarch gemeint sein sollte), sondern jetzt eher dazu neigt, daß dieser Herodes (Sohn der Mariamme II.) zusätzlich Philippus hieß und also an den Halbbruder jenes Tetrarchen Philippus zu denken ist (so H. W. Hoehner, Herod Antipas, MSSNTS 17, 1972, 131–136; R. Pesch, Das Markusevangelium I, HThK II/1, $^{2}$1977, 340; vgl. auch Schürer, a.a.O. 614 [anders noch S. 344]). Als weiteres Corrigendum: Auf der ersten Seite der Einführung ist der in Apg 25, 13 ff. genannte König Agrippa II. versehentlich als Agrippa I. bezeichnet

(von daher auch im Namenregister falsch; richtig dagegen S. 23). Schließlich sei noch die Frage erlaubt: Für welchen Leserkreis ist eigentlich das Übermaß an Familiengeschichte, vor allem in den Erläuterungen, gedacht?

Nicht zuletzt auch wegen des Fehlens von Hinweisen auf die antiken Quellen und wenigstens einige grundlegende Literatur ist dieses „Schulbuch" für den Gebrauch an Universitäten und verwandten Einrichtungen nicht zu empfehlen.

*Heidelberg* *Heinz-Wolfgang Kuhn*

Samuele Bacchiocchi: From Sabbath to Sunday. A historical investigation of the rise of Sunday observation in early Christianity. Rom (The Pontifical Gregorian Press) 1977. 372 S., Brosch., $ 6.00.

Verf. ist Siebenten-Tags-Adventist. Er hat als erster Nicht-Katholik an der Gregoriana doktoriert, und zwar mit dem Prädikat „summa cum laude"; für diesen Erfolg hat er eine Goldmedaille vom Papst erhalten.

Obwohl in letzter Zeit eine ganze Reihe von Monographien über den Ursprung des christlichen Sonntags geschrieben worden sind, die das gesamte neutestamentliche und patristische Material zu diesem Thema erfaßt und wissenschaftlich bearbeitet haben und auch – aufs Ganze gesehen – zu denselben Resultaten gekommen sind, hat Verf. das Feld nochmals umgepflügt; er hat zwar nichts Neues gefunden, aber er hat es fertiggebracht, die gefundenen Steine und Steinchen anders zusammenzusetzen, so daß sich ein völlig anderes Bild der Entwicklung ergibt.

Die erste Hälfte des Buches (S. 17–164) ist dem Nachweis gewidmet, daß Jesus, die Apostel und die judenchristliche Kirche Jerusalems, solange sie existierte (bis 135 n. Chr.), nur die Sabbatfeier gekannt hat und von einer Sonntagsfeier nichts wußte. Die zweite Hälfte des Buches (S. 165–302) versucht es wahrscheinlich zu machen, daß die römische Kirche im Verlauf des 2. Jahrhunderts die Sonntagsfeier eingeführt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht hat.

Jesus (S. 17–73) hat das Sabbatgebot nicht angetastet. Im Gegenteil, seine Sabbatheilungen beweisen, daß er dem ursprünglichen Sinn des Sabbats wieder zu seinem Recht verhelfen wollte: daß man nämlich den Nächsten an diesem Tag lieben und ihn am Erlösungswerk Gottes teilnehmen lassen solle (cf. auch Joh. 5, 17). Die Priester durften am Sabbat ihr priesterliches Werk verrichten; ein in dieser Weise priesterliches Werk ist also gestattet. Wenn Jesus mit den jüdischen Autoritäten in Konflikt geriet, dann nur, weil diese in gesetzlicher Kasuistik befangen waren (cf. z. B. Mark. 2, 27–28). Der Hebräerbrief (Kap. 3–4) mit seiner eschatologischen Sabbatauffassung bestätigt dieses Resultat; denn als ein an Judenchristen gerichtetes Schreiben setzt er selbstverständlich voraus, daß das Sabbatgebot trotz allem wörtlich befolgt wurde. Auch Matth. 24, 20 paßt ins Bild: Jesus gestattet natürlich, am Sabbat zu fliehen, wenn es nötig ist, aber die Jünger könnten daran gehindert werden.

Wie steht es mit der Sonntagsfeier nach den neutestamentlichen Zeugnissen (S. 74–131)? Was später als Hauptgrund des Ursprungs der Sonntagsfeier hingestellt wurde, die Auferstehung Jesu am Ostersonntag, spielt keine ersichtliche Rolle im Urchristentum: das Abendmahl wird an beliebigen Wochentagen gefeiert; frühe Quellen, die von der Auferstehung sprechen, erwähnen nicht den Sonntag (1. Clemensbrief), oder wenn sie von der Eucharistie sprechen, erwähnen sie nicht die Auferstehung (Didache). Auch Ostern wird mit den Juden an einem beliebigen Wochentag gefeiert. Die Erscheinungen Christi am Ostersonntagabend und acht Tage darauf sowie die Anspielungen auf Mahlzeiten, die er mit seinen Jüngern bei dieser Gelegenheit hielt, darf man schon gar nicht als Ausgangspunkt für die christliche Sonntagsfeier ansehen.

Die drei neutestamentlichen Texte, die immer wieder als erste Zeugnisse für die christliche Sonntagsfeier angesehen worden sind, fallen insgesamt außer Betracht: 1. Kor. 16, 1–3, wo Paulus empfiehlt, daß jeder „bei sich" am Sonntag eine Kollekte veranstalte, zeige ja gerade, daß ein kollektiver Gottesdienst an diesem Tag nicht stattfand. Auch das berühmte Zeugnis von Plinius dem Jüngern über die

gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen (Brief X, 96) helfe da nicht weiter, da der Ausdruck „stato die" gerade offenlasse, an welchem Tag genau die Christen zusammenkamen (es könnte auch der Sabbat gewesen sein). Paulus spreche also 1. Kor. 16 nur aus praktischen Gründen vom Sonntag: am Anfang der Woche habe man noch Geld, das man auf die Seite legen könne. Apg. 20, 7–12 kann die Existenz der christlichen Sonntagsfeier auch nicht beweisen: es handelt sich um eine Abschiedsfeier für Paulus, da er am nächsten Tag abreisen wollte; Lukas erwähnt sie vor allem wegen der Eutychesgeschichte; das „Brotbrechen" war keine besondere Mahlzeit; daß man am Sonntag zusammenkam, war rein zufällig. Apc. 1, 10 meint die Bezeichnung κυριακὴ ἡμέρα nicht den Sonntag (dieser Name für den Sonntag erscheint erstmals im Petrusevangelium am Ende des 2. Jahrhunderts; in Didache 14, 1 muß wahrscheinlich gelesen werden: κατὰ τὴν κυριακὴν διδαχήν und Ignatius, Magn. 9, 1 spricht von der κυριακὴ ζωή, nicht vom Sonntag). κυριακὴ ἡμέρα ist aber auch nicht als Ostersonntag zu verstehen, sondern als Tag des Jüngsten Gerichts.

Nach dieser Aufräumarbeit kann Verf. dazu übergehen, die gottesdienstliche Praxis der Jerusalemer Kirche bis zum Jahre 135 n. Chr. zu skizzieren (S. 132–164). Kirche und Synagoge waren noch nicht getrennt, die bestehenden Spannungen veranlaßten die Christen noch nicht, eine neue Gottesdienstzeit zu wählen (die Hellenisten waren eine Randerscheinung). Daß die Judenchristen der ersten Zeit den Sabbat weiter hielten, ist schon deswegen äußerst wahrscheinlich, weil sie dem jüdischen Gesetz im allgemeinen treu blieben (cf. z. B. Apg. 15, 20 f.). Auch nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. änderte sich daran nichts. Der Beweis dafür ist z. B. die Nazarener-Sekte, von der Epiphanius (Pan. haer. 29, 7) spricht, die direkt von der Jerusalemer Judenchristenheit herkommt und den Sabbat gehalten hat. Ein Teil der Ebioniten hat später die Sonntagsfeier von der heidenchristlichen Kirche übernommen.

Wie kam es dann zur Einführung der christlichen Sonntagsfeier? Die folgenden Kapitel (S. 165–302) sind dieser Frage gewidmet. Nach dem Zusammenbruch des jüdischen Staates 135 n. Chr. war es für die Heidenchristen ratsam, sich den Römern gegenüber von der jüdischen Religion zu distanzieren, um nicht Opfer von Repressalien zu werden. Das ist auch die Zeit, da die antijüdische christliche Literatur blüht. Die Kirche Roms scheint in dieser Beziehung eine entscheidende Rolle gespielt zu haben: Justin der Märtyrer bekämpft den jüdischen Sabbat und ist zugleich der erste, der den Sonntagsgottesdienst ausführlich beschreibt. Das Sabbatfasten der römischen Kirche ist auch ein Beweis der judenfeindlichen Einstellung. Da sie es sicher nicht vom Häretiker Marcion, den sie ja bekämpfte, übernommen hat, muß der Brauch schon vor der Ankunft Marcions in Rom bestanden haben. Das eklatanteste Beispiel des römischen Einflusses in einer Festkalender-Angelegenheit ist der Osterfeststreit. Nachdem vor der Zeit des römischen Bischofs Sixtus (ca. 116–126) der quartadecimanische Brauch allgemein verbreitet war, führte Rom (offenbar auch veranlaßt durch die schlechten Erfahrungen des jüdischen Kriegs) das Ostersonntagsfest ein und wollte Victor (189–199) dieses römische Fest in der ganzen Christenheit durchdrücken. Aus Analogiegründen wird die römische Kirche zu dieser Zeit auch die wöchentliche Sonntagsfeier an die Stelle des Sabbats gesetzt haben, denn der Sonntag wurde ja als wöchentliches Osterfest empfunden. Ignatius von Antiochien, der Barnabasbrief und Justin der Märtyrer zeigen, daß die antijüdische Haltung der heidenchristlichen Kirche um dieselbe Zeit recht virulent war. Daß gerade der Sonntag als neuer Gottesdiensttag ausgewählt wurde, ist übrigens kein Zufall: der Sonnenkult war im 2. Jahrhundert allgemein verbreitet, und im Zusammenhang mit der Planetenwoche wurde bestimmt der der Sonne geweihte Tag von vielen Römern besonders ausgezeichnet. Es war geschickt von den Christen, sich so ihrer Umgebung anzupassen (ohne natürlich selber als Sonnenanbeter erscheinen zu wollen!); im Jahre 321 führte diese Politik zum erwünschten Ziel, als Kaiser Konstantin den heidnisch-christlichen Sonntag zum offiziellen Ruhetag im Römischen Reich erhob. Der Sonnenkult hat ja übrigens auch sonst das

Christentum beeinflußt: Christus wurde als „Sonne der Gerechtigkeit" angesehen (diese Vorstellung hat allerdings auch biblische Wurzeln), man betete nach Osten und man verlegte (später) das Weihnachtsfest auf den 25. Dezember, also auf das ursprünglich dem „Sol invictus" geweihte Datum.

Daß wir uns hier auf der richtigen Spur befinden, wird auch durch die Theologie des Sonntags nahegelegt, wie sie sich in den Namen des neuen Gottesdiensttages ausgedrückt hat. Die Auferstehung spielt am Anfang, wie schon gesagt, noch kaum eine Rolle. Der „1. Tag" dagegen wird als Tag der Erschaffung des Lichts in Angleichung an die Bedeutung des Sonntags für die Sonnenverehrer interpretiert (cf. z. B. Justin). Der „8. Tag" wird in polemischer Absicht gegenüber den Juden verwendet, um die Überlegenheit des christlichen Sonntags über den jüdischen Sabbat nachzuweisen.

(In einem Anhang, S. 339–369, wird noch des Apostels Paulus' Stellung zum Sabbat untersucht: er verwirft die Sabbatbeobachtung als Heilsmittel, sieht die Einrichtung des Sabbats selbst aber als Schatten, der in Christi Kommen seine Erfüllung fand).

Das Schlußkapitel (S. 303–321) faßt die Resultate zusammen und weist dann die christlichen Kirchen nachdrücklich auf das Problem ihrer Sonntagsfeier hin. Insbesondere die Sonntagsruhe könne man doch eigentlich nicht mit dem Sabbatgebot begründen. Ob es nicht richtiger wäre, wieder zum recht verstandenen Sabbat zurückzukehren? (In augenfälliger Weise macht übrigens schon das Titelblatt der Monographie in Umkehrung der Metapher von Kol. 2, 16 den Sonntag zum „Schatten" des Sabbats!).

Das ist ein fugenloses Geblide, mit Fleiß gebaut, gut dokumentiert (obwohl die Dokumentation, wie gesagt, schon von andern bereitgestellt wurde). Jemand, der zum ersten Mal mit der Problematik des Ursprungs der christlichen Sonntagsfeier konfrontiert ist, hat sicher den Eindruck, das in diesem Buch entworfene Bild der Entwicklung könne durchaus der Wahrheit entsprechen. Er muß dann allerdings zugeben, daß der christliche Sonntag auf sehr wackeligen Füßen steht. Als katholischer Christ kann er sich vielleicht damit beruhigen, daß es ja die römische Kirche ist, die am Ende des 2. Jahrhunderts aus sozialen, politischen, antijüdischen und heidnisch-religiösen Gründen, etwas christlich verbrämt, die Sonntagsfeier eingeführt hat, und daß die römische Kirche nicht irren kann; als evangelischer Christ, gewohnt, wichtige kirchliche Einrichtungen an der biblischen Autorität zu messen, wird er dann aber der adventistischen These zuneigen, daß er sich schleunigst zur Sabbatheiligung zu bekehren habe, da allein sie dem Willen Jesu entspreche.

Dann wird er sich aber die grundsätzliche Frage stellen müssen, ob das entworfene Bild wirklich „stimmen" könne. Ist es denn möglich, daß die ganze Kirche unter der Führung Roms einen solchen „Sündenfall" begangen hat, ohne daß es in den vergangenen rund 1800 Jahren je irgend jemandem (nicht einmal den Reformatoren des 16. Jahrhunderts) aufgefallen ist? War die ganze Christenheit mit Blindheit geschlagen, daß sie diesen Krebsschaden nicht sehen konnte, bis Ellen White im 19. Jahrhundert die lautere Wahrheit verkündete? Etwa so, wie die Mormonen verkünden, die Kirche Jesu Christi hätte den Heiligen Geist verloren, bis ihn Joseph Smith wiederentdeckt habe . . .

Schauen wir uns noch einmal einige Dinge näher an. Wenn man an das imposante Gebäude klopft, das Verf. aufgebaut hat, tönt's an vielen Stellen hohl. Ich muß mich aus Platzgründen auf weniges beschränken. Um nicht auf Einzelheiten eingehen zu müssen, melde ich einige Bedenken in Form eines Fragenkatalogs an:

1. Wenn Jesus tatsächlich nur eine Reform des jüdischen Sabbats vorschwebte (Wiederentdeckung seines ursprünglichen Sinns), warum stieß er dann mit den jüdischen Autoritäten deswegen so schroff zusammen? Wenn er sich deutlicher erklärt hätte, dann müßte er doch offene Ohren gefunden haben (man wußte zu allen Zeiten im Judentum um die tiefe religiöse und humanitäre Bedeutung des Sabbats); er brauchte ja auch nicht gerade chronisch Kranke, die nicht in Lebens-

gefahr standen, ausgerechnet am Sabbat zu heilen. Übrigens: ist Verf. der Meinung, daß man nur am Sabbat Liebestaten vollbringen soll, und nicht an gewöhnlichen Wochentagen?

2. Der Sabbattheologie der frühen Christenheit wird Verf. überhaupt nicht gerecht. Paulus wird (aus Versehen?) erst in einem Anhang behandelt und natürlich zu einem Anwalt des Sabbats gemacht. Der Hebräerbrief, der die Sabbathoffnung erstmals deutlich spiritualisiert und von der Einhaltung der Samstagsruhe löst, wird – gegen seine Intention – zu einem judenchristlichen Dokument ersten Ranges gemacht. Vor allem aber wird die Sabbattheologie der Kirchenväter nur als antijüdische Polemik interpretiert, ihre positive christologische und heilsgeschichtliche Begründung aber ignoriert: diese Christen fühlten sich nicht mehr an die wörtliche Befolgung des Sabbatgebots gebunden, weil sie verstanden hatten, daß in Christi Heilswerk der eschatologische Sabbat angebrochen war, der dem Gläubigen erlaubte und sogar auferlegte, *immer* im „Heute" des Sabbats, nämlich in der Fröhlichkeit des begnadigten Sünders zu leben, in Erwartung des „Einst", da die Ruhe in und mit Gott vollkommen sein würde.

3. Und nun zum Problem Sonntagsfeier. Daß erst die römische Kirche im 2. Jahrhundert die Sonntagsfeier, in Anlehnung an den heidnischen Sonnenkult, geschaffen habe, ist schlechthin unglaubhaft. Wenn schon die allgemeine Durchsetzung des sonntäglichen Osterdatums durch die römische Kirche damals einen so bedeutenden Streit hervorgerufen hat, dann ist es undenkbar, daß die „Verlegung" des Gottesdienstes vom Samstag auf den Sonntag, die doch eine noch viel einschneidendere Neuerung bedeutet hätte, nicht die geringste Spur einer Auseinandersetzung hinterlassen haben würde. So groß war die Autorität der römischen Kirche nie, daß man nicht gewagt hätte, den Mund gegen sie aufzutun. Im 2. Jahrhundert beweist dies ja gerade der Osterstreit. Die Judenchristenheit (und in diesem Fall auch die Heidenchristenheit!) wäre wie e i n Mann aufgestanden, um den Sabbat zu verteidigen, wenn vorher die Sabbatfeier allgemein gewesen wäre. (Übrigens ist das erste Zeugnis für eine christliche Sonntagsfeier nach Verf. der Barnabasbrief, also gar kein römisches Dokument!).

4. Die drei neutestamentlichen Texte, die von einer Sonntagsfeier in apostolischer Zeit sprechen, lassen sich nicht so leicht vom Tisch fegen. Wenn auch 1. Kor. 16 zugegebenermaßen unsicher ist, so ist die Exegese von Apg. 20, 7 durch Verf. zu sehr vom Bestreben diktiert, Schwierigkeiten, die sich seiner These entgegenstellen könnten, „aufzuheben". Auch die Erklärung von Apc. 1, 10 will nicht befriedigen: erstens einmal ist in der Didache sicher vom Sonntag die Rede und stammt das Petrusevangelium aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts (beide Texte sind also wenig jünger als die Apc.); vor allem aber wird es zum Rätsel, wie eine neue Bezeichnung für den eschatologischen Gerichtstag plötzlich zum Namen für den wöchentlichen Sonntag hätte werden können?

5. Die Schwierigkeiten, volles Licht in die Geschichte des Ursprungs der christlichen Sonntagsfeier zu bringen, seien zugestanden. Aber die Auskunft, die Christen hätten das Abendmahl an x-beliebigen Tagen je nach Lust und Laune gefeiert, was uns Verf. glauben machen will, ist sicher abzulehnen. Ich denke nach wie vor, daß ein Zusammenhang zwischen den Osterereignissen und dem Ursprung der sonntäglichen Eucharistiefeier bestehen muß; niemand ist es verwehrt, eine andere Meinung zu vertreten, aber sie muß dann wenigstens ebenso plausibel gemacht werden.

Fazit: Die christliche Sonntagsfeier ist sicher älteren Ursprungs, als Verf. zugeben will. Nach meiner Meinung ist sie auch christologisch verankert und darf darum mit gutem Gewissen von den christlichen Kirchen beibehalten werden; Verf. hat mich in dieser Meinung nicht erschüttert, sondern eher bestärkt. Die praktischen Sonntagsprobleme, die sich heute stellen, sind allerdings reell und schwerwiegend; sie gehören aber nicht in diesen Zusammenhang, wo es nur um die historische Frage des Ursprungs der christlichen Sonntagsfeier ging. Nur soviel (weil diese Frage vom Verf. leider nur im Schlußkapitel angeschnitten wird): das Gebot der Ruhe soll die christliche Kirche – gerade aus Respekt vor der eigentlichen Bedeutung des Sabbat-

gebots – lieber nicht auf den Sonntag übertragen; die alte Kirche hat das jedenfalls vor Konstantin nicht getan, und später nur gezwungenermaßen. In diesem Anliegen gebe ich den Siebenten-Tags-Adventisten recht; ich ziehe allerdings daraus nicht die gleiche Schlußfolgerung wie sie.

*Neuchâtel* *Willy Rordorf*

J. Zandee: „The Teachings of Silvanus" and Clement of Alexandria. A New Document of Alexandrian Theology (= Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux" XIX). Leiden (Ex Oriente Lux) 1977. VIII, 166 S., geb.

Mit diesem Buch setzt Zandee die beachtliche Reihe seiner Studien zu den Lehren des Silvanus fort (vgl. das Literaturverzeichnis S. VIII). Die in Codex VII des Handschriftenfundes von Nag Hammadi enthaltene Schrift (NHC VII 84, 15–118, 7) besitzt zahlreiche Berührungspunkte mit den Sextus-Sprüchen. In beiden Fällen handelt es sich um Sammlungen ethischer Anweisungen von vergleichbarer asketischer Tendenz. Die Lehren des Silvanus sind trotz einiger gnostischer Einflüsse nicht eigentlich gnostisch. Zandee bestimmt sie als ein Dokument der alexandrinischen Theologie des 2. Jahrhunderts. Den Beweis für diese These erbringt er in dem hier vorzustellenden Buch, in dem er im einzelnen die Lehren des Silvanus mit Clemens von Alexandria vergleicht. Zuvor macht der Verf. in der Einleitung eine Einschränkung, die zeigt, daß er bei aller entdeckten Gemeinsamkeit doch nicht die Unterschiede verwischen will: „Clement was a highly educated lay teacher of philosophical theology. He was familiar with many Greek poets and philosophers, especially Homer and Plato, whom he quotes throughout his works. In contrast, whoever lies concealed behind the name Silvanus, was a popular preacher, by no means on the same educational level as Clement. Nevertheless the hellenized Christianity accepted by the more educated Christians of Roman Egypt had a profound influence upon him. Therefore we should expect to find links between Sil and the representatives of the Alexandrian school. However, we shall not find in Sil the kind of professional theological and philosophical argumentation which occurs in Clement who offers, for example, literal quotations from the works of Plato" (S. 1 f.).

Der Hauptteil des Buches enthält den ins einzelne gehenden Vergleich zwischen den Lehren des Silvanus und Clemens von Alexandria. Zandee geht so vor, daß er in der Reihenfolge der Schrift jeweils einen Abschnitt der Lehren des Silvanus in englischer Übersetzung oder in einer Zusammenfassung bringt. Die griechischen Wörter sind in Klammern beigegeben. In dem darunter gesetzten Text schlägt er die Brücke zu Clemens, den er meist ausführlich in englischer Übersetzung zitiert, wobei wichtige Begriffe und Wendungen auch in Griechisch geboten werden. Die Übersetzung der Lehren des Silvanus ist, wie im „Colophon" auf S. 136 angegeben wird, das Ergebnis der Zusammenarbeit des Autors mit M. L. Peel. Zandee bespricht nicht jeden Satz des Silvanus; doch ist sein Vorgehen so umfassend, daß man fast durchgehend eine Kommentierung der Lehren des Silvanus erhält. Dabei beschränkt sich Zandee nicht immer auf die Heranziehung des Clemens. Da wo es ihm notwendig erscheint, greift er etwa auf Platon, die Stoa und auf Philon zurück, um sowohl Silvanus wie auch Clemens traditionsgeschichtlich verständlich zu machen. Eine knappe Kennzeichnung von dieser Art findet sich S. 57: „Although Sil is for the most part Stoic in his moral teaching, his metaphysics are Platonic." Zum Schluß stellt Zandee einige Charakteristika alexandrinischer Theologie, wie sie sich bei Silvanus und Clemens finden, in 15 Punkten zusammen (S. 134/6). Er gliedert sie in folgender Weise: Similarities to the Stoa; Similarities to Platonism; General characteristics.

Es ist gut, daß der Verf. der Arbeit neben den Indices der Zitate aus Clemens und der griechischen Wörter ein ausführliches Personen- und Sachregister beigefügt hat. So erschließen sich nämlich auch dem Leser, der nicht die Geduld für eine kontinuierliche Lektüre aufbringt, die Ergebnisse der Studie. Tatsächlich stellt sich

von diesem Register (und auch von den Conclusions) her die Frage, ob nicht eine stärkere inhaltliche Gliederung leserfreundlicher wäre. Man kann sich einen anderen Aufbau der Arbeit denken. Etwa könnte man versuchen, die innere Struktur des Denkens des Silvanus für sich zu erarbeiten, das so gewonnene Gesamtbild sodann mit der Ethik des Clemens zu vergleichen und beide Autoren traditionsgeschichtlich einzuordnen. Zandee hat sich für die literarische Gattung des Kommentars und für eine mehr induktive Methode der Einzelvergleiche entschieden. Das ist natürlich wertvoll und die Basis für jede Gesamtinterpretation, die er ja auch – allerdings sehr knapp – in den Conclusions bringt. Die Kürze der Zusammenfassung erklärt sich sicherlich daher, daß sich der Verf. nach dem vorher zurückgelegten Weg nicht zu sehr wiederholen wollte.

*Mainz* *Theofried Baumeister*

Luigi I. Scipioni: Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità nella chiesa primitiva (III secolo) (= Scienze Religiose 3) Milano (Vita e Pensiero) 1977. 224 S., brosch.

Das Buch hat ein praktisch-theologisches Anliegen. Im ursprünglichen Selbstverständnis der Kirche kann leicht als primäres Element festgestellt werden, daß Gott sein Volk zusammengerufen hat. Das Amt steht im Dienst des Volkes und ist deswegen im Vergleich zur Zusammenrufung des Volkes der Kirche sekundär. Der Dienst des Amtes oder die Autorität, wie der Verfasser sagt, ist im Laufe der Geschichte zum dominatus geworden. Die geschichtlichen Untersuchungen der Ausübung der Autorität in der frühen Kirche können hilfreiche Erfahrungen vermitteln, die eine Erneuerung möglich machen.

Nicht eine neue Arbeit über die Entstehung des kirchlichen Amtes oder ein neuer Versuch der theologischen Durchdringung des Amtes war vom Verfasser beabsichtigt, sondern er wollte die Art der Ausübung der Autorität in den verschiedenen vornizänischen Kirchen beschreiben. Die Untersuchung ist deswegen aufgeteilt in Kapitel über die Kirchen von Karthago, Rom, Alexandrien und Syrien. Die Hauptquellen, Tertullian, Cyprian, Hippolyt, Novatian und Cornelius, Klemens von Alexandrien, Origenes, Dionysius von Alexandrien, die Pseudoklementinischen Schriften, die Didaskalie und Paul von Samosata werden jeweils mit gut lesbaren, auch die Profangeschichte verhältnismäßig ausführlich einbeziehenden Einführungen vorgestellt und dann ihre Stellung zum Thema Kirche und kirchliche Autorität dargelegt.

Nach einer ausführlichen Einleitung zu Karthago und Tertullian könnte die Darstellung der Amtsfrage und Amtsausübung bei diesem ersten lateinisch schreibenden Theologen durch die Erkenntnisse der entsprechenden Abschnitte von P. van Beneden, Aux Origines d'une terminologie sacramentelle (Louvain 1974), Th. Ring, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius (Würzburg 1975) und J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche (= Der priesterliche Dienst III. QD 48) 103–108 vertieft werden.

Cyprian liefert das Modell der frühkirchlichen Partnerschaft von Bischof und Kirche. Die Krise der Kirche der Heiligen und die daraus sich ergebenden schwierigen Aufgaben der Erhaltung der Einheit hat er dadurch gemeistert, daß er in Theorie und Praxis daran festhielt, daß es keine Kirche ohne den Bischof und keinen Bischof ohne die Kirche geben kann. Vf. schildert vor allem die Beteiligung des Volkes bei der Einsetzung (und auch eventueller Absetzung) des Bischofs. Was er mit der mehrmaligen Bemerkung meint, daß suffragium eine wirkliche Wahl (oder Stimmabgabe?) bedeute, erklärt er nicht weiter. Zu Recht hebt er hervor, daß es in Cyprians Konzeption keine Titularbischöfe und keine Weihbischöfe hätte geben können. Er hätte hinzufügen können, daß es für Cyprian auch keine absolute Weihe gab.

Aus dem Bereich der Kirche von Alexandrien kommen vor allem die Stimmen des Klemens und Origenes zu Gehör, die die Amtsausübung von den geistlichen Anforderungen her sehen. Klemens sei Zeuge des Übergangs der alexandrinischen

Kirche von der kollegialen zur monarchischen Leitung gewesen. Für Origenes, von dem man oft nicht weiß, ob er nur moralisiert oder auch konkrete kirchliche Zustände kritisiert, waren das entsprechende Charisma und die Heiligkeit des Amtsträgers Voraussetzungen, die die Ausübung des Amtes erst möglich machten.

Nach der Meinung des Vf. tendierte man im Osten mehr zu einer Auffassung des Amtes als einer Art königlicher Herrschaft. Dies geht auf entsprechende Ansätze in den politischen und soziologischen Gegebenheiten in diesen Gebieten zurück. Das kurze Kapitel über die Kirche in Syrien ist in dieser Hinsicht nicht das uninteressanteste. Eindrucksvoll kommt der in der dortigen Lebensordnung verwurzelte primitive Patriarchalismus der nordsyrischen Didaskalie zur Darstellung, in der im Bild vom Organismus der Kirche der Bischof mit dem Kopf, die Laien mit dem Schwanz verglichen werden. Wichtige Erkenntnisse bringt die Darstellung der Absetzung des antiochenischen Bischofs Paul von Samosata, bei der die führende Beteiligung des eigenen Klerus und der gesamten Ortskirche im Rahmen einer Bischofssynode hervorzuheben ist. Sie zeigt die mögliche Beteiligung von Laien bei Synoden und auch, daß eine Ortskirche mit Hilfe der Nachbarbischöfe nötigenfalls den eigenen Bischof absetzen konnte. Wenn ein ähnlicher Vorgang, wie der Vf. bemerkt, etwa zur gleichen Zeit auch aus dem fernsten Westen, aus Legio Asturica und Emerita in Spanien, bekannt ist, zeigt das, wie allgemein die einzelnen Kirchen initiativ sicherstellten, daß die Amtsträger ihre Aufgabe zu Nutzen und Dienst der Kirchen erfüllten.

Die gesamtgeschichtlichen Fragestellungen dürfen deswegen bei der Untersuchung der Einzelkirchen nicht vernachlässigt werden. So steht am Anfang der Geschichte des Einheitsdienstamtes die erstaunliche Tatsache, daß sich in allen Kirchen die Dreiteilung des Einheitsdienstamtes von Bischof, Presbytern und Diakonen durchgesetzt hat. Auch die Gründe der Veränderung im Verständnis des kirchlichen Amtes, wie etwa die Entwicklung zum hierarchisch-sakralen Priesteramt unter Ausschluß der Laien, müssen auf gesamtkirchlicher Ebene untersucht werden. Verschiedentlich wird vom Vf. pauschal eine Veränderung der Ausübung der Amtsautorität in Richtung eines dominatus, wie er sagt, angedeutet, die sich allmählich einschlich und wie eine allgemeine unausweichliche Entwicklung anzusehen ist. Sie scheint von ihm als Reflex der Entwicklung im politischen Bereich angesehen zu werden oder erscheint als natürlicher Lauf der Dinge, der eben jeder Institution beschieden ist. In diesem Zusammenhang scheint es aber wichtig, die Aufmerksamkeit auf jenen Faktor zu lenken, der sicher zu einer entscheidenden Veränderung der Amtsauffassung geführt hat. Das war die in der Zeit der christlichen Kaiser eintretende Aufteilung der Kirche in einen geistlichen und weltlichen Teil, der zur absoluten Inkompetenz der Laien in Dingen des Glaubens und der Kirche und damit zur Klerikalisierung aller Ämter und Dienste sowie zu getrennten Ständen der Amtsträger und der Laien geführt hat.

Das vorliegende Buch wirkt dieser verhängnisvollen Teilung entgegen, indem es die partnerschaftliche funktionale Bezogenheit von Amt und Gemeinde aufeinander zur Darstellung bringt, wie diese in der vielfältigen Geschichte der frühen Kirche eindrucksvoll dargestellt werden kann.

*Würzburg* *Jakob Speigl*

# Mittelalter

Kurt-Ulrich Jäschke und Reinhard Wenskus, Hrsg.: Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag. Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1977. X, 424 S., Ln., DM 142.–.

Die Festschrift für den Marburger Historiker enthält 20 Beiträge, die ein rundes Jahrtausend beleuchten. Es geht um die Zeit von der Spätantike bis in das 14. Jahrhundert, in der sich Geschichte und Kirchengeschichte so eng berühren. Nach einer Würdigung des Jubilars durch K. U. Jäschke und R. Wenskus berichtet Carl-

richard Brühl über Purpururkunden (3–21). Sie waren „Stilmittel byzantinischer Außenpolitik" (10) und wurden im Westen nur auf besonderen Wunsch eines Empfängers ausgestellt. B. Schwineköper überschreibt seinen Artikel: „„Cum aquis aquarumque decursibus". Zu den Pertinenzformeln der Herrscherurkunden bis zur Zeit Ottos I." (22–56). Pertinenzformeln gehen auf spätantike Traditionen zurück, neue Zubehörformeln wurden aufgenommen. Manche Wendung erscheint rein formelhaft; es läßt sich aber zeigen, daß die oben genannte Formel mehr Bedeutung hat als oft angenommen: „Selbst da, wo die Bewässerung von Gärten, Wiesen Äckern nicht üblich oder aus technischen Gründen verschiedener Art nicht durchführbar war, sollte anscheinend das Recht dazu mindestens juristisch bei den Güterübertragungen aufrecht erhalten werden" (51). H. D. Kahl untersucht „Symbol- und ideengeschichtliche Grundlagen der Urform kirchlicher Kaiserkrönung" (57–79). Kurz nach 500 entstand ein Roman über Julian Apostata; danach hat der sterbende Julian seinen Nachfolger Jovian noch designiert, doch erhielt Jovian dann seine Krone auf wunderbare Weise vom Kreuz Christi her. „Was im Mythos ein einmaliges Ereignis scheint, wenn man ihn historisierend begreift, wurde im Kult mindestens teilweise zyklisch wiederholt" (60). Kahl beschreibt die Krönungszeremonie in Byzanz: Nach drei Selbstkrönungen folgte die Krönung in der Hagia Sophia durch den Patriarchen. Damit sollte das Geschehen im Julianroman nachvollzogen werden. Der Akt in der Kirche erschien wichtiger als die vorangehenden Krönungen. Später wurde auf die „Vorkrönungen" verzichtet. Diese Staatssymbolik ist nicht unverändert geblieben, es lassen sich „mindestens einzelne Entwicklungsschichten herausheben" (79). Kahl nennt die Krönung in Byzanz den „vielleicht wichtigsten Spiegel, den es seinem Wesen jemals geschaffen hat" (79).

H. Wolfram überprüft Nachrichten aus Cassiodor, Jordanes u.a. unter der Überschrift „Theogonie, Ethnogenese und ein kompromittierter Großvater im Stammbaum Theoderichs des Großen" (80–97). K. Hauck steuert seinen 15. Aufsatz „Zur Ikonologie der Goldbrakteaten" bei, der „die Arztfunktion des seegermanischen Götterkönigs, erhellt mit der Rolle der Vögel auf den goldenen Amulettbildern" beschreibt. Es geht zunächst um Hilfe für verletzte Tiere, dann aber auch darum, daß der Gott einem Tier ärztliche Funktionen zuweist: Vögel, Hunde und Schlangen sind beteiligt, Parallelen zu Asklepios werden erwähnt (98–124). R. Wenskus nimmt Stellung „Zur fränkischen Siedlungspolitik im Saalegebiet" (125–36), die er schon in die merowingische Zeit zurückdatiert. E. Ewig äußert sich „Zur Bihildisurkunde für das Mainzer Kloster Altmünster" (137–48). Diese Fälschung aus dem 12. Jahrhundert enthält echte Teile aus den Jahren 720–38; die Ausstellerin Bihildis war die Gründerin jenes Klosters. Eine Rekonstruktion der ursprünglichen Urkunde ist jedoch nicht möglich. H. Kollers Beitrag „Zur Rechtsstellung Karantaniens im karolingischen Reich" (149–62) hebt die Bedeutung der antiken Tradition im Ostalpenraum erneut hervor. Eine Forschungsbilanz bietet K. Jordan „Der Harzraum in der Geschichte der deutschen Kaiserzeit" (163–81). Neue Ausgrabungen haben unsere Kenntnis bereichert; auch die „eminent wichtige wirtschaftliche Bedeutung" jenes Gebietes wird deutlich. Der Sachsenaufstand von 1073 gegen Heinrich IV. sieht man in engerem Zusammenhang mit der kirchlichen Reformbewegung (173). Am Ende des 12. Jahrhunderts verstärkte sich der „Prozeß der Auflösung der Einheit des Harzraumes" (180). D. Claude untersucht die Nachtrichten über „Die Pfalz Dahlum" (182–99), in der Otto I. mindestens dreimal Weihnachten gefeiert hat. H. Zimmermann schreibt „Zu Flodoards Historiographie und Regestentechnik" (200–14). Die aus der Mitte des 10. Jahrhunderts stammende Reimser Kirchengeschichte wird hoch eingeschätzt; sie überliefert ältere Quellen meist resümierend „in möglichst enger Anlehnung an den Originalwortlaut seiner Dokumente" (212). H. Maurer legt dar, daß das Kloster St. Margareten in Waldkirch ursprünglich um 920 als herzoglich-schwäbisches Kloster gegründet wurde; es wurde später zum Reichskloster aufgewertet. Ein wesentliches Zeichen ist die Übernahme einer in St. Alban in Mainz verfaßten Liturgie. Man sollte bei ähnlichen Fällen prüfen, „ob neben und außer der Erlangung des besonderen Königsschutzes nicht auch die Übernahme ‚königlicher' Liturgie für die

Zugehörigkeit zur ottonischen Reichskirche ‚konstitutiv' gewesen sein mochte" (223). H. Thomas zeigt, daß Kritik an der Ehe Heinrichs III. mit seiner Verwandten Agnes von Poitou nicht nur vom Abt von Gorze geübt wurde, sondern daß auch ein Brief des Abtes Bern von Reichenau im Sinne solcher Kritik verstanden werden kann (224–35).

K. U. Jäschke erörtert „Die Englandfrage in den Gesta Normannorum ducum des Wilhelm von Jumièges" (236–62). Die genannte Quelle ist zwar schon 1070 geschrieben in größter zeitlicher Nähe zur Eroberung Englands 1066; sie ist aber als sehr tendenziös einzuschätzen. H. Fuhrmann bietet „Randnotizen zum Dictatus Papae" unter dem Titel „Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae" (263–87). Der Dictatus Papae kann „geradezu als Zeichen der Unmöglichkeit aufgefaßt werden, die rechtlichen Forderungen Gregors VII. voll aus dem überkommenen Recht abzudecken: Die Kanonisten konnten dem Papst und seinen ‚Leitsätzen' mit seiner Kompilation päpstlicher Rechte nicht folgen" (286). Auch die Briefe der folgenden Päpste weisen wenig Anklänge an den Dictatus auf. Dem Gegenspieler Gregors VII. wendet sich der folgende Beitrag zu. F. Lotter nimmt Stellung „Zur literarischen Form und Intention der Vita Heinrici IV." (288–329). Jene Quelle wird von der Seligpreisung am Schluß her gedeutet; der dort gebrauchte Begriff felicitas kommt vorher auch im Tatenbericht vor. Als Ergebnis formuliert Lotter: „Die sogenannte Vita Heinrici IV. erweist sich demnach aufgrund ihrer Komposition und literarischen Konzeption als der Gattung des Prosa-Epitaphium zugehörig und steht in einer Tradition, die von den frühen Enkomien des Xenophon und Isocrates über die laudationes der römischen Kaiserzeit, über die Trostbriefe des Hieronymus, die Nachrufe aus dem Umkreis der karolingischen Klöster Corbie-Korvey und dem Bereich der cluniazensischen Reformbewegung bis hin zu den zisterziensischen und den humanistisch orientierten Epitaphien des 12. Jhdts. reicht. Ähnlich wie Einhard in der Karlsvita greift der Autor auf ein in der Antike ausgebildetes Schema zurück, das die Schrift deutlich von der aretologisch-hagiographischen Vita und der rhetorisch-idealisierenden Biographie abhebt. Jede Auswertung der Vita Heinrici als historische Quelle wird daher Gefahr laufen fehlzugehen, wenn sie nicht den literarischen Standort der Schrift berücksichtigt und ihre konsolatorische Intention in die Deutung einbezieht" (329). F. Graus greift das Thema auf: „Der Heilige als Schlachtenhelfer – Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik" (330–48). Der heilige Wenzel wird in böhmischen Quellen als Helfer in der Schlacht genannt, – erstmals ausgerechnet für den Kampf Heinrich II. gegen Boleslaw Chrobry 1004, über den Thietmar von Merseburg in seiner Chronik so bedrückt berichtet und gegen den Brun von Querfurth protestierte. Graus verweist auf das Alte Testament und die Antike sowie auf andere Heilige mit ähnlicher Funktion: St. Denis, St. Emmeram, St. Ulrich, St. Laurentius und St. Mauritius; doch ist die Linie bei Wenzel am deutlichsten, er wurde noch 1420 von den Hussiten angerufen. J. Fleckenstein untersucht das Thema „Ministerialität und Stadtherrschaft" am Beispiel der Bischofsstadt Hildesheim und der herzoglichen Stadt Braunschweig. Im späteren Mittelalter sprechen die Quellen nicht mehr von „ministeriales", – weder von bischöflichen noch herzoglichen. Den Begriff „bürgerliche Ministeriale" lehnt Fleckenstein mit gutem Grund ab, da er aus den Quellen nicht gedeckt ist. „Es gibt keine bürgerlichen Ministerialen, weder in Hildesheim und Braunschweig, noch anderswo" (364). R. Schneider geht den Gründen für den Namenswechsel nach, den der Böhmenprinz Wenzel 1323 in Paris vollzog: Er nannte sich fortan Karl und ging als Karl IV. in die Geschichte ein. Der Namenswechsel hatte politische Bedeutung im Sinne eines Anspruchs, dem auch Papst Clemens VI. bei der Kaiserkrönung 1346 ausdrücklich Rechnung trug: Der Name Karl enthält eine Qualifikation (387). H. K. Schulze geht unter der Überschrift „Mediävistik und Begriffsgeschichte" (388–405) auf zahlreiche umstrittene Begriffe des Mittelalters ein, z. B. Grundherrschaft, beneficium, libertas, Staat und Herrschaft, Recht, Adel, Bauer u.a. Er erinnert an die Bemühungen von Ernst Bernheim, der schon um die Jahrhundertwende zahlreiche Begriffe aus augustinischer

Tradition herzuleiten suchte (396). Meist wird von quellenmäßig überlieferten Begriffen aus gearbeitet, aber man kann auch von modernen „Begriffsworten" ausgehen und dann ein „ausgedehnteres Wortfeld analysieren" (405).

Insgesamt ist ein stattlicher Band zustande gekommen mit einer Fülle von Anregungen, über die sich der Jubilar, die Herausgeber und auch die Benutzer gleicherweise freuen können.

*Rostock* *Gert Haendler*

Peter Classen, Hrsg.: Die Gründungsurkunden der Reichenau (= Vorträge und Forschungen. Hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte Bd. XXIV). Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1977. 88 S., Ln.

Anläßlich der 1250. Wiederkehr des Gründungsjahres der Reichenau sind 1974 zwei umfangreiche „Festschriften" erschienen, zu denen jetzt noch eine bedeutende Gemeinschaftsarbeit über die ältesten Urkunden des Klosters nachgereicht worden ist. Es handelt sich bei diesen Urkunden um zwei Stücke des 12. Jahrhunderts, hergestellt von dem bekannten Reichenauer Fälscher Udalrich. Schon 1889 hat sich der damals 21jährige Karl Brandi in seiner Dissertation diesen Urkunden zugewandt, aus ihnen einen echten Kern herausgeschält und dieses sein Ergebnis bereits 1890 gedruckt vorlegen können; es bildete bislang die Grundlage aller Erörterungen der Gründungsgeschichte der Reichenau.

In dem vom P. Classen herausgegebenen Sammelband behandelt H. Schwarzmaier die Geschichte der beiden Falsifikate; er liefert ferner eine genaue Beschreibung der Stücke und stellt auch den Mönch, Archivar, Custos und Magister Udalrich vor. Ingrid Heidrich hat dann eine neue Analyse des Sprach- und Formelbestandes der beiden Udalrich-Falsifikate vorgenommen und den von Brandi bereits herausgestellten „echten Kern" bestätigt, zugleich aber erheblich modifiziert. Sie benennt als echte Aussagen: „Besitzausstattung der Reichenau durch Theuderich V., adressiert an Lantfrid und Bertoald [Mitglieder des alemannischen Herzoghauses], die den verschenkten Besitz zuvor genutzt und wohl auch den Vorschlag zur Klostergründung gemacht hatten, daneben Schutz des Hausmeiers Karl Martell für Pirmin und seine monachi peregrini . . ." (S. 58). Für die Gründung des Inselklosters bedeutet das: „Die Reichenau wäre in dieser Sicht nicht ein karolingischer Stützpunkt in Alemannien, sondern ein Kloster, das mit Unterstützung des alemannischen Herzogshauses und des Hausmeiers Karl Martell gegründet wurde und erst nach Ende des alemannischen Herzogtums die enge Beziehung zu den nunmehr einzig schutzfähigen Karolingern suchte und fand" (S. 62). Eugen Ewig hat in seiner Analyse der Immunitätsbestimmungen und Schenkungsinserte, die sich in den beiden Urkunden finden, diese Deutung bestätigt und an einzelnen Punkten noch weiter verifiziert. Demnach muß die jüngst von F. Prinz vorgetragene These, die Reichenau sei im Anfang ein rein alemannisch-herzogliches Hauskloster gewesen, nicht unerheblich modifiziert werden.

Im einzelnen: H. postuliert, daß dem „Schutzbrief für Pirmin eine Schutzbitte Pirmins vorausgegangen" sei (S. 54); dies wird insbesondere auch durch die Peregrinatio-Terminologie gestützt, die sich sowohl in den Udalrich-Falsifikaten wie auch in den zum Teil original erhaltenen Urkunden des Pirmin-Klosters Murbach findet; gerade darin dürfte Pirmins eigene Sprache zu finden sein. – Bei der Erörterung der Divergenzen zwischen dem Theuderich-Diplom und der Widegern-Urkunde, beide für Murbach, sollte der jeweils unterschiedlich bemessene Umfang der Weiheexemtion deutlicher angegeben werden; die Theuderich-Urkunde führt hier eine verwirrende und bis heute nicht geklärte Sprache, während das Widegern-Privileg dem Kloster das Höchstmaß an Bischofsfreiheit zuspricht. Gerade weil die Widegern-Urkunde so klar spricht, müssen die verworrenen Angaben des Theuderich-Diploms bedenklich stimmen, zumal es nur ein *exemplar* ist. – Von besonderer Bedeutung ist endlich der Abschnitt über „die Stellung St. Gallens zu den politischen Gewalten". Die aus dem frühen 9. Jahrhundert stammenden

Berichte – so von Walahfrid – über eine 100 Jahre zuvor vollzogene Kommendation an die Karolinger wird von H. jetzt in Frage gestellt: „Für die rechtliche Stellung des Klosters in der Zeit Karl Martells ist Walahfrids Bericht nicht zu verwerten" (S. 43).

Die vorgelegten Untersuchungen bieten eine minutiöse Detailarbeit, die aber zu Ergebnissen von allgemeinerer Bedeutung führt: so unterschiedlich geprägte Kirchenmänner wie Pirmin und Bonifatius haben von Karl Martell einen Schutzbrief erhalten, also unter seinem Patronat wirken können. Die Angelsachsen bestimmen zu diesem Zeitpunkt noch keineswegs ausschließlich die Kirchenverhältnisse des fränkischen Reiches. Zudem hat Pirmin sowohl mit dem alemannischen Herzogshaus wie mit den Etichonen im Elsaß und den Widonen in der Pfalz zusammenarbeiten können. Karl Martell hat also Pirmin nicht so an seine Person zu binden vermocht, daß dieser ein reiner Emissär seiner Politik in den genannten Gebieten gewesen wäre, vielmehr hat Karl die Regionalgewalten anerkennen müssen und seine Schützlinge auch mit ihnen zusammenarbeiten lassen.

Die vorgelegten Untersuchungen – gewiß eine mühsame und spröde Kleinarbeit – verdienen ein besonderes Dankeswort.

*Bochum* *A. Angenendt*

Horst Dieter Rauh: Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge Band 9). Münster (Aschendorff) 1973. 550 S., kart., DM 98.–.

Die umfangreiche Untersuchung von Horst Dieter Rauh baut auf einer zutreffenden Voraussetzung: immer wieder ist die Rede von Antichrist-Vorstellungen im Mittelalter als einem effektiven Zeitkriterium, das Optimisten und Pessimisten voneinander scheidet, mit Schemata, die gelegentlich regelrecht zur Gegenwartskritik entwickelt und genützt werden. An einer sorgfältigen Untersuchung über den Entwicklungsgang dieses Vorstellungsbereiches hat es bislang aber noch gefehlt. Rauh versteht das Programm seines Buches als ein Stück Traditionsgeschichte der „pilgernden Kirche", während sie sich „immer mehr als geschichtliche Institution, als Teil der ‚Welt' verstand" (S. 9), und damit ist ein Kirchenbegriff „als Einheit von Regnum und Sacerdotium" gemeint. Unter diesen Voraussetzungen wird die Antichrist-Tradition nach ihren biblischen und frühchristlichen Voraussetzungen schließlich auch ein besonderes deutsches Problem.

Das Buch folgt diesem Programm mit einer sehr gründlichen Darstellung. Die bekannte allmähliche Entstehung des Antichrist-Bildes im späten Alten wie im späten Neuen Testament wird ausführlich gezeigt und einleuchtend auf die zugehörige theologische Fundierung der Auseinandersetzung zwischen „Welt" und „Gottesvolk" zurückgeführt. In der Exegese des Tyconius wird schließlich die entscheidende Ausformung des Antichrist-Bildes für die mittelalterliche Welt angesprochen, zugleich eine der wesentlichen Grundlagen für das entsprechende symbolische Weltverständnis. Von da erreicht der Gedankenzusammenhang nach einigen prägenden Traditionspunkten wie Augustin, Hieronymus und dem Mönch Adso schließlich den deutschen Symbolismus. Dessen Welt- und Geschichtsdeutung wird in dem bekannten, doch um den Ludus de Antichristo vermehrten Werken einer neuen und gründlichen Würdigung unterzogen und dabei tritt durch Rauhs Antichrist-Interpretation auch wirklich eine neue und schärfere Kontur zur politischen Religiosität des deutschen Hochmittelalters. Neuerlich erweist dabei die symbolistische Spekulation ihre Tragfähigkeit für das Verständnis der mittelalterlichen Denkstrukturen, weil „die symbolische Methode so gut wie die scholastische ein Mittel ist, Theologie zu treiben" (S. 11), weil sie mit ihrem eigenartigen Schema der Analogie von Welt und Überwelt, von Bibel und Bild, von Zahlenfigur und Wirklichkeit überhaupt als die vorscholastische, rationale Orientierung des Menschen in Welt und Überwelt zu betrachten ist. Unter diesen Voraussetzungen war es auch dem deutschen Symbolismus vorbehalten, die grundlegenden Auseinandersetzungen

gerade des deutschen Herrschers mit dem Haupt der Christenheit um das rechte gemeinsame Funktionsverständnis innerhalb der Kirche fortzubilden bis zur unmittelbaren gegenseitigen Antichrist-Beschuldigung.

Mit dieser Entwicklung, die den Sturz der staufischen Dynastie begleitete, hat sich Rauh nicht mehr auseinandergesetzt. Die mittelalterliche Antichrist-Vorstellung, wie sie außerhalb Deutschlands wirkte, erfaßt seine Darstellung ebensowenig wie das zähe und gegenwartskritisch noch immer aufschlußreiche Fortleben des Bildes vom Antichrist im Spätmittelalter, ja weit über die Reformationszeit hinaus. Insofern ist sein gründliches und flüssig geschriebenes Buch auch vornehmlich ein Beitrag zum tieferen Verständnis des deutschen Symbolismus im Hochmittelalter.

*Bochum* *Ferdinand Seibt*

Rudolf Goy: Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters (= Monographien zur Geschichte des Mittelalters Bd. 14). Stuttgart (A. Hiersemann) 1976. XIV + 634 S. mit 3 Tafeln und einer Karte.

Die umfangreiche Arbeit entstand als Dissertation bei Karl Bosl in München. Goy verfolgt darin ein dreifaches Ziel: 1. soll sie (als Grundlage für die zu erstellenden kritischen Einzeleditionen) eine möglichst vollständige Sammlung der Hss. zu allen Werken Hugos bieten; 2. will sie ein „Modell" anbieten zur Erforschung der geistigen Lebendigkeit und Tiefe der jeweiligen Leserschicht innerhalb der Koordinaten Zeit und Raum (der „südmitteleuropäische" Raum steht im Mittelpunkt dieses Teils der Untersuchung); 3. will sie „Bausteine zu einer Kommunikationsgeschichte des Mittelalters" bieten.

Diesem dritten Teilziel sind (mit Goys eigenen Argumenten) grundsätzliche Bedenken entgegenzuhalten. Die genannten „Bausteine" lassen sich doch wohl nur liefern, wenn das reichlich vorhandene Hss.-Material einigermaßen sicher nach seiner Herkunft geordnet wurde – doch darauf verzichtet Goy, indem er diese Arbeit den Bibliotheken zuweist (S. 8). Daß erst die gründliche Untersuchung einzelner Hss. im Zusammenhang mit der für die Editionen nötigen Erstellung von Stemmata feste Bausteine liefern kann, räumt Goy selbst ein (S. 570). Die von ihm erstmals erbrachte Gesamtübersicht der hsl. Zeugen wird innerhalb einer ausgewogenen Gliederung von Hugos Gesamtwerk dargeboten; der Verf. beruft sich auf das fachmännische Urteil von R. Baron und D. van den Eynde und ordnet die Schriften unter den Rubriken „sicher echt", „wahrscheinlich echt", „zweifelhaft" und „sicher unecht". Zu jedem Werk werden alle überlieferten Titel, Incipit und Explicit, zu jeder Hs. der heutige Aufbewahrungsort und die Signatur angegeben; es folgen eine kurze Beschreibung der Hs. (Entstehungszeit und Provenienz), die Folio-Angabe und eine Notiz zum Autoren-Namen und zum jeweils gebotenen Umfang des Werkes. – Im Anschluß an den Hss.-Katalog eines jeden Werkes bringt Goy in vier Abschnitten Angaben zu bisherigen Editionen und Übersetzungen, zur Literarkritik, zur speziellen Literatur und zur Statistik; die letztgenannten sollen das Material für den zweiten Teil der Arbeit bereitstellen.

Von den (in der Regel) fünf Abschnitten zur Bestimmung der Hs. und des Textes sind die Angaben zu Bibliothek, Alter und Umfang zuverlässig, ebenso die Fußnoten zu den Fundstellen in den Katalogen. Wenig Verlaß ist dagegen auf den von Goy genannten Titel, unter dem das Werk in der jeweiligen Hs. überliefert sein soll, und auf den Autoren-Namen. So müßte z. B. S. 22 Nr. 48, S. 152 Nr. 11, S. 200 Nr. 31, S. 262 Nr. 59, S. 320 Nr. 282 und S. 416 Nr. 77 „H. dSV.", S. 189 Nr. 45 und S. 274 Nr. 46 „Mag. Hugo" angegeben sein. Die angeführten Werktitel und Namensformen sind oft nichts anderes als die von den Verf. der Bibl.-Kataloge (meist in Klammern) beigefügten Titel nach Migne, P. L.: S. 79 Nr. 22, S. 129 Nr. 36, S. 159 Nr. 41, S. 169 Nr. 47, S. 274 Nr. 45 u. 47 und S. 430 Nr. 178. – Spürbare Mängel weist die Arbeit bei den Angaben zur Provenienz der Hss. auf. Mit Hilfe von L. H. Cottineau: Répertoire topo-bibl. des abbayes et prieurés (im Literaturverz. S. 574 angegeben) hätte sich manches Versehen vermeiden lassen.

„Beata Maria de Augo" (S. 443) meint die Aug.-Chorh. von Notre-Dame d'Eu; in Auxerre gibt es keine Abtei St. Michael, wohl aber in Cuxa bei Prades, wie der Katalog deutlich angibt. Die Hss. der Basler Kartause stammen durchweg aus älterem Vorbesitz, den der Katalog genau verzeichnet. Die Cordeliers (nicht „Cordilliers", wie in der Legende zur Karte) in Besançon sind Franziskaner, ebenso die Pauliner (S. 218 Nr. 36) und Paulaner (S. 347 Nr. 44) in Epernay („fratres minimi" laut Katalog) – das Register vereinigt beide kurzerhand mit den (echten) Paulinern in Wiener Neustadt (S. 477 Nr. 126). Auf die schwierige Trennung zwischen Aug.-Chorh. und Reg.-Kan. (vgl. DHGE und LThK s. v.), die Goy in der Statistik anscheinend aufrechterhalten möchte (s. auch Register S. 614 und 628), ist auf der Karte verzichtet worden. Im übrigen wird die Ordenszugehörigkeit der einzelnen Häuser recht großzügig gehandhabt. St. Martin in Löwen gehört laut Index zu den Reg.-Kan., S. 407 u. 514 zu den Aug.-Chorh., S. 460 zu den Benediktinern; Bethlehem bei Löwen (auf der Karte bei St.-Amand!) ist im Register Aug.-Chorh.-Stift, S. 246 Reg.-Kan.-Stift, S. 325 schlichtes Kloster. Beträchtliche Verwirrung herrscht bezüglich des Rouge-Cloître oder Roode Closter („monasterium rubeae vallis apud silvam Zoniam") St. Paul der Aug.-Chorh. (südlich von Brüssel, im Forêt de Soignes): S. 17, 246 und 331 heißt es „Roedenkloster in Zonia", S. 325 „Rookloster der Regulierten Aug. in Holland", S. 534 „Rookloster bei Brüssel", S. 153 und 283 „Kloster St. Paul in Zonia". Hinter den „Zisterziensern bei Turon" (S. 32) verbirgt sich die Abtei Clarté-Dieu bei Tours („prope Turones" laut Katalog). Die Abtei Maris Stella in Wettingen (s. Register) gehörte immer zum Zisterzienserorden. Die Hs. Arras 173 (S. 99, 162 und 121) stammt aus der Aug.-Chorh.-Abtei Mont-St.-Eloi, die Hss. Colmar lat. 25 (S. 410) und lat. 124 (S. 255) aus dem Franziskaner-Konvent in Rufach (Elsaß), die Hss. Colmar lat. 128 und 187 (S. 269) aus dem Aug.-Chorh.-Kloster in Marbach (Elsaß). Schreiber der Hs. Paris B. N. lat. 2532 (S. 29, 110, 241, 250, 399) ist Jean d'Angoulême, der sie für die Bibliothek seines Bruders Charles d'Orléans anfertigte. Zu S. 100 Nr. 11 und S. 343 Nr. 15 muß es heißen „Benediktiner von St. Laurentius in Lüttich" („Leodium" steht im Katalog).

Die angeführten Beispiele (die sich beträchtlich vermehren lassen) wecken Zweifel an der Stabilität der „Bausteine zur Kommunikationsgeschichte", die aus diesen Angaben gezogenen Schlüsse im zweiten Teil der Arbeit entbehren wenigstens teilweise eines soliden Fundaments. – Die angestrebte Vollständigkeit bei der Erfassung der Hss. hat der Verf. weitgehend erreicht; einzelne Ergänzungen ergeben sich bei der Inangriffnahme einer Edition. Die sicher langwierige Durchsicht der Bibl.-Kataloge und zeitraubende Bibl.-Reisen (s. S. 2) haben allerdings eine nachteilige Wirkung auf die Zuverlässigkeit der Angaben zur Statistik (Verteilung der Hss. eines Werkes auf Jh., Leserkreise und Regionen) gezeitigt. Stichproben ergeben hier fast durchgehend Unstimmigkeiten zwischen den Angaben unter den einzelnen Hss. und den Endsummen in der Statistik. Die Kriterien und Zuschreibungen haben sich offenbar im Werdegang der Arbeit gewandelt. So sollen z. B. alle Hss. von *De grammatica* aus dem franz. Raum stammen (S. 12) – nach den vorher gebotenen Angaben ist jedoch die Provenienz dreier Hss. unbekannt. Legt man für das *Didascalicon* die Angaben der Seiten 15–35 zugrunde, so stammen *4* Hss. von Prämonstratensern, *5* von Franziskanern und *1* von Karmeliten; *21* sind unbekannter Herkunft, 14 ohne Angabe. – Zählt man auf S. 75 die aus Klöstern stammenden Hss. zusammen, so ergibt das eine Summe von *22*, die „Sonstigen" ergeben *10;* aus Süd- und Norddeutschland stammen je *3*, aus Frankreich *22*, aus England und Südeuropa je *3* und aus Osteuropa wirklich 1 Hs., *10* sind unbek. Herk., eine ohne Angabe, und nur *2* sind anonym überliefert. Die Angaben zu den Regionen halten sich oft nicht an die auf S. 520, 524, 532 f. und 551 angegebenen Grenzen: Altzelle liegt mal diesseits, mal jenseits der Elbe, Lüttich gehört nach S. 514 zum franz. Raum, erscheint aber ebenso wie Cambron S. 534 in „Nordmitteleuropa". Der deutsche Raum unterteilt sich bis S. 95 (und dann wieder auf S. 133) in Süd- und Norddeutschland, sonst (recht ungewöhnlich) in Süd- und Nordmitteleuropa. – In den Untersuchungen zur Überlieferung und Kommunikation (ab S. 505) wird der Leser nochmals mit anderen Zahlen und Ergebnissen konfrontiert –

ganz abgesehen von den ohnehin schon unrichtigen Angaben zur Provenienz: Auf S. 329 spricht Goy von 327 Hss. für das *Soliloquium*, auf S. 506 (Z. 1) sind es nur noch 323, und in Z. 11 zeigen diese auch noch eine andere Aufteilung auf die Jh. als vorher. Ähnlich verhält es sich auf derselben Seite (2. Absatz), wenn man die Zahlen zu *De modo orandi* (sonst heißt die Schrift bei Goy *De virtute orandi)* mit den auf S. 438 angegebenen vergleicht.

Noch verwirrender sind die Angaben zur Überlieferungsbreite in den einzelnen Klöstern; als Beispiel diene die Doppelseite 526/7: In Marmoutier sind *Soliloq.* und *arca mor.* vorhanden, in St.-Bertin zwar nicht *eccles.*, dafür aber *trium dierum.* St.-Martin (Tournai) bietet *sacr.* nur einmal (vollständig), Moutier-la-Celle auch *hier.*, ebenso Mont-St.-Michel; in St.-Aubin besaß man auch *Didasc.* und *sacr. II*, das letztere auch in St.-Corneille (Compiègne). Die auf S. 519 angeführten Überlieferungsgruppen sind überflüssig (vor allem die ungewöhnlichen und gar nicht erforderlichen Abkürzungen), da z. B. *SD* („Sonderüberlieferung") kaum jemals zutrifft, sondern meistens eines der drei darunter zusammengefaßten Werke nicht vorhanden ist. In Cluny dagegen (S. 526) sind tatsächlich alle drei Werke *(Soliloq., inst., orand.)* vorhanden. In Fécamp besaß man nicht *subst.* (Goy benützt hier, S. 523 und 535 die Abk. *dil.)*, sondern *sermo dei.* Die Hss. aus St.-Ouen (Rouen) stammen nicht alle aus dem 12. Jh. (S. 148 Nr. 87: 13. Jh.), die drei letzten befanden sich vorher in St.-Evroult. In Clairvaux war *psalm.* nicht vorhanden, dafür *thren.*, Vauclair besaß von 12 Texten nur 7 doppelt, in Fontenay ist *orand.* vorhanden, es fehlen aber die exegetischen und die „vorbereitenden" Schriften. Signy bietet nicht *psalm.*, wohl aber *Pent.*, *thren.* und *sacr. leg.*, in Hauterive fehlt bei *SD Soliloq.*, dafür ist *Magn.* vorhanden; in Cambron fehlt *orand.*, es bietet aber *med., amore, or. dom.* (auf S. 534 finden sich andere, ebenfalls ungenaue Angaben zu Cambron). In La Ferté schließlich besaß man *verb. inc., Soliloq.* und *inst.*, also nicht *SD.* – Solche Korrekturen lassen sich für nahezu jede Seite des zweiten Teils der Arbeit anbringen; wozu dienen die Aufzählungen auf den Seiten 505–571, wenn man sich aus den Registern (S. 585–634) ein weit besseres Bild von der Überlieferung machen kann? Dieser ganze Abschnitt der Dissertation erscheint überflüssig, er ist bei genauerer Lektüre ärgerlich und irreführend.

Zu Dank bleiben wir dem Autor verpflichtet für die Fleißarbeit am Hss.-Katalog zu den Werken Hugos von St. Viktor, und zu danken ist auch dem Verlag für den weitgehend fehlerfreien und aufwendigen Druck gerade dieses ersten Teils der Dissertation.

*Putzbrunn* *Peter Dinter*

Summa ‚Elegantius in iure divino' seu Coloniensis. Tom. I. Ed. Gerardus Fransen adlaborante Stephano Kuttner (Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum, vol. 1, Tom. I). New York (Fordham University Press) 1969. XXVI, 174 S.

Die kanonistischen Texte des Mittelalters sind bis zum heutigen Tag zum großen Teil nicht ediert worden. Insbesondere fehlen weitgehend zuverlässige Editionen der kanonistischen Literatur des 12. Jahrhunderts, der Entstehungszeit der Wissenschaft vom kanonischen Recht. Die während der letzten Jahrzehnte erheblich gestiegene Forschungstätigkeit im kanonischen Recht des Mittelalters, an der insbesondere die amerikanischen Mediävisten einen beachtlichen Anteil haben, führte 1955 zur Gründung des ‚Institute of Medieval Canon Law', das unter Leitung von Stephan Kuttner seitdem ein jährliches Bulletin herausgibt – zuerst als Bestandteil der Zeitschrift ‚Traditio' von 1955–1970; seit 1971 als unabhängige Publikation. Im Rahmen des Instituts wurden seit 1955 Pläne für die Edition der dekretistischen und dekretalistischen Literatur von 114—1234 entwickelt: eines ‚Corpus Glossatorum' als Teil der vom Institut herausgegebenen Reihe ‚Monumenta Iuris Canonici'. Mit der gegenwärtigen Edition einer der wichtigsten kanonistischen Summen des 12. Jahrhunderts liegt der erste Teilband des geplanten ‚Corpus Glossatorum' vor.

Die sogenannte Summa Coloniensis ist der Forschung seit 1859 bekannt, als sie von Maaßen zuerst in einer Bamberger Handschrift entdeckt wurde.[1] Eine genauere Analyse der Summe aufgrund dieser Handschrift (Bamberg can. 39 = D. II. 17) lieferte Schulte 1870.[2] Stephan Kuttner konnte in seinem Repertorium der Kanonistik 1937 noch zwei weitere Handschriften dieser Summe nachweisen (Paris, Bibl. nat. 14997 und Wien, Staatsbibl. 2125).[3] Die Summa wurde seit Schulte häufig in der rechtsgeschichtlichen Literatur zitiert. Sie ist eine Summe zum Dekret Gratians, d. h. ein vom Dekrettext losgelöster Kommentar.[4] Ihre Sonderstellung gegenüber anderen Summen des 12. Jahrhunderts liegt zunächst darin, daß sie nicht in der Reihenfolge des Dekrets Erläuterungen einzelner Kapitel bietet, sondern einen vom Dekret abweichenden systematischen Aufbau hat. Ferner ist die Summe besonders wichtig wegen ihres Entstehungsorts. Sie ist um 1169 in Köln entstanden und stellt das wichtigste Zeugnis einer „rheinischen Kanonistenschule" dar, von der uns mehrere in dieser Zeit in der Kölner Diözese entstandene Schriften erhalten sindfl[5]

Für die Edition sind von den Herausgebern Fransen und Kuttner alle drei Handschriften herangezogen worden. Der Vergleich der Handschriften ergab, daß sie im Text teilweise erheblich voneinander abweichen, insbesondere die Pariser Handschrift von der Bamberger und Wiener. Keine Handschrift repräsentiert den Archetyp der Summa; doch gibt das Bamberger Manuskript den Text in der frühesten uns erhaltenen Form wieder, so daß es zur primären Grundlage der Edition gemacht wurde. Insgesamt spiegeln die Handschriften nach Ansicht der Herausgeber verschiedene sukzessive Vorlesungstexte desselben Magisters. Die nähere Begründung dieser These bleibt von einem Einführungsband zu erwarten, den die Herausgeber am Ende der Edition publizieren wollen.

Die Edition folgt zunächst dem Text der Bamberger Handschrift, gibt aber einen ausführlichen Apparat mit Varianten der anderen Manuskripte und bringt bei erheblichen Abweichungen den Text der verschiedenen Handschriften in Parallelkolonnen. Ein zweiter Anmerkungsapparat gibt umfassende Hinweise auf die Quellen des Texts, wobei insbesondere römisches und kanonisches Recht sowie Patristik berücksichtigt sind. Die Edition folgt den von Kuttner 1959 publizierten Editionsregeln des ‚Institute of Medieval Canon Law'.[6] Die Edition gibt den Text sehr übersichtlich wieder und bestätigt am ersten praktischen Beispiel die Brauchbarkeit der Editionsregeln des ‚Institute'.

Bisher liegt nur ein Teil der insgesamt in 6 Bänden geplanten Ausgabe vor. Die Summa Coloniensis ist in 15 Abschnitte eingeteilt, von denen im vorliegenden Band die Teile 1–3 ediert wurden. Allerdings ist dieser erste Teil der Ausgabe bereits von ganz besonderem Interesse. Er enthält nämlich im ersten Abschnitt eine allgemeine Rechtslehre und Auslegungslehre, im zweiten Teil im wesentlichen das Recht der Ordination, im dritten Teil das Recht des Papstes und die Abgrenzung der Rechte von Papst und Kaiser. So bringt bereits der vorliegende Band wichtige Texte zu zentralen Fragen der Rechtsgeschichte im 12. Jahrhundert.

Die Frage des Verfassers der Summa Coloniensis wird von den Herausgebern im vorliegenden Band nicht behandelt. Zu dieser Frage wurden bisher in der Litera-

[1] Friedrich Maaßen, Paucapalea. (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., Bd. 31 (1859) p. 491.

[2] Joh. Friedrich v. Schulte, Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians. Zweiter Beitrag (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., Bd. 64 (1870) pp. 93–114.

[3] Stephan Kuttner, Repertoium der Kanonistik (Studi e Testi Bd. 71). Città del Vaticano 1937, pp. 170–172.

[4] Hierzu cf. Kuttner, Repertorium p. 124.

[5] Hierzu cf. G. Le Bras/Ch. Lefebvre/J. Rambaud, L'Age classique. 1140–1378 (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident, t. VII) Paris 1965, p. 286.

[6] Kuttner in Traditio 15 (1959) pp. 452–464.

tur verschiedene Vermutungen geäußert; insbesondere wurde von Gerbenzon auf den späteren Bischof Bertram von Metz, der 1169 Kanoniker von St. Gereon in Köln war, als möglichen Autor hingewiesen.[7] Vielleicht können die Herausgeber in der geplanten kritischen Einführung der Lösung dieser Frage näherkommen.

Die Selbständigkeit des Verfassers in seinen Lehren wurde von der rechtsgeschichtlichen Literatur häufig hervorgehoben. Die genaue Kenntnis des römischen Rechts wurde bereits von Schulte als Besonderheit der Summa hervorgehoben;[8] sie wird durch die Edition bestätigt. Es ergibt sich, daß der Verfasser auch die zeit genössische legistische Literatur gut kannte; insbesondere die Werke des Bulgarus, den er auch in Pars I, c. 33 namentlich nennt (Edition p. 9).

Es kann nicht Aufgabe der Rezension sein, auf den Inhalt der Summa im einzelnen einzugehen. Immerhin seien einige Hinweise erlaubt. Die Summa Coloniensis gehört zu den ersten kanonistischen Schriften, die den für die Rechtsgeschichte so folgenreich gewordenen Begriff ‚ius positivum' verwenden.[9] Die Summa enthält in den edierten Teilen auch sehr ausführliche Erläuterungen zum kanonischen Wahlrecht. Hier ist besonders bemerkenswert, daß sich in der Summa Coloniensis bereits das Prinzip findet, daß es bei Zwiespalt der Wähler auf die *Zweidrittelmehrheit* ankomme. Dieses Prinzip wird von der Summa in folgendem Satz ausgedrückt: „Maior quoque pars accipitur in duplo numero, ut si XXX contra XV sint, et si unus de XXX obierit, subrogatas parti decessoris annumerabitur" (P. III, c. 47, Edition p. 135). Bekanntlich wurde das Prinzip der Zweidrittelmehrheit 1179 durch das dritte Laterankonzil für die Papstwahl eingeführt und gilt bei dieser Wahl bis zur Gegenwart (Conc. Lat. III, c. 1). Der Text der Summa macht deutlich, daß der Gedanke einer Zweidrittelmajorität bereits vor 1179 in der Kanonistik erörtert wurde.

Im Bereich des Wahlrechts ist ferner bedeutsam, daß die Summa bereits zwischen „postulatio" und „electio" klar unterscheidet. Die für das kanonische Recht sei Innocenz III. fundamentale Unterscheidung der Postulation von der Wahl[10] beruht letztlich auf einem Dictum Gratians (D. 61, dict. p. c. 10); sie spielt in der Summa des Rufinus noch keine Rolle, wird aber von der Summa Coloniensis bereits als Distinktion zweier Rechtsinstitute aufgefaßt (P. III, c. 42, Edition p. 133).

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die vorliegende Summa viele Fragen der allgemeinen kanonistischen Rechtslehre erörtert. Die Bemühung des Verfassers um ein differenzierendes Rechtsdenken wird hier immer wieder deutlich. Es sei nur der interessante Gedanke der Summa angeführt, daß man unter den Canones nicht nur vom Rang der Rechtsquelle her, sondern auch vom Inhalt aus solche verschiedenen Ranges unterscheiden müsse. Es gäbe Canones, die einen besonders hohen Grad von Aequitas enthielten, wie diejenigen über die Taufe, Firmung und Eucharistie, während Canones über Eherecht und kirchliches Vermögensrecht einen weitaus geringeren Rang einnähmen (P. I, c. 54; Edition p. 16). Gerade die allgemeinen Ausführungen der Summe zur Rechtslehre liefern der künftigen Forschung noch reiches Material.

Die bisherige Teiledition läßt uns wünschen, daß bald das gesamte Werk im Druck vorliegen möge. Es wäre dann eines der Hauptwerke der Kanonistik des 12. Jahrhunderts und zugleich das älteste in Deutschland geschriebene juristische Lehrbuch nicht nur den Spezialisten zugänglich. Den Herausgebern gebührt für ihre mühevolle Arbeit der Dank all derer, die die Geschichte der mittelalterlichen Rechtswissenschft als wesentliche Grundlage europäischen Rechtsdenkens betrachten

*Regensburg* *Peter Landau*

---

[7] Cf. P. Gerbenzon, Traditio 21 (1965) p. 510 f.

[8] Schulte 1. c. p. 96.

[9] Kuttner, Repertorium p. 175; ders., Recue de historique de droit français et étranger, 4e série, 15 (1936) p. 731.

[10] Cf. hierzu z. B. Klaus Ganzer. Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Köln/Graz 1968, pp. 21–23.

Radulfus Niger: De re militari et triplici via peregrinationis Ierosolimitane (1187/88). Einleitung und Edition von Ludwig Schmugge (= Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, hrsg. von Horst Fuhrmann, VI). Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1977. VIII u. 241 S., DM 116.–.

Die verheerende Niederlage von Rittern und Aufgebot der Kreuzfahrerstaaten bei Hattin westlich des Sees Tiberias am 3./4. Juli 1187 hatte den Fall von angeblich über 50 christlichen Städten und Festungen im Heiligen Lande und am 2. Oktober 1187 auch denjenigen von Jerusalem zur Folge. Im Westen reagierte Papst Gregor VIII. bereits am 29. Oktober 1187 mit dem Kreuzzugsaufruf *Audita tremendi*, und die Kreuzzugspredigt des Erzbischofs Joscius von Tyrus und des zisterziensischen Kardinallegaten Heinrich von Albano zeitigte denn auch bald spektakuläre Erfolge: Wohl noch 1187 nahm Richard Löwenherz, damals noch Graf von Poitou, das Kreuz; am 21. Januar 1188 folgten ihm bei Gisors in der Normandie sein Vater, König Heinrich II. von England, sowie König Philipp II. August von Frankreich, und am Sonntag Laetare 1188 ließ sich auch Kaiser Friedrich Barbarossa auf der von ihm so genannten *curia Ihesu Christi* zu Mainz gewinnen. Möglicherweise noch vor den Akt von Gisors, sicher aber vor den Aufbruch der Engländer, Normannen und Franzosen am 4. Juli 1190 von Vézelay aus, gehört eine moral- und bußtheologische Gegenschrift gegen die Kreuzzugswerbung. George B. Flahiff hatte als nächstliegenden Adressaten den französischen König erschlossen, Teile ediert (in: Medieval Studies 9, 1947, S. 179–88) und eine Einordnung nicht nur in Lebensweg und Werke ihres Autors Radulfus Niger, sondern auch in die Antikreuzzugspropaganda der Zeit geliefert.

Vorliegende Habilitationsschrift der Freien Universität Berlin von 1971/72 unternimmt es nun, den gesamten Text nach den beiden einzig bekannten Handschriften des frühen 13. Jh.s aus Bury St Edmunds und Lincoln zu edieren (S. 83–241) und einleitend Wege zum Verständnis der nach Flahiff auch von Hans Eberhard Mayer für „Idee und Wirklichkeit der Kreuzzüge" (1965) genutzten Schrift zu ebnen. Schmugge präsentiert den Theologen und Kirchenrechtler Radulfus, der Mitte der 80er Jahre des 12. Jh.s seine exegetischen Werke zum Alten Testament mit einem Esrakommentar fortsetzte, *quamquam ... Coanglicus meus venerabilis presbiter Beda prius hunc librum luculenter exposuerit*, als einen zwischen den (kirchen)politischen Parteien schwankenden und möglicherweise gar zeitweise bei Heinrich II. in England diensttuenden Gelehrten, der hier allerdings erst nach dem Tod dieses Königs Ruhe fand und wohl noch vor 1200 in England gestorben ist (S. 6 u. 10).

Hier entstanden neben seinen beiden Chroniken, die Schmugge entgegen bisherigem Urteil – z. B. bei Antonia Gransden, Historical Writing in England (1974) S. 222 – stärker beachtet sehen möchte, möglicherweise eine vom Autor *Philippicus* genannte Abhandlung *De interpretationibus Hebraeorum nominum* und wohl *De quatuor festivitatibus beatae Mariae virginis*, während Studien, Lehrtätigkeit und Exil in Frankreich den Hintergrund darstellen für seinen Heptateuchkommentar, einen Königsbücherkommentar sowie Paralipomenon- und Esrakommentar – nach dem bei Schmugge S. 75 ff. mitgeteilten Prolog zum *Remediarium Esdrae* anscheinend in der Folge der biblischen Bücher und nach weiteren Indizien zwischen 1170 und 1191 fertiggestellt. Keines der theologischen Werke ist bislang ediert, so daß Schmugge auf die – zumeist Lincolner – Handschriften zurückgreifen mußte und anhangsweise neben dem *Remediarium-Esdrae*-Prolog auch Auszüge aus den Moralia regum und den Prolog des Philippicus mitteilt (S. 77–82). Warum er das tut, wird allerdings nur dem deutlich, der sie ganz durchliest; denn in der Einleitung wird zu den entsprechenden Ausführungen (z. B. S. 3 Anm. 10, S. 13 Anm. 53, S. 35 Anm. 137) nicht auf diese Anhänge verwiesen. Auch handelt es sich bei diesen drei Texten nur um vorläufige Drucke, da der Leser die Großschreibung der Eigennamen und von ihnen abgeleitete Adjektive und eine sinngliedernde Zeichensetzung bisweilen erst selber vornehmen muß und für die Identifizierung von Bibelzitaten

wie auf S. 76 aus Psalm LXVII 23a u. CXLIV 18a auf sein eigenes Sprachgefühl angewiesen bleibt, ganz abgesehen von sprachlichen Härten wie der Erwähnung der Sarazenenkriege *Karoli tutidis* auf S. 77, wo *Tuditis* nicht einmal im Apparat erscheint.

Ganz anders der Text von *De re militari* selbst! Über dem im Zusammenhang mit der Handschriftencharakterisierung auf S. 18 f. erschöpfenden Lesartenapparat steht eine reiche Zusammenstellung von Sachanmerkungen, die Bibelzitate und -anklänge ebenso verzeichnet wie Parallelen aus römischem und kirchlichem Recht, aus antiken und mittelalterlichen Autoren, aus dem Brevier und aus Sprichwörtern. Einiges davon wird im Verzeichnis der Bibelzitate (S. 233–36), dem der Rechtsquellen (S. 236 f.) und in den Namenregistern (S. 237–41) auch für den eiligen Leser erschlossen; doch unter Orten und Personen ist der Text ganz unsystematisch erfaßt, ganz zu schweigen von den drei Anhängen zur Einleitung.

Die Einleitung führt nach Bemerkungen zum Lebensweg des Radulfus Niger kurz seine übrigen Schriften vor, um sich dann mit quellenkundlichen und inhaltlichen Fragen von *De re militari* zu befassen. Neben einem recht aufschlußreichen Inhaltsreferat (S. 23–32) wird u. a. die Arbeitsweise als tropologische Exegese auf der Grundlage des Wortverständnisses charakterisiert und damit der Richtung der Viktoriner, Ruperts von Deutz oder Gerhochs von Reichersberg, also nicht den modernen Methoden der Lombardisten oder Porretaner zugeordnet (S. 38 f.). Mit ausdrücklicher Distanzierung von Flahiff legt Schmugge dann aber Wert auf die „Gesellschaftskritik als Voraussetzung der Kreuzzugskritik" (ab S. 41). Tatsächlich läuft Radulfs Argumentation – ganz abgesehen vom Vorrang der *peregrinatio mistica* – darauf hinaus, daß eine körperliche *peregrinatio* erst verdienstvoll sein könne, wenn bisherige Schuld durch Buße getilgt sei. Insofern verbieten die bisherigen Sünden der Kreuzfahrer einen Kreuzzug, und auch die Kreuzzugsteilnahme mit unrecht erworbenen Mitteln sei nur eine zusätzliche Sünde. Schließlich sei unchristliches Leben in Palästina besonders verbreitet, so daß die dort eingetretene Strafe Gottes in Gestalt der Sarazenensiege durch den Kreuzzug eigentlich gar nicht aufgehoben werden dürfte, und weil in jenem Land so viele Verbrecher lebten, müsse ein Kreuzzug unterlassen werden. Diese Konsequenz ist neu, so weit verbreitet die Elemente der Einzelkritik auch sonst waren (S. 58 f.), und wenn man berücksichtigt, daß Radulf auch Kritik am päpstlichen Kreuzzugsablaß, am Töten von Heiden und überhaupt am Verlassen der Heimat angesichts um sich greifender Häresien äußert, dann würde die Einführung seines Werkes als „erste systematische Zusammenfassung der Einwände gegen die *peregrinationes ultra mare*" (so S. V) verständlich.

Gleichwohl vermag die Anlage der Einleitung nicht so recht zu befriedigen. Zeigt sich doch nach 17 Seiten Erörterung von Vorwürfen gegen sündige Geistliche und Laien, daß Radulf hierin zumeist Bekanntes bietet (S. 57); daß die hier breit herausgearbeitete „Gesellschaftskritik" auf die Folgerungen zur Ablehnung des Kreuzzuges angelegt ist und im Zusammenhang mit der Darstellung des *peccatis-exigentibus*-Motivs nun noch einmal zusammengefaßt wiederholt werden muß, also nie Selbstzweck gewesen und auch über den Verdacht instrumentaler Topik nicht erhaben wirkt. Bei einem Engländer möchte man denn auch an die Kenntnis von Traditionen denken, die Gildas mit De excidio Britanniae begründete, und da auch Kritik an Pilgerfahrten spätestens seit Hieronymus, an Kreuzzügen spätestens seit Ivo von Chartres immer wieder laut geworden ist, scheint dem Radulfus Niger die Rolle des „bedeutenden Gelehrten", dessen *speculum spirituale* „der ritterlichen Adels- und Fürstenschicht... jetzt erstmals ediert" wird (so S. 74), doch etwas zu schwer zu werden. Was die modernen Bearbeiter so ansprach, scheint für Radulfus keineswegs die Hauptsache gewesen zu sein: Zunächst legt Radulfus eine geistliche Deutung der Ausrüstung eines christlichen Ritters vor (I 1–42). Dann ruft er zum mystischen Nachvollzug des Auszugs Israels aus Ägypten (ungefähr I 43 – II 75) und der Rückwanderung von Babylon nach Jerusalem (III 1–25) samt dem Wiederaufbau der Stadt und der Befreiung des Petrus aus dem Kerker des Herodes auf

(III 26–40). Dem schließt sich die allegorische Deutung von Bau und Verteidigung Jerusalems in der menschlichen Seele (III 42–97) und dann erst das Sündenregister der Menschen an, das vor der Kreuznahme zu tilgen wäre (IV 1–62; vgl. Schmugge S. 23 f. u. S. 25–32 mit unterschiedlichen Zuordnungen). Eingeschaltet ist zu Beginn von Buch 2 ein Exkurs über die Privilegien, die Herrschaftszeichen und die Salbung von Königen (II 1–19).

Es geht um Akzente in den Gewichtungen, und die schlagen sich schließlich auch in der Sprache nieder. Radulfs Latein wirkt nicht leicht, Schmugges Deutsch dafür um so lockerer, liest man doch im dritten Satz des Vorworts zum 12. Jh.: „Um den Reichtum dieses Jahrhunderts zu erfassen hat man ihm Etikette wie ‚Renaissance' und ‚Humanismus' angeheftet" (S. V). Was dieser Reichtum mit „Renaissance" zu tun hat, bleibt dunkel – eher käme hier die im ersten Satz beschworene „Vielgestalt" gemäß Paul Lehmanns berühmter Abhandlung (in: HZ 178, 1954) zum Tragen, wobei dann dieser Titel allerdings in der bald anschließenden Fußnote inmitten von 13 [!] Titeln zum Renaissance-Begriff vornehmlich für das 12. Jh. steht. Gelegentlich wirkt aber auch die Forschungsbasis zu schmal, so wenn dem „heilige(n) Bernhard von Clairvaux" diskussionslos unterstellt wird, er habe „den Kreuzfahrern durchaus zugestanden, Heiden zu töten" (S. 64) – was übrigens im nächsten Satz zum „Niedermetzeln" von Sarazenen gesteigert wird. Völlig unverständlich bleibt Schmugges Verzicht auf eine auch nur annähernde Datierung des Philippicus auf S. 13, wenn er S. 77 Anm. 337 im Prolog zum Remediarium Esdrae bereits eine Erwähnung des Philippicus entdeckt; denn das Remediarium setzt er S. 12 f. in die Mitte der 80er Jahre, auf jeden Fall vor Radulfs Bemühungen um eine empfehlende Zensur von 1191. – Gleichzeitig mit Schmugges Habilitationsschrift erschienen Rainer Christoph Schwinges' Studien zu Wilhelm von Tyrus, deren zentrale These unter dem Titel „Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken Wilhelms von Tyrus" vorab (in: Saeculum 25, 1974) bekannt geworden war. Eine Beschäftigung mit dem quasi-Patrioten des Jerusalemer Königreichs, der abstraktem Kreuzzugsfanatismus abhold war und auch den Sarazenen nicht nur völkerrechtliche Gleichberechtigung mit Christen, sondern sogar gerechte Kriege zuerkannte, vermag das traditionelle Spektrum der Kreuzzugskritik zu erweitern, so daß Radulfus-Leser ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht seien.

„Die Bibelexegese, das Militärwesen und die Entstehung des Ritterstandes, die Kanonistik, das römische Recht und die frühscholastische Theologie" werden als „Disziplinen" bezeichnet, deren Fachgelehrte die Edition mit Gewinn zur Hand nehmen sollten (S. VI) – wenn sie dies nicht so hastig tun, wie der Autor anscheinend diese Feststellungen formuliert hat, so wird der Nutzen nicht ausbleiben. Freuen wir uns, daß nunmehr eine vollständige kritische Ausgabe von *De re militari* vorliegt, und hoffen wir, daß die auf S. 13 Anm. 54 angekündigte Edition von Radulfs Schrift „Über die vier Marienfeste" bald vorliegt, vielleicht gar mit besserem Register und kürzerer Einleitung.

*Saarbrücken* *Kurt-Ulrich Jäschke*

Brigide Schwarz: Die Organisation kurialer Schreiberkollegien von ihrer Entstehung bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. (= Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts Bd. 37). Tübingen (Niemeyer) 1972. IX + 311 S., geb., DM 72.–.

Aus dem großen Gebiet „Schriftwesen im Mittelalter" ist durch die anzuzeigende Arbeit ein wenig bekanntes Feld erstmals genauer beschrieben worden. Die Ausdehnung des kurialen Urkundenwesens im Spätmittelalter und die Klagen über den damit verbundenen Wucher sind allgemein bekannt. Über die genauen Umstände der Herstellung und Beförderung der gewaltigen Masse an Schriftstücken herrschten bisher aber zum Teil spaßige Vorstellungen: „Le bureau . . . était ouvert tous les jours, sauf les fêtes chômées, des nones jusqu'au souper. Les scribes . . . y travaillaient au nombre de cent dix sous Clément V . . . (G. Mollat 1921; zitiert

von Schwarz S. 67). Dagegen zeigt Brigide Schwarz die typisch mittelalterliche Organisationsform als Schreiberkollegium auf, in der der einzelne Schreiber natürlich in seiner eigenen Stube arbeitete und, wenigstens ursprünglich, die Taxe selbst kassierte. Sie vergleicht diese Korporation mit dem Notariat der oberitalienischen Städte (S. 186 ff.). Wesentliche Quellen der Darstellung sind die verschiedenen Kanzleischreibereide, sowie, für die strenger organisierten Pönitentiarschreiber, auch Constitutiones. Diese Quellen sind im Anhang der Arbeit ediert.

Das Buch, hervorgegangen aus einer von R. Elze betreuten Berliner Dissertation, ist sehr klar und übersichtlich aufgebaut; die Untersuchung führt zielstrebig und systematisch zum Ergebnis. Gelegentlich schwerfällige Formulierung stört nur dann, wenn sich Identisches auf engstem Raum wiederholt. War es klug, den soeben von allzu modernen Vorstellungen über das Schreiberwesen befreiten Leser doch wieder in vorgeprägte Anschauungsmuster zu drängen („Ressortchefs" „Produktionsvorschriften" „Funktionäre" . . .)? Quellen- und Literaturverzeichnis, Abkürzungs- und Siglenverzeichnis, Personen- und Ortsindex, sowie Sachindex sind am Ende beigegeben und erschließen das Buch. Im Sachindex ist auch etwas mittellateinisches Vokabular untergebracht (z. B. *abbreviator, buticularia, propina, taxator*), das allerdings die „Fachsprache" etwa der Constitutiones der Pönitentiarschreiber (S. 228 ff.) nicht ganz erschließt. Der Verlag hat dem Buch die bewährte gediegene Ausstattung der Reihe gegeben (ein Schönheitsfehler ist die kopfstehende Zeile S. 239). Insgesamt darf man der Verfasserin zu einer runden und wohlgelungenen Arbeit gratulieren, die einen entschiedenen Fortschritt für unser Wissen vom kurialen Schriftwesen gebracht hat.

*Heidelberg* *Walter Berschin*

Jean-Pierre Renard: La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'Ordre des Prêcheurs (1215–1237) Fribourg/Suisse (Imprimerie St. Canisius) 1977. 271 S., brosch.

Im August 1217 sandte Dominikus seine in Toulouse versammelten Brüder in verschiedene Orte Europas, um zu studieren, zu predigen und Konvente zu gründen. Auf welche Autorität hin war der universale Predigtauftrag gegründet? Diese Frage ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung über Beauftragung und Ausbildung der ersten Predigerbrüder. Die in Freiburg/Schweiz gearbeitete Dissertation ist in allem der Methode der „Freiburger Schule" verpflichtet, zu der wir neben Vicaire, Meersseman auch Koudelka, Duval u. a. zählen. Sie hat sich zur Aufgabe gesetzt, durch systematische und kritische Auswertung der urkundlichen und gesetzgeberischen Überlieferung die Umrisse der Anfangsgeschichte des Predigerordens zu erfassen und durch Einbeziehung späterer Zeugnisse in Einzelheiten aufzuhellen. Renard baut auf den Forschungsergebnissen der vergangenen zwanzig Jahren und wendet diese Methode für seine Fragestellung an.

Die crux der dominikanischen Anfangsgeschichte liegt im Problem der Konstitutionen. Trotz der bahnbrechenden Untersuchung von A. Thomas über die ältesten Konstitutionen ist eine letzte Sicherheit über die Datierung der einzelnen Textschichten nicht zu erreichen. Renard ist sich darüber im klaren, allerdings neigt er dazu, was wahrscheinlich sein könnte, als sicher auszugeben. Geradezu strapaziert werden die „offenen Anfänge" durch die Interpretation mit den späteren Zeugnissen (Kanonisationsakten, Libell des Jordan von Sachsen, Beschlüsse von General- und Provinzkapitel seit 1234, bis hin zu den programmatischen Schriften des Humbert von Romans). Über Hypothesen bzgl. der intellektuell-aszetischen Formation der ersten Predigergeneration kommt die Untersuchung darum nicht hinaus. Wie die Ausbildung nun wirklich vor sich ging (und was gar Dominikus darüber dachte und sagte), bleibt auch nach dieser Studie nicht sehr präzisierbar. Immerhin ist sich Renard des Hypothetischen vieler seiner Aussagen bewußt und möchte sie bescheiden auch nur als Beitrag zu einem „status quaestionis" verstanden wissen.

Auf sicherem Boden stehen dagegen Untersuchung und Ergebnis zur Designation, also der Befragung der ersten Predigerbrüder zur Predigt durch das kirch-

liche Amt. Der Verfasser kann sich dafür auf die diplomatischen Untersuchungen von Koudelka und die Forschungsergebnisse über die Predigtvollmacht der Wanderprediger seit der gregorianischen Reform berufen. (In eigenartigem Gegensatz dazu steht jedoch, was Renard S. 141 zu abiectio voluntaria als Titel der Predigtvollmacht bemerkt. Dominikus hat doch anders als Franziskus von Assisi auf die Autorität des Papstes gepocht und sein Vorgehen durch päpstliche Mandate absichern lassen.)

Die Untersuchungsobjekte – Designatio und Formatio – überschneiden sich in der Frage nach der gratia praedicationis, über die im neunten Kapitel gehandelt wird. In diesem Kapitel steckt eine immense Arbeit; die schillernde Bedeutung dieses Begriffes wird untersucht und der Sinn, der für Dominikus noch verbindlich war, herausgearbeitet. Vergleicht man diesen mit der Bedeutung, die die gratia praedicationis für Humbert von Romans gewonnen hatte, geht einem auch etwas auf von dem Wandel der Stellung des Predigerordens in der Kirche des 13. Jahrhunderts.

Zusammenfassend kann gesagt werden: der erste Teil der Arbeit (über die Designatio: Kap. 1–4) ist eine eindrucksvolle Bestätigung des gegenwärtigen Standes der Forschung. Der zweite Teil (über die Formatio: Kap. 5–8) ist als interessante und streckenweise hypothetische Quaestio disputata zur Sache anzusehen.

*Wien* *Isnard W. Frank*

Thomas von Sutton: Quaestiones ordinariae. Herausgegeben von Johannes Schneider (= Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd. 3). München (Bayer. Akad. d. Wiss./Beck) 1977. 279* und 1009 S., geb.

Nachdem Franz Ehrle im Jahre 1913 die Aufmerksamkeit auf den englischen Dominikanertheologen Thomas von Sutton gelenkt hatte, hat sich die Forschung in beachtlichem Ausmaß mit diesem Autor beschäftigt. Er gehört zwar sicher nicht gerade zu den besonders eigenständigen Autoren des 13./14. Jahrhunderts, aber sicher zu den interessantesten Verfechtern der Lehren des Thomas von Aquin, die er v. a. gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaine, aber auch gegen Aegidius von Rom und nicht zuletzt gegen Johannes Duns Scotus verteidigt.

Die hier kritisch edierten Quaestiones ordinariae sind um 1300 entstanden und behandeln ausgewählte – v. a. philosophische – Probleme. Der Herausgeber hat in der ausführlichen Einleitung die Lehren, die Thomas von Sutton hier vorträgt, in knappen Umrissen dargestellt. Es handelt sich um die Themen: Einheit und Vielheit der Form, Einzelfragen zur akzidentellen Form, Individuationsprinzip, Willensfreiheit, Erkenntnis der Substanz, Wesen und Sein und – was besonders bedeutsam sein dürfte – Analogia entis. Es ist sehr dankenswert, daß der Herausgeber die im Zuge der Editionsarbeit gesammelten Notizen in dieser Weise zusammenstellte, weil er damit einen instruktiven Beitrag zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Thomas von Sutton leistet.

Für die Edition standen mehrere Handschriften zur Verfügung, zugrundegelegt wird der Cod. 138 Merton College Oxford, der als einziger alle Quästionen enthält und im allgemeinen auch einen guten Text bietet. Diese und die anderen mit herangezogenen Handschriften werden in der Einleitung ausführlich beschrieben und bewertet. Die literarkritische Untersuchung ergab, daß es sich bei den Quaestiones ordinariae nicht um Reportationen, sondern um eine Redactio handelt.

Das Ganze ist nicht nur ein Beitrag zur Lösung der Frage nach der Echtheit der im Katalog von W. Seńko aufgeführten Werke des Thomas von Sutton (vgl. Trzy studia nad spuścizna i pogladami Tomasza Suttona, dotyczacymi problemu istoty i istnienia, in: Studia Mediewistyczne 11, 1970, 111–283, hier 116–152), sondern auch ein wertvoller Beitrag zur Erforschung der Geistesgeschichte des Mittelalters. Der Herausgeber verdient für seine sorgfältige und kenntnisreiche Arbeit hohes Lob, das auch den Initiator dieser Editionen im Rahmen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Michael Schmaus, einbeziehen muß.

*München* *Werner Dettloff*

Hamm, Berndt: Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre (= Beiträge zur historischen Theologie 54). Tübingen (Mohr / Siebeck) 1977. 527 S., Ln., DM 86.–.

Die Untersuchung ist im von H. Oberman geleiteten Sonderforschungsbereich Spätmittelalter und Reformation der Universität Tübingen entstanden. Sie handelt von der Unverfügbarkeit Gottes, seiner absoluten Unabhängigkeit allem Geschaffenen gegenüber einerseits und den im Laufe der Heilsgeschichte kundgewordenen Selbstbindungen Gottes und deren Verständnis in der Scholastik anderseits – in der klassischen Terminologie jener Zeit gesagt: von der Interpretation der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata. Die damit zusammenhängenden Fragen, insbesondere die der Verdienstlehre, wurden, wesentlich von Johannes Duns Scotus angeregt und beeinflußt, vor allem in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts diskutiert und gelangten, mehr oder weniger modifiziert, über Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel bis zu Luther. Zur problemgeschichtlichen Entwicklung im 14. und 15. Jahrhundert gibt es eine Reihe von Beiträgen. Das entscheidende Verdienst des Verf. liegt darin, daß er den Gedanken der freien Selbstbestimmung Gottes, den er mit Recht auch als ein Grundanliegen franziskanischer Theologie betrachtet, in seiner Schlüsselfunktion für die Gnaden- und Verdienstlehre v. a. der gesamten von Augustinus bestimmten Tradition bis Luther untersucht. Dabei zeigt sich einmal mehr, wie sehr Duns Scotus, der eine Schlüsselposition an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter gerade in den uns hier interessierenden Fragen einnimmt, nicht am Anfang einer Entwicklung steht, sondern Anschauungen vertritt, die lange vor ihm vorbereitet waren, denen er nur ein ganz bestimmtes Gepräge und die ihm eigene Präzisierung gegeben hat. Der Verf. beherrscht den sehr umfangreichen Stoff ausgezeichnet, und er hat ihn methodisch vorbildlich mit großer Sorgfalt und klug abwägendem Urteil behandelt. Dabei wurde die zahlreich vorhandene Sekundärliteratur gewissenhaft und kritisch verarbeitet und, wo nötig, durch eigene Forschungen ergänzt. Bei allem hervorzuhebenden Verständnis des Verf. für die katholischen Ausgangspositionen v. a. in der Beurteilung der scholastischen Gnadenlehre hat die vorliegende Arbeit deutlich gemacht, daß zumal im Hinblick darauf, was begrifflich und der Sache nach exakt unter der Wirklichkeit der geschaffenen gratia sanctificans zu verstehen sei, auch auf katholischer Seite wohl noch manches zur Klärung erarbeitet werden muß (wobei ich mich im Hinblick auf meine eigenen früheren Veröffentlichungen zu diesem Thema ausdrücklich einbeziehe). Die unterschiedliche Beurteilung nominalistischer Thesen von seiten evangelischer und katholischer Forscher scheint mir nicht zuletzt auf das unterschiedliche Verständnis dieser Gnaden-„Wirklichkeit" zurückzugehen. Alles in allem liegt in der Monographie von H. geradezu ein Kompendium vor, das fremde und eigene Forschungsergebnisse in hervorragender Weise zusammenfaßt und dessen Qualität nicht nur für seinen Verf. spricht, sondern ohne Zweifel auch für die Schule, aus der es hervorgegangen ist.

*München* *Werner Dettloff*

Walter Baier: Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie (= Analecta Cartusiana 44). Salzburg (Institut für Englische Sprache) 1977. 614 S. (in drei Bänden).

Diese Regensburger theologische Dissertation geht in quantitativer wie qualitativer Hinsicht weit über das hinaus, was üblicherweise von einer Doktorarbeit erwartet wird bzw. erwartet werden kann. Der Verfasser versteht seine Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der im Spätmittelalter vielgelesenen VC des Ludolf von Sachsen als Beitrag zur Literatur- und Theologiegeschichte der Leben-Jesu-Frömmigkeit.

Die ursprüngliche Zielsetzung war bescheidener: die Passionsbetrachtungen der VC des Ludolf sollten mit denen des Jordan von Sachsen OESA verglichen werden.

Wegen der überraschenden (!) Übereinstimmung in vielen Partien entschloß sich der Verfasser dann zu einer umfassenderen Aufgabe. Die gesamte handschriftliche Überlieferung der Werke des Ludolf sollte erfaßt, die Quellen einer genauen Analyse unterzogen und die Aussagen in die theologiegeschichtliche Entwicklung der Leben-Jesu-Frömmigkeit im allgemeinen und der Passionsfrömmigkeit im besonderen eingeordnet und in ihrer bleibenden theologischen Bedeutung gewürdigt werden. Dieser Zielsetzung entspricht die Gliederung der Arbeit in drei Hauptteile. Der erste behandelt Leben und Werk, der zweite analysiert die Quellen von Prolog und Passionsbetrachtungen der VC, der dritte befaßt sich mit der frömmigkeitsgeschichtlichen Genese und theologischen Bedeutung. Doch mit dieser dreifachen Zielsetzung hat sich der Verfasser übernommen, wenn auch gebührend hervorgehoben werden muß, daß in der Arbeit immenser Fleiß und beachtliches Können stecken.

Dies gilt vor allem von den literaturgeschichtlichen Untersuchungen der Arbeit. Neben 56 Handschriften mit Werken des Ludolf fanden noch 49 Handschriften mit Abhandlungen zeitgenössischer Autoren Berücksichtigung. Die daraus gewonnenen Ergebnisse zur Biographie des Ludolf, zum Werkverzeichnis seiner verschiedenen Traktate und vor allem zur VC überzeugen und sind quellenmäßig abgesichert. Ausgezeichnet ist die im Abschnitt 2.3. geleistete Arbeit, in der die Abhängigkeit der Passionsbetrachtungen in der VC von zeitgenössischen Traktaten dieser Art aufgedeckt wird. Das Werden der VC als Sammelbecken der von vielen Rinnsalen gespeisten spätmittelalterlichen Passionsfrömmigkeit findet in diesem Abschnitt eine Darstellung, deren Ergebnisse in die bisherige Detailforschung einzubringen sein werden. Des weiteren ist damit eine wohlfundierte Vorarbeit für eine kritische Edition der VC geleistet worden.

Das Problematische liegt also jenseits dieser gründlichen Quellenanalyse und literaturgeschichtlichen Einordnung. Der Verfasser versteht das alles nur als Vorarbeit für eine Geschichte der Passions- und Leben-Jesu-Frömmigkeit. Darunter versteht er die gefühlvolle und gemütsbezogene Betrachtung der einzelnen Daten aus dem Leben Jesu. Diese Frömmigkeit sei nicht erst mittelalterlich, sondern reiche in die Urkirche zurück und müsse als Ausdruck einer zu allen Zeiten gültigen christozentrischen Frömmigkeit gewertet werden. Sie sei anzusehen als Übersetzungs- und Vergeistigungsvorgang der neutestamentlichen Basis, der bereits in der Urkirche einsetzte und im altkirchlichen Mönchtum abgeschlossen wurde. Dem Westen vermittelt durch das irische und fortgetragen vom früh- und hochmittelalterlichen benediktinischen Mönchtum, habe die von den Zisterziensern vertiefte Frömmigkeit dann mit ihrem bernardinisch-franziskanischen Grundton die spätmittelalterliche Frömmigkeit entscheidend geprägt. Mit einem ungeheuren Zitatenschatz aus patristischen und mittelalterlichen Quellen sowie aus neuerer und neuester Literatur abgedeckt (der Verfasser gibt nicht weniger als 726 Titel von benützter Literatur an) werden die Passionsbetrachtungen der VC der Geschichte und Theologie der Leben-Jesu-Frömmigkeit eingebunden.

Rez. will sich kein Urteil anmaßen, ob sich die verschiedenen zitierten modernen Exegeten in Ludolfs „biblischer Theologie" wiedererkennen würden. Von der Zeugenreihe sind aber ganz sicher zu streichen Tertullian und Hippolyt. Denn die von diesen empfohlene Übung des Bekreuzigens hat nun doch einen anderen Zusammenhang! Das patristische Zitatenmosaik mag beeindrucken; zur Sache trägt es wenig bei. Denn ohne Frömmigkeitssoziologie ist über Inhalt und Verbreitung der Leben-Jesu-Frömmigkeit wenig auszumachen. Die Frömmigkeitssoziologie aber findet bei Baier keine Beachtung. Fixiert auf die Literaturgeschichte der „klerikalen Pergamentüberlieferung" schenkt er den Bedürfnissen und Eigentümlichkeiten der Volksfrömmigkeit, die nun doch nicht einfach von biblischen Quellen gespeist wurde, kaum Beachtung. So wird sogar die Mentalität der von dem Kreuzzugsgedanken geformten asketischen Frömmigkeit des 12. Jahrhunderts übergangen; die Transposition monastischer Jesus-Nachfolge im Zuge der religiösen Bewegung des Hoch-

mittelalters zur neuen Volksfrömmigkeit wird nicht analysiert. Das vom Verfasser vorgelegte Ergebnis kann darum nicht überzeugen: die von ihm aufgewiesene Linearität und Kontinuität der Leben-Jesu-Frömmigkeit ist eine Konstruktion.

*Wien* *Isnard W. Frank*

Gerhard Podskalsky: 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 (= Byz. Archiv Heft 15). München (C. H. Beck) 1977. VIII, 268 S., geb.

Im Jahr 1333/34 disputierte in Byzanz der hochgebildete orthodoxe Mönch aus Kalabrien Barlaam mit zwei päpstlichen Legaten über Kontroversfragen der östlichen und westlichen Theologie. Literarischer Niederschlag dieser Gespräche sind 21 Traktate, davon 18 über den Ausgang des Hl. Geistes und 3 über den Primat des Papstes. Unter diesen ist vor allem der 5. Traktat über den Hl. Geist in der sog. literarischen Fassung von einschneidender Bedeutung für die theologische Methodenbesinnung in Byzanz. Barlaams methodisch stringente Auseinandersetzung mit den logischen Verstößen der Lateiner in der genannten Frage leitete eine Diskussion ein, wie sie bis dahin der orthodoxen Kirche von Byzanz nicht bekannt gewesen war. Der Verfasser des hier zu besprechenden Buches legt deshalb mit Recht das Hauptgewicht seiner Untersuchung zur Theorie der theologischen Methode in Byzanz auf die mit Barlaams Schriften eingeleitete Spätphase der byzantinischen Theologie, gibt aber zuvor einen sorgfältigen und ausführlichen Überblick über die notwendigen systematischen Vorfragen und die historische Entwicklung der Fragestellung seit der frühen Patristik. Seine Leistung ist bewundernswert, sowohl was Kenntnis des ungemein reichhaltigen (edierten und noch unedierten) Quellenmaterials als auch dessen geistige Durchdringung betrifft. Dieser weitgespannten, in erstaunlich kurzer Zeit als Habilitationsschrift fertiggestellten Arbeit in einer Rezension von normalem Umfang gerecht zu werden, erscheint unmöglich. So beschränkt sich diese Besprechung darauf, wenigstens die wesentlichen Aussagen mit gelegentlichen kritischen Anmerkungen herauszuarbeiten.

Zentrales Thema des Buches ist die Frage, ob und in welchem Umfang Byzanz philosophisch begründete oder begründbare Methoden auf die Theologie, d. h., auf die rationale Reflexion der christlichen Glaubensinhalte, angewendet hat. Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß sich die westliche (lateinische) Theologie seit der Väterzeit und noch mehr seit der Scholastik des Mittelalters wesentlich intensiver um die Theorie der theologischen Methode bemüht hat. Von daher liegt der Einwand nahe, der katholische Theologe Podskalsky trage eine „westliche" Fragestellung an die orthodox-byzantinische Tradition heran. Doch könnte diese Frage an das griechische Christentum auch fruchtbar sein, zumal wenn sich, wie dies für Podskalsky zutrifft, eine solide scholastische Schulung mit ebenso soliden byzantinistischen Kenntnissen verbindet. Nur in Einzelfällen scheint mir sein „fest umrissener Standpunkt" (Hans-Georg Beck im Geleitwort) etwas zu dezidiert erkennbar zu sein (s. weiter unten). Im ganzen aber könnte und sollte die Abhandlung einem „zukunftsweisenden" (S. 244) Gespräch zwischen westlichem und östlichem Christentum dienlich werden.

Podskalsky beginnt mit einer historisch-systematischen Grundlegung. Am Anfang steht die Frage nach der Geschichte der Begriffe Philosophie und Theologie. Die ursprüngliche Verwendung von Begriffen wie „wahre Philosophie" u. ä. für christliches Glaubensdenken findet ihr Vorbild bereits im hellenistischen Judentum. Synonym dazu wird bald auch von „Theologie" gesprochen. Die Einstellung zur „weltlichen Philosophie" schwankt zwischen völliger Ablehnung und der Vorstellung, der Christ solle aus ihr getrost alles Brauchbare entnehmen. Der Streit um diese beiden Auffassungen kam in Byzanz niemals zu einem systematisch abgerundeten Ergebnis. Ein mehr oder weniger unversöhntes Nebeneinander von Bildungsfeindschaft und Bildungsbejahung blieb die Jahrhunderte hindurch bestehen.

In der Frage nach dem Einfluß des Mönchtums auf diese Entwicklung kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, die Ablehnung wissenschaftlichen Denkens sei zwar häufig, aber nicht immer Merkmal dieses Standes gewesen, und eine kleinere Gruppe von Mönchen habe sogar wesentlichen Anteil an der Weitergabe der antiken Bildung gehabt. Ein entscheidender Einfluß der asketischen Strömung auf die byzantinische Geistesgeschichte sei jedoch unverkennbar.

Eine weitere byzantinische Besonderheit ergibt sich, wenn man die Ausbildung des geistlichen Nachwuchses untersucht. Sie war sogar im günstigsten Fall nicht mehr als eine Kombination von allgemeiner Grundbildung in den „artes" und praktischer Anlernung. Während im Westen mit der Neuentdeckung der aristotelischen Philosophie und der Bildung eines neuen Wissenschaftsbegriffes im 12. Jh. eine grundsätzliche Neuorientierung auch des Theologiestudiums erfolgte, blieb in Byzanz in dieser Hinsicht weiterhin alles beim alten.

In einem vierten Vorfragenkomplex wird schließlich die Einstellung der griechischen christlichen Schriftsteller zu Lehre und Methode der platonischen und aristotelischen Philosophie behandelt. Immer wieder versuchte man in der byzantinischen Geistesgeschichte, Platon und Aristoteles gegeneinander auszuspielen oder miteinander zu harmonisieren. Freilich waren die Argumente weniger philosophisch als rhetorisch und religiös-kirchlich. Erst das Dreigestirn Gemistos Plethon, Bessarion und Georgios-Gennadios Scholarios stellte die Diskussion auf ein höheres Niveau.

Was als Ergebnis der Voruntersuchung festzuhalten bleibt, ist die Kluft zwischen der östlichen und westlichen Bildungskonzeption im Mittelalter, welche auch den Dialog zwischen den seit dem 11. Jh. getrennten Kirchen belastet habe (S. 63). Wenn aber Podskalsky hier meint, man möge es aus dieser Sicht bedauern, daß Innozenz III. nach 1204 mit seinem Versuch, in Konstantinopel ein Theologiestudium nach westlichem Vorbild aufzubauen, gescheitert sei, muß er sich fragen lassen, welche Prognose er denn selbst einem aufgepfropften lateinischen Lehrbetrieb in Byzanz gegeben hätte, der den griechischen Christen zur politischen auch noch die doktrinäre Unterdrückung bescherte!

Trotz dieser sorgfältigen historisch-systematischen Grundlegung bleiben noch manche Fragen offen. Wie lassen sich z. B. die vom Verfasser konstatierten Unterschiede in den „perennierenden Verstehensstrukturen" mit einer bis zum 11. Jh. „fast parallel" verlaufenden Begriffsgeschichte vereinbaren (S. 16)? Welche Wurzeln hat die gelegentlich (S. 63) beschworene Verschiedenheit der Mentalitäten? Sind neben dem Verfall der byzantinischen Städte seit dem 7. Jh. (im übrigen keineswegs ein kontinuierlicher Prozeß bis zum 12. Jh., wie es auf S. 63 aussieht) nicht auch noch andere Faktoren für den eigenartigen Verlauf der byzantinischen Geistesgeschichte verantwortlich? Doch kann man von Podskalskys eigentlicher Thematik her nicht erwarten, daß er auch auf die Frage nach den sozialgeschichtlichen Hintergründen der byzantinischen Geistesgeschichte eine umfassende Antwort gibt, und so mag hier die weitere Forschung noch ein lohnendes Arbeitsfeld finden.

Der Hauptteil beginnt mit einem Überblick über die theologische Methodenfrage in der griechischen Patristik. Von einer systematischen Behandlung der Theologie kann in der griechischen Patristik erstmals, aber auch hier nur eingeschränkt, bei Pseudo-Dionysios die Rede sein. Abgesehen von dem aristotelischen Denkansatz des Ioannes Philoponos, der aber verketzerter Außenseiter blieb, stieß die Theorie der theologischen Methode bei den griechischen Vätern im ganzen nur auf geringes Interesse. Einen vergleichenden Blick auf die Einstellung der westlichen Väter zur Methodenfrage wirft Podskalsky nur in einem bescheidenen Nebensatz (S. 106), bezogen auf die westliche Scholastik, „die aus ganz anderen Quellen schöpft, nämlich der lateinischen Patristik (etwa Augustinus' De doctrina christiana)". Einige weitere Hinweise und Literaturangaben hätten schon genügt, um dem interessierten, aber weniger als der Verfasser informierten Leser die „Gegenprobe" zu erleichtern. So aber bleiben die Schlüsse, die aus der Besonderheit der griechischen Patristik gezogen werden, ohne Vergleichsbasis.

In dem folgenden Kapitel über die Wellen der Platon- und Aristotelesrenaissance

in Byzanz steht die denkerische Leistung eines Michael Psellos, Ioannes Italos und Eustratios von Nikaia im Mittelpunkt, die Wege zu einer systematischen Aufarbeitung der Probleme hätten weisen können. Warum ist es dazu nicht gekommen? Podskalsky läßt die Frage unbeantwortet. Sicher ein erwähnenswerter Faktor wäre das „repressive" geistige Klima in der Umgebung des „orthodoxen" Kaisers, durch das ein konsequentes Durchdenken der theologischen Methodenfragen auf philosophischer Basis verhindert wurde.

Die bedeutendste Leistung des Verfassers liegt zweifellos in den beiden Kapiteln über den Methodenstreit im Humanismus und Palamismus und über die Auseinandersetzung der Byzantiner mit der Scholastik. Entscheidend und wegweisend ist, wie schon eingangs angedeutet, der Beitrag Barlaams. Bei der Frage, wie man ein in der Schrift nicht ausdrücklich bezeugtes Dogma überprüfen und begründen könne, kommt Barlaam zu einer methodisch sorgfältig abgehandelten Zurückweisung der auf lateinischer Seite angewandten apodeiktischen und dialektischen Syllogismen, d. h., weder Axiome noch allgemein zugestandene Sätze können als Beweise für die Wahrheit von Dogmen dienen, es sei denn, es handle sich bei den zugestandenen Sätze um Aussagen der (griechischen) Kirchenväter. Doch schränkt Barlaam die Ablehnung philosophisch begründbarer Gotteserkenntnis wieder ein, wenn er der positiven Wissenschaft eine approximative Erkenntnis der Wahrheit zubilligt, die auch auf den Urheber aller Wirklichkeit verweise. Barlaams Vorstellung von „Gott als dem ganz Anderen" vergleicht Podskalsky mit dem Ansatz der modernen dialektischen Theologie, doch ohne beide Auffassungen gleichzusetzen. Zu einer radikalen Trennung von philosophischer (im weltlichen Sinne) und „gotterleuchteter" Erkenntnis kommt aber in Auseinandersetzung mit Barlaam erst Gregorios Palamas, der die weltliche Philosophie als weder notwendig noch heilbringend zurückweist. Die Auseinandersetzung Barlaam-Palamas endete mit einer Aporie des Väterarguments, bei dem ein weiterer Theologe der Zeit, Gregorios Akindynos, ansetzte. Er unternahm den hochinteressanten Versuch, methodische Prinzipien für die Väterauslegung aufzustellen. Auf seine Weise bemühte sich auch der vielseitig gebildete Nikephoros Gregoras, Regeln für den Wahrheitsbeweis in der Theologie aufzustellen.

Seit der Mitte des 14. Jh. wurde Byzanz durch die Thomasübersetzungen des Demetrios Kydones zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit der Scholastik angeregt. Am Anfang steht Neilos Kabasilas mit seiner Schrift gegen Thomas von Aquin, deren methodische Überlegungen aber fast ausschließlich (freilich ohne Erwähnung des inzwischen Anathematisierten) von Barlaam inspiriert sind. Ob hingegen Kabasilas' Schüler Kydones mit Barlaam näher bekannt war, ist nicht so sicher, wie Podskalsky (S. 195) annimmt. Daß es einen Briefwechsel zwischen Barlaam und Kydones gegeben habe, hat jedenfalls R.-J. Loenertz in Or. Chr. Per. 23 (1957) 201 f. mit überzeugenden Argumenten widerlegt. Die Beschäftigung mit der Scholastik führte bei Kydones zu einer religiösen Krise, die sich in einem Brief an (S. 195 heißt es irrig "von") Kabasilas niederschlug. Doch konnten ihn die Gegenargumente seines Lehrers nicht überzeugen: er wurde zum glühenden Anhänger des Aquinaten, von dem er (im Gegensatz zu Barlaam) auch die Verteidigung der Syllogismen in der Theologie übernahm: das schlußfolgernde Denken sei das schönste und notwendigste Geschenk Gottes an die Menschen. Podskalskys Feststellung, Kydones sei bei aller Begeisterung für die Scholastik doch Byzantiner geblieben (S. 203), läßt sich in jeder Hinsicht eher als mit Bezug auf die Thematik der Untersuchung akzeptieren. Was Demetrios Kydones, sein Bruder Prochoros und seine Epigonen zur Methodenfrage vorbringen, ist wohl nicht in gleicher Weise als Stimme der Orthodoxie zu werten wie die Äußerungen eines Barlaam, Palamas, Akindynos und Gregoras. Doch erwiesen sich die Versuche, den Einbruch der Scholastik abzuwehren, als mehr oder weniger untauglich. Thomasgegner wie Panaretos und Kallistos Angelikudes erschöpften sich in unqualifizierten Beschimpfungen. Die am besten fundierte Replik scheint noch Ioseph Bryennios mit einer erneuten Verteidigung der negativen Theologie gegeben zu haben. Als höchst frucht-

bar hingegen erwiesen sich die Denkanstöße, die Demetrios Kydones und seine Parteigänger gegeben hatten, im Werk des Georgios-Gennadios Scholarios, der um die Zeit des Falles von Byzanz auf der Basis thomasischen Denkens eine aristotelisch-philosophisch begründete Theologie aufzubauen versuchte, die auch das byzantinische Erbe nicht vernachlässigte.

Vielleicht ist der am Schluß stehende Ausblick über die Entwicklung unter der Turkokratie zu knapp, um wirkliche Linien aufzeigen zu können. Doch scheint Podskalsky selbst der Ansicht zu sein, daß die theologische Reflexion in der griechischen Orthodoxie zwischen 1335 und 1453 auf einem Niveau stand, das seitdem kaum wieder erreicht wurde, und daß die Orthodoxie für sich selbst wie auch für den Dialog mit dem Westen hier ein bleibendes Vermächtnis besitzt, dessen Auswertung erst in den Anfängen steht.

*München* *Franz Tinnefeld*

# Reformation

The Bibliography of the Reform 1450–1648 relating to the United Kingdom and Ireland for the years 1955–70, edited by Derek Baker. Oxford (Basil Blackwell) 1975. 242 S., 7.50 £.

1972 machte die „Commission Internationale d'Histoire Ecclésiastique Comparée" ihren nationalen Unterkommissionen den Vorschlag, das Projekt einer internationalen Bibliographie zur Reformationszeit (1450–1648) für die Jahre 1955–1970 auf nationaler Ebene weiterzuführen. Die britische Unterkommission arbeitete daraufhin ein Schema für die Struktur einer Bibliographie aus und beauftragte drei Historiker mit deren Zusammenstellung: D. M. Loades für den Teil über England und Wales, J. K. Cameron für Schottland und Derek Baker für Irland.

Entsprechend besteht die vorliegende Bibliographie aus drei Hauptteilen für die genannten Bereiche. Der Aufbau der drei Teile ist einheitlich: Eine Liste der bearbeiteten Zeitschriften und Publikationen wissenschaftlicher Vereinigungen wird vorangestellt. Dann folgen 1. Bücher, 2. Nachschlagewerke und Bibliographien, 3. Zeitschriftenaufsätze, 4. Veröffentlichungen wissenschaftlicher Vereinigungen, 5. Buchbesprechungen (zu Publikationen, die in den Unterteilen zuvor aufgeführt worden sind), 6. Dissertationen (nicht veröffentlicht). Die Titel in den drei Hauptteilen sind durchlaufend numeriert.

Der für die Auswahl der Titel angegebene Zeitraum von 1450–1648 wird nicht näher begründet. Er erscheint ein wenig willkürlich festgelegt. Man hätte ihn sowohl nach rückwärts (Wiclif) als nach vorn ausweiten oder durch wesentliche historische Einschnitte markieren können. Offensichtlich soll nur ein allgemeiner zeitlicher Rahmen angegeben werden, der auch nicht sklavisch eingehalten wird. Auch der Begriff „Reform" wird ausdrücklich weit und flexibel verstanden, so daß er Reformbewegungen, Humanismus, Renaissance und Reformation einschließt. Entsprechend beziehen sich auch die Titel auf die verschiedensten Wissens- und Lebensbereiche, sofern diese in einer Beziehung zur Kirchen- und Theologiegeschichte stehen. Die Bibliographie ist international, wobei natürlich der Anteil der englischen und nordamerikanischen Autoren und Titel bei weitem überwiegt. Wenn aus dem Erscheinungszeitraum von 1955–1970 für England und Wales 2579 Titel, für Schottland 498 Titel und für Irland 260 Titel angeführt werden, so ist dies auch ein Hinweis auf die intensive wissenschaftliche Arbeit zur Reformationsgeschichte Großbritanniens und Irlands, die dem kontinentaleuropäischen Beobachter bereits seit längerer Zeit auffällt. Angesichts der großen Zahl von Titeln bedauert man das Fehlen eines Sachregisters. Für reformationsgeschichtliche Studien ist diese Bibliographie ein unentbehrliches und von vielen sicher dankbar begrüßtes Hilfsmittel.

*Hannover* *Günther Gaßmann*

Edward A. Gosselin: The King's Progress to Jerusalem: Some Interpretations of David during the Reformation Period and Their Patristic and Medieval Background (= Humana Civilitas Vol. 2). Malibu, Calif. (Undena Publications) 1976. VII, 131 S., $ 16.00 (paper $ 12.00).

The main interest of the author of this study in medieval and Reformation exegesis is „to explore the sixteenth-century Protestant understanding of David, as it was expressed in Protestant Psalms commentaries" (p. 2). In terms of the scope and disposition of the book, this primary interest is understated. Only the last two chapters (V–VI) deal with concepts of David which are developed by Melanchthon, Calvin and Theodore Beza in their exegesis of the Psalms. Chapters I–III, over half of the body of the book, are devoted respectively to the exegetical treatment of David by Augustine, Nicholas of Lyra and Lefèvre d'Etaples. Although the author intends for their views of David to provide only „a useful historical background and setting for the Protestant images of the prophet" (p. 2), Gosselin's analyses of these pre-Reformation views merit attention in their own right as instructive samples of various medieval hermeneutical approaches to the Psalms.

In terms of the thesis of the book, however, Gosselin is correct in describing these first three chapters as background. The efforts of the medieval exegetes are downplayed in order to set the stage for what the author terms the Protestant rehabilitation of David (p. 5). All three pre-Reformation Psalms commentators are censured by Gosselin for their failure to appreciate the faith and integrity of David in his own Old Testament setting. Augustine allegorizes David in New Testament dress; and even when Augustine shows concern for the historical David, his is a „hollow faith, without real substance" (p. 17). Gosselin praises Lyra as a precursor of the Reformation view of David, but even Lyra's David bears primarily ethical and pastoral rather than theological significance for the church. Lefèvre's David is a „puppet" (p. 55), who functions only as a mouthpiece of the Spirit and thus remains himself a „religious pigmy" (p. 58). Although Gosselin provides helpful, if sometimes hypothetical, insight into the historical reasons for these distinctive treatments of David, his negative evaluation of their achievement vitiates his otherwise illuminating analysis of their exegesis. Gosselin might have tempered his assessment of pre-Reformation exegesis if he had tested it against other strands of the tradition such as Jerome and the Victorines.

In contrast to these pre-Reformation exegetes, Gosselin finds in the commentaries of his selected Protestant reformers „the full recovery of David as a real man of faith and as a theological spokesman, on the same plane, both to his own people and to Christians" (p. 67). This full recovery is based on Gosselin's view that the Reformers perceived an identity between the faith and promise of the Old Testament and the faith and promise of the New Testament. As a result of this perceived identity, David became immediately theologically relevant to the church, and the Old and New Testaments no longer had to be forced into agreement by the use of allegory, moral exhortation, or pinpoint prophecy. The author is indebted to J. S. Preus, *From Shadow to Promise*, for this insight into Reformation exegesis and Gosselin admits that his treatment of Luther in Chapter IV is only a summary of Preus. Gosselin does compare the Psalms exegesis of the early Luther with his preface to the German Psalter of 1528 and finds in the mature Luther the same identity between the faith of the Old and New Testament people which Preus discovers in the second half of the *Dictata*. Nevertheless, Gosselin's criticism of Ebeling and Rupp, based derivatively on Preus instead of on his own examination of the early texts, does not advance the scholarly discussion of Preus' thesis.

When the author finally arrives at his own analysis of the Reformation views of David in Chapters V and VI, it remains for him only to demonstrate that Melanchthon, Calvin and Beza have the same concept of David as theologian which he had postulated on the basis of Preus' analysis of Luther. Unsurprisingly, Gosselin argues that these Reformers see a basic identity between David and themselves because they are all members of a faithful remnant of God's people

which possesses a forward-looking concept of promise, hope and eventual deliverance. Gosselin does show persuasively that Melanchthon, Calvin and Beza see in David an example of true faith in God's promises who can serve as a model for believers in the Protestant churches. He also demonstrates how David, while still persecuted by Saul, served the Reformers as a model of the proper political stance of Protestants in time of war and persecution. On this point Gosselin finds significant differences in the Reformers' use of David. Melanchthon is more ambiguous than Calvin about the necessity of following David's example of restraint in the face of persecution. This insight accords well with the results of recent research into Lutheran resistance theory. Beza not only invokes David as a model of political behavior for the Huguenot leaders during the French Wars of Religion, but he also employs David's kingship as the justification for the Huguenot revolt and as the promise of Huguenot success in establishing a divinely ordained government.

Gosselin is more convincing when he exposes the differences in the Reformers' political use of David than when he argues for the theological identity which they see between David and Protestants. For example, Gosselin argues that „because David's trust was placed not merely in the expectation of the promised Messiah, but also in the promise of eternal salvation, his faith was that of the Restored Church" (p. 79). The texts cited from Melanchthon's *Commentary on the Psalms* do not support this assertion and, furthermore, such an assertion actually detracts from the author's main thesis that the Reformers theologically rehabilitated David because they took seriously the Old Testament setting of his faith rather than making David a member of the church. Gosselin's thesis suffers from this inconsistency because he attempts to apply Preus' thesis, which deals only with the young Luther, to the Psalms exegesis of the later Reformers. In spite of a well-placed caveat (p. 77), Gosselin does not take seriously enough the way in which, for example, Melanchthon applied a Lutheran theological hermeneutic to his exegesis of the Psalms: „Ut universa doctrina Ecclesiae in duas partes distribuitur, videlicet legem et Evangelium, ita discernantur et Psalmi" *(Corpus Reformatorum,* vol. 13, col. 1018).

There are other difficulties as well which, when recognized, mitigate the sharp contrast between medieval and Reformation exegesis drawn by the author. In spite of Lefèvre's use of the traditional exegetical category *synagoga fidelis,* which since Cassiodorus denoted those Jews who believed that Jesus was the Messiah, Gosselin maintains that „Lefèvre, unlike Luther and, especially, Melanchthon and Calvin . . ., does not distinguish David and the faithful Jews from the unfaithful Jews" (p. 63, n. 42). In explaining why the concept of the remnant church was adopted by the Reformers, Gosselin makes the observation: „It is also true that seldom, if ever before, had there been occasion to perceive such a historical parallel between the situation of the post-Advent Christian Church and the pre-Advent ‚faithful remnant' " (p. 90). The popular use of this concept in the ecclesiological debates of the later Middle Ages deserves at least to be mentioned and, preferably, studied for the light it might shed on the way in which the Reformers employed it.

The most disconcerting aspect of Gosselin's study lies, however, in its main thesis: the traditional exegesis of David and the Psalms suffered from a „glaring deficiency" (p. 80) which was overcome by the Protestant rehabilitation of David. This value judgment on both medieval and Reformation exegesis is as unnecessary as it is inappropriate. Gosselin confesses, but does not account for his bias, when he explains the title of his book: „After observing the welcome extended to the Jewish king and prophet by each of our Prereformation *(sic)* commentators, we experienced some relief when, at least metaphorically, the Protestant exegetes (especially Theodore Beza) escorted the ancient king into his holy city" (p. 6). Even when one acknowledges the impossibility of absolute historical objectivity, it is not evident why Beza's political use of David should be evaluated as superior to Lyra's pastoral and ethical use of David. For the pre-Reformation exegetes, David was also in Jerusalem and spoke instructively from his holy city to the church of their day

in clear tones which the author has helped modern readers to hear and to appreciate. Unfortunately, these tones are almost drowned out by Gosselin's insistence upon imprisoning David in a Protestant Jerusalem.

*Columbia* *Scott H. Hendrix*

Christoph Demke Hrsg.: Thomas Müntzer. Anfragen an Theoloie und Kirche. Ed. i. A. des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1977. 85 S., geb., M. 6,–.

Christoph Demke legt ein ebenso schmales wie inhaltsschweres Bändchen vor, das – aus Studienseminaren des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1975 aus Anlaß des 450. Todestages Thomas Müntzers hervorgegangen – viele beachtenswerte Denkanstöße zur Beschäftigung mit Müntzer liefert. Daß für die Endfassung Elligers große Müntzer-Biographie nicht im erforderlichen Maße herangezogen werden konnte, kann nur bedauert werden.

*Joachim Rogge* behandelt (7–19) „Müntzers und Luthers Verständnis von der Reformation der Kirche", meldet den Differenzierungsbedarf für beide „Reformatoren" an (7), wendet sich gegen das schablonenhafte Chiffrenbild, das beiden zuteil wurde, scheint zu Recht bei Müntzers „Theorie oder Handlungslehre?" (10) den Schwerpunkt auf diese zu lenken, da er nachweist, daß Müntzer keine ausführlichen exegetischen Einzelstudien anstellte (11), betont den Stellenwert der Apokalyptik bei Müntzer (13) und meint abschließend, beide „Reformatoren" unterschieden „sich hauptsächlich durch ihr differenziertes Wortverständnis" (17).

*Rudolf Mau* wendet sich (21–44) „Müntzers Verständnis von der Bibel" zu und konstatiert „das *erstaunliche Ausmaß der faktischen Präsenz* [im Text gesperrt] der Bibel in nahezu allen Äußerungen und Gedankengängen Müntzers" (21), auch wenn er zu Recht zögert, Müntzer als „Schrifttheologen" (22) anzusprechen sowie die Bedeutung des „innerlichen Wortes" für Müntzer zureichend würdigt (24 ff.). Letztlich ist zumindest im Extremfalle die Schrift für Müntzer durchaus „entbehrlich" (28), wenn auch andererseits nur die vom unmittelbaren Reden Gottes im Herzen Ergriffenen – im Gegensatz zu den nicht-müntzerischen „Schriftstehlern" – das Ganze der Bibel, die Bibel in ihrem Kontext adäquat verstehen können (31 f.). Daher wird für Müntzer die Bibel zu einem „Lehrbuch von Zeugnissen geistlicher Erfahrung", zu einer Vorbildersammlung und letztlich zum „Gesetz" (33 f.), wobei ihr Wert als Kontrollinstanz für die inhaltlichen Erfahrungen der Auserwählten gewahrt bleibt (36 f.), wenn auch nicht ihr, „sondern dem aktuellen Geistgeschehen in den Auserwählten" „wirklich zentrale Bedeutung" zukommt (36).

Hochinteressant ist ferner der Beitrag von *Wolfgang Ullmann* (44–63) „Das Geschichtsverständnis Thomas Müntzers", der alle methodischen Schwierigkeiten dieser Fragestellung klar im Auge behält. Der Hinweis, daß Müntzer in besonderem Maße den vornizänischen Vätern verpflichtet ist (49 u. ö.), ist durchaus gelungen. Wichtig ist zudem ein Hinweis auf die antihumanistische Haltung Müntzers, die z. T. noch ungedruckte Materialien (51; N 32: Lit.) beinhalten. In der „welterfassenden Offenbarung Christi" sieht Müntzer die Möglichkeit zur Scheidung des Christentums und des [sozio-ökonomisch interpretierten] Heidentums (55). Das totale Scheitern des offenbarungstheologischen Geschichtsverständnisses Müntzers wie der vollkommenen Reformation ist mit Müntzer zu Recht dem seit der Zeit des Humanismus festzustellenden universellen Versagen der Universitäten wie der theologischen Fakultäten durch Ullmann zugeordnet worden (56). Überspitzungen sind dem Autor freilich nicht fremd, die zumindest dem gesamteuropäischen Konnex nicht gerecht werden, z. B. 58: „Ich meine dies, daß die entscheidende theologische Kontroverse des 17. Jahrhunderts nicht zwischen Katholiken und Protestanten, sondern zwischen Sozinianern und der Universitätstheologie aller Lager ausgefochten worden ist."

Abschließend beschäftigt sich *Siegfried Bräuer* (65–85) mit „Thomas Müntzers Weg in den Bauernkrieg". Auch Bräuer entlarvt die Vorstellung vom „Bauernführer Müntzer" als „zählebige Legende" (65). Die Behutsamkeit, mit der Bräuer

die weithin überschätzte Bedeutung Müntzers für die Bauernkriege auf ihr rechtes Maß einzuschränken sucht, ist besonders rühmenswert: Gleichwohl dürften Aussagen wie (77): „Immerhin konnte Müntzer zeitweilig bei ungefähr der Hälfte der Aufständischen mit Unterstützung seiner Pläne rechnen" noch immer stark übertrieben sein.

Das vorgelegte Bändchen will Denkanstöße vermitteln und vermittelt sie in hohem Maße. Es ist relativ leicht lesbar. So sind ihm aus allen Gruppierungen viele Leser zu wünschen.

*Wien* *Peter F. Barton*

Helmut Meyer: Der Zweite Kappeler Krieg. Die Krise der Schweizerischen Reformation. Zürich (Verlag Hans Rohr) 1976, 479 S., Ln., Fr. 52.–.

Helmut Meyer sagt gleich zu Beginn: seine Arbeit sei „primär ‚histoire évènementielle', politische Geschichte, Ereignisgeschichte und daher vielleicht nicht eben modern" (S. 8). Damit hat er Arbeitsweise und -ziel abgesteckt. Die Zurückhaltung ist kaum notwendig; denn auch im Bereich der sogenannten „Ereignisgeschichte" bleibt viel zu tun. Gerade mit der Ausleuchtung des Geschehens um den Zweiten Kappeler Krieg deckt er eine Forschungslücke ab. Dieser Krieg und dessen Ausgang hat ja, wie kaum ein anderer eidgenössischer Konflikt, die neuere Schweizer Geschichte geprägt. Er wurde zum Einschnitt und zum bestimmenden Ausgangspunkt für die konfessionellen Verhältnisse und politischen Verhaltensweisen der Eidgenossenschaft. Die Arbeit ist aus einer Dissertation herausgewachsen, welche im Jahr 1968 bei Prof. L. v. Muralt in Zürich abgeschlossen wurde. In drei Hauptteile gegliedert kommen darin Entstehung, Verlauf und Folgen des Krieges zur Darstellung.

Ausgehend von der Lage im Frühjahr 1531 zeichnet Helmut Meyer sorgfältig Motive und Kräfte nach, die zur verhängnisvollen Lebensmittelsperre der reformierten Burgrechtsstädte gegen die fünf katholischen Orte vom 29. Mai führten. Der expansive Drang Zürichs hatte seine Basis vor allem in einer eigenwilligen Deutung des Ersten Landfriedens von 1529. Es galt, den reformierten Sonderbund zu einer einheitlichen Politik gegen die Fünf Orte mitzureißen. Diese Politik mußte sich an der Haltung Berns entscheiden; waren doch die übrigen Bundesglieder (Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Konstanz und Mülhausen) von geringerem Gewicht. Bern war es schließlich, das, als Konzession an das ungestüme Zürich, um die reformierte Einheit zu retten, das Mittel der Lebensmittelblockade vorschlug. Vordergründig ging es bei dieser Maßnahme um die Schmähungen gegen die Reformierten, deren Ahndung in den Fünf Orten nicht gesichert schien, sowie die katholische Nichtbeteiligung an der Abwehr des Abenteurers von Musso, der in Südbünden eingefallen war. Hintergründiger Beweggrund war und blieb jedoch der Anspruch Zürichs, im Gebiet der Fünf Orte die freie evangelische Predigt zu erzwingen. Deren Obrigkeiten gaben aber, trotz drückender Versorgungsschwierigkeiten, nicht nach; auch ein Volksaufstand, die andere unbestimmte Hoffnung Zürichs, fand nicht statt. Der Konflikt erledigte sich auf gewaltsame Weise.

Mit akribischer Genauigkeit folgt Helmut Meyer dem sich militärisch-politisch verdichtenden Geschehen der Monate Oktober und November. Dabei geht es ihm insbesondere auch darum, die in der Forschung rege diskutierten Gründe für die Niederlage der Reformierten herauszuarbeiten. Obschon Zürich auf diesen Krieg wohlvorbereitet gewesen war, reagierte es auf den fünförtischen Angriff erstaunlich unschlüssig und zerfahren. Darin lag eine der direkten Ursachen des Debakels bei Kappel. Führungsschwäche und Disziplinlosigkeit führten zum zweiten Verlust am Gubel. Beide Male hatte der (befehlswidrige) Angriff kleiner Haufen freier Krieger der fünf Orte die Entscheidung provoziert. Der These jedoch, daß Zürich – durch das Solddienstverbot vom freien Kriegertum gesäubert – mit dem Staatsheer den innerschweizerischen Verbänden nicht gleichwertig gegenübertreten konnte, begegnet Helmut Meyer mit Skepsis; denn der Niedergang der Schlagkraft dieses freien Kriegertums hatte sich in Oberitalien bereits abzuzeichnen begonnen. Bern und die

übrigen Bundesgenossen waren zwar Zürich sofort zugezogen, doch organisatorische Schwerfälligkeiten und bisweilen auch Uneinigkeit hatten es den zahlenmäßig überlegenen reformierten Truppen stets verunmöglicht, die Initiative an sich zu reißen. Ein Einfall des Gegners an den Zürichsee hatte im zerfallenden Zürcher Heer Widerstand und Rebellion zur Folge. Die offene Separationsdrohung der Landbevölkerung am See zwang Zürich schließlich unter die Friedensbedingungen der fünförtischen Hauptleute. Das Vertragswerk stellte den Zustand alteidgenössischer Einheit wieder her. Zwar garantierte man sich gegenseitig den Glauben (mit Ausnahme der gemeinsam verwalteten Herrschaften), doch Zürich mußte seine Burgrechtsverträge, als uneidgenössisch, lösen. Dies war ein für die Fünf Orte optimaler Erfolg. Der Wunsch von Kaiser und Papst nach Rekatholisierung der Eidgenossenschaft geschah in völliger Verkennung der wirtschaftlichen und militärischen Potenz der katholischen Orte. Für Zürich war das Ergebnis, gemessen an den Vorkriegsaspirationen, eine gewaltige Demütigung. Der raschen Ausbreitung der reformierten Lehre war mit dem Vertrag ein Riegel geschoben. In den Gemeinen Herrschaften setzte die rückläufige Bewegung ein: Neben den reformierten entstanden wieder katholische Kirchgemeinden. Und durch das Zutun katholischer Vögte und Kollatoren wurden die Prädikanten an vielen Orten verdrängt. Zürichs Widerstand gegen diese Entwicklung scheiterte am Mehrheitsprinzip der Tagsatzung. In Zürich war die Ernüchterung nachhaltig. Die Emotionen entluden sich vor allem gegen die Geistlichen und Kriegspolitiker. Ein Umsturz allerdings trat nicht ein. Das Verhältnis zur aufsässigen Landbevölkerung konnte die Obrigkeit durch Nachgiebigkeit normalisieren. Bullinger, der Nachfolger des bei Kappel gefallenen Zwingli, konnte die Stöße gegen die Kirche auffangen. Sein Verdienst war es auch, daß die Beziehungen zur Obrigkeit, in dieser Lage des Mißtrauens und der Entfremdung, allmählich ins Reine kamen – ohne aber die Integration der Kirche aufhalten zu können.

Helmut Meyer ist es gelungen, durch die Verwertung zahlloser Einzelinformationen die Abläufe sichtbar zu machen. Dabei hat er die strukturellen Voraussetzungen durchaus nicht vernachlässigt. Neben dem außenpolitischen „Ereignis" gelangen auch innere Zustände und Beziehungen Zürichs gründlich zur Darstellung – mochte es sich nun um die Differenzierung und Beschreibung der „Opposition" oder um die Untersuchung militärischer Strukturen handeln. Ebenso ernsthaft ergründet er die politischen Entscheidungsmechanismen, wobei der „Institution" des Heimlichen Rates, entsprechend der intensiven Diskussion der letzten Jahre, viel Platz eingeräumt ist. Es liegt nahe, daß auch die Stellung Zwinglis ihre Definition erfährt. Dieser war nicht „ungekrönter König" oder gar „Tyrann", „sein politischer Einfluss war jedoch grösser als man es von einem Praedikanten am Grossmünster erwartete, grösser auch als derjenige seiner Kollegen in Bern, Basel oder Strassburg" (S. 88). Damit dürfte die Debatte um diesen Streitpunkt ein Ende finden; denn genauer läßt sich dieses qualitative Moment kaum werten.

Das Werk lebt vom Grundstock eines breit gefächerten Quellenmaterials. (Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis am Schluß des Bandes bezeugt, daß Helmut Meyer nicht nur eine breite Quellenbasis gesucht, sondern auch die gesamte einschlägige Literatur aufgearbeitet hat.) Durch Überprüfen und Verwerten der Einzelinformationen, durch das Differenzieren von Thesen und Gemeinplätzen, ist ein wissenschaftlich präzises, und dennoch sehr anschauliches Ganzes entstanden. Es ist viel Kleinarbeit geleistet worden, welche unauffällige Leistungen enthält; etwa die Datierung undatierter Akten, Präzisierungen oder Berichtigungen. Daß sich bei dieser Materialfülle einmal eine Wiederholung einschleicht, ist nicht zu vermeiden. Vielleicht nützt es dem Leser sogar, wenn sich z. B. das eidgenössische Rechtsverfahren wiederholt erklärt findet (S. 39 und 118). Eher als Versehen kann die zwiefache Deutung einer Quellenangabe gelten: Die Patenschaft der fünförtischen Hauptleute für den Sohn des Zürcher Landschaftsvertreters Landolt in der Schlußphase des Krieges ist auf S. 218 f. als freundeidgenössische Geste interpretiert, auf S. 259 dagegen in den Zusammenhang der fünförtischen Abspaltungstaktik gestellt. Doch

dies sind Kleinigkeiten, dem guten Gesamteindruck nicht abträglich. Es könnten dem Werk natürlich noch andere, vor allem aus der Sicht der einzelnen katholischen Orte geschriebene, zur Seite gestellt werden; von der Sachlage Zürichs her ist mit der Arbeit Helmut Meyers genug getan. Die klare Gliederung des Stoffes, die sprachlich lebendige und einfallsreiche Präsentation müßten dem Buch einen breiten geschichtsinteressierten Leserkreis erschließen.

*Dübendorf* *Hans Ulrich Bächtold*

Johannes Gropper: Briefwechsel I, 1529–1547. Bearbeitet von R. Braunisch (= Corpus Catholicorum, Bd. 32). Münster (Aschendorff) 1977. XXIV, 468 S., kart., DM 140.–.

Braunisch, ausgewiesen als Kenner der Theologie Johannes Groppers, liefert mit dieser Habilitationsschrift (Freiburg i. Br. 1974), dem vorzüglich edierten ersten Band der Korrespondenz des Kölner Theologen, einen gewichtigen Beitrag zur reformationsgeschichtlichen Forschung. Zum Abdruck kommen 168 Briefe. Naturgemäß haben sie ein recht unterschiedliches sachliches Gewicht. Eine wichtige Ergänzung bieten jedenfalls die verschiedentlich in den Anmerkungen zitierten Passagen aus Entwürfen und Eingaben Groppers. Die Frage drängt sich auf, ob diese Stücke nicht besser vollständig und als eigene Nummern neben den Briefen ediert worden wären. Ohnehin ist die Grenze zwischen Brief und Gutachten schwankend, in diesem Zusammenhang hätte sich ein weiter gespanntes Verständnis von „Briefwechsel" durchaus vertreten lassen.

Trotz umfangreicher und gründlicher Nachforschungen des Hg.s – worüber hier ebenso ausführlich Rechenschaft abgelegt wird (28–40) wie über frühere Teileditionen des Briefwechsels (18–28) – muß der größte Teil der Gropperschen Korrespondenz endgültig als verloren gelten (29). Erhebliche chronologische und dann vor allem sachliche Lücken in der Überlieferung sind leider die Folge. Trotz solcher Grenzen erweitert jedoch die vorliegende Edition unsere Kenntnis des Lebens und Wirkens Groppers nicht unerheblich. Eine Reihe ganz wesentlicher Briefe von ihm wird hier erstmals veröffentlicht, andere liegen nun in besseren Textfassungen vor. Soweit dem Rez. Vergleiche mit den Vorlagen möglich waren, erwies sich der gebotene Text als einwandfrei. Die Editionsgrundsätze folgen im wesentlichen den derzeit üblichen Normen (40–42): Die Texte werden prinzipiell originalgetreu wiedergegeben, mit lediglich geringfügigen Modernisierungen als Lesehilfen (Wegfall etwa von mm und nn am Wortschluß, ii statt ij und v statt konsonantischem u in lateinischen Briefen), wie sie beispielsweise auch in der Ausgabe der Deutschen Werke Martin Bucers üblich sind. Daß der Name des Straßburger Reformators, abweichend vom internationalen Brauch, hier durchgängig in seiner deutschen Fassung (Butzer) gebraucht wird, erscheint freilich auch insofern wenig überzeugend, als in den Briefen selbst lediglich die üblich gewordene lateinische Form begegnet! Ein knapper Abriß des Lebenswerkes von Gropper (3–18) sowie ein ausführliches Register (437–468), das dankenswerterweise auch Sachgesichtspunkte berücksichtigt, vervollständigen den Band. Vorzüglich ist die Kommentierung der Briefe zu nennen.

Auf den Inhalt gesehen charakterisiert diesen Briefwechsel eine spannungsreiche und zunehmend spannende Steigerung: Handelte es sich in den ersten Jahren vor allem um juristische, finanzielle, auch verwaltungstechnische Fragen, so konzentriert sich die Korrespondenz danach mehr und mehr auf den Themenkreis der Kölner Reformation. Hier vor allem liegt die historische und theologische Bedeutung dieses Bandes. Mit den zahlreichen, über die dargebotenen Texte hinausreichenden informativen Angaben und Hinweisen wird diese Edition ohne Frage zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle weiteren Arbeiten zu diesem Thema werden. Eindrücklich ist die Korrespondenz zwischen Bucer und Gropper, die den theologischen Höhepunkt des Buches ausmacht. Aber nicht weniger wesentlich sind die da nun vorliegenden Quellen zum Gesamtkomplex von Reformation und katho-

lischer Reform mit ihren Gemeinsamkeiten wie auch Gegensätzlichkeiten: Aus der Verbundenheit von Bucer und Gropper erwächst sachliche Gegnerschaft und sehr schnell auch erbitterte persönliche Feindschaft. Zuletzt begegnet der Kölner Theologe als einer der aktivsten und zielstrebigsten Widersacher der Reformationsbestrebungen Hermann von Wieds. Auch wenn diese Texte nicht alle Fragen des Problems lösen: wichtiges Material dazu bieten sie unbedingt. So bleibt nur zu hoffen, daß diese wesentliche und rundum geglückte Edition möglichst zügig zu Ende geführt werden kann.

*Münster i. W.* *Martin Greschat*

Johannes Meier: Der priesterliche Dienst nach Johannes Gropper (1503–1559). Der Beitrag eines deutschen Theologen zur Erneuerung des Priesterbildes im Rahmen eines vortridentinischen Reformkonzeptes für die kirchliche Praxis (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 113). Münster (Aschendorff) 1977. VIII, 374 S., brosch., DM 88.–.

Der Untertitel dieser Würzburger theologischen Dissertation umreißt exakt die Zielsetzung des Autors: Zur Darstellung kommen soll, welche Vorstellungen Gropper vom Priester hatte und wie er diese in seiner Umwelt zu verwirklichen versuchte. Diese Thematik wird bewußt umfassend angegangen. Bereits der erste, einleitende Teil (1–36) bietet eine Reihe informativer Hinweise auf das Priesterideal zu Beginn des 16. Jahrhunderts (4–28); um einen – wie die Überschrift nahelegt – „theologischen" Beitrag hierzu handelt es sich freilich kaum. In einem zweiten Teil (37–113) findet der Leser die wichtigsten Werke Groppers vorgeführt, gegliedert nach den drei Etappen seines Wirkens: 1536–1545 (37–65), 1546–1552 (65–90), 1553–1559 (91–113). Quellenanalyse und Inhaltsangaben der Schriften Groppers verbinden sich mit ihrer historisch-biographischen Einordnung, die wieder in den Kontext der allgemeinen Reformationsgeschichte hineingestellt ist. Dadurch wird die Darstellung allerdings notwendig breit. Es kommt zu zahlreichen Wiederholungen, wobei die systematische Erfassung der Hauptgedanken Groppers immer wieder in einer Materialfülle zu versinken droht. Immerhin tritt die wachsende Verhärtung Groppers gegenüber der Reformation deutlich zutage sowie der zunehmende Rigorismus in seinen Forderungen, die schließlich in der Tat kaum anders als wirklichkeitsfern bezeichnet werden können (93).

Der dritte Teil, schlicht „Abhandlung" genannt (114–335), untersucht sodann die Verwurzelung Groppers in der lehrhaften Tradition seiner Kirche (114–209), seine pastoraltheologischen Vorstellungen (209–233) und endlich sein „Leitbild des priesterlichen Dienstes" (233–335). Die Überschriften bieten allerdings keine strenge Gliederung, sie formulieren eher Fragehinsichten und dementsprechend finden sich in allen drei Abschnitten Ausführungen zu allen drei Themenkomplexen. Beeindruckend ist wieder die Materialfülle, die der Verf. anzuführen weiß. Daraus schält sich das Bild eines konservativen Theologen heraus, dem es von früh an um die geistliche Verlebendigung und die seelsorgerliche Wirksamkeit des Priesters zu tun war: und der für die Durchsetzung dieses Zieles im Laufe der Jahre immer mehr von kirchlichen Vorschriften und Gesetzen erhoffte! Im gleichen Maße schwand seine Bereitschaft, auch nur formal auf die reformatorische Herausforderung einzugehen. Die Neigung dazu war, entgegen den Versicherungen des Verfs., im Blick auf den Kern des Problems ohnehin nur gering. Die Darstellung läßt klar erkennen, wie selbstverständlich Gropper das Amt des Priesters als Heilsmittlerschaft begriff, wie fraglos für ihn die katholische Sakramentenlehre in Geltung stand und ebenso die römisch-katholische Ekklesiologie. An diesen grundlegenden Punkten gab es keine Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen; da galt nur die Verteidigung im Sinne der Wiederholung der traditionellen Position.

Diese Argumentationslinie ist allerdings eingebettet in einen breiten, leider oft übermäßig breiten, mit ermüdend ausführlichen Inhaltsangaben einzelner Schriften und nicht seltenen sachlichen Wiederholungen angereicherten Text. Die hier erkennbare Schwäche der systematischen Konzentration kennzeichnet durchweg die

Arbeit. Um dafür ein besonders krasses, theologisches Beispiel zu nennen: Dem Verf. ist offensichtlich nicht klar geworden, daß die reformatorische Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen sich gegen das Mittleramt des Priesters zwischen Gott und Mensch richtet und daß damit keineswegs eine Gleichheit aller Christen postuliert sein soll (vgl. dazu 115–136 und 210–218)!

Innerhalb dieser Grenzen liefert die Arbeit einen beachtenswerten Beitrag zur Erforschung der Theologie Johann Groppers und darüber hinaus zu einem wichtigen Thema der Reformationsgeschichte insgesamt.

*Münster i. W.* *Martin Greschat*

Theodor Elze: Die Universität Tübingen und die Studenten aus Krain. Tübingen 1877. Neudruck der Ausgabe aus dem Jahre 1877. (= Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen XIV. Band) München (Trofenik) 1977. 150 S., Ln.

Der vorliegende Band, der 1877 zum 400. Jahrestag der Gründung der Universität Tübingen herausgebracht worden war, wurde 100 Jahre später, zum 500. Jubiläum, nachgedruckt und von Christoph Weismann mit einem Nachwort „Theodor Elze und seine Beziehungen zur Universität Tübingen", mit ausführlichen Registern und einem schönen Bildanhang ergänzt. Theodor Elze (1823–1900), der selber während fünf Semestern an der Universität Tübingen studiert hatte, war erst Pfarrer in Laibach, dann in Meran und schließlich in Venedig. Seine umfangreichen wissenschaftlichen Arbeiten zur Reformationsgeschichte Sloweniens sind bis auf den heutigen Tag für die Forschung unentbehrlich geblieben. Das gilt auch für seine Studie über die Bedeutung der Universität Tübingen für die Studenten aus Krain.

In einem ersten Teil legte Elze die Beziehungen zwischen Württemberg und Österreich in der 2. Hälfte des 16. Jhs. dar und wies nach, daß zwischen 1556 und 1614 über 700 österreichische, ungarische und siebenbürgische Studenten, vor allem aus dem jungen Adel und aus der Stadtbevölkerung, an der Universität Tübingen immatrikuliert gewesen waren; 42 von ihnen hatten den Magistergrad erworben. Dazu kam eine unbestimmte Zahl junger Leute, meist aus ärmeren Schichten, die an der Universität studiert hatten, ohne sich immatrikulieren zu lassen. „Hauptsächlich in Tübingen und durch Tübingen bildeten sich zu jener Zeit die Söhne der österreichischen Erblande zu Culturträgern im Osten, zu Beamten ihrer vortrefflichen Landesverwaltungen, zu Helden in den Türkenkriegen, zu Lehrern und Leuchten in den Kirchen und Schulen ihrer Heimat" (S. 15).

Im zweiten Abschnitt „Tübingen und die Krainer" zeigte Elze, daß die Universität Tübingen nach derjenigen von Padua die Studenten aus Krain in dieser Zeit am meisten anzuziehen vermocht hatte, und daß vor allem für die evangelische Kirche und für das Schulwesen in Krain bedeutende Männer aus der Universität Tübingen hervorgegangen waren. Ferner wies er auf die große Bedeutung der Bibelanstalt Hans Freiherr von Ungnads in Tübingen und Urach hin, in der eine Reihe wichtiger Schriften, darunter Bibelübersetzungen und Kirchenordnungen, für die Reformation in Slowenien und Kroatien gedruckt worden waren. Im dritten Abschnitt behandelte Elze das „Stipendium Tiffernum", das 15 unbemittelten Studenten aus Krain, unter ihnen dem späteren Bibelübersetzer Georg Dalmatin, ein mehrjähriges Studium in Tübingen ermöglicht hatte. Der vierte Abschnitt enthält prosopographische Angaben zu den 113 Krainern, die in Tübingen immatrikuliert gewesen sind, eine Zusammenstellung, die für moderne sozialgeschichtliche Forschungen von großem Interesse geblieben sind. Im fünften Abschnitt werden die 712 in Tübingen immatrikulierten Österreicher mit Namen und Herkunftsort genannt (bis 1614), im sechsten Abschnitt die 56 Studenten (bis 1689), die Tübingen mit dem Magistergrad verlassen hatten.

Der Nachdruck der Schrift Elzes mit den Ergänzungen Weismanns stellt einen wertvollen Bestandteil der von Rudolf Trofenik begründeten Reihe „Geschichte, Kultur und Geisteswelt der Slowenen" dar.

*Erlangen* *Erich Bryner*

Anna Jacobson Schutte: Pier Paolo Vergerio: The Making of an Italian Reformer. The Frank S. and Elizabeth D. Brewer Prize Essay of the American Society of Church History (1977) (= Travaux d'Humanisme et Renaissance Vol. CLX). Genève (Library Droz) 1977. 301 S., Ln.

Die Verfasserin schildert das Leben und Werk von Pier Paolo Vergerio (1498–1565) als Humanist und Jurist (bis 1532), päpstlicher Diplomat in Venedig, Wien und Prag (1532–1534), Förderer des Konzils (1534–1536), Anhänger der evangelischen Reformbewegung innerhalb der römischen Kirche und zugleich Teilnehmer an den Religionsgesprächen in Worms und Regensburg, Reformator seiner Diözese und Vaterstadt Capodistria an der Adria (1541–1544). Wegen seiner kritischen Haltung gegenüber Paulus III. und der Familie Farnese wurde er aus dem Konzil von Trient ausgeschlossen und als Ketzer verfolgt. 1549 mußte er Italien verlassen und sich nach Vicosoprano in den Graubünden flüchten.

Schuttes Werk bezieht sich nur auf die Tätigkeit Vergerios in Italien, deshalb wird darin weder sein Leben als Prediger in der Schweiz noch als consiliarius des Herzogs Christoph von Württemberg behandelt. Die Verfasserin versucht, der religiösen Entwicklung Vergerios zu folgen. In der ersten Zeit als Jurist und päpstlicher Nuntius war seine „attitude toward current religious issues . . . completely conventional – exactly what migth be expected of a Venetian lawyer" (S. 47). In der Zeit seiner Nuntiatur in Wien wirkte er gegen die Reformation in Deutschland. Er hoffte, Melanchthon von Luther zu trennen und ihn für die römische Kirche wiederzugewinnen. Er hatte auch Gelegenheit, die Schriften der Reformatoren, u. a. Luthers An den christlichen Adel in italienischer Übersetzung zu lesen. Als er sich 1535 in Wittenberg aufhielt und Luther begegnete, schrieb er von ihm: „Ich glaube, daß er von einem Teufel besessen ist."

Um das Jahr 1539 begann er sich für die evangelische Bewegung (evangelismo) in Italien zu interessieren und hatte Beziehungen zu Bembo, Kard. Ercole Gonzaga, Contarini, Pole, Federigo Fregoso, Alvise Priuli, M. A. Flaminio, Vittoria Colonna. Er besuchte auch Renée von Frankreich in Ferrara und Marguerite von Navarra in Paris. Während vier Jahren versuchte er, das kichliche Leben in seiner Diözese in diesem neuen Geist zu reformieren, fand aber einen großen Widerstand besonders seitens der religiösen Orden und wurde sogar der Ketzerei angeklagt. War er damals bereits ein Protestant? Schutte bemerkt: „Had he been a convinced Protestant, he would certainly have fled to the north when the first accusations were made in December 1544 or at the latest after his rejection at Trent" (S. 216). Er war damals nur ein „spirituale", der eine Reform *in* der römischen Kirche, aber nicht eine Reformation der römischen Kirche verlangte. Seine Entscheidung fiel am Sterbebett des Rechtsanwalts Francesco Spiera, der den evangelischen Glauben aus Furcht vor der Inquisition verleugnet hatte und in völlige Verzweiflung (desperatio salutis) versank. „Vergerio's presence during Spiera's last agony was his Turmerlebnis" (S. 267). Da verstand er, daß die Berufung zum evangelischen Glauben mit seiner Stellung in der römischen Hierarchie nicht zu vereinbaren war. „For the rest of his life Vergerio would be no longer a Catholic reformer, never really a Protestant reformer, but uniquely an Italian reformer" (S. 268).

Schutte stellte fest, daß Vergerio „a controversial figure (war) almost from the moment his career began" (S. 15). Seinen Zeitgenossen war er meistens unsympathisch und wurde von den späteren Historikern nicht besser beurteilt: „uomo di negazioni e nulla più" (C. Cantù), „a man greedy for honors and money" (P. Paschini), verurteilt zu scheitern wegen „a sort of ethical astigmatism" (Fr. C. Church), „un dissimulatore e una mente più politica che religiosa" (D. Cantimori). Nur der lutherische Pastor Chr. H. Sixt hatte um die Mitte des 19. Jahrhunderts Vergerio höher geschätzt und zwar als „Vorkämpfer des Evangeliums" (S. 16). Die Verfasserin erwähnt aber nicht das Vertrauen, das die lutherische Humanistin Olimpia Morato (gest. 1555 in Heidelberg) in ihn hatte. Vergerio begegnete Olimpia gewiß bereits am Hofe d'Este in Ferrara. Diese schrieb ihm kurz vor ihrem Tode und bat ihn, den großen Katechismus Luthers für ihre Landsleute

ins Italienische zu übersetzen: „ut cum tu toto pectore ad Ecclesiam propagandam incumbas, illius causa etiam M. L. libellum, qui catechismus major inscribitur . . . in (linguam) Italicam transferas" (*Opera*, Basel 1570, S. 157).

Unter den Historikern des vorigen Jahrhunderts äußerte sich auch Emilio Comba günstig über Vergerio: „Non collocò . . . alcuna pietra nell'edificio della ricostruzione teologica della Riforma; ma contribuì all'edificio della Chiesa rinnovata" (*I nostri protestanti*, Florenz 1897, Bd. II, S. 475). Die Verfasserin selbst, die dieses Werk Combas nicht benutzt hat, ist nicht fern von diesem Urteil, wie wir gezeigt haben. Ihre Darstellung aus den Quellen ist sachlich und zeigt den anfechtbaren Charakter Vergerios; sie spricht aber auch von seinem Turmerlebnis und „Damascusroad" (S. 266), und läßt uns so ein neues besseres Leben ahnen, wenn auch nicht mehr in Italien, so doch jenseits der Alpen.

*Rom* *Valdo Vinay*

Wenzel Lohff, Lewis W. Spitz: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel. Stuttgart (Calwer Verlag) 1977. 335 S., kart.

Zum 400jährigen Jubiläum der Konkordienformel (= FC) erscheint parallel zu einer amerikanischen Aufsatzsammlung gleichen Titels ein Band mit Beiträgen verschiedener Autoren zur FC. Er enthält drei Arbeiten über Probleme der Bekenntnisbildung (B. Lohse; W. D. Hauschild; W. Lohff), sieben Arbeiten über Artikel der FC (A. Sperl; W. Sparn; F. Hübner; M. Stupperich; L. Mohaupt; H. P. Meyer; K. Schwärzwäller) – ausgelassen werden Artikel IV. VII. VIII. IX. XII –, sowie Beiträge zur Rezeption und Geltung der FC.

Lohse sieht in der FC Luthers lebendig dynamische Relation zwischen Glauben und Bekenntnis verloren (33 f.). Hauschild erläutert die besonderen Bedingungen, die zu diesem regionalen Bekenntnis führten speziell bei der Schwäbisch-Sächsischen Concordie. Er beurteilt sie als einen geglückten Test, wie ein regionales Bekenntnis Ausgangspunkt für umfassende Verständigung wurde. Lohff findet an der Methode der Lehrentscheidung der FC vorbildlich, wie hier die Identität des Glaubenszeugnisses mit der Pluralität der theologischen Lehren verbunden wird und dabei zugleich die legitimen Grenzen des Lehrpluralismus herausgestellt werden. Bezugnehmend auf den Abschnitt „Vom summarischen Begriff" untersucht Sperl das Verhältnis von Schrift und Tradition. Er findet in der FC das Modell Melanchthons wieder. Entscheidend ist die Bezugnahme auf die Schrift. „Die testimonia purioris antiquitatis schirmen die schriftgemäße Lehre gewissermaßen schon im Vorfeld gegen Mißdeutungen oder Verfälschungen ab" (102). Sparn vergleicht den Substanzbegriff in der Erbsündenlehre der FC mit dem des Irenaeus. Die beiderseitig mangelnde Assimilierung metaphysischer Begriffe an theologische Betrachtungsweise hinterläßt den folgenden Theologen dies als Aufgabe. Hübner beobachtet in der Lehre vom freien Willen das Bemühen der FC, Luthers Anschauung vom servum arbitrium dogmatisch zu formulieren gegen dessen Auflösung durch Melanchthon und in Abgrenzung zu flacianischen Mißverständnissen. Stupperich stellt zur Rechtfertigungslehre in FC fest: Der eigentliche Gegner hier, Osiander, wird im Sinne der römischen Lehre von der Rechtfertigung durch Werke mißverstanden, um einen innerprotestantischen Streit über Osianders Lehrvoraussetzungen zu vermeiden und den Punkt namhaft machen zu können, in dem sich die unterschiedlichen Beurteilungen Osianders bei den Protestanten trafen. Das historische Recht der FC liegt in der Sammlung der antirömischen Kräfte. Für Mohaupt ist die Pointe des Artikels vom Gesetz und Evangelium, daß das Evangelium die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist, womit ein dynamischer Prozeß zwischen Gesetz und Evangelium mit seelsorgerlichem Impetus gemeint ist. Meyer rückt die Lehre vom tertius usus legis der FC stark in die Nähe Luthers. Die FC entscheidet: „Vom tertius usus kann gesprochen werden als von einem den Christen als alten Menschen (der mit dem neuen, vom Gesetz freien „verbunden" ist) betreffenden usus legis" (231). Systematisch läßt sich daraus gewinnen, daß „Das Gesetz" „den alten Menschen ins

Sterben" treibt, „aus dem der neue mit Christus aufersteht" (240). Schwarzwäller unterzieht die Lehre von der Prädestination im Zusammenhang mit der vom freien Willen einer grundsätzlichen Kritik: Die FC faßt die Prädestination im Gegensatz zu Luther in eine Lehre, wobei die Behauptung der Willensfreiheit unumgänglich wird. Dabei wird die Notwendigkeit des Verfahrens zur Konsensusbildung und Überlieferung gesehen. Undeutlich bleibt die theologische Einordnung solchen Verfahrens und die Alternative zu „Lehre". Ist der Unterschied zwischen Beschreibung und Nachzeichnung (257) z. B. noch etwas anderes als verbal? FC, S. 1080, 14 ff., scheint zu wenig beachtet.

Kanzenbach zeigt eine Entwicklung konfessioneller Hermeneutik bei Löhe, Kliefoth, Vilmar, Thomasius und F. H. R. Frank. Die Erfahrungstheologie Franks erlangt durch seine Zuwendung zum Bekenntnis der Kirche eine pneumatologische Vertiefung. Dies kann Modell für neuere Theologie sein (294). Pöhlmann beschäftigt das Einheits- und Wahrheitsverständnis der FC. Einheit wird in FC angestrebt als Einheit nur noch mit sich (der Partikularkirche) selbst (298). Entsprechend ist das Wahrheitsverständnis, wenn auch gebrochen, depositär. Das verhindert die Auseinandersetzung mit der römischen Kirche, wie die Behandlung der Rechtfertigungslehre des Tridentinums durch FC zeigt. Ein dialogisches Wahrheitsverständnis wird dem gegenübergestellt, in dem – wie in FC nicht konsequent genug – allein Christus die Ehre gegeben wird. Der Wahrheitsernst ist beispielhaft für den Dialog der Partikularkirchen. Der Hauptdialogpartner sollte die römisch-katholische Kirche sein (310 ff.). Baur schließt den Band ab mit einer Folge neuzeitlicher Kritiken am Bekenntnis. Rousseau, Semler und Hegel kommen zu Wort. Systematische Erwägungen schließen sich an. „Im Bekenntnis wird wahrgenommen, ... daß es im christlichen Glauben . . . um den gegenwärtigen Vorgang der Einholung von in ihrer Selbstidentität verkümmernden Subjekten in das geschichtlich vermittelte Geschehen des sich auf Kommunikation hin öffnenden Gottes" geht (330). Ein produktiver Umgang wird empfohlen, der die Arbeit der Bekenntnisse für heutige Probleme zu nutzen weiß.

Das vorgelegte Buch besticht dadurch, daß es eine Vielfalt von Dimensionen der FC gewinnt als der gegenwärtigen theologischen Reflexion würdige Themen. Die Beiträge vermeiden eine allzurasche positive oder negative Stellungnahme. Sie arbeiten im Sinne Baurs „produktiv", manchmal vielleicht in zu eingeschliffenen Alternativen (dynamisch-statisch; objektivierend –? usw.). Die erfreuliche historische Arbeit vor allem auch an den Vorentwürfen macht die Eigenständigkeit der FC zwischen Luther und Melanchthon deutlich, wobei die verschiedenen Verfasser ihre Auffassungen nicht ganz ausgeglichen haben. Umfassendere Untersuchungen in dieser Richtung können vielleicht die Bedeutung des Andreae für die FC zugunsten des Chemnitz relativieren. Unsicherheit besteht in der Zitation der Quellen. Die lateinische Fassung wurde m. W. nicht authorisiert, man sollte die deutsche zitieren. Die Epitome ist ein Auszug, der hinter der SD in der Interpretation zurückzustehen hat. Dies beeinträchtigt jedoch nur geringfügig den hohen Wert der Untersuchungen.

*Velbert* *Jobst Ebel*

# Neuzeit

Franz Schrader: Ringen, Untergang und Überleben der katholischen Klöster in den Hochstiften Magdeburg und Halberstadt von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung H 37). Münster (Aschendorff) 1977. 204 S.

Eine wissenschaftliche Geschichtsschreibung katholischerseits beginnt im Erzbischöflichen Kommissariat, dem jetzigen Bischöflichen Amt Magdeburg, erst nach

1950. An volkstümlichen Darstellungen aus der Paderborner Diaspora liegen einige Schriften vor, so von F. W. Woker (Gesch. der norddeutschen Franziskaner-Missionen 1880), P. Schlager (Aus Halberstadts franziskanischer Vergangenheit 1923), F. Schulte (Herzog Ferdinand und Herzogin Julia von Anhalt-Kötnen 1925), J. Steinstrass (Katholikentag Magdeburg 1928), F. Kaufhold (Chronik der kath. Diasporagemeinde Wolmirsleben 1930); damit erschöpfen sich im großen und ganzen die historischen Arbeiten. Erfreulich ist, daß Schrader, dessen Münchener Dissertation (EThSt 16) die Zisterzienserinnenabtei Marienstuhl vor Egeln behandelt, obengenannte Studie aus der ihm bestens bekannten Klostergeschichte zur Zeit der Reformation vorlegt, nachdem bereits aus seiner Feder die Arbeiten Reformation und katholische Klöster (StBK 13) und Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren 1561–1651 (StBK 18) erschienen waren.

Die Arbeit ist nur recht verständlich für den, der die Hochstifte kennt, diese Kenntnis hat Schrader unter Beweis gestellt.

Verf. gliedert die Untersuchung in 9 Abschnitte. Nach Ausführung der 51 Klosterstifte am Vorabend der Reformation in den Hochstiften Magdeburg (31) und Halberstadt (20) (8 f.) – im Magdeburgischen blieben 5, Groß Ammensleben, Egeln, Haldensleben II, Magdeburg-Neustadt, Meyendorf, im Halberstädtischen 12, Adersleben, Badersleben, Halberstadt (OFMm, OCistw, CanAm, OPm, OPw, Celliten), Hadmersleben, Hamersleben, Hedersleben, Huysburg katholisch und bis zur Säkularisation bestehen, bildeten also die Grundlage des Parochialsystems im Kommissariat – bringt er im 2. Abschnitt (10–23) reformatorische Auffassungen über die Klöster (Luther, Karlstadt, Müntzer); über die Notwendigkeit dieser Darlegung – es gibt ausführlichere – kann man geteilter Meinung sein. Der 3. Abschnitt (24–28) behandelt die Zeit des Bauernkrieges 1524/25, durch den die Klöster, vor allem im Halberstädtischen, zwar schwer zu leiden hatten, aber keines zur Aufhebung kam, das der Augustiner zu Magdeburg löste sich durch die Einflußnahme Luthers selbst auf.

Mit dem 4. Abschnitt, die Zeitspanne von 1525 bis 1552 (29–32) behandelnd, beginnt die eigentliche Thematik. Drei Tendenzen werden sichtbar: Landesherrschaft und Stadträte wollen die Klöster aufheben und einziehen, die Theologen und Landtage versuchen die Umwandlung der Stifte in Schulen oder mildtätige Anstalten, die Stände – vor allem im Erzstift – wünschen das Weiterbestehen des Prälatenstandes, aber unter Voraussetzung der Religionsänderung. Die Periode ist geprägt durch das Vorgehen der Städte gegen die Bettelorden. Friedrich IV. (1550–1552), der zweite Sohn des lutherischen Kurfürsten von Brandenburg Joachims II. Hektor, ist nur noch formaliter als katholisch zu bezeichnen, letzter katholischer Erzbischof war Johann Albrecht (gest. 17. 5. 1550).

Die 5. Zeit, welche mit dem Tode des jüngeren Bruders Friedrichs IV., Sigismund von Brandenburg (gest. 13. 9. 1566) und dem Ende der seit 1484 bestehenden Personalunion Magdeburg-Halberstadt schließt, ließ die Klöster im Magdeburgischen auf 9, im Halberstädtischen auf 12 zurückgehen, 10 Klöster wurden allein im Erzstift unter Sigismund aufgehoben. Besonders seit der offiziellen Bekanntgabe seines Bekenntnisses zur Augsburgischen Konfession (1561) ging er scharf gegen die noch bestehenden 16 Klosterstifte im Magdeburgischen – für Halberstadt fehlen die Akten – durch die Visitation – die Instruktion von 1562 forderte unter Nr. 8 Verbot der Einkleidung und Zelebration – und Inventarisierung vor.

Die Periode von 1566 bis 1610, d. h. vom Ende der Personalunion bis zum Beginn der Gegenreformation (38–54) bringt eine differenzierte Behandlung der Klöster in den getrennten Hochstiften. Der 6. Abschnitt zeigt, wie die evangelischen Administratoren des Erzstifts weiterhin verstärkten Druck auf die noch bestehenden Klöster ausübten, während im Bistum Halberstadt der katholische Teil des Kathedralkapitels die bedeutendste Stütze für die alte Kirche blieb. In Magdeburg gab Administrator Joachim Friedrich (1566–1598) 1570 eine neue Visitationsordnung heraus, mußte aber erleben, daß die Visitationen von 1570, 1571, 1573,

1577, 1583 ergebnislos blieben, unter Administrator Christian Wilhelm (1598–1631) waren noch obengenannte fünf Klöster katholisch. Im Hochstift Halberstadt mußte Bischof Heinrich Julius (1566–1613) erkennen, daß bei den starken Restbeständen des Katholizismus – trotz des Ernstes der Lage – die völlige Protestantisierung des Hochstifts unmöglich war, so daß obengenannte 6 Halberstädter und 7 hochstiftische Klöster – Wasserleben (OCistw) in der Grafschaft Wernigerode konnte sich nicht auf den 1. 1. 1624 berufen und wurde als letztes am 9. 6. 1650 aufgehoben – bestehen blieben.

Das 7. Kapitel (55–80) behandelt die Auswirkungen der katholischen Restaurationsbemühungen (Gegenreformation) und des Dreißigjährigen Krieges in den hochstiftischen Klöstern. Während der Reformation hatten sich die norddeutschen Territorien kirchlich derart abgeriegelt, daß man katholischerseits nur noch versuchen konnte, das Bestehende zu sichern. Zeitlich begann die Gegenreformation im Hochstift Halberstadt schon 1612, im Magdeburgischen erst seit 1625; die Halberstädter wurden im wesentlichen vom katholischen Domdechanten Matthias v. Oppen und den Franziskanern getragen, begünstigend waren der Schutzbrief des Kaisers Matthias, die Besetzung des Hochstifts durch Wallenstein, die Jesuiten in Halberstadt, die Wahl des Habsburgers Leopold Wilhelm zum Bischof und schließlich das Restitutionsedikt. Mit der Schlacht bei Breitenfeld 1631 ging dem Katholizismus viel verloren; erst die pacta capitularia (26. 7. 1638 a. St.) zwischen dem Erzherzog und dem Kathedralkapitel sicherten den Halberstädter Klöstern – auch den Dominikanern – die Existenz. Am 17. 1. 1642 ernannte Leopold Wilhelm den Domherrn Johann Friedrich v. Deutsch zu seinem Generalvikar, den Dechanten von S. Bonifatius-Mauritius, Johann Böttcher, zum Offizial. – In Magdeburg floh der Administrator Christian Wilhelm 1625 vor den Kaiserlichen. Die Wahl eines katholischen Ordinarius war bei der Zusammensetzung des Metropolitankapitels unmöglich, somit stellte Rom am 14. 10. 1628 das Eligibilitätsbreve für Leopold Wilhelm aus und man versuchte die Rekatholisierung der Klosterstifte ULFrau zu Magdeburg, Calbe/S, Jerichow, Hillersleben, Berge, wozu das Restitutionsedikt den kaiserlichen Rückhalt geben sollte; die Einsetzung eines Weihbischofs in Magdeburg scheiterte am Zögern Leopold Wilhelms, der Prager Friede (1635) nahm dem Erzherzog das Erzstift. Mit der Schlacht bei Breitenfeld brachen die katholischen Restaurationsversuche zusammen.

Der thematisch letzte Abschnitt (81–85) behandelt die Sicherung der 17 katholischen Klöster im Herzogtum Magdeburg und Fürstentum Halberstadt durch das IPO. Laut Art. V, § 9 sollten alle am 1. 1. 1624 im katholischen Besitz befindlichen Klosterstifte der alten Kirche verbleiben, also im Magdeburgischen 5, von den 31 Klöstern waren 26 untergegangen. Nach Art XI sollten die religiösen Verhältnisse im Fürstentum Halberstadt sich nach dem in den pacta capitularia bestimmten Normaltermin (12. 11. 1627) richten, den der Brandenburger im Homagialrezeß vom 12. 4. 1650 durch den reichsgesetzlichen 1. 1. 1624 ersetzte. Trotzdem scheint man – die einschlägigen Akten fehlen – erstgenannten Normaltermin zugunsten der Franziskaner und Dominikaner beachtet zu haben.

Im letzten (9.) Kapitel (86–95) bringt Schrader Gründe für den Weiterbestand der Klosterstifte in den Hochstiften Magdeburg wie Halberstadt und führt an:

1. Die Resistenz – vor allem der Frauenklöster – gegenüber den Visitatoren; gerade die Nonnen scheinen durch die Klostergeistlichkeit theologisch derart geschult worden zu sein, daß sie den Anwürfen der landesherrlichen Kommissionen durchschlagend entgegentreten konnten.

2. Zugute kam – auch den katholischen Klöstern – der Kampf der Stände zur Erhaltung des Prälatenstandes als Gegengewicht der landesherrlichen Ansprüche.

3. Die Reformbestrebungen der Orden in beiden Hochstiften am Vorabend der Reformation (Bursfelder, Windesheimer, Observanzbewegung, holländische Reform der Dominikaner, landesherrliche Reform der Zisterzienserinnen), die fast alle der Initiative des vom Cusaner hochgeschätzten Erzbischofs Friedrich III. zu verdanken sind.

4. Den Restbestand der katholischen Bevölkerung, vor allem in Halberstadt, welcher die wirtschaftliche Lage der Bettelorden kannte und durch Spenden mithalf, den Untergang ihres Klosters zu verhüten.

Die Schrift Schraders ist gleich bedeutungsvoll sowohl für die wissenschaftliche Forschung im Rahmen der Herausgabe des Corpus Catholicorum als auch für den Diasporageistlichen im mitteldeutschen Raum, dem sie in den Glaubensstunden der Jugend oder Erwachsenen eine wertvolle Hilfe sein kann. – Ein kleiner Schönheitsfehler S. 6: Der Pfarrer von Halle/S. und nachmalige Paderborner Dompropst (gest. 1921) heißt nicht F. K., sondern F. W. (Franz Wilhelm) Woker.

*Dessau* *Rudolf Joppen*

Dierich Blaufuß: Reichsstadt und Pietismus – Philipp Jakob Spener und Gottlieb Spizel aus Augsburg (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns Bd. 53) Neustadt/Aisch (Degener) 1977, 351 S. – Geänderte und überarbeitete Diss. theol. Erlangen 1971 (Masch.) unter dem Titel: Gottlieb Spizel – Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus in Süddeutschland.

Der Verfasser zählt zu den jüngeren Kirchengeschichtlern, die sich wesentlich mit den Anfängen des Pietismus und speziell mit Spener beschäftigt haben. Bis 1977 lagen von ihm bereits 43 größere und kleinere Beiträge dazu vor. Auch in der hier zu besprechenden Untersuchung, die mit seinem Aufsatz „Pietismus und Reichsstadt: Beziehungen Philipp Jacob Speners nach Süddeutschland" (ZBKG (45) 1976) zusammengehört, wird eine Überfülle an Einzeldaten und Einsichten wie differenzierten Analysen, eine Hinwendung zum Detail sichtbar, die durch mehr als 1800 Anmerkungen unterbaut werden. Manchmal wird jeder Satz mit einem Hinweis versehen.

Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erübrigt ein Sachregister. Die Quellen wie Sekundärliteratur werden ungetrennt angeführt. Ein Autorenverzeichnis, ein zweites Personen und Orte zusammenfassend, ergänzen einander.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Eine knappe Einleitung geht auf die Forschungslage und auf die Forschungsaktivitäten im Blick auf den Pietismus ein. Wie auch bei anderen jüngeren Pietismusforschern verhehlt sich der Verfasser nicht eines wachsenden Unbehagens, daß die starke Herausstellung „spiritualistischer Elemente", fast wie in einer Schulübung, doch stärker hinterfragt werden muß.

Ein zweiter Teil erörtert auf 37 Seiten das Thema Reichsstadt und Pietismus, immer in bezug auf Augsburg, um schließlich auf die Beziehungen Speners nach Süddeutschland „während der reichsstädtischen Phase des Pietismus" einzugehen. Spener habe sich in seiner Strategie zur Reform der Kirche im 17. Jahrhundert wesentlich zuerst auf die süddeutschen Reichsstädte zu stützen versucht. Man könne die Anfänge eines lutherischen Pietismus in Süddeutschland nahezu als einen Teil früher Wirkungsgeschichte Speners bezeichnen. Es habe sich also um ein Stück des dem frühen Pietismus innewohnenden Programms gehandelt. Anderseits sieht der Verfasser bei dieser These die Gefahr einer Engführung, denn Spener habe selbst Tendenzen dieser Art einer Konzentration auf reichsstädtische Territorien „abgeschwächt und konkretisiert" zugleich. Er führt dann im Verlaufe der Untersuchung, ohne es freilich zu betonen, Äußerungen Speners an, die aufzeigen, daß der „Vater des Pietismus" sich nicht im unklaren über die tatsächliche Situation in den Reichsstädten war und keine Illusionen darüber hegte. Man wird also die These einer besonderen Strategie Speners im Blick auf die süddeutschen Reichsstädte sehr behutsam zu behandeln haben.

In dem dritten Teil der Arbeit, die mit 240 Seiten den Hauptteil und das Schwergewicht der Untersuchung darstellt, konzentriert sich der Verfasser einenteils auf die Persönlichkeit Spizels, auf seinen Werdegang und seine theologische Position, andernteils auf dessen Verbindung mit Spener. Zwischen beiden ist zwischen 1665–1690 ein intensiver Briefwechsel geführt worden. Spizel gehört zu den bedeutenderen Korrespondenten Speners, bei dem freilich von Anfang an nicht zu

übersehen ist, daß Spener die weit überragende Gestalt darstellt, so behutsam dieser auch den Briefpartner zu lenken und vor Einseitigkeiten zu bewahren sucht. Diese Korrespondenz bildet zu einem Gutteil „zugleich Quelle und Gegenstand" dieser Arbeit, in die weitere knapp 2000 handschriftliche Quellen, d. h. Briefe an Spizel als Anschlußkorrespondenzen um ihrer Aussagekraft willen einbezogen worden sind. Speners Verbindungen, in dieser Breite gesehen, werden in der Zeit vor Erscheinen der Pia desideria, nicht zuletzt auch dessen personalpolitische Absprachen mit Spizel, quellenmäßig erschlossen und Schritt für Schritt belegt. Einbezogen sind auch Speners Anhänger in Augsburg wie Auseinandersetzungen mit „radikalen Pietisten". Für den Rezensenten wichtig ist dabei, daß weder für Spener noch für Spizel die Frage nach der Errichtung von „Collegia pietatis" den Zentralpunkt darstellen, um den sich alles drehe. Es geht um die Besserung des geistlichen wie der weltlichen Stände. Das gelinge nicht isoliert voneinander. Schließlich schiebt sich in der Korrespondenz das Bemühen um die Hebung des Pfarrerstandes in den Vordergrund. Hier ist Spizel unermüdlich in immer neuen Überlegungen. Speners Maxime bleibt dabei, „mit möglichst geringem Aufwand möglichst viel zu erreichen". Das alles nachzulesen, ist ungemein interessant. Zu klar überblickt Speners die kirchliche Lage in den Reichsstädten, ihre Verfilzung mit handfestem Rathausegoismus, von Stadt zu Stadt anders gelagert, nicht ablösbar von der Kirchenpolitik der umliegenden Landesfürstentümer, in Augsburg bestimmt durch ein befruchtendes wie kompliziertes Neben- und immer wieder Gegeneinander von Katholizismus und Luthertum, beiderseitig eifersüchtig auf die Wahrung der Parität bedacht.

Spener mahnt, möglichst auf eine Mithilfe der Stadtobrigkeit zu verzichten, in Dresden gehört er dann selbst zur maßgebenden Obrigkeit. Jedenfalls hat Spener doch wohl von Anfang an gesehen, daß sich die Reformen in einer Breitenwirkung unschwer ohne die Einbeziehung der Landesfürstentümer verwirklichen lassen können.

Von Seite 221 stellt der Verfasser Spizels theologische Position in den Mittelpunkt. Er geht in einem speziellen Kapitel auf dessen humanistisches Erbe ein. „Gottlieb Spizel bewahrt Elemente aus dem Humanismus, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht mehr unbedingt Ausdruck geistiger Wachheit geblieben sein müssen." Der Bezug auf patristische Quellen sei „freilich höchstens als Echo einer großen Vergangenheit" auch bei Spizel noch zu finden! Hier haben wir Fragen zu stellen. Eine unerhört fruchtbare Wiederbelebung patristischer Literatur hält doch im 17. Jahrhundert voll an. Vielbändige Sammeleditionen findet man bei allen Konfessionen. Die lutherische Theologie gliedert sich im Lehrbetrieb unter in theologia patristica, biblica, scholastica, symbolica und speculativa. Das große Werk Johann Gerhards „Patrologia" mit über 450 angeführten Autoren erscheint posthum 1653. Die Väter sind keineswegs an die katholische Seite abgegeben worden. Die Rezeption der Patres ist hier wie dort intensiv, Gemeingut aller und nicht nur eine Angelegenheit der theologischen Wissenschaft, sondern auch „ein bewegendes Ereignis der Frömmigkeitsgeschichte". Der Zugang zu diesen alten Quellen war für alle Seiten ganz leicht zu erreichen.

Diese Frage werfen wir auf, weil diese Zusammenhänge in der versuchten Interpretation pietistischer Grundaussagen wie z. B. zu 2. Petri 1, 4 nicht einbezogen worden sind. Alles wird dünnblütig, wenn dieser im ganzen 17. Jahrhundert voll lebendige Konnex mit der patristischen Tradition unbeachtet bleibt. Die Auslegung ist kaum richtig zu begreifen ohne diese ununterbrochene und weit zurückreichende Überlieferungskette. Das gilt auch für das „Geistverständnis" im kirchlichen Pietismus. Die Brücke zu den Vätern trägt noch „bei allen Rissen". Eine Kontinuität der antiken, christlichen wie europäischen Traditionen besitzt in der Barockzeit noch über alle Sprachgrenzen hinaus eine bestimmende Macht.

Unbestritten ist die Feststellung, daß der patristische Rekurs nach rückwärts im Zeichen einer Vorwärtsbezogenheit steht. Was Spizel in seinem pastoralen „Tugendkatalog" zur Besserung des geistlichen Standes anführt, deckt sich, was nicht gesagt wird, eben weithin mit der barocken Affektenlehre bzw. einer Lehre ihrer Ab-

wehr wie Disziplinierung und ist darum nicht so neu. Denn das alles bleibt in Tuchfühlung mit dem vielbesprochenen und für das ganze 17. Jahrhundert ungemein „folgenreiche Phänomen des christlichen Stoizismus". Spizels Humanismus wird so wohl klarer umschrieben als Aufdeckung seiner patristischen und stoizistischen Abhängigkeiten, die ihn aus einem geistesgeschichtlichen Gesamtrahmen nicht herausragen läßt, so ethizistisch er alles prägt. Denn das ist ein Signum des ganzen 17. Jahrhunderts. Dabei soll die Frage hier offenbleiben, wieweit damit auch eine Säkularisierung der Eschatologie im Menschenbild, jenes Verblassen im Wesenszug des christlichen Menschenbildes als einer tödlichen inneren Destruktion, die sich im irdischen Dasein nur abschwächen läßt, bereits zum Vorschein kommt.

In einem letzten Kapitel geht der Verfasser auf Spizels Anteil bei der allgemeinen Atheismusbekämpfung ein, in die sich dieser rührig einschaltet, jedoch ein bescheidenes Mittelmaß nicht überschreitet und auf der ganzen Linie von anderen abhängig bleibt. Spener entdeckt hier das Unvermögen Spizels, den Bruch der Zeit zu erkennen. Unermüdlich muß der Augsburger gemahnt werden, nicht Gegengründe anzuführen, die angesichts einer fortschreitenden Naturwissenschaft wie einer historischen Forschung bereits suspekt geworden sind. Der Hinweis aus Descartes fruchtet nichts. Spizel bleibt unbeweglich in der aristotelisch-neuscholastischen Schultheologie befangen. Bedenkenlos bejaht er als gottgefälliges Werk die physische Vernichtung von Hexen in Augsburg, darin innerlich weit entfernt sowohl von Spener wie von einem wach gewordenen Weltgewissen. Die Verbalinspiration gilt für Spizel vorbehaltlos. Spener resigniert offensichtlich und rekurriert „auf die Gebrochenheit dieser Versuche". „Es ist zuletzt Gottes Sache, einen Atheisten zu überwinden." Das alles, was wir hier betonen, hätte freilich in diesem letzten Kapitel scharf anvisiert werden müssen. Wir brechen ab.

Diese Anfragen an den Verfasser wollen nicht das Gewicht dieser großen Arbeit verringern, jener immensen Durchdringung großer Quellenmassen, einer Darstellung, die sich jeder voreiligen Generalisierung in den Weg stellen möchte, anderseits der Einbeziehung dieser Erträge in die Gesamtgeschichte des Pietismus vorgearbeitet hat.

*München* *Erich Beyreuther*

M. Probst, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832) (Studien zur Pastoralliturgie; Bd. 2). Regensburg (Pustet) 1976. 328 S.

Das Thema dieses Buches, das nicht durch Verschulden des Rezensenten erst jetzt hier besprochen wird, war schon seit einiger Zeit fällig, zumal seit immer mehr bewußt wurde, daß zwischen Sailer und dessen Dillinger Schüler Wessenberg, dem Konstanzer Generalvikar Dalbergs, auf Lebenszeit fortdauernde Querverbindungen bestanden. Tatsächlich wird uns hier auch eine umfangreiche Dissertation geboten, die sich redlich um ihr Thema müht. Zunächst, in einem ersten Hauptteil, in dem sie chronologisch die Publikationen Sailers durchgeht und auf das Thema befragt (dabei freilich viel Praxis der Pastoral ausbreitet); die Landshuter Zeit ab 1800, besonders 1806, wo Sailer von seinem Kollegen V. A. Winter sich kritisch einfordern lassen muß und zudem der Ethik I. Kants sich öffnet, erweist sich als hier wichtigste Epoche. Der zweite Hauptteil sammelt das gefundene Material zu einer systematischen Übersicht. – Die sich heute stellende Frage, ob Sailer, der einflußreichste katholische Theologe des beginnenden 19. Jahrhunderts, als Kronzeuge für die nachkonziliare Liturgiereform beansprucht werden darf, ist auch nach diesem Buch nicht einfach zustimmend zu beantworten, ebensowenig wie er einfach Parteigänger der Aufklärer und seinerzeitigen Liturgiereformer war. Sailers Akzent liegt eher auf dem Gebet, weniger auf dem Gottesdienst als eines ekklesial-konstitutiven Geschehens – so sehr er für dieses, als der ausgezeichnete, wenn auch wohl unsystematische Theologe, der er wahrhaftig ist, dann doch dafür offenbleibt und andere damit öffnet. So glauben wir, daß das Urteil A. L. Mayers, Sailer habe schließlich doch

die „Idee des (kultischen) Mysteriums" verkannt (zitiert 292), im wesentlichen zu Recht besteht – im Gegensatz zum Verfasser, der dies, zusammenfassend, anders zu wissen meint. – Das Buch ist informativ, gewiß, aber es leidet an der Schwäche, schon im Sachbereich nicht alle anstehenden Fragen hinreichend intensiv bearbeitet zu haben. Über viele vorkommende Namen erfährt der Leser zu wenig; so wußte man doch z. B. über Ägidius Jais OSB auch schon vor der neuesten Monographie von E. Müller (Freiburg 1979) Treffenderes als was 57 und 283 f. geboten wird. Ausführlich wird Sailers „Vollständiges Lese- und Gebetbuch" (1783) und dessen Auszug, das „Vollständige Gebetbuch für katholische Christen" (1785), gewürdigt (48–66). Die 1. Auflage des ersten Titels war dem Verfasser nicht erreichbar – aber sie wäre sehr wichtig gewesen, weil hier Sailer den Kanon der Messe noch nicht wörtlich übersetzt, sondern paraphrasiert! Erst im zweitgenannten Titel ist er von Anfang an, ausdrücklich, wörtlich übersetzt enthalten, und zugleich liefert Sailer in einem Nachtragsheft („Zusätze . . .") den Benutzern der 1. Auflage den Text nach, den er fortan in allen Auflagen bringt. Warum dieser Wechsel? Zu dürftig ist dann auch die Einordnung des Sailerschen Gebetbuches in die (zugegeben: noch wenig erforschte) Geschichte dieser Literatur. Das wäre anhand der bekannten, immer noch brauchbaren Arbeit von A. Schrott, Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration, in: Zeitschrift für katholische Theologie 61. 1937. S. 1–28. 211–257, relativ leicht gewesen, es wäre vor allem erkannt worden, daß Sailer auch mit einer gewichtigen Tradition bricht, nämlich im Rahmen des Gebetbuches Votivoffizien (als Laienbrevier) zu bieten, eine liturgiegeschichtlich bedeutsame Tatsache, da Sailers Gebetbuch fortan von großem Einfluß war. Daß Sailer den Meßtext (ab 1785 vollständig) wörtlich bietet, ist so neu wieder nicht; er könnte dazu angeregt worden sein etwa von dem „Catholisch Meß-Büchlein" des bedeutenden oberbayerischen Moral- und Pastoraltheologen E. Amort, das 1759–1786 wenigstens fünfmal erschien (und überhaupt in Text und Konzept eine Vorlage Sailers gewesen sein dürfte). Ja, in Sailers Dillingen selbst war sicher wenigstens 1738 der Text des Meßordo in Deutsch als Heftchen für das Volk herausgekommen. Lehrreich wäre auch gewesen, zu prüfen, wieweit Sailer von dem seit 1751 erstaunlich oft (sicher 17 Ausgaben in Süddeutschland) in Deutsch, samt vollem Meßtext, erschienenen Werk von L. A. Muratori, Die wahre Andacht des Christen, Kenntnis genommen hatte und sich gar beeinflussen ließ. Auch nach diesem Buch bleibt also noch Raum für weitere Forschung, die freilich das Gesamtbild nicht wesentlich ändern dürfte, ebensowenig wie es auch die vorliegende Arbeit im Grunde änderte. – Die S. 245 und 259 genannte Übersetzung des Karwochenordo stammt ganz von dem 283 genannten K. A. von Mastiaux; Sailer erwies nur den Freundesdienst der empfehlenden Einleitung. Der Anhang bringt einige unveröffentlichte Dokumente, deren Fundort allerdings erst anderswo (316) eruiert werden kann. Es wäre nützlich gewesen, die Schriften Sailers jeweils auch mit der Nummer der vorzüglichen Bibliographie von H. Schiel (Regensburg 1952) anzuführen.

*Maria Laach* *Angelus A. Häußling OSB*

Volker Weymann: Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens. Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd. 25). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 261 S.

Der vorliegenden Arbeit liegt eine von G. Ebeling geförderte Züricher Dissertationsschrift zugrunde, deren Veröffentlichung der Hilfe der Fritz-Thyssen-Stiftung zu danken ist.

Der Vf. geht davon aus, daß der Gegenstand der Theologie keine Theorie oder ein Komplex von Ideen, sondern der christliche Glaube als Lebensvollzug ist und daß diesem Gegenstand nur lebensbezogenes Denken zu entsprechen vermag (11). Bei keinem Theologen der Neuzeit sei diese „sachlich notwendige Verschränkung so

entschieden wahrgenommen und so umfassend und anregend zugleich durchgeführt worden wie bei Friedrich Schleiermacher" (11 f.).

In seinem 1. Kapitel geht es dem Vf. um „die Interpretation eines fortlaufenden Gedankenzusammenhangs der Glaubenslehre, der Paragraphen 3 bis 6" (16). „Der Lebensvorgang von Frömmigkeit im Geschehen von Kirche als der Sachverhalt, auf den Dogmatik sich zu beziehen hat, ist geschichtlich gegeben und aufgegeben und darin auch geschichtlich strittig" (21). Der Strittigkeit von Dogmatik trage „Schleiermacher darin Rechnung, daß er sich an geschichtlichen Lebensvorgängen orientiert, statt von metaphysischen Voraussetzungen auszugehen" (22).

Das zweite Kapitel ist überschrieben: „Sprache und Leben: Die Bildung dogmatischer Aussagen und der Aufbau der Glaubenslehre in ihrer Orientierung am Lebensvorgang von Frömmigkeit." Hier werden „die Fragen dogmatischer Begriffsbildung und des Aufbaus der Glaubenslehre als maßgeblicher Grundelemente der Glaubenslehre insgesamt behandelt" (17). Der Vf. macht deutlich, daß bei Schleiermacher die „Dimensionen der Externität und der inneren Erfahrung sich einander nicht widerstreiten, vielmehr sich gegenseitig erfordern" (85). Ein entscheidendes Merkmal des Lebens- und Geschichtsbezugs der dogmatischen Aussagen sei die Kirchlichkeit der Dogmatik (87). Erstaunlicherweise sei „in der Kritik an Schleiermacher, die die Feststellung philosophischer Abhängigkeit als theologischen Einwand gegen seine Glaubenslehre vortrug, kaum je beachtet worden, in welcher Weise er die Unterscheidung von Dogmatik und Philosophie durchführt" (95). Als allgemeine Maßgabe für die Beantwortung der Frage, was an philosophischer Sprache tauglich ist, in die Sprache der Dogmatik aufgenommen zu werden, nenne Schleiermacher kennzeichnenderweise Fundamentalunterscheidungen (100).

Im dritten Kapitel werden Sünde und Gnade als Hemmung und Förderung des Lebens dargestellt. Hier werden die Gleichzeitigkeit von Sünde und Gnade im christlichen Leben, das in Christus begründete neue Leben und schließlich das alte und neue Gesamtleben thematisch. Daß die Sünde als Tat des Menschen den Menschen nicht in eine neutrale Distanz zu Gott bringt, sondern als Abwendung von Gott zugleich Wendung des Menschen wider Gott ist, habe seinen Grund in der präsenten Wirklichkeit Gottes (132). Die Sünde sei als Widerspruchserfahrung aufzusuchen und anzusprechen (133). Schleiermachers Aussagen über Christus seien keine rein gedanklichen Konstruktionen, vielmehr lasse sich Schleiermacher von einer konstruktiven Frage leiten, wie sie schon dem Heidelberger Katechismus eigentümlich sei (143 f.). Entgegen einem idealistischen Verständnis von Urbild werde bei Schleiermacher ein geschichtliches Ereignis konstitutiv für das Urbildliche (145). Die erlösende Tätigkeit des Erlösers werde durch die Sünde notwendig gemacht, bringe diese aber zugleich erst zu voller Klarheit (153). Erfahrungsort des Gesamtlebens der Sünde sei die Schuldverflechtung der Generationen wie der in dichteren und weiteren Bezügen Zusammenlebenden (160). Tragfähiger Lebenszusammenhang des Kampfes gegen die Sünde sei das neue Gesamtleben (162). Ohne geschichtliche Vermittlung sei nicht in den Zusammenhang der Wirksamkeit Christi zu gelangen; und zugleich komme Christus nur zur Wirkung, indem er sich darin unmittelbar vergegenwärtigt (166).

Das Thema des vierten Kapitels ist Gott als Grund des Lebens. „Die Erörterungen dieses Kapitels sind vornehmlich von dem spannungsreichen Sachverhalt bestimmt, der mit dem Hinweis auf die Einheit von Lebendigkeit und Unbedingtheit Gottes angezeigt ist" (17). Es zeuge von „erstaunlicher theologischer Konzentration, daß Schleiermacher die Unterscheidung und Beziehung von Gott und Mensch nicht je für sich behandelt, sondern als einen Sachverhalt erfaßt" (169). Die Übereinstimmung zwischen Schleiermacher und Fichte – Existentialsätze seien nach Fichte nur von sinnlich existierenden Wesen möglich – erweise sich schnell als recht formal (173; vgl. 47 ff. 207 ff.). Bei Schleiermacher werde nicht „im Rückgang hinter die Tätigkeit Gottes sein Wesen bestimmt, sondern seine Tätigkeit selbst als die Tätigkeit seines Wesens erfaßt" (175 f.). Während die Spekulation in der Erkenntnis des höchsten Wesens auf Sprachlosigkeit hintreibe, wahre die Dogmatik die Unaus-

sprechlichkeit des göttlichen Wesens – jedoch nicht anders, als daß sie sich an der Mitteilung des Wesens Gottes orientiert (185). Der Dogmatik stelle sich die „Doppel-Aufgabe, in der Gotteslehre gleicherweise die Einheit Gottes und die Vielfalt des Redens von Gott zur Geltung zu bringen – im Gegenzug zu spekulativer Identität" (188). Als Grundstruktur der Lehre von den göttlichen Eigenschaften erweise sich die Identifizierung einander polar zugeordneter Aussagen (193). Schleiermacher gelange zu Aussagen über göttliche Eigenschaften nicht primär durch Analogiebildung, sondern verstehe auch vorgegebene Aussagen dieser Art daraufhin, wie sie der Situation schlechthinniger Abhängigkeit entspringen (195). Die Schleiermacher-Interpretation des Vf.s unterscheidet sich somit deutlich von der durch die Dialektische Theologie geübten, worüber der Vf. in einem Exkurs zu K. Barths Schleiermacher-Kritik weiteren Aufschluß gibt. K. Barth habe sich von Schleiermacher fragen zu lassen, ob „etwas letztlich Gegenstand des Glaubens sein kann, was sich nicht zugleich als Grund des Glaubens zu erweisen vermag" (204).

Im fünften Kapitel wird versucht, zu zeigen, inwiefern „die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Leben ein sachgemäßes Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher zu erschließen vermag" (17). Der Lebenszusammenhang sei Grund der Notwendigkeit wie der Möglichkeit der Verständigung im Streit des Denkens (220). Die Unterscheidung von Dialektik und Glaubenslehre lasse sich in „der Gottesfrage dahin bestimmen, daß jene Gott als transzendenten Grund des Wissens und Wollens zu denken sucht und angesichts der damit sich ergebenden Aporien immerhin eine Analogie zu denken vermag, während die Glaubenslehre dem Lebensvollzug der Gotteserfahrung nachdenkt" (226). Grund der Gewißheit sei letztlich nicht, was der Mensch in Denken und Wollen voraussetzt, sondern das Widerfahrnis schlechthinniger Abhängigkeit (230). Die Philosophie werde durch die Theologie davor bewahrt, vom Absoluten letztlich schweigen zu müssen (233). Schleiermacher spreche nirgends von einer Versöhnung zwischen Glauben und Spekulation; es gehe ihm aber „um ihre Vereinbarkeit als unterschiedener Hinsichten des Denkens, eine Vereinbarkeit, die allerdings nicht a priori zu gewährleisten, sondern nur im Prozeß ihrer Begegnung zu erweisen ist" (236).

Es wäre ein leichtes, in dieser Weise fortzufahren und weitere vortreffliche Einsichten des Vf.s anzuführen. Doch sei hier einer – dringend zu empfehlenden – Lektüre des Buches nicht vorgegriffen.

Was eine Kritik betrifft, so ergibt sie sich ganz von selbst aus dem vorangegangenen Band 24 der Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus diesem Band sollen im folgenden mehrere Schleiermacher-Zitate wiederholt werden.

Ein wichtiger Punkt, in dem man dem Vf. zu widersprechen geneigt sein könnte, betrifft den Titel seines Buches und die diesem Titel verpflichteten Überlegungen. „Lebensbezug des Denkens"! An einer Stelle will es scheinen, als sei dabei ein zu weiter Begriff von Leben vorausgesetzt, als gerate der Vf. in zu große Nähe zum gemeinen Leben. Der Vf. sieht Schleiermacher einen Zentralbegriff der Glaubenslehre insgesamt der Umgangssprache entnehmen (28, 243) und zieht aus der handschriftlichen Anmerkung Schleiermachers „Frömmigkeit aus dem gemeinen Leben bekannt" (CG² § 3, ed. Redeker 1, 14) weitreichende Folgerungen. Der Vf. läßt die Sprache des Denkens auf das gemeine Leben nicht nur bezogen, sondern in demselben beheimatet sein: Frömmigkeit sei „nicht ein Begriff, der allererst auf das Leben anzuwenden wäre, vielmehr ein Vorgang, der im Leben aufzusuchen ist. Dafür spricht schon, daß dieser Begriff nicht im Gebiet der Wissenschaft, sondern in der Sprache des gemeinen Lebens beheimatet ist" (27). Diese Behauptung verliert ihren Wert, wenn auf der folgenden Seite in überzeugender Weise deutlich wird, daß der religiöse Bedeutungsgehalt der Vokabel „fromm" seine Heimat woanders als in der Sprache des gemeinen Lebens hat: „‚Fromm' gewinnt seinen religiösen Bedeutungsgehalt erst im Zusammenhang der reformatorischen Rechtfertigungslehre als Übersetzung von ‚iustus' . . ." (28). Die profane, gemeine Sprache, der die Vo-

kabel „fromm" von Hause aus angehört („zu Nutz und Frommen" 28), war nicht die ursprüngliche Sprache der Frömmigkeit, auf die der Vf. Bezug nehmen will (243). Das lateinische „iustus", auf das zurückgeführt und von dem her verstanden die Vokabel „fromm" überhaupt erst zu einem Begriff wurde, war auch im 16. Jahrhundert kein Bestandteil der Sprache des gemeinen Lebens; die lateinische war nur die wissenschaftlich genutzte Sprache. Wenn „Frömmigkeit" ein im gemeinen (die Ergänzung dieses Attributs legt sich vom Kontext her nahe) Leben aufzusuchender Vorgang wäre (27), hätte sie etwas von dem abschätzenden Klang, auf den der Vf. S. 30 ff. hinweist.

Die Schwierigkeit, das gemeine Leben auf den Begriff des Christlichen zu bringen, weist auf die Notwendigkeit, innerhalb des Lebens zu differenzieren. Das läßt auch ein Blick in die christliche Sittenlehre geraten erscheinen. Zumindest das christliche Leben steht zu dem ursprünglich christlichen Bewußtsein nicht in dem Verhältnis, das der Vf. zwischen Leben und Denken behauptet, wenn er schreibt, „daß das Leben selbst weder letztlich vom Denken einzuholen noch in dieses aufzuheben ist" (15. 11). Auch das Umgekehrte kann wahr sein, daß sich die Lehre vom christlichen Leben nicht einholen läßt. Schleiermacher sagt in seiner Vorlesung über christliche Sittenlehre, daß „die christliche Sittenlehre Beschreibung des christlichen Lebens; aber das christliche Leben ist nicht die reine Erscheinung des christlichen Bewußtseins. Es ist dabei das Unvollkommene noch immer mit enthalten" (Das christliche Leben, hg. v. H. Peiter. Ormigabzüge. Berlin, Humboldt-Universität, 1969, Bd. 1, S. 19, 15 ff.). Nach einer anderen Nachschrift ist die Sittenlehre Beschreibung des christlichen Lebens, „nicht wie es in seiner Vermischung erscheint, sondern dessen, worin sich das christliche Bewußtsein uns unmittelbar darstellt und wie es daraus folgt" (Das christliche Leben 2, 10, 27 ff.). Schleiermacher weiß um eine das Handeln Christi als Typus voranstellende (Das christliche Leben 1, 242, 24 ff.) Beschreibung des christlichen Lebens, hinter der das christliche Leben zurückbleibt. Es gibt eine belehrende und informative Beschreibung, die mehr ist als das christliche Leben. Wer Christus verkündigt, lebt christlich, indem er der Darstellung folgt, die er von Christus gibt.

Schleiermacher hält die Sprache des gemeinen Lebens für zu unbestimmt, als daß sie auf das wissenschaftliche Gebiet übertragen werden könnte. In dem gleichen Paragraphen, zu dem die zitierte handschriftliche Anmerkung sich findet, behauptet er: „Der Ausdruck Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort [nämlich das Wort Selbstbewußtsein] gegeben werden." (CG² 3, 2 ed. Redeker 1, 16; der Vf. teilt auf S. 33 nur den Satzanfang mit.) Die Sprache des gemeinen Lebens bedarf, soll sie wissenschaftlich genutzt werden, also einer Umprägung und Präzisierung. Die Behauptung des Vf.s, daß die wissenschaftliche Sprache „in ihrem Bemühen, präzise Begriffe zu gewinnen und ihren Sprachgebrauch soweit möglich eindeutig zu machen, auf die Umgangssprache angewiesen" ist, (27) ist nicht im Sinne Schleiermachers. Wie läßt sich diese Behauptung mit Schleiermachers These vereinbaren, daß wissenschaftliche Erweiterungen des gemeinen Sprachgebrauchs noch keine wissenschaftlichen Erfindungen sind? (Denkmale. In: W. Dilthey: Leben Schleiermachers. – Berlin 1870. Anhang, S. 131.) Begriffe, die nicht durch die Ethik und in ihr entstanden, sondern nur aus dem Gebrauch des gemeinen Lebens in die Wissenschaft herübergenommen sind, können nicht in ihrem Geiste gebildet sein (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. In: Werke, Auswahl in 4 Bänden,² Bd. 1, S. 235). Die im gemeinen Leben erzeugten Ausdrücke sind immer schwankend (Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes. A.a.O., S. 353; vgl. S. 354).

In der Notiz „Frömmigkeit aus dem gemeinen Leben bekannt" könnte „bekannt" auch bedeuten „allzu bekannt". Daß Schleiermacher der Darstellung der Frömmigkeit eine Dogmatik widmet, könnte sehr wohl den Grund haben, daß er dieses allzu Bekannte als ein in Wahrheit zu wenig Bekanntes erweisen will.

Der Vf. wendet sich zu Recht gegen eine nachträgliche Anwendung eines unabhängig vom Leben vollzogenen Denkens auf das Leben. Die Frage nach dem Lebensbezug der Theologie könne nicht eine erst nachträgliche sein, die die streng theologische Reflexion etwa unberührt ließe (11). Deshalb sei „diese Aufgabe aber auch nicht erst oder – wie man von dazu gegenläufiger Wertung her sagen möchte – primär, vielleicht gar ausschließlich in Ethik und Praktischer Theologie akut, sondern von gesamttheologischer Bedeutung . . ." (11).

Freilich kommt von einer gesamttheologischen Bedeutung wenig in den Blick, solange man nur auf einem Bein steht. Der Lebensbegriff des Vf.s ist nicht nur zu weit (sofern er nämlich das gemeine Leben mit einschließt), sondern er droht auch zu eng zu werden, sofern er nämlich die Ethik weitgehend unberücksichtigt läßt. Der Vf. steht auf einem Bein, solange er sich nur aus der Glaubenslehre über den Lebensvollzug informiert. Auf zwei Beinen würde er sich erst bewegen, wenn er auch die christliche Sittenlehre heranzöge, die bei Schleiermacher mehr ist als lediglich eine Explikation des in der Glaubenslehre bereits implizit Enthaltenen. Gute Gründe sprechen dafür, das christliche Leben als Gegenstand der christlichen Sittenlehre auszugeben (vgl. meinen Aufsatz „‚Sitte' bei Schleiermacher", in: ZThK 72 (1975), 398–426; besonders 405–408). Selbst wenn man sich nicht mit dem Gedanken befreunden kann, daß die Liebe als Inbegriff des Ethischen Leben ans Licht bringt und sich als Leben offenbart (das Ethische drängt auf Offenbarung und zeigt sich in derselben), scheint es über jeden Zweifel erhaben zu sein, daß das, was am Glauben Lebensvollzug ist, ethische Elemente sind. Weit mehr als der Glaube ist das Ethos als Lebensvollzug anzusehen. Der Glaube hat es mit dem Leben als einer Gabe (mit einem Vollzug aber nicht anders als in der Beziehung auf das durch Christus vollzogene, dem Glaubenden gegebene Leben), das Ethos mit dem Leben als einem zu vollziehenden zu tun. „Glaube als Lebensvollzug" wäre von daher vielmehr der geeignete Titel für eine Untersuchung, die sich der christlichen Sittenlehre widmet. Ein Vollzug ist eine Tat, ein Werk. Anders als tätig, als handelnd, vermag kein Mensch das Leben zu vollziehen. Der Einwand, die Gabe des Lebens lasse sich nicht denken ohne dessen Vollzug, hätte nur Gewicht, wenn die Trennung zwischen Glaubens- und Sittenlehre deswegen für Schleiermacher etwas anderes als eine zufällige wäre (Das christliche Leben 1, 15, 8 f.). Als Beleg für die „Möglichkeit, den Glauben als Lebensvollzug anzusprechen", dient dem Vf. der Schleiermachersche Satz, die Frömmigkeit sei weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins (32). Meines Erachtens hat, wenn man schon diesen Satz als Beleg heranziehen will, der Lebensvollzug eine große Affinität zum Tun, also gerade zu dem Element, das nicht das Wesen der Frömmigkeit ausmacht.

Gewiß, die Glaubenslehre ist in sich und aus sich verständlich, so daß die vielfältigen Fäden, die dies Werk mit allen weiteren Werken wie z. B. der christlichen Sittenlehre verbinden, nur so weit aufgenommen zu werden brauchen, wie es sich von der Glaubenslehre her nahelegt (13). Wenn es aber dem Vf. nicht nur, was eine sinnvolle und in sich weitgehend abschließbare, von ihm vorzüglich geleistete Arbeit wäre, um eine Interpretation der Glaubenslehre – V. Weymanns Buch gehört zu den besten Arbeiten, die über Schleiermachers Glaubenslehre jemals geschrieben sind –, sondern um eine Darlegung des Lebensvollzugs zu tun ist, wäre, wenn dabei die Glaubenslehre die Hauptquelle sein soll, dieselbe überstrapaziert.

Nichts gegen eine Beschränkung auf die Glaubenslehre, in der „Schleiermachers so erstaunlich weiter Lebens- und Denkhorizont . . . den für ihn entscheidenden Ort seiner Konzentration" gefunden haben soll (12), solange damit nicht die dogmatische Gleichrangigkeit von Glaubens- und Sittenlehre geleugnet wird. Allerdings vermutet der Vf., es sei „kaum zufällig", daß unter seinen großen Vorhaben einzig die Glaubenslehre von Schleiermacher vollendet und sogar noch in einer zweiten Ausgabe herausgegeben wurde (12). Damit verbreitet der Vf. den Schein, als wären Dogmatik und Ethik „in dem Verhältnis der Subordination, so daß die Dogmatik den ersten Platz behaupte. Es hat dies auch den geschichtlichen Schein für sich, da

die Dogmatik zuerst wissenschaftlich ausgebildet ist . . . Allein dieser Schein ist der Sache nachteilig und darum nicht gleichgültig" (Das christliche Leben 1, 16, 26 ff.).

Wenn der Vf. einen primären Anspruch der Ethik abweist, (11) übersieht er, daß es in dem Verhältnis zwischen Glaubens- und Sittenlehre überhaupt keine Prioritäten, auch nicht auf seiten der Glaubenslehre, geben kann. Mag es gegenüber einer moralisierenden Verfälschung sinnvoll sein, in einer modernen Dogmatik darauf aufmerksam zu machen, daß sich die Dogmatik nicht innerhalb der Ethik plazieren läßt, ohne damit die Theologie überhaupt aufzulösen; (G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens 1, 21 f.) in einer zunächst historischen Darstellung, wie sie der Vf. gibt, wäre auch Schleiermachers Behauptung zu bedenken gewesen, es müsse „auf dem christlichen Gebiet dasselbe möglich sein der Form nach, was auf dem philosophischen Gebiet Spinoza geleistet hat, der alles als Ethik behandelte" (Das christliche Leben 1, 16, 11 ff.). Alles in allem: Ein in dem Buchtitel des Vf.s angedeutetes ethisches Programm erfordert weniger eine (im engeren Sinn) dogmatische als eine ethische Durchführung.

*Kiel* *Hermann Peiter*

Martin Schmidt/Georg Schwaiger (Hrsg.): Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 19, Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert" der Fritz Thyssen-Stiftung). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1976. 214 S., DM 46,–.

Der Sammelband vereinigt zehn z. T. neue interkonfessionelle Forschungsbeiträge zum Verhältnis des politischen und kulturellen Liberalismus zu Theologie und Kirche im vorigen Jahrhundert.

Der einleitende Beitrag, *Martin Schmidts* Arbeit über den *Liberalismus als Problem für die Kirche und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, insbesondere seine Stellung zum evangelischen Christentum* (S. 10–32) versucht in einer an herausragenden Geistern orientierten Darstellung zunächst die „atmosphärischen Voraussetzungen für das religiöse Bewußtsein der liberal eingestellten Bildungsbürger" (S. 11) im 19. Jahrhundert zu erhellen.

Die liberale Weltanschauung erfuhr nach der Überzeugung des Verf. ihre unausweichliche Prägung durch das je eigentümliche Miteinander von Lessings Wahrheits- und Bildungsideal einerseits und Rousseaus unmittelbarer Sprache des Herzens andererseits. Ihr Denken bildete den Wurzelboden für die Gebrüder Humboldt und Kant, aber auch Metternich und Zar Alexander V.

Auch der Historiker Friedrich Christoph Schlosser (1776–1861), dem Schmidt „als Muster für liberales Religionsdenken und Christentumsverständnis" seinen zweiten Abschnitt widmet, zeigt sich maßgeblich beeinflußt von den beiden großen Aufklärern: Seine Geschichtswerke gewichten belehrend die Epochen nach den Maßstäben von Freiheit und Sittlichkeit, Liberalität und Moralität, wobei sie gleichzeitig spontane Begeisterung für diese Ideale wecken wollen. Da, wo das Evangelium der Freiheit sich gegen eine wie immer geartete Unterdrückung durchzusetzen vermochte (Reformation, Pietismus, Aufklärung), sieht Schlosser folgerichtig die Sternstunden christlicher Religion, während er Orthodoxie, Ketzerrichterei, Verfolgungssucht, polit. Ehrgeiz und Machtwillen als Verwirrungen der Menschheit beurteilt. Ein Liberalismus dieser Provenienz stand dem Christentum also keineswegs gleichgültig gegenüber, sondern war im tiefsten davon überzeugt, „daß er mit seinem Tun, mit seiner Kritik, mit seinen Urteilen, mit seiner Belehrung, mit seinen pädagogischen, moralischen und politischen Forderungen, mit seiner sozialen Energie zur Beseitigung von Volksschäden den Willen Jesu erfüllte und auf urchristlichen Pfaden wandelte" (S. 16). Jene andere Position des Liberalismus, die Religion der autonomen Menschenbildung, nachdem diese jene in einem historischen Prozeß vereinnahmt hat, unterordnet, führt Schmidt auf Wilhelm v. Humboldt (1767–1835) zurück; dessen Bildungsliberalismus – wie der diesem zugrundeliegende organisa-

tionsresistente Individualismus – habe zu einem guten Teil den späteren politischen, kulturellen, ja vielleicht sogar sozialen Liberalismus mitgeprägt.

Wie, d. h. in welcher Ausformung und Richtung, das sucht der Verf. in dem mit „Ausblick" überschriebenen dritten Abschnitt anhand dreier einflußreicher Denker des späten 19. und frühen 20. Jhs. zu verdeutlichen: Jacob Burckhardt (1818–1897), Wilhelm Dilthey (1833–1911) und Eduard Spranger (1882–1969).

Die Geschichtsphilosophie des Basler Historikers fand ihren Brennpunkt in dem Antagonismus zwischen politischer Macht und geistiger Kultur, wie er sich aus der menschlichen Wirklichkeit als den Gegensätzen und Vermittlungen der drei Größen Staat, Religion und Kultur ergab; eine Überwindung dieser Krisis sieht Burckhardt in einer Verbindung von Religion und Kultur (~ Freiheit). Ihn würdigt der Verf. als „einen gleichzeitig von Herder und Humboldt geprägten Geist" (21), freilich mitbestimmt durch Skeptizismus und Positivismus seines Zeitalters.

In Diltheys Denken spielte der bei Burckhardt den Antagonismus verursachende Pol der Macht keine Rolle mehr: Kulturgeschichte schrumpft ihm zu reiner – von der Weite in die Tiefe führender – Geistesgeschichte, Geschichtsschreibung folgerichtig zur Biographie. Liberaler Kulturprotestantismus hieß für Dilthey Bekenntnis zu einer Kultur, die auf „sittlicher Entscheidungsfreiheit angesichts menschlicher Höchstwerte" (S. 25) gegründet ist. Das Christentum wird an seinem Bildungswert gemessen und damit zu einer Sache des Gebildeten. In der Adaptation dieser Ideen – so das Urteil des Autors – habe sich Theologie und Kirche einerseits von der breiten Masse isoliert, andererseits aber auch den Anschluß an das geistige Leben nach 1850 verpaßt.

Für den Nichttheologen und liberalen Kulturphilosophen Spranger schließlich trat eine dreifache Weltfrömmigkeit in den Mittelpunkt: die des Gefühls (Schleiermacher, Goethe, Keller), die der Tat (Friedrich II., Fichte) und die des Wissens.

Der Verfasser schließt seine in ihrer philosophischen wie theologischen Gelehrsamkeit und Breite eindrucksvolle Betrachtung mit dem Urteil, „daß es immerhin beachtenswerte Einsichten waren, welche der Liberalismus gewann. Es waren sowohl Einsichten in die Wirklichkeit selbst als auch in ihr Verhältnis zum Christentum. Das gilt, auch wenn man die Frage nicht unterdrücken kann, ob er damit nicht seine eigene Grundhaltung gefährdete oder ob er damit über die Grenzen hinausschritt, die ihm diese, seine Grundhaltung zog" (S. 29).

Der kleine, hier zum zweiten Mal abgedruckte Beitrag von *Hans-Joachim Birkner* befaßt sich mit den semantischen Wandlungen des Begriffs *„Liberale Theologie"* (S. 33–42). Er unterscheidet im zeitgenössischen kirchlich-theologischen Sprachgebrauch eine polemische, programmatisch-affirmative und theologiegeschichtliche Verwendung. Historisch findet der Terminus als kirchenpolitische Richtungsbezeichnung erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts Verwendung; als theologische Richtungsbezeichnung meinte er die spekulative Theologie eines Biedermann, Lipsius und Pfleiderer. Unter dem Einfluß der dialektischen Theologie schließlich wurde „liberale Theologie" global als eine überwundene Erscheinung des 19. Jhs. traktiert.

Im dritten Beitrag zeichnet *Hanns-Jürgen Wiegand Friedrich Julius Stahls Bild des Liberalismus* (S. 43–83) wie es sich als Ergebnis seiner biographischen Stationen (I. Abschnitt), seines konkreten Verhaltens als Politiker und Kirchenmann (V. Abschnitt) sowie aus seinen wissenschaftlichen Arbeiten (II. und III. Abschnitt; der IV. Abschnitt behandelt seine Auseinandersetzung mit dem „ultramontanen" Katholizismus, s. u.) darstellt. Obgleich Stahls konservativer Kampf gegen den Liberalismus als philosophisch-weltanschauliche und rechtlich-politische Strömung, die nach seiner Überzeugung das staatlich-gesellschaftliche wie kirchlich-theologische Leben bedrohte, nur mäßigen Erfolg zeitigte, da seine Lösungsmodelle der Wirklichkeit nicht gerecht wurden, überdauerten nach Wiegands Urteil seine theologisch-philosophische Gedankenwelt wie seine rechtlich-politischen Vorstellungen die Monarchie; sie „leben bis in unsere Gegenwart in offener und versteckter Weise in denjenigen gesellschaftlichen Bereichen und wissenschaftlichen Disziplinen weiter, die sich mit dem Phänomen ‚Revolution' beschäftigen und auseinandersetzen" (S. 71 f.).

In dem nachfolgenden Aufsatz stellt derselbe Verf. den *Kampf der protestantischen Landeskirche Bayerns gegen die Unterdrückungsmaßnahmen des Ministeriums v. Abel (1838–1846) und dessen Bedeutung für die kirchen- und staatsrechtliche Doktrin Friedrich Julius Stahls* (S. 84–125) dar. Diese – „Bayerischer Kirchenstreit" genannte – innerkonservative Auseinandersetzung zwischen der in Bayern herrschenden ultramontanen (Kirchen)politik v. Abel und der staatsloyalen lutherischen Landeskirche (Konsistorialrat Karl Friedrich von Roth) förderte indirekt die liberale (protestantische) Opposition und leistete Vorarbeit für die revolutionären Unruhen der Jahre 1847/48. Dem Erlanger Ordinarius Stahl fiel in dem Streit die Aufgabe zu, mit rechtlichen und religiös-ethischen Argumenten der ev. Kirche beizuspringen. Trotz scharfer Kritik an dem katholischen hierarchischen Prinzip blieb Stahl gleichwohl um einen Ausgleich mit dem Katholizismus bemüht, weil ihm die politische und religiöse Solidarität gegenüber dem gemeinsamen Gegner – dem Liberalismus – wesentlicher war.

*Manfred Brandl* eröffnet auf S. 126 ff. mit einem – naturgemäß noch wenig konsistenten – Forschungsbericht zur Geschichte der *Theologie im österreichischen Vormärz* die Beiträge aus der katholischen Forschung. Die Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen „dem krassen aufklärerischen josephinischen Denken um 1780/90 und dem endgültigen Durchbruch romtreuer Theologie nach 1848" (S. 126) – obwohl journalistisch locker, ja bisweilen amüsant geschrieben – läßt oft die dem Historiographen wohl anstehende gelassene Distanz zur Sache vermissen; die apologetisch-intransigente Sprache, mit der der Autor die Positionen der Restauration vorbringt, verwirrt doch etwas. Pauschalisierende Urteile mit dem Anspruch zeitloser Gültigkeit – etwa über „die Jugend" (S. 128; vgl. S. 130) oder „die Massen" (S. 129) verstärken den Eindruck, der Autor habe sich von dem Denk- und Kategoriensystem eines vor zweihundert Jahren ausgetragenen Konfliktes nicht so recht zu lösen vermocht. Desungeachtet besitzt dieser Beitrag wegen seiner Fülle neuer Anregungen und Aspekte, die hier auch nur anzudeuten der Raum fehlt, großen historischen Wert.

*Georg Schwaigers* Darstellung des *liberalen französischen Katholizismus im Vormärz (1830–1848)* (S. 143–154) konzentriert sich auf das Denken und Handeln seines hervorragendsten Vertreters, Felicité Robert de Lamennais (1782–1854). Die von ihm und seinen Freunden gegründete Zeitung „L'Avenir" bildete das Forum des catholique liberaux, dessen Ideen in der belgischen Verfassung von 1831 dann tatsächlich konkrete Gestalt gewannen. Auch wenn Lamennais letztlich an der „Heiligen Allianz der Monarchen" – unter Einschluß Papst Gregors XVI. – scheiterte, wirkten die Gedanken „dieses mächtigsten Vorkämpfers kirchlicher, christlicher und . . . menschlicher Freiheit überhaupt" (S. 151) in der katholischen Bewegung des 19. Jahrhunderts fort.

Die nachfolgende Arbeit von *Adolf M. Birke* befaßt sich mit *Bischof Kettelers Kritik am deutschen Liberalismus* (S. 155–163). Während sich der große katholische Kirchenmann im Jahre 1848 mit den Liberalen der Paulskirche gegen den Absolutismus verbündet und sich auch auf den Boden der neuen Verfassung – einschließlich ihrer staatskirchenrechtlichen Bestimmungen – gestellt hatte, übte er heftige Kritik an dem gewandelten – sich protestantisch-national und antiultramontanistisch gebärdenden – Liberalismus der Bismarckzeit. Diesem warf er vor, durch religiöse Intoleranz, durch die Forderung nach uneingeschränkter staatlicher Souveränität und durch das Wirtschaftsprinzip des Laissez-faire die freiheitlichen Ideale der Frühzeit selbst verraten zu haben.

Der S. 164–172 abgedruckte Vortrag *Karl August Finks* über *Kardinal Hohenlohe und das römische Milieu in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts* versucht, die von Jesuiten und Zentrumspresse heftig bekämpfte Persönlichkeit des kirchenpolitisch liberalen Fürsten im Vatikan zu deuten. Seiner Zeit vorausschauend, hielt er das Vatikanische Konzil für unnötig und innerkirchlich gefährlich; noch zu Lebzeiten Pius IX. bemühte er sich um eine friedliche Beendigung des Kulturkampfes und vertrat in der römischen Frage den Standpunkt der nationalen Einigung Ita-

liens. Darüber hinaus besaß er hohe menschliche Qualitäten, die sein Haus zu einem gesellschaftlichen Zentrum in Rom werden ließen.

*Viktor Conzemius* gibt in seinem Beitrag einen Überblick über den *liberalen Katholizismus in England* (S. 173–196). Liberal-katholisches Gedankengut konnte sich zwar nicht in der – etwa drei Viertel des katholischen Bevölkerungsanteils ausmachenden – Gruppe irischer Einwanderer entwickeln, wohl aber unter den gefühlsmäßig antiromanistisch eingestellten „Old Catholics" und intellektuell wachen Konvertiten. Letzteren vor allem gilt Conzemius' Interesse, denn aus dieser Gruppe rekrutierten sich vornehmlich die Hauptrepräsentanten des liberalen Katholizismus in England: Richard Simpson (1820–1876), Freund und „literarischer Associeté" des für sein Milieu untypischen „old catholic" John Dalberg Acton (1820–1902) – beide die hauptverantwortlichen Redakteure des „Rambler" –, und John Henry Newman (1801–1890), „der mit Rosmini wohl der eigenständigste theologische Denker des liberalen Katholizismus überhaupt" (S. 186). Eine Sonderstellung nimmt die weltläufige deutschstämmige, mit einem irischen Gutsbesitzer verheiratete Charlotte Lady Blennerhasset (1843–1917) ein, Schülerin Döllingers und Lord Acton freundschaftlich verbunden. Die Unterschiedlichkeit dieser Persönlichkeiten spiegelt die Originalität und Vielseitigkeit des liberalen Katholizismus in England wider: Das Grundanliegen des dem englischen Milieu durch und durch verhafteten Simpson bestand in der Forderung einer „Ausweitung des Freiheitsraumes der theologischen Forschung" (S. 180), wobei er unreflektiert eine prästabilisierte Harmonie zwischen Naturwissenschaft und Theologie voraussetzte; bei dem europäischen Kosmopoliten Acton sind „politischer Liberalismus und dogmatisch gebundener Katholizismus . . . eine einzigartige Verbindung eingegangen" (S. 185); Newman, der den liberalen Katholiken Frankreichs verbundene theologische Denker, hat mehr als alle anderen katholische Theologie für Probleme der Neuzeit offengehalten; Lady Blennerhasset schließlich brachte es fertig, ihre Abneigung gegen den herrschenden Ultramontanismus und ihre liberalkatholische Haltung mit aufrechter Kirchentreue und Bekenntnis zu dogmatisch gebundenem Christentum zu vereinbaren.

*Thomas Michael Loome* will mit seiner Untersuchung – *„Die Trümmer des liberalen Katholizismus" in Großbritannien und Deutschland am Ende des 19. Jahrhunderts (1893–1903): Die kirchenpolitische Grundlage der Modernismuskontroverse (1903–1914)* – den bisher vernachlässigten historischen Kontext jener Auseinandersetzung ins Blickfeld rücken. Zunächst weist der Verf. auf, daß frühere Versuche, eine Modernisten-„Ahnenreihe" zu erstellen oder den Modernismus als isoliertes Phänomen darzustellen, eher zur Verdunklung des Problems geführt haben. Loome betont die reaktionär-kirchenpolitische Kontinuität zwischen Leo XIII. und Pius X., der auch die theologische Krise innerhalb des Katholizismus („liberaler Katholizismus" versus „Ultramontanismus") bereits von seinem Vorgänger geerbt hat und für die alten Widersacher des absoluten päpstlichen Primats lediglich den neuen verschwommenen Schimpfwortbegriff „Modernisten" einführte. Leo XIII. wiederum steht in Kontinuität zu dem Infallibilitäts-Papst Pius IX., der mit dem Gewaltstreich des Vatikanum I die theologische Einheit der Kirche nur scheinbar beförderte, in Wirklichkeit aber deren Spaltung verschärfte und perpetuierte, wie die Auseinandersetzungen der Jahre 1903–1914 genugsam belegen. Das eigentliche Anliegen Roms in der Modernismuskontroverse sieht der Verf. in dem „Versuch, die päpstliche Autorität gegenüber liberalisierenden Tendenzen innerhalb Kirche und Theologie zu stärken und eine Theologie, die in Rom gängig war, als einzige Theologie der ganzen katholischen Kirche aufzuzwingen" (S. 208). Davon, daß solche repressiven Maßnahmen keine dauerhaften Lösungen geistiger Konflikte bewirken können, sondern eher dazu angetan sind, vorhandene Gräben noch zu vertiefen, legen jüngste Kontroversen zwischen Kurie und Theologieprofessoren beredtes Zeugnis ab.

Dieses Buch vereinigt in sich eine ganze Reihe stattlicher Vorzüge, deren nur einige wenige hier aufgezählt werden sollen: Durch die sorgfältige Auswahl der chronologisch aneinandergefügten Beiträge erhält der Leser einen wirklich repräsen-

tativen Überblick über das durchweg gebrochene und doch so vielgestaltige Verhältnis der beiden großen Kirchen zum Liberalismus im vorigen Jahrhundert. Darüber hinaus geben die Aufsätze zahlreiche Anstöße zum Nach- und Weiterdenken; sie erheben in ihrer Mehrheit nicht den Anspruch einer endgültigen Fixierung des Phänomens, sondern betonen oft den Charakter des vorläufigen Forschungsberichtes.

Noch eines erschien dem Rezensenten wichtig:

Wie kaum in einem anderen Buch über diese vernachlässigte Epoche gerät hier Geschichte in beispielhafter Weise zum Lehrstück: In der geistigen Auseinandersetzung zwischen „Neuerern" und „Bewahrern" haben sich ungeistige Mittel zur Unterdrückung der gegnerischen Position nicht bewährt, denn im Laufe der Zeit erwies sich immer wieder: „Alles Denkbare wird einmal gedacht. Jetzt oder in der Zukunft. Was Salomo gefunden hatte, kann einmal auch ein anderer finden . . ." (Fr. Dürrenmatt, Die Physiker, Zürich 1962, S. 70). Oder mit Brechts Galilei: „Sie sind die [vorläufigen] Sieger." Aber: „. . es gibt kein wissenschaftliches Werk, das nur *ein* Mann schreiben kann." (ed. suhrkamp, Berlin 1973, S. 123).

*Ludwigsburg* *Gerd Besier*

P. Gerard Damsteegt: Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission. Grand Rapids, Michigan (Wm. B. Eerdmans Publishing), 1977. 348 S., geb., $ 7.95.

Gegenstand einer Anzahl von neueren Dissertationen in den USA und Europa ist die freikirchliche Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. Unter den europäischen Dissertationen seien die von Karl F. Müller (Frankfurt a. M., 1969), Ingemar Linden (Uppsala, 1971), Martin H. Kobialka (Frankfurt a. M., 1975), Gerhard Padderatz (Kiel, 1978) und Roy Graham (Birmingham, 1978) genannt.

P. Gerard Damsteegt hat im Jahr 1977 unter der Leitung von Prof. J. Verkuyl die Dissertation *Foundations of the Seventh-day Adventist Message and Mission* an der Freien Universität von Amsterdam vorgelegt. Diese wissenschaftliche Arbeit konzentriert sich auf drei Grundphasen: (1) die Millerbewegung (1831-1844), (2) die Zeit der sabbatarischen Adventisten (1844–1860), und (3) die Anfangsjahre der Siebenten-Tags-Adventisten (1860–1874). Das Jahr 1874 wurde als terminus ad quem gewählt, weil in ihm John N. Andrews als erster „gebürtiger Amerikaner offiziell" als Missionar nach Übersee gesandt wurde.

Damsteegt zeigt in detaillierter Kleinarbeit wie sich der adventistische Missionsgedanke modifiziert und von der Anwendung der „historizistischen Hermeneutik" her, die in England und in Amerika in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts weithin Allgemeingut war, bestimmt wurde. Auf dieser gleichen Hermeneutik gründend, verkündeten in England in den 1840er Jahren Hunderte von anglikanischen und freikirchlichen Geistlichen, ganz unabhängig von William Miller, die erste Engelsbotschaft, d. h. „die Stunde des Gerichts ist gekommen" (Offg. 14, 6–7), die mehr oder weniger mit der Wiederkunft Christi gleichgesetzt wurde. In den Vereinigten Staaten war es ähnlich. William Miller und seine Bewegung und Tausende seiner Gegner stimmten mit ihm überein, daß die 2300 Tage in Dan. 8, 14 den Zeitpunkt dieser „Stunde des Gerichts" angäbe und sich mit der Wiederkunft Christi um 1840 herum zu erfüllen habe. So spricht man richtigerweise von einem interkontinentalen „advent awakening", das sich als Erfüllung der ersten Engelsbotschaft von Offg. 14 verstand.

Um 1843 kam eine Wende in der Haltung der Presse und der Kirchen gegenüber der Millerbewegung, die bis dahin überkonfessionellen Charakter hatte. Viele Adventisten der Millerbewegung verstanden die neue Situation als eine Erfüllung der zweiten Engelsbotschaft bezüglich des Falles Babylons (Offg. 14, 8). Dies führte schließlich zur Loslösung vieler von den Kirchen. Kurz nach der Enttäuschung des 22. Oktober 1844 entdeckten einige Anhänger der Millerbewegung, daß die Gerichtsszene in Dan. 7 sich auf ein himmlisches Gericht bezieht, das vor dem Weltende stattfindet. Um die gleiche Zeit wurden die Adventisten durch die Siebenten-

Tags-Baptisten mit dem Sabbat bekannt und erkannten, daß sie jetzt der Botschaft der dritten Engels, die zum Halten der Gebote und zur Verkündigung des Glaubens an Jesu auffordert (Offg. 14, 9–12), folgen müssen. Aus diesem Grundverständnis wurde gefolgert, daß es die Mission der Adventisten sei, die biblische Botschaft zu verkündigen.

Die anfänglich kleine Gruppe von sabbatarischen Adventisten nahm zuerst an, daß sich ihre Mission allein auf andere Adventisten zu beschränken habe. In diesem Zusammenhang wird das „Shut Door"-Konzept mit umfangreichem Quellenmaterial neu aufgearbeitet und durchleuchtet. Damsteegt beschreibt dann die weitere Entwicklung des Missionsverständnisses, das sich schließlich global ausrichtet und universale Züge annimmt, und stark mit dem Schriftverständnis der Siebenten-Tags-Adentisten verbunden ist.

Damsteegt hat eine außerordentlich detaillierte und umfangreiche Forschungsarbeit an Hand von ungedruckten und gedruckten Primärquellen vorgelegt. Das Quellenmaterial ist sorgfältig verarbeitet. Diese Dissertation ist eigentlich mehr als man erwartet, denn sie ist zugleich ein deskriptiv-analytisches Kompendium zum Ursprung und zur Entwicklung des ganzen theologischen, missiologischen und sozialen Gedankengutes der formativen Periode der Siebenten-Tags-Adventisten. Kaum ein Forscher der Konfessionskunde, der modernen Kirchengeschichte und der Missionswissenschaft wird es sich leisten können, an dieser Studie vorbeizugehen.

Damsteegt ist Niederländer, dessen Englisch sehr gut ist, aber durch einen stark konzentrierten Stil manchmal Schwierigkeiten bereitet. Der Druck ist sauber und hat verhältnismäßig wenig Fehler, die, wie anzunehmen ist, in der augenblicklich angekündigten zweiten Auflage wohl korrigiert werden.

*Andrews University* *C. Mervyn Maxwell*

Wilhelm Emmanuel Freiherr v. Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe. Im Auftrage der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz hg. v. Erwin Iserloh. Abt. I, Bd. 1: Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866, XV u. 808 S.; Abt. I, Bd. 4: Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877, XI u. 725 S.; Mainz (v. Hase & Koehler) 1977.

Pünktlich zum 100. Todesjahr Kettelers († 13. Juli 1877) erschienen die beiden ersten Bände der von E. Iserloh im Auftrag der Mainzer Akademie hg. Gesamtausgabe, deren I. Abteilung: Schriften, Aufsätze und Reden auf fünf Bände berechnet ist.

Über die außerordentliche Bedeutung des vor allem in sozialpolitischer Hinsicht als „Arbeiterbischof" bekannt gewordenen Ketteler sind hier nicht viele Worte zu verlieren. Sie hat ihren Niederschlag u. a. in der Fülle einschlägiger Literatur gefunden, für die es bzgl. der übrigen deutschen Bischöfe des 19. Jahrhunderts, abgesehen vielleicht von J. M. Sailer, keine Parallele gibt. Es blieb Ketteler, der zur Aktion drängte, freilich versagt, von Mainz, wo er zwar nicht an der Peripherie, aber auch nicht im Zentrum der deutschen Katholiken wirkte, auf ein größeres Bistum transferiert zu werden. Alle entsprechenden Bemühungen sind am Widerstand der betreffenden Regierungen gescheitert, die zwar nicht sein soziales, wohl aber sein Engagement für die Freiheit der Kirche fürchteten. Dennoch hat sich die Wirksamkeit Kettelers keineswegs in seinem Bistum Mainz erschöpft. Er hat dieses zwar in seinem langjährigen Episkopat (1850–1877) dank der seit 1848 gegebenen Kirchenfreiheit erst eigentlich zum neuen Bistum formen können. Aber seine vielfältige sozial- und kirchenpolitische Wirksamkeit strahlte weit über Mainz aus. Neben den Erzbischöfen Geissel und Melchers von Köln, die zumal seit der Einrichtung von Bischofskonferenzen die gegebenen Wortführer des klein- bzw. nordwestdeutschen Katholizismus wurden, nahm Ketteler so intensiv wie kein anderer seiner Amtsbrüder teil an dem regen politischen, sozialen und kirchlichen Geschehen seiner Zeit. In vielfacher Hinsicht ist er dabei sogar zum spiritus rector des nordwestdeutschen Episkopates geworden. Dabei dominierten einerseits jener fast unbehinderte innerkirchliche Aufbau der 1850er Jahre, die man seit dem Kultur-

kampf im Rückblick geradezu als die goldene kirchliche Epoche des Jahrhunderts beurteilt hat. Einen sehr wichtigen Bereich bildete ferner die Auseinandersetzung mit der sozialen Frage, und auf diesem Feld gelang es Ketteler, den deutschen Katholizismus von dem lange nur karitativ-helfenden Engagement zu sozialpolitischer Aktivität zu begleiten.

Das große durchgängige Thema seines Episkopates bildete jedoch die Auseinandersetzung mit dem sich wandelnden Liberalismus und der Kampf für die seit 1848 errungene Kirchenfreiheit. Auch in die Auseinandersetzung um die innerkirchliche Freiheit, wie sie sich in der Diskussion um das Infallibilitätsdogma und den päpstlichen Universalepiskopat zuspitzte, hat Ketteler als dezidierter Vertreter eines hohen Maßes an innerkirchlicher Freiheit eingegriffen.

Des Bischofs überregionale Ausstrahlung beruhte weithin auf seiner literarischen Tätigkeit, die er mit leichter Feder ganz in den Dienst seiner kirchlichen, sozialen und politischen Anliegen stellte. Viele seiner Schriften sind schon zu seinen Lebzeiten in mehrfachen und hohen Auflagen erschienen. Ein Teil ist später nachgedruckt worden. Dennoch hat die jetzt eröffnete erste Gesamtausgabe ihr gutes Recht, ja sie ist für die Erforschung der deutschen Kirchengeschichte nach 1848, für die es bisher leider noch an einer umfassenden Gesamtdarstellung fehlt, ein Desiderat. In den Schriften und Reden Kettelers – diese sind hier einbezogen, weil sie vor allem als Drucke ihre Wirkung getan haben – spiegeln sich nämlich fast alle großen Themen des zeitgenössischen deutschen Katholizismus. Nur theologische Fragen im engeren Sinn fallen aus.

Bd. I/1 enthält u. a. die berühmten Reden und Predigten aus dem Jahre 1848 über die Schulfrage, ferner vor dem ersten Katholikentag in Mainz und über die soziale Frage, ebenfalls in Mainz. Neben den großen programmatischen Schriften über „Freiheit, Autorität und Kirche" (1862) sowie „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) enthält er auch eine Reihe kleinerer, z. T. ephemerer Schriften und Reden, darunter zwei bisher von der Forschung übersehene Reden vor der ersten Kammer der Stände in Darmstadt (1851).

In Bd. I/2 dominieren dagegen jene zahlreichen Reden, Erklärungen und Publikationen, in denen Ketteler sich zum Kulturkampf im Deutschen Reich, in Preußen (Von seinem Bistum lagen nur drei Pfarreien in Preußen. Sie bildeten die rechtliche Grundlage für Kettelers Teilnahme an der Fuldaer Bischofskonferenz, die seit dem Ausbruch des Kulturkampfes für lange Zeit zur preußischen Veranstaltung eingeschrumpft war.) und in Hessen geäußert hat. Daneben freilich auch nicht einzelne Stücke pastoralen Inhaltes, wie die „Worte der Belehrung und Ermahnung an alle christlichen Eltern . . ." (1874).

Für alle Stücke werden eine wohltuend knappe Einführung sowie ein kurzes Regest geboten. Auch alle Drucke und Übersetzungen sind hier nachgewiesen. Große Anerkennung verdient schließlich der umfassende Sachapparat, der weithin zum Kommentar ausgebaut ist. Zu begrüßen ist schließlich, daß jeder Band sein eigenes Personen-, Orts- und Sachregister enthält.

*Città del Vaticano* *Erwin Gatz*

Theodor Klauser: Henri Leclercq 1869–1945. Vom Autodidakten zum Kompilator großen Stils (= Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 5). Münster (Aschendorff) 1977. 168 S., Ln., DM 60.–.

Voici une figure emblématique. Un personnage fascinant, mais un caractère difficile. Une vocation manquée? Quelle réponse fournir à cette question? L'intéressant et méritoire essai du Prof. Klauser nous permet d'apprécier sereinement un homme qui fut souvent dénigré, attaqué avec une virulence digne d'un objectif plus adapté. Et donc, ce Dom Henri Leclercq fut-il effectivement un moine raté, un demi-savant, une intelligence étourdie, un plagiaire de haute volée? Certes, de tels qualificatifs, juxtaposés sans un opportun sens des perspectives, n'attireraient guère la bienveillance des gens compétents. Il nous faut remettre cet ecclésiastique dans son

milieu: avec Klauser on part donc à la découverte d'une "carrière" inattendue et déconcertante.

Le récit se déroule lentement, sans verser dans le panégyrique ou dans le bavardage. Né à Tournai, en Belgique, le 4 décembre 1869, d'une mère originaire de Lille (France) et d'un père bonnetier, Henri fit ses études classiques chez les Jésuites du collège Notre-Dame de sa ville natale. Lors de la mort de son père, en 1887, les siens émigrèrent à Paris. En 1889, lorsque décéda sa mère, le jeune homme signa un engagement de trois ans dans l'Armée française. Ensuite, en automne 1893, il fut admis au noviciat de l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre de Solesmes. Sa vocation historique fut éveillée par la lecture du "Port-Royal" de Sainte-Beuve, en 1889, qui l'amena à rencontrer la figure de Dom Jean Mabillon et les grands Mauristes du XVII[e] et XVIII[e] siècle. Le voilà ainsi mis en face du monachisme bénédictin. A Solesmes, en ces années-là, entrèrent des personnages qui, à des titres et à des degrés divers, se rendirent célèbres: l'historien Paul Piolin († 1892), les musicologues Joseph Potier († 1923) et André Mocquereau († 1930), les liturgistes Fernand Cabrol († 1937), Paul Cagin († 1923) et Marius Férotin († 1914), le spécialiste des martyrologes Henri Quentin († 1935). L'abbé était Dom Paul Couturier († 1890), auquel succédèrent Dom Paul Delatte (1890–1921) et Dom Germain Cozien (1922–1959). Ce fut ce dernier qui, avec l'appui du successeur de Dom Cabrol sur le siège abbatial de Farnborough, Dom Bernard du Boisrouvray, poussa Leclercq à demander la sécularisation et l'incardination dans le clergé séculier, plutôt que de résider hors monastère.

Dom Leclercq fit profession monastique à Solesmes le 15 janvier 1895 et fut destiné au nouveau monastère anglais de Farnborough, confié par l'ex-impératrice Eugénie aux moines solesmiens. Commença alors une prodigieuse activité intellectuelle, en collaboration fréquente avec Dom Cabrol; elle s'exerça à propos de la liturgie, des actes des martys, de l'archéologie chrétienne, des documents conciliaires, etc. Auteur et collaborateur principal du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* il ne visita jamais les musées européens les plus indiqués en la matière, comme Rome, Athènes, Le Caire, Istanboul, ou les sanctuaires de Ravenne et de Milan; de même, les catacombes ne le virent jamais comme pélerin, et cela ne le déconseilla pas de publier un manuel d'archéologie chrétienne! Son intérêt était tout livresque. Il rassemblait tant de renseignements, quand bien même il ne les inventait pas; il accumulait détails curieux et stimulants, au point qu'on lui en sait parfois gré, car il est commode de disposer, sur le champ, d'une information facile, qu'il faudra ensuite vérifier.

Malheureusement, en l'absence d'une formation vraie et d'une documentation de base, bien des notices du fameux Dictionnaire restent souvent problématiques et incertaines, car leur dimension historique scientifique ne dispose généralement pas d'une analyse critique préalable. Ce génie de la compilation, qu'on lui reconnaissait depuis longtemps, était en réalité, le fruit d'une capacité d'intuition et d'invention de premier ordre, mais il reflète aussi la situation intellectuelle de l'institution qui le créa. Leclercq était un esprit versatile, une intelligence rapide, une espèce de "poli-historien", un "manager" des sciences ecclésiastiques, un self-made-man qui rédigea des milliers de pages sans jamais recourir à l'aide d'un secrétaire ou d'une machine à écrire. Son bureau de travail était la salle de lecture du British Museum de Londres, où sa robuste silhouette attirait quotidiennement les regards.

Il s'engagea en des entreprises démesurées, trop grandes pour ses forces intellectuelles, inadaptées à ses capacités. C'était probablement un ingénu, désireux d'imiter les Mauristes; un autodidacte claustral, dont la bonne volonté et la facilité de se constituer des fichiers n'étaient pas à la hauteur des exigences de la recherche scientifique moderne: ceci explique pourquoi il est qualifié de compilateur de deuxième ou de troisième main! A bon droit le bollandiste Hippolyte Delehaye lui rappelait, en une recension apparue dans les *Analecta Bollandiana,* en 1906: "Pour faire oeuvre de science, il ne suffit pas d'avoir le génie de la compilation. Il faut y joindre l'esprit de discernement". C'est exactement ce qui manquait à Dom Leclercq.

Il ne possédait pas l'envergure d'un Dom Pitra ou d'un Dom Wilmart, autres confrères solesmiens qui illustrèrent le monde scientifique.

Lors de son exclaustration, en 1924, il obtint l'incardination dans le clergé du diocèse de Westminster, tout en devenant oblat de l'abbaye parisienne de la Source. Mais il était inapte au ministère paroissial. Esprit religieux, il était attaché à ses racines claustrales; il continua toujours à réciter le bréviaire monastique, précisément grâce à cette oblature bénédictine, et sa ponctualité émouvait les Soeurs de Sion, à Londres, où il avait obtenu sa résidence. Son individualisme très accentué le rapproche d'autres érudits monastiques, qui lui furent évidemment supérieurs en solidité: Pitra, Morin, Wilmart, Casel, Mohlberg, ... L'histoire monastique se répète souvent en ce domaine.

C'était encore un représentant caractéristique de l'esprit français. Ardent patriote, il reçut en 1935, la croix de la Légion d'Honneur. Une pointe de vanité lui fit même, en ses jeunes années, enjoliver son patronyme, en accaparant un nom qui apparaît dans la généalogie de sa mère, au point de signer alors "Henri Le Clercq d'Orlancourt". Mais son bon sens, heureusement, lui fit abandonner cette prétention inutile. C'était un ascète, qui ne se concédait aucune commodité: son unique plaisir était, parfois, le soir, une cigarette ou un cigare!

Le Prof. Klauser décrit la longue marche, la croissance, des écrits de Dom Leclercq; il énumère même les erreurs les plus criantes, les extravagances les plus surprenantes. Il y aurait certes moyen d'épingler telle ou telle assertion de Leclercq, d'en créer un florilège et de le présenter à un psychanaliste! Pourtant, tout n'est pas à jeter au panier; quelques hypothèses furent confirmées plus tard et définitivement acquises.

Malgré l'impossibilité d'accéder à certains fonds d'archives, Klauser a tracé un portrait vivant, ne tentant jamais d'atténuer les ombres de son personnage. Il s'est efforcé de comprendre cette personnalité qui, malgré tout, fit honneur à certaines traditions bénédictines. En d'autres circonstances, un Henri Leclercq, formé solidement et entraîné à la recherche grâce à quelque enseignement universitaire, aurait obtenu des résultats de valeur. Mourut-il conscient de son échec? Telle est peut-être la morale d'une confidence faite à l'un de ses très rares amis: "J'ai tissé un filet et j'y ai pris une mouche". Ce fut à Londres, le 23 mars 1945.

*Université de Pise* *Réginald Grégoire o.s.b.*

Silvia Herkenrath: Politik und Gottesreich. Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918–1945 von Leonhard Ragaz. Zürich (TVZ) 1977. VIII, 283 S., kart., DM 25.–.

S. Herkenraths Buch, eine Zürcher Dissertation, gehört in die Reihe jener Arbeiten, die den Religiösen Sozialismus – hier in seiner geschichtlichen Dimension – aufarbeiten. Dies ist ein lohnendes Unternehmen, da die Relevanz religiös-sozialen Denkens Ragazscher Prägung im Zuge der Veröffentlichungen von Andreas Lindt, Markus Mattmüller, Arthur Rich, Hans-Ulrich Jäger, Ulrich Teuscher, Martin Honecker, Martin Johann Stähli, Wolfgang Deresch, Ulrich von den Steinen u. a. für theologische Forschung, kirchliche Verkündigung und nicht zuletzt für den Glauben des einzelnen deutlich geworden ist. Darüber hinaus werden wir durch diese Untersuchungen belehrt, daß manches kirchlich-soziale Programm und theologische Engagement der Gegenwart im Religiösen Sozialismus wurzeln, der seine größte Ausstrahlung in den ersten zwei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts besaß.

Die Verfasserin zeichnet, nach dem Untertitel ihrer Schrift, Ragaz' Kommentare zur Weltpolitik der Jahre 1918 bis 1945 nach. In dieser Zeit hat Ragaz regelmäßig neben seinen „theologischen" Aufsätzen und Artikeln Stellungnahmen zu politischen, sozialen und ökonomischen Fragen verfaßt. Sprachrohr seiner sogenannten Betrachtungen zur Weltlage war das religiös-soziale Periodikum „Neue Wege".

Im Jahre 1919 stand Ragaz noch unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges, den er als Gottes Gericht über die Völker verkündigt hatte. Er erwartete jetzt einen politischen und sozialen Neubeginn. Hier knüpft nun die Verfasserin an. Sie macht

sich zur Aufgabe, „Ragaz' politisches Engagement im Hinblick auf seinen Kampf um die Verwirklichung des Weltfriedens ... aufzuzeigen" (S. 1).

Das erste Kap. (S. 5–33) ist, gleich dem Buchtitel, mit „Politik und Gottesreich" überschrieben. Verfasserin übernimmt hier den Titel eines gleichnamigen Vortrages von Leonhard Ragaz aus dem Jahre 1919.[1] Sie arbeitet „die theologische Grundstruktur von Ragaz' geschichtlichem und politischem Denken" (S. 5) heraus: Seine Vorstellung vom Reiche Gottes für diese Erde – das Proprium Ragazschen Glaubens und Hoffens – sowie das damit zusammenhängende Verständnis von „relativer" und „absoluter" Hoffnung, die sein geschichtstheologisches Denken prägen,[2] werden ebenso in den Blick gerückt wie eine von ihm entworfene „christliche Politik" (S. 23), die im Dienste der Mitarbeit des Menschen am Reiche Gottes stehen soll. Den Weg zur Mitarbeit fand Ragaz bei Jesus und den frühen Propheten Israels vorgezeichnet; sie stehen für die „Politik Gottes" auf Erden, d. h. sie sagen „was vor Gott recht *ist* und was vor den Menschen recht sein *soll*".[3] Sie allein haben Gottes Willen in allen Bereichen des Lebens schlechthin vertreten. Denn wo Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe regieren, „sind die herkömmlichen Mittel der Politik wie Egoismus, Intrige und Gewalt ausgeschaltet" (S. 27).

Was der Leser hier erfährt, ist allerdings seit langem von den vorgenannten Autoren aufgearbeitet und veröffentlicht worden. Weder unbekanntes Quellenmaterial noch eine neue Perspektive hat die Verfasserin anzubieten. Auch fragt man vergebens danach, wie die Reich-Gottes-Botschaft, „das A und O der Ragazschen Politik" (S. 32), im Alltag der Menschen verwirklicht werden kann. Das von ihr gezogene Resümee: „Politik treiben, hieß für Ragaz: bereit sein für Christus und sein Reich, indem der Mensch in jeder Stunde auf die Zeichen der Zeit achte und aktiv an den Geschehnissen teilnehme im Geiste Christi" (S. 31), bleibt m. E. im Allgemein-Oberflächlichen stecken – zumal Ragaz sich u. a. in „Die Gleichnisse Jesu", Bern 1944, und „Die Bergpredigt Jesu", von ihm auch „Magna Charta des Reiches Gottes" genannt, Bern 1945, dazu dezidiert geäußert hat.[4]

Das zweite Kap. (S. 35–190) besteht aus einem detaillierten und instruktiven Referat über „weltpolitisches Geschehen aus der Sicht von Leonhard Ragaz" (S. 35). Dieses verdichtet sich bei ihm nach 1918 zu der Frage: Wie können Europas Völker künftig in Frieden leben? Sein eigener politischer Weg und seine schriftstellerisch-journalistische Tätigkeit gelten fortan diesem Thema.[5] Verfasserin stellt nach vorgegebener Chronologie alle wichtigen Berichte, Kommentare und persönliche Stellungnahmen vor, die Ragaz zur Weltlage monatlich schrieb. Ich greife nur heraus: Deutschland und die Frage der Kriegsschuld; Versailler Vertrag und seine Auswirkungen auf den Frieden; Ruhrbesetzung durch Frankreich; Konferenzen und Verträge zur Friedenssicherung (Genua, Rapallo, Locarno); Dawes-Plan, Kellogg-Pakt, Young-Plan; Grundsätzliches zu Faschismus und Nationalsozialismus; Hitler-Regime und Vorgeschichte des zweiten Weltkrieges; Auflösung der Versailler Ordnung; Abessinienfeldzug Italiens; Anschluß Österreichs und Annexion der Tsche-

---

[1] Gehalten an der Landsgemeinde der „Evangelischen Freischar" zu Pfingsten 1919. Freischar-Bücherei 1.

[2] Charakteristisch ist für Ragaz die Vorstellung, daß im eigenen Erleben der Weg und das Wirken des lebendigen Gottes, der sich in stets neuen Taten offenbart, erfahren und festgemacht wird.

[3] *L. Ragaz*, Die Bibel. Eine Deutung, Bd. IV, Zürich 1949, S. 109.

[4] Beide Titel sind neu aufgelegt worden, Hamburg 1971 (Stundenbücher 99 u. 102). Sie enthalten Überlegungen und Denkresultate aus den zwanziger und dreißiger Jahren.

[5] Nachdem Ragaz im Jahre 1921 sein Amt als Professor für Systematische und Praktische Theologie an der Universität Zürich niedergelegt hatte, entfaltete er als Arbeiterlehrer und Schriftsteller eine reiche Vortragstätigkeit, die ihn durch ganz Europa führte.

choslowakei; Kriegsausbruch und die verschiedenen Feldzüge Hitlers; Zusammenbruch Deutschlands und Japans; Ende des zweiten Weltkrieges.

Dies alles wird mit Hilfe einer Fülle von aneinandergereihten Zitaten entfaltet,[6] wobei die Hand der Verfasserin lediglich die zur Sinnerschließung notwendige Verbindung herstellt. Indem sie seitenlang von einem Detail zum anderen schreitet, liest sich dieses Kap. über weite Strecken wie der Abriß einer Geschichte der Jahre 1918 bis 1945. Insofern hat es Informationswert. Ragaz' Perspektivenreichtum wird präsent. Nur fragt man sich: Wo ist die Perspektive der Verfasserin, wo ihr methodischer Zugriff, der die Stoffülle strukturiert? Sie will aufgrund einer „Auswahl historisch wichtiger Fakten . . . nach den Ragazschen Kriterien" (S. 35) darstellen, interpretieren und beurteilen, um so „Einblick in das politisch-theologische Denken von Leonhard Ragaz" (ebd.) geben zu können. Nun kann ich nicht erkennen, wo Verfasserin auf Ragaz' Kriterien zurückgreift. Auch eine *Beurteilung* des Dargestellten kann ich schwerlich ausmachen. Verschiedene, über das ganze Buch verstreute Einwürfe wie „in den vorliegenden Aussagen beweist Ragaz eine erstaunliche Urteilsfähigkeit und Objektivität bei allem persönlichen Engagement . . ." (S. 129) oder „. . . in seiner Stellungnahme zu Entwicklungen und Ideologien (beweist Ragaz) eine erstaunliche Urteilskraft und Klarsicht . . ." (S. 267) sind so aussageschwach und unbedacht (meint Verfasserin wirklich, daß ein persönliches Engagement Urteilsfähigkeit und Objektivität ausschließt?), daß sie kaum als ernstzunehmende Beurteilung gelten können. Einige kritische Zusammenfassungen (andeutungsweise zu finden auf S. 71 f., 132) dieses disparaten Stoffes wären sachgemäßer und ergiebiger gewesen.

Im dritten Kap. (S. 191–265) greift Verfasserin noch einmal Ragaz' Stellung zum Völkerbund auf und geht ausführlich auf den „Völkerbund als Instrument des Friedens" (S. 191) ein. Den Grundgedanken einer „internationalen Rechts- und Friedensordnung" (S. 197) formulierte Ragaz bereits in seiner 1919 erschienenen Schrift „Ein sozialistisches Programm": „Er (sc. der Völkerbund) bedeutet einmal im allgemeinen die sittliche Zusammengehörigkeit aller Völker . . ., sodann im besondern die Ersetzung des Gewaltprinzips durch das Rechtsprinzip im Verhältnis der Völker zueinander, also vor allem auch die Überwindung des Krieges" (S. 197). Seine Organisationsform sollte „sozialistisch, demokratisch, förderalistisch, genossenschaftlich" (S. 47) sein. – Im Jahre 1919 war der von dem amerikanischen Präsidenten Wilson angeregte völkerumspannende Bund mehr Idee als Realität. Daß Wilson und nicht Lenin der Initiator war, störte den religiösen Sozialisten Ragaz wenig. Ob bürgerlich oder proletarisch – er sah in dem Gedanken „einer übernationalen Völkerorganisation auf der Basis von Recht und Solidarität" (S. 200) schon eine Teilverwirklichung seiner religiös-sozialen Forderungen; denn – entgegnete er seinen vulgärbolschewistischen Kritikern und Parteigenossen – „die letzten sittlichen Ideale sind ja weder bürgerlich noch proletarisch, sondern einfach menschlich . . ., wo sie auftauchen, ist ganz gleichgültig" (ebd.).

Daß der Völkerbund die in ihn gesetzte Hoffnung nicht erfüllen konnte, lag m. E. nur bedingt an der Weigerung des amerikanischen Senats, dem Friedensvertrag und Völkerbundstatut zuzustimmen (vgl. S. 55) – Amerika wurde nicht Mitglied dieses Bundes, dem somit „die Eigenschaft einer universalen Vereinigung" (S. 55) fehlte –; vielmehr hat wohl jene verborgene Rache der Siegermächte, die in die Völkerbundssatzung (der das Versailler Vertragswerk zugrunde lag) eingeflossen ist, ein erfolgreiches Wirken dieser Weltorganisation von Beginn an in Frage gestellt. Ragaz hatte dies erkannt und die Vertreter der Entente scharf kritisiert (vgl. S. 59). Er war überzeugt davon, daß nur ein „gütiger" und „weiser" Friede,

---

[6] Formal betrachtet läßt sich nicht immer feststellen, ob es sich um wörtliche Übernahme von Texten oder paraphrasierende Darstellung handelt, vgl. etwa S. 127, Anm. 2; S. 134, Anm. 6; S. 135, Anm. 3; S. 137, Anm. 5; S. 142, Anm. 4 u. ö.

der von Gerechtigkeit und Nachsicht (im Sinne von Vergebung) bestimmt sei, ein neues, d. h. sozialistisches Gemeinschaftsleben der Völker schaffe (vgl. S. 53 f.).

An dieser Stelle muß gefragt werden: Welche *Form des Sozialismus* wollte Ragaz im Völkerbund verwirklicht sehen? Als Theologe, der er zeitlebens war,[7] geht Ragaz nicht von einem politisch profilierten Staats- oder Parteisozialismus aus. Er straft die in der Mehrzahl theologischen Gegner Lügen, wenn sie ihm einen vulgärmarxistischen Sozialismus Leninscher Provenienz unterstellen. Sein Sozialismus ist – wie Verfasserin richtig vermerkt – „christlich-ethisch" (S. 201) bestimmt. Diese Erkenntnis ist jedoch zu allgemein. Denn ein Sozialismus, der nicht auf biblischen Grundlagen fußt, ist für ihn ohnehin unvorstellbar. Erst wenn man fragt, wie Ragaz den christlich-ethischen Grundgedanken inhaltlich füllt, wird der Blick für seine originelle Perspektive frei: „Wir müssen", schreibt er 1919, „den Sozialismus Christi verwirklichen, dann hört der des Antichrist auf. Wir müssen den Kommunismus des Evangeliums leben, dann gibt es keinen Klassenkampf mehr. Wir müssen die Wirklichkeit des Glaubens und der Liebe beweisen, dann erlischt das Feuer des Bolschewismus."[8] „Hinter dem ‚Kapital' von Karl Marx, dem kommunistischen Manifest, dem Erfurter Programm, auch hinter Landauer und Kropotkin, erhebt sich für uns das *Neue Testament*. Es ist das, was wir in letzter Instanz meinen ... Wir wollen den Sozialismus des Neuen Testaments."[9] Ragaz interpretiert Jesu Botschaft für Arme, Kranke, Entrechtete und Deklassierte ihrem Grundsinne nach als soziale Botschaft. Denn die soziale Fragestellung ist für ihn eine zutiefst religiöse und umgekehrt. Weil das Evangelium als ganzes demzufolge soziales Evangelium ist, kann er die Verwirklichung des „Sozialismus Christi" fordern.[10]

In der „Schlußbemerkung" (S. 266–272) nimmt Verfasserin die für eine Beurteilung des politischen Einsatzes von Leonhard Ragaz wichtigen Gedanken noch einmal auf. Die zusammenfassenden Ausführungen über Ragaz' Pazifismus, seine Stellung zu Widerstand und Gewalt sowie das insgesamt gründlich dargestellte „Spektrum des Ragazschen Geistes" (S. 267) sind instruktiv. Darüber hinaus aber gilt: vieles ist längst bekannt, z. B. die Reich-Gottes-Problematik und sein damit verbundenes politisches Engagement; anderes ist als mager zu bezeichnen, z. B. Ragaz' politische Meinung sei nicht als „weltfremd, unrealistisch, utopisch oder phantastisch" (S. 266) abzutun – dieses haben alle, die sich mit Ragaz, seinem *prophetischen* Wollen und Wirken auseinandergesetzt haben, erkannt. Daß er „zeit seines Lebens ein unermüdlicher Kämpfer für Gerechtigkeit und Frieden" (S. 268) war, ist auch zur Genüge herausgestellt worden. – Hier fällt auf, daß die Verfasserin Ragaz häufig gegen seine Kritiker verteidigt, diese aber dem Leser vorenthält. Wer hat denn, so fragt man sich, Ragaz „von verschiedenen Seiten angefeindet und verleumdet"? (S. 2). Wer hat ihn „als Kommunist(en) verschrien" und „als Antimilitarist(en) des Landesverrats bezichtigt"? (ebd.). Welche Leute haben ihm „immer wieder ... Inkonsequenz" (S. 251) vorgeworfen oder einen „‚doktrinären Pazifisten'" (S. 270) aus ihm gemacht? Ohne überzeugende Belege sind diese Feststellungen wertlos.

Abschließend sollen zwei bedeutsame Punkte kritisch gewürdigt werden. 1. Es zählt zu den gravierendsten Schwächen der Arbeit, daß die Verfasserin die Methode ihrer Darstellungsweise nicht reflektiert, sondern Ragaz' Kommentare zur Weltpolitik nach vorgegebenen chronologischen Gesichtspunkten einfach nachzeichnet. Dadurch bleibt vieles, was thematisch einer Vertiefung bedurft hätte, an der Ober-

---

[7] Noch wenige Jahre vor seinem Tod hat Ragaz das posthum erschienene Bibelwerk „Die Bibel – eine Deutung", VII Bde., Zürich 1947–1950, geschrieben.

[8] *L. Ragaz*, Wir harren eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in: Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, Bd. II, Erlenbach-Zürich 1922, S. 429.

[9] *Ders.*, Unsere Lebensführung im Dienste des Reiches Gottes, in: Neue Wege 21 (1927), S. 164.

[10] Zum Einzelnen vgl. *M. Mattmüller*, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus, Bd. I, Zürich 1957, S. 210 ff.; *A. Lindt*, Leonhard Ragaz, Zürich 1957, S. 238 ff.; *U. von den Steinen*, Agitation für das Reich Gottes, München 1977, S. 77 ff.

fläche, z. B. die für Ragaz' politisches Denken und Wirken entscheidende *prophetische* Dimension;[11] sein Verständnis von Revolution (es hätte der spezifische und unspezifische Gebrauch dieses Begriffs geklärt werden müssen, dazu bedarf es der Hinzuziehung mehrerer Ragaz-Schriften); ferner die Fragen: Wie gestaltet sich konkret die Mitarbeit des Christen in der Friedenspolitik vor dem Hintergrund der Mitarbeit am Reiche Gottes? Ob und inwieweit ist der Weg von Leonhard Ragaz auch für andere Christen verbindlich? – Diese Kritik entspricht dem Gesamteindruck der Arbeit. Sie hat bei mir weithin den Eindruck des Angelesenen, aber nicht eigenständig gedanklich Durchdrungenen und Verarbeiteten hinterlassen. 2. Es zählt zu den Verdiensten der Arbeit, daß sie eine Fülle recht aufschlußreichen Materials bietet. Ich möchte diese Fülle als Angebot verstehen, sich mit Leonhard Ragaz, dem religiös-sozial motivierten und politisch engagierten Theologen der turbulenten zwanziger und dreißiger Jahre zu befassen. Seine Fragen und Antworten sind anregend wie eh und je; sie fordern gerade im Blick auf das politische Handeln eines Theologen zu weiterführender Auseinandersetzung heraus.

Einige Formalia: Die Literatur wird teilweise inkonsequent angegeben, vgl. S. 5, Anm. 1 mit S. 274. Auf S. 61 muß es heißen: Ulrich Graf von Brockdorff-Rantzau. Obwohl ein im Jahre 1931 gehaltener Ragaz-Vortrag m. W. an drei verschiedenen Orten erschienen ist, nennt (kennt?) Verfasserin nur einen. Die mathematische Gliederung des Inhaltsverzeichnisses ist ins Auge gegangen: denn auf S. 22, Anm. 5, wird verwiesen auf Kap. 2.2.2., wo Ragaz' Theokratiebegriff näherhin betrachtet werden soll. Diese Numerierung existiert aber zweimal: auf S. 24 und S. 78.

*Bochum* *Ulrich von den Steinen*

Schäfer, Gerhard (Hrsg.): Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd. 4: Die intakte Landeskirche 1935–1936. Stuttgart (Calwer Verlag) 1977. XIX, 961 S., Ln., DM 56.–.

Band 4 dieser auf sechs Bände berechneten Dokumentation behandelt die Zeit seit dem Zusammenbruch des Eingliederungswerkes der Landeskirchen in die Reichskirche und der Wiedereinsetzung der mehrere Wochen amtsbehinderten Landesbischöfe Wurm und Meiser nach einem Empfang bei Hitler Ende Oktober 1934 bis zum Ende des im Herbst 1935 eingesetzten Reichskirchenausschusses unter Wilhelm Zoellner Anfang 1937. Zunächst wird geschildert, wie die Folgen der Kirchenrevolte der Deutschen Christen und des Zwangseingliederungsversuchs des Rechtswalters August Jäger bereinigt und das Verhältnis zu den deutschchristlichen Pfarrern, von denen es – nach einem drastischen Mitgliederschwund schon im Herbst 1933 – im Jahre 1935 in Württemberg noch etwa 100 gab, zu klären versucht wurde. Die Beziehungen zu den gesamtkirchlichen Bekenntniskreisen der DEK ist in dieser Dokumentation in informativer Weise stets präsent. Dabei werden auch Spannungen deutlich, die sich zwischen der von den intakten Landeskirchen Württemberg, Bayern und Hannover am 20. November 1934 mitgegründeten 1. Vor-

[11] Allein die Frage, „ob Ragaz' Schlußfolgerung einer weltfremden Sichtweise zuzuschreiben" (S. 115) sei, zeigt, daß Verfasserin die prophetische Dimension seines Auftretens (zwar erkannt, vgl. S. 24 ff.) im Grunde nicht verstanden hat. Die Sichtweise prophetischer Naturen ist für das Durchschnittsbewußtsein der Zeitgenossen stets „weltfremd". Tiefer und intensiver erfaßt der Prophet die gesellschaftliche Wirklichkeit; er ist ergriffen von ihrer Gottverlassenheit und inneren Zerrissenheit. Weil er seinen Mitmenschen eine Nasenlänge voraus ist, erscheint ihnen seine Rede als „weltfremd". Daher ist er nach Maßstäben des politischen Alltags nicht zu messen. Propheten und prophetische Männer (wozu Ragaz auch Wyclif, Hus, Savonarola, Kierkegaard, Tolstoi rechnet) wollen *Impulse* und *Anregungen* für menschliches Handeln geben, aber keine ethische Theorie liefern – deshalb entziehen sie sich weitgehend empirisch-rationaler Kritik.

läufigen Kirchenleitung unter Bischof Marahrens und radikal-dahlemitisch orientierten Bekenntniskräften im Reichsbruderrat ergaben. Diese Reibungen wurden auch Bischof Wurm angelastet, dem für seine württembergische Landeskirche die Anwendung des kirchlichen Notrechts nicht erforderlich erschien und schon an der Barmer Bekenntnissynode Ende Mai 1934 darum mitgewirkt hatte, „um das mäßigende Element von Württemberg zur Geltung" zu bringen, damit auf der Synode nicht „die Barthsche Schule mit ihrem Radikalismus die Opposition gegen die Reichskirchenregierung allein in die Hand" nehme (10). Die Barmer Erklärung wurde von Wurm als „notwendige Abwehr des DC-Irrtums" bewertet, sei aber den reformatorischen Bekenntnisschriften nicht gleichzusetzen; immerhin wollte Wurm ihre „innerlich verpflichtende" Bedeutung anerkennen (878 f.), ohne die in Dahlem gezogenen kirchenrechtlichen Konsequenzen für Württemberg zu ziehen, weil hier eine kirchenrechtlich legale Kirchenregierung vorhanden war. Der württembergische Landesbruderrat (vgl. Dipper, Theodor: Die Evangelische Bekenntnisgemeinschaft in Württemberg 1933–1945. Göttingen 1966. AGK Bd. 17) verzichtete auf die Übernahme kirchenregimentlicher Befugnisse, da er sie hinreichend durch den unter Wurms Leitung stehenden Evangelischen Oberkirchenrat in Stuttgart wahrgenommen sah. Die Kirchlich-Theologische Sozietät unter Pfr. Hermann Diem, die sich vom Landesbruderrat unter Pfr. Dipper trennte und mit der Kirchenleitung in ein gespanntes und distanziertes Verhältnis geriet, kritisierte den Beitritt der württembergischen Landeskirche zum Lutherischen Pakt und zum Lutherrat, hielt vielmehr seit Frühjahr 1936 engen Kontakt zur dahlemitisch orientierten 2. Vorläufigen Leitung unter Pfr. Fritz Müller (Dahlem). Auch der Landesbruderrat wollte die Abgrenzungspolitik des Oberkirchenrats gegenüber den radikalen Bekenntniskräften auf Reichsebene nicht einfach nachvollziehen.

Die Verhandlungen des Reichskirchenausschusses, der Kirchenpolitik des Reichskirchenministers Kerrl entsprechend im Jahre 1936 auch in den süddeutschen Landeskirchen einen Landeskirchenausschuß einzusetzen, werden eingehend dokumentiert. Frühere „Gesamtgeschichten" wußten darüber eigentlich gar nichts zu berichten. Dabei werden ergänzend auch die religionspolitisch internen Bestrebungen des Kirchenministeriums, soweit sie sich aus den landeskirchlichen Aktenbeständen, die hier vorwiegend herangezogen werden, nicht belegen ließen, nach Bd. 2 der Darstellung des Kirchenkampfes durch den Rezensenten (Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden. Halle und Göttingen 1976; vgl. ZKG 1978, S. 251) anmerkungsweise ausführlich zitiert (S. 531 f., 626). Auch sonst ist bei den kurzen, aber instruktiven, in Kursivdruck gesetzten überleitenden und erläuternden Bemerkungen auf entsprechende Literatur Bezug genommen. Eine Liste der herangezogenen Literaturtitel findet sich auf S. 960 f. Die übersichtliche Gliederung ermöglicht es, die Sachkomplexe, die einem chronologischen Rahmen eingeordnet sind, geschlossen zur Kenntnis zu nehmen und sich detailliert und minutiös über die württembergische Landeskirche in den Jahren 1935 und 1936 zu informieren. Besonders beeindruckend ist bei der Lektüre das spannungsreiche Engagement der verschiedenen Bekenntnisexponenten im Kontext der landeskirchlichen, konfessionsstrategischen und reichskirchlichen Bestrebungen wie auch der religionspolitischen Machinationen des NS-Systems. Die Dokumente vermitteln ein ausführliches, informationsgesättigtes Bild und zeigen das spannungs- und konfliktreiche Mit- und Gegeneinander der Bekenntniskräfte, selbst wenn man von den scharfen Attacken und Repliken absieht, wie sie etwa in den Auseinandersetzungen zwischen Pfr. Paul Schempp und Bischof Wurm zur Geltung kamen (vgl. S. 822 ff.; auch Bizer, Ernst: Ein Kampf um die Kirche. Der „Fall Schempp" nach den Akten erzählt. Tübingen 1965). Die Zustimmung Wurms zur Ausschußpolitik Zoellners, die zunächst tatsächlich manchen deutschchristlich beherrschten Kirchen (etwa Sachsen, auch Kurhessen-Waldeck) spürbare Entlastungen brachte, wurde von der Theologischen Sozietät Hermann Diems als bekenntniswidriger Opportunismus gebrandmarkt, weil die staatlicherseits eingesetzten Kirchenausschüsse als Treuhändergremien für eine Übergangszeit das Kirchenregiment nicht beanspruchen dürften. Die Sozietät ging dabei

soweit, daß sie sich im Unterschied zu dem Landesbruderrat, der der Kirchenbehörde Wurms bei aller Kritik doch verbunden blieb, an einer etwaigen Entmachtung Wurms durch einen Kirchenausschuß, die man zeitweise befürchten mußte, uninteressiert zeigte: eine Kirchenbehörde, die auf Reichskirchenebene die Ausschußpolitik Zoellners billige, habe die innere Legitimation verloren, gegen eine Beschränkung ihrer eigenen Befugnisse durch einen Ausschuß zu protestieren. Doch hat die Kirchenleitung Wurms, die die radikalen Deutschen Christen, die sich als Volkskirchenbewegung DC damals den Thüringer Deutschen Christen anschlossen, in die Schranken wies, während sie die der Reichsbewegung DC zugehörigen Geistlichen aufgrund einer theologischen Erklärung wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen bestrebt war, die württembergische Landeskirche während dieser Zeit vor Eingriffen von außen bewahren und so „intakt" halten können.

Entgegen einer gelegentlich auch in Rezensentenkreisen auftauchenden „Sprachregelung", von der aus der Gebrauch der Bezeichnung „Bekenntnisfront" für die Bekennende Kirche entrüstet zurückgewiesen wird, weil sie lediglich Gegnerbezeichnung sei, soll hier einmal darauf hingewiesen werden, daß der Begriff „Bekenntnisfront" – wie diese Dokumentation an zahlreichen Stellen ausweist (vgl. etwa 119, 121, 133, 136, 142, 144, 226 u. ö.; auch Bischof Wurm verwendet den Begriff: 592) – durchaus auch selbstgewählte Eigenbezeichnung der Bekennenden Kirche war.

Das Gesamteditionsprogramm der württembergischen Landeskirche ist bisher einmalig. Es bleibt zu wünschen, daß von dieser Quellenedition, die in den vorausgehenden Bänden die Zeit seit 1932 dokumentiert, auch auf andere Landeskirchen, sofern sie noch im Besitz von ausreichendem Quellenmaterial sind, entsprechende Impulse ausgehen.

*Leipzig* *Kurt Meier*

Willy de Craemer: The Jamaa and the Church. A Bantu Catholic Movement in Zaïre (= Oxford Studies in African Affairs). Oxford (Clarendon Press) 1977. 192 S., Ln., £ 8.00.

Das Wort Jamaa stammt aus dem Arabischen und bedeutet in dieser Sprache „Sammlung, Vereinigung". Durch den Kulturkontakt mit der ostafrikanischen Küste drang es in das Suaheli ein, wo es weit über Ostafrika durch die Neubildung *ujamaa* bekannt geworden ist, womit die von der Regierung Tansanias verordneten und gebildeten Dorfgemeinschaften bezeichnet werden, die an landwirtschaftliche Produktionsgemeinschaften östlicher Länder erinnern. Da das Suaheli auch im östlichen Zaïre verbreitet ist, fand das Wort Jamaa auch dort Aufnahme. Dabei erfuhr es eine Bedeutungsverengung. Es ist zum terminus technicus geworden, könnte mit „Familie" übersetzt werden und dient zur Benennung einer katholischen Erwekkungs- und Heiligungsbewegung. Sie nahm ihren Ausgang in der Nähe von Kolwezi in der Provinz Shaba, dem früheren Katanga.[1]

Die Bewegung wurde von sieben Ehepaaren 1953 gegründet. Es waren einfache Menschen, die sich von der Person und dem Wirken des Paters Placidus Tempels angezogen fühlten. Dieser, ein flämischer Franziskaner, ist in Europa durch sein in mehrere Sprachen übersetztes Buch „Bantu Philosophie"[2] bekannt geworden. Größere Bedeutung und weitere Verbreitung wurde der Jamaa zuteil, als ihr 1954 Baba (Vater) Gaston Mukendi beitrat.

Das Besondere ist, daß die Jamaa aus Ehepaaren besteht. Mann und Frau fühlen sich nicht nur ehelich verbunden, sondern sind von einem tiefen, mystischen Verständnis von christlicher Liebe erfüllt. In dieser Gemeinschaft werden geistliche Kinder erzeugt, die nicht physisch mit dem Ehepaar verwandt sind. Es sind vielmehr Erwachsene, die in diese Form besonderer Christlichkeit „geboren" werden. Auf diese Weise sind sogar katholische Geistliche „Kinder" solcher Ehepaare geworden.

[1] Kolwezi wurde in weiten Kreisen durch den Einfall der sog. Katanga-Gendarmen aus Angola im Frühjahr 1978 bekannt.

[2] Deutsche Ausgabe Heidelberg 1956.

Biblische Vorbilder sehen die Anhänger der Jamaa vor allem in Christus und Maria, ebenso in Johannes und Maria Magdalena. Diese werden in mystischem Sinne sogar als Vater und Tochter oder als Gatte und Gattin angesehen. Hier scheint mir der das afrikanische Denken und Handeln durchwaltende Gedanke der Einheit oder Ganzheit zum Vorschein zu kommen.

Die Jamaa hat sich sich stets als eine Bewegung innerhalb der katholischen Kirche verstanden. Sie hat sich, besonders in den politisch unruhigen Jahren nach der Selbständigwerdung der ehemaligen belgischen Kolonie über Katanga hinaus ausgebreitet und ihre Bedeutung für das religiöse und nicht minder für das sittliche Leben vieler Menschen gehabt. Ihre starke mystische Komponente ließ sie nicht immer konform mit den Lehren der offiziellen Kirche gehen. Während diese von 1960–63 ihr gegenüber eine günstige Haltung einnahm, kam es später zu scharfer Kritik, Konfrontation und Ablehnung durch die Kirche. Pater Tempels wurde sogar nach Rom gerufen, um sich dort zu verantworten. Eine eindeutige Stellungnahme kirchlicherseits zu der Jamaa, in der sich afrikanische und christliche Elemente treffen, ist aber nicht erfolgt.

Kirchengeschichtlich haben wir es also mit einer Erweckungsbewegung zu tun, wie sie auch aus anderen Teilen Afrikas, z. B. aus Ruanda bekannt sind. Das Besondere an ihr ist trotz lehrmäßiger Unkorrektheiten die bleibende Verwurzelung in der katholischen Kirche. Die Jamaa wurde nicht von ehrgeizigen Führern geleitet und vielleicht dadurch davor bewahrt, zu einer der vielen independenten geistlichen Gruppen Afrikas zu werden.[3]

*Pinneberg* *Ernst Dammann*

# Notizen

It may appear rash to jump to conclusions about Lexicon des Mittelalters (1. Lieferung. München/Zürich (Artemis) 1977, 112 S.) purely on the strength of the first fascicle (Aachen-Ägypten), but it can be claimed with some confidence that here are many of the signs of a valuable work in the making and one to which medievalists will soon become accustomed to have recourse. Since, according to the publisher's calculations, the whole enterprise (comprising five volumes, each of ten fascicles, and an index-volume) will be completed within about ten years, ecclesiastical historians will note that it will soon overhaul the more compendious *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques. Lexicon* entries, apart from being shorter than those of *D.H.G.E.*, are of course not confined to ecclesiastical affairs – *Ackergeräte*, for example, here meriting more space than *Abaelard* – but the selection of concepts and persons seems generally to have been sensibly made and the bibliography to be up-to-date. Experts in particular fields will, naturally, note certain *lacunae* (e. g. no entry for Aegidius de Torres, and no reference s. v. *Adoptianismus* to M. Ríu y Ríu in *Anuario de Estudios Medievales*, 1, 1964, 77–96). However, with contributors of the calibre of Bautier, Bullough, Fleckenstein, Herde and Manselli involved, it is legitimate to entertain high hopes for the future and, instancing in the present case the particularly valuable collaborative entry s. v. *Adel*, to opine that the work has got off to a flying start.

*Cambridge* *Peter Linehan*

---

[3] Eine kurze Darstellung bringt der Aufsatz de Craemers „A Socialist's Encounter with the Jamaa", Journal of Religion in Africa VIII, 1976, S. 153–74.

Das als „Zakon sudnyj ljudem" bekannte Gesetzbuch ist Mitte des IX. Jahrhunderts aus der Ekloge des byzantinischen Kaisers Leon III (regn. 717–741) hervorgegangen und stellt ohne Zweifel das älteste Dokument der juristischen Literatur in slavischer Sprache dar. In der vorliegenden Publikation von H. W. Dewey und A. M. Kleimola, Zakonsudnyj ljudem (= Michigan Slavic Materials No. 14). Ann Arbor (The University of Michigan) 1977, brosch., XXII, 94 S. werden die Ergebnisse einer nunmehr 150 Jahre andauernden Erforschung dieses Literaturdenkmals dargestellt und sein Wortlaut mittels einer englischen Übersetzung des in Faksimile abgedruckten Originals für ein breiteres Publikum erschlossen. Allein schon die grundsätzliche Bedeutung des „Zakon s. l." für die Entwicklung der Kanonistik in den ostslavischen Kirchen rechtfertigt diese zweisprachige Ausgabe vollauf.

*St. Augustin* *A. de Santos Otero*

Ankündigung: Augustinus-Lexikon

Nach einer mehrjährigen Phase der Planung und Vorbereitung, gefördert durch die „Deutsche Ordensprovinz der Augustiner", ist nun das Projekt eines „Augustinus-Lexikons" in das Stadium der Durchführung getreten. Die „Deutsche Forschungsgemeinschaft" hat Personal- und Sachmittel bewilligt.

Das Lexikon soll Begriffe wie Realien, die für Leben, Werk und Lehre Augustins von Bedeutung sind, erfassen. Das zeitgenössische Umfeld sowie kirchenpolitische Daten, soweit sie für die Kenntnis von Person und Werk Augustins unumgänglich sind, sollen in angemessenem Rahmen berücksichtigt werden. Verständlicherweise kann auf das immense Nachwirken Augustins nicht eingegangen werden.

Das Lexikon verwendet lateinische, dem augustinischen Werk entnommene Lemmata, um schon in der Wahl der Termini ein möglichst hohes Maß an Authentizität zu gewährleisten. Das Lexikon ist dreisprachig konzipiert. Je nach Bearbeiter wird ein Artikel in deutscher, englischer oder französischer Sprache erscheinen. Artikel anderssprachiger Bearbeiter werden in eine der drei Sprachen übersetzt. Die Herausgeber hoffen mit dieser Entscheidung, Mitarbeiter aus allen Sprachräumen gewinnen zu können und gleichzeitig auch der international gewordenen Augustinusforschung gerecht zu werden.

Das Lexikon soll vier Textbände und einen Registerband in Format und Umfang des „Reallexikons für Antike und Christentum" umfassen. Der Registerband soll, entsprechend der drei im Lexikon vertretenen Sprachen, ein deutsches, englisches und französisches sowie ein lateinisches Begriffs- und Sachregister umfassen. Es soll so auch für moderne Fragestellungen aufgeschlüsselt werden.

Der Hauptherausgeber Cornelius Mayer (Würzburg/Giessen) und die Mitherausgeber Erich Feldmann (Münster), Wilhelm Geerlings (Tübingen), Goulven Madec (Paris), Gerard O'Daly (Lancaster), Alfred Schindler (Bern), Otto Wermelinger (Fribourg), Antonie Wlosok (Mainz) hoffen zusammen mit dem Schwabe-Verlag (Basel), den ersten Faszikel des neuen Lexikons im Herbst 1981 der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorlegen zu können. Mit dieser Ankündigung verbinden sie die Einladung zur Mitarbeit. Eine ausführliche Beschreibung des Projekts sowie die nach dem Umfang festgelegte Liste der Lemmata kann angefordert werden am Sitz der Redaktion: Augustinus-Lexikon, Steinbachtal 2, 87 Würzburg.

*Tübingen* *W. Geerlings*

*Korrekturnachtrag* zu Zeitschrift für Kirchengeschichte 90 (1979): S. 153 [299] müssen die Zeilen 9–11 lauten wie folgt:

Es ist nicht zu verkennen, daß Tertullian, indem er das „Gottkaisertum" ablehnt, die besondere Stellung, die dem Kaiser in dieser Welt zugestanden werden muß, mit Bedacht hervorhebt: wenn er ein Mensch ist, muß ihm als

# UNTERSUCHUNGEN

## Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi

Von Knut Schäferdiek

Unter den im Bilderstreit von ikonoklastischer Seite aufgebotenen Väterbelegen kommt dem Euseb von Kaisareia zugeschriebenen Brief an Konstantia und den Texten unter dem Namen des Epiphanios von Salamis besonderes Gewicht zu.[1] Nicht ohne Grund widmet Nikephoros der Auseinandersetzung mit ihnen in seiner Ἀντίρρησις καὶ ἀνασκευὴ τῶν Εὐσεβίου καὶ Ἐπιφανίδου λόγων besondere Aufmerksamkeit.[2] Dabei kommt es bei ihm wie schon auf der nikänischen Synode von 787 zu der kennzeichnenden unterschiedlichen Wertung der Authentizität dieser Zeugnisse. Die Geltung des Epiphanios als eines Verfechters des rechten Glaubens kann die unter seinem Namen angeführten ikonoklastischen Traditionsbelege in den Augen der sich im Einklang mit der Überlieferung glaubenden Bilderverehrer nur als untergeschoben erscheinen lassen. Dagegen wird die Zuweisung des Eusebbriefes zwar nicht ganz außer Frage gestellt,[3] aber doch nicht entfernt so entschieden bestritten, vielmehr als willkommener Ansatzpunkt genommen, dieses Zeugnis als Schreiben eines Häretikers zu diskreditieren.[4] Es ist nicht ohne Reiz zu sehen, daß es in der neueren historischen Diskussion gelegentlich zu einer gleichermaßen auseinanderlaufenden Beurteilung kommen konnte. Denn während der allerdings auf wenig Zustimmung gestoßene Versuch unternommen wurde, die Epiphanios-Testimonien im wesentlichen als Fälschungen des achten Jahrhunderts anzusehen,[5] gilt die Zuweisung des Briefes an Kon-

[1] Zu Epiphanios s. *Karl Holl*, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung: Sitzungsber. d. preuß. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl., S. 828–868 = ders., Ges. Aufsätze II, Tübingen 1928, Nachdr. 1964, S. 351–398. Vgl. auch Anm. 5.

[2] Ediert von *Jean Baptiste Pitra* in zwei Teilen als Contra Eusebium (Spicilegium Solesmense I, Paris 1852, Nachdr. Graz 1962, S. 371–503) und Adversus Epiphanidem (ebd. IV, 1858 = 1963, S. 292–380).

[3] S. u., Anm. 8.

[4] Vgl. die einführende Wertung Eusebs auf der nikänischen Synode von 787 (Actio VI, Mansi XIII, Sp. 312 E) und bei Nikephoros (C. Eus. VIIf, S. 380 u. 381–383 Pitra).

[5] *Georg Ostrogorsky*, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau 1929, Nachdr. Amsterdam 1964, S. 61–113; s. dazu die Besprechung von *Franz Dölger*, Göttingische Gelehrte Anzeigen 191 (1929), S. 353–372; weitere Literatur bei *Johannes Quasten*, Patrology III, Utrecht 1960, S. 393.

stantia an Euseb von Kaisareia heute, wie es scheint, allgemein als problemlos.[6] Gelegentlich hat man auch – ohne Erfolg übrigens – nach Argumenten für die Richtigkeit dieser überlieferten Zuweisung gesucht.[7] Doch sah sich immerhin schon Nikephoros zu der Frage genötigt, ob der Brief tatsächlich von Euseb von Kaisareia geschrieben sein könne.[8]

Das Schreiben war bereits in dem Väterflorileg angeführt, das den περειςύ Konstantins V beigegeben war, und gehört zum Kernbestand der ikonoklastischen Berufung auf die Tradition.[9] Der erhaltene Textbestand ist überliefert durch Zitate in der Ἀντίρρησις καὶ ἀνασκευή des Nikephoros, der den Brief darüber hinaus auch in seiner noch unedierten *Refutatio et reversio* gegen die bilderfeindliche Synode von 815 anführt.[10] Etwa ein Drittel des bei ihm gebotenen Textes ist zudem auch noch in den Akten der nikänischen Synode von 787 erhalten; sie überliefern über Nikephoros hinaus neben den beiden ersten Sätzen des ersten Fragments vor allem das zugehörige Lemma des zugrundeliegenden Florilegs und damit die Quelle für die Zuweisung an Euseb von Kaisareia: Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ τοῦ Παμφίλου Εὐσέβιος πρὸς Κωνσταντίαν Αὐγούσταν αἰτησαμένην Χριστοῦ εἰκόνα ἀποσταλῆναι αὐτῇ παρ' αὐτοῦ, τοιάδε λέγει.[11]

[6] Vgl. *Mauritius Geerard*, Clavis Patrum Graecorum II, Turnhout 1974, Nr. 3503; die dort aufgeführte Ausgabe von *Hans-Jürgen Geischer*, Der byzantinische Bilderstreit (Texte zur Theologie- u. Kirchengesch. 9), Gütersloh 1968, S. 15–17 ist lediglich ein Abdruck des MPG 20, Sp. 1545–1549 gebotenen Textes. Dieser ist seinerseits wieder dem Apparat zur Ausgabe der Historia des Gregoras Nikephoros von Jean Boivin entnommen (Nicephori Gregorae Byzantina Historia, ed. *J. Boivin*, Paris 1702, II, S. 795) und daraus auch in deren Ausgabe im Bonner Corpus abgedruckt (Nicephori Gregorae Byzantina Historia, ed. *Ludwig Schopen*, Bonn 1829/30, S. 1301–1303). J. B. Pitra bietet seinerseits – in gleichem Umfang und in gleicher, durch die Zitationsfolge bei Nikephoros und in den Konzilsakten vorgegebener Reihenfolge – eine Zusammenstellung der Fragmente als Vorschaltung zu Kapitel IX in seiner Ausgabe von C. Eus. (a.a.O., S. 383–386); Pitras Text ist abgedruckt in Textos byzantinos ad iconomachiam pertinentes ed. *Herman Hennephof* (Byzantina Neerlandica A I), Leiden 1969, S. 22–24, sowie auszugsweise im Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, collegit *Conradus Kirch*, auxit et emendavit *Leo Ueding*, Barcelona/Freiburg (Breisgau)/Rom/New York [9]1965, S. 291–295. Über diese Zusammenstellung hinaus finden sich noch einige kürzere Zitate bei Nikephoros, C. Eus. IX, S. 387–390 Pitra.

[7] S. u. bei Anm. 25. 28. 29.

[8] C. Eus. LVIII 1, S. 460, 15–17 Pitra: Ζητεῖν ἄξιον ἐνταῦθα, εἰ ἐκεῖνος οὗτός ἐστιν Εὐσέβιος, ὁ ταῦτά τε λέγων, καὶ ὁ τὴν καλουμένην Ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν συνθείς.

[9] Vgl. *Stephen Gero*, Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V (CSCO 383 = Subs. 52), Löwen 1977, S. 47 f. u. 103–105; dort auch begründete Kritik an der Deutung des Briefes als „origenistisch" durch *George Florovsky*, Origen, Eusebius and the iconoclastic controversy: Church History 19 (1950), S. 77–96. Zur Ep. ad Constantiam vgl. ferner *Hugo Koch*, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (FRLANT NF 10), Göttingen 1917, S. 42–45; *Walter Elliger*, Die Stellung der Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten (Studien über christliche Denkmäler, NF 20), Leipzig 1930, S. 47–53.

[10] *Paul J. Alexander*, The Patriarch Nicephorus of Constantinople, Oxford 1958, S. 252.

[11] Conc. Nic. II, actio VI, Mansi XIII, Sp. 313 A–D.

Der Verfasser des Briefes gibt der Adressatin zu verstehen, daß ihr Wunsch nach einem Bild Christi zunächst vor eine Alternative stelle, da Christus ja zwei Gestalten (μορφαί) zu eigen seien, schließt aber dann sogleich aus, daß sie bei ihrem Ansinnen an die Gestalt Gottes gedacht haben könne. Vielmehr ging es ihr sicherlich um ein Bild der Knechtsgestalt. Aber auch diese ist in ihrer vollen Wirklichkeit nicht zu erfassen; denn diese ist die des erhöhten Herrn, der „das Erscheinungsbild der Knechtsgestalt zur Majestät des Herrn und Gottes verwandelt hat."[12] Diese Wirklichkeit, die als „gotterfülltes und geistiges Wesen" zu beschreiben ist,[13] in einer bildlichen Darstellung einzufangen, ist schlechterdings unmöglich, zumal auf dem Hintergrund einer anklingenden, die etymologische Verwandtschaft von εἰκών und ἐοικέναι auswertenden Bildtheorie, die verlangt, daß die Darstellung dem Dargestellten gleichen müsse.[14] Als theoretische Möglichkeit wird dann noch eine Abbildung des Fleisches Christi vor seiner Verwandlung angesprochen, aber mit Hinweis auf das mosaische Bildnisverbot für unzulässig erklärt und zudem als etwas hingestellt, für das es in der Kirche keine Präzedenzien gebe.[15] Im übrigen wäre für den Verfasser eine Ausrichtung auf das, was in den Grenzen bildlicher Darstellungsmöglichkeit bleibt, ein Verharren bei Überwundenem – er stellt dem Anspruch eines angeblichen Christusbildes den Satz des Paulus entgegen: „Wenn wir Christus nach dem Fleisch gekannt haben, kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr" (2. Kor. 5, 16) und betont, daß sich christlicher Glaube auf den Erhöhten richte. Anscheinend in seiner Gemeinde hat er erleben müssen, daß eine Frau zwei Portraits vorwies und als Bilder des Apostels Paulus und Christi ausgab. Mit ihrer ikonographischen Einordnung als Philosophenbilder[16] und dem Hinweis, daß der für sie erhobene Anspruch unverbürgt sei, stellt er unausgesprochen ihre Authentizität in Frage. Auch schien es ihm geraten, sie unter Verschluß zu nehmen, damit nicht als öffentliches Ärgernis der Eindruck entstünde, die Christen trügen wie Götzendiener ihren Gott im Bilde umher. Von bestimmten Sektierern heiße es, sie verehrten Simon Magus in bildlicher Darstellung, und ein Bild des Mani hat der Verfasser selbst von dessen Verehrern umringt gesehen. Den Christen aber sei dergleichen untersagt. Sie sollen ihre Herzen reinigen als Voraussetzung für das jenseitige Schauen des Erhöhten, und sein Bild auf Erden zeichne ihnen Gottes Wort.

Soweit der Brief an Konstantia. Zum patristischen Arsenal Konstantins V gehört nun jedoch auch der Bericht, den Euseb in seiner Kirchengeschichte von der Statuengruppe in Paneas gibt, deren männliche Gestalt eine Chri-

---

[12] S. 384,33–35 Pitra: τῆς τοῦ δούλου μορφῆς τὸ εἶδος εἰς τὴν τοῦ δεσπότου καὶ θεοῦ δόξαν μετεσκευάσατο.

[13] S. 385,18f Pitra ... τὴν ἔνθεον καὶ νοερὰν οὐσίαν.

[14] S. 385,19–22 Pitra: Εἰ μὴ τοῖς ἀπίστοις ἔθνεσιν ὁμοίως τὰ μηδαμῆ μηδαμῶς ἐοικότα ἑαυτῷ τις ἀναζωγραφήσειεν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν ἐοικότα γραφών.

[15] S. 385,39–386,2 Pitra: ἢ ἔστιν ὅτε ἐν Ἐκκλησίᾳ τὸ τοιοῦτον ἡ αὐτὴ, ἢ καὶ παρ' ἄλλου τοῦτο ἤκουσας;

[16] S. 386,8f Pitra: δύο τινὰς ... καταγεγραμμένους, ὡς ἂν φιλοσόφους.

stusdarstellung sein soll.[17] In ihm bekundet sich indessen deutlich eine andere Einstellung als im Brief, die sicher nicht einfach auf Rechnung des unterschiedlichen literarischen Genus gesetzt werden kann. Euseb gibt zwar nur in indirekter Rede wieder, was man von dieser Statuengruppe erzählt, daß sie nämlich ein Gedenkzeichen sei an die Heilung der Blutflüssigen durch Jesu Wunderkraft (Mk. 5, 25–34 par.), er scheint es aber gleichwohl für glaubwürdig zu halten, sucht er doch aus dieser Lokalüberlieferung heraus ein Verständnis des Phänomens zu gewinnen. Es sei nämlich nicht verwunderlich, daß die aus den Heiden, die einst von Christus Wohltaten empfangen haben, dies getan haben, zumal er auch in farbigen Aufzeichnungen bewahrte Abbilder des Paulus und Petrus und gar Christi selbst gesehen habe, da eben nun einmal die Alten sie als ihre Heilbringer nach ihrem heidnischen Herkommen unreflektiert auf diese Weise zu ehren gewohnt gewesen seien.[18] Euseb hat also selbst Christus- und Apostelbilder gesehen, während der Brief an Konstantia unterstellt, seine Adressatin könne von Darstellungen des irdischen Herren weder selbst noch über andere gehört haben. Natürlich hat er sie bei Christen gesehen – wer sonst sollte daran ein Interesse gehabt haben? –, und nichts deutet darauf hin, daß er sie in einem für ihn suspekten christlichen Milieu vorgefunden hat. Völlig unbefangen gleitet vielmehr der Gedankenfluß von ihrer Erwähnung assoziativ über zu einem Bericht von dem in der Jerusalemer Gemeinde bewahrten vermeintlichen Bischofsstuhl des Herrenbruders Jakobus.[19] Er hält sie für Erzeugnisse der christlichen Frühzeit; denn auf Christen wird man τῶν παλαιῶν im Kontrast zu τοὺς πάλαι ἐξ ἐθνῶν εὐεργετηθέντας wohl zu beziehen haben.[20] Daß sich Neophyten der apostolischen Zeit zu einem unangemessenen Versuch der bildlichen Darstellung eines Apostels haben hin-

[17] Euseb, Hist. eccl. VII 18, S. 672 Schwartz; vgl. Nikeph., C. Eus. LXXX, S. 491/2 Pitra.

[18] Euseb, Hist. eccl. VII 18,4, S. 672,18–24 Schwartz: καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς πάλαι ἐξ ἐθνῶν εὐεργετηθέντας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ταῦτα πεποιηκέναι, ὅτε καὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ τὰς εἰκόνας Παύλου καὶ Πέτρου καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ διὰ χρωμάτων ἐν γραφαῖς σῳζομένας ἱστορήσαμεν, ὡς εἰκός, τῶν παλαιῶν ἀπαραφυλάκτως οἷα σωτῆρας ἐθνικῇ συνηθείᾳ παρ' ἑαυτοῖς τοῦτον τιμᾶν εἰωθότων τὸν τρόπον.

[19] Euseb, Hist. eccl. VII 19, S. 672/4 Schwartz.

[20] So versteht den Text auch *André Grabar*, Christian Iconography, Princeton 1968, S. 84; daß er dann allerdings diese Meinung Eusebs für auch sachlich zutreffend hält und den Text so für eine problematische Theorie zur Frühgeschichte christlicher Kunst auswertet, ist eine andere Sache und steht hier nicht zur Diskussion; vgl. dazu *J. D. Breckenridge*, Apocrypha of early Christian portraiture: ByZ 67 (1974), S. 101–109. Breckenridge versteht seinerseits Euseb in dem Sinn, „that all such works could only have originated outside the community of the Christian church" (S. 106), liest dabei aber unseren Text im Licht der Vorstellungen des Briefes an Konstantia. *Elliger*, a.a.O. (Anm. 9), S. 50 nahm an, Euseb halte die Apostel- und Christusbilder für Produkte heidnischen Ursprungs, *Koch* a.a.O. (Anm. 9), S. 41 f. dagegen meinte, es seien für ihn solche heidenchristlicher Herkunft gewesen. Für christliche Gewährsleute steht absolutes οἱ παλαιοί Euseb, Hist. eccl. III 38, 5, S. 284, 20 Schwartz.

reißen lassen können, malen sich auch die apokryphen Johannesakten aus,[21] die zuerst bei Euseb bezeugt sind und kaum über das dritte Jahrhundert zurückdatiert werden können.[22] Möglicherweise hat man es hier mit einer weiter verbreiteten, durch das Auftreten solcher Darstellungen ausgelösten Vorstellung zu tun. Die Authentizität der ihm zu Gesicht gekommenen Bilder – dem Verfasser des Briefes an Konstantia war sie von vorneherein suspekt – stellt Euseb ebensowenig in Frage wie die des angeblichen Jakobusthrones. Gewiß kommt auch eine Distanz zur Sprache: solche Bilder entsprangen heidnischem Brauch. Doch das ist eine Distanzierung, die zugleich auch ein Verständnis für ihre Urheber in sich schließt, und der Hinweis auf die Existenz christlicher Darstellungen dient dazu, eine, wie man annahm, heidnische Errichtung einer Christusstatue verständlich werden zu lassen. Unangemessenes, aber verstehbares christliches Verhalten in der Bilderfrage macht ein entsprechendes Verhalten von heidnischer Seite nicht mehr verwunderlich. Eusebs Unbefangenheit wird schließlich auch darin sichtbar, daß er die von ihm dergestalt in Analogie zu Bildern christlichen Ursprungs gestellte Geschichte von dieser Statue ausdrücklich für wert erachtet, dem Gedächtnis der Nachwelt überliefert zu werden,[23] während es dem Verfasser des Briefs an Konstantia geraten schien, das Auftauchen eines angeblichen Christus- und Apostelbildes möglichst nicht weiter kund werden zu lassen, damit es die Christen nicht in falschem Licht erscheinen lassen könnte.

Der Vergleich beider Texte hatte Nikephoros zu seinem bereits erwähnten Bedenken gegenüber der Identität des Verfassers veranlaßt. Er hat dies Bedenken allerdings nicht weiterverfolgt, vielmehr unter stillschweigendem Festhalten an der Identität damit argumentiert, daß sich Euseb durch Selbstwiderspruch diskreditiere.[24] Doch gibt ein solcher Vergleich hinlänglichen Grund, die Zuverlässigkeit der allein vom Lemma des ikonoklastischen Florilegs ausgehenden, überlieferten Zuweisung des Briefes an Konstantia an Euseb von Kaisareia nachdrücklich in Frage zu stellen. J. Kollwitz hat auf die Bemerkungen des Briefes über eine Verehrung von Simon- und Manibildern hingewiesen, die der Verfasser als ἐθνικὴ συνήθεια empfinde; dies werde ergänzt durch die Angabe des Irenäus, daß bei den Karpokratianern neben Philosophenbildern auch das Bild Christi verehrt werde und auch Irenäus dies als Rückfall ins Heidentum werte.[25] Abgesehen davon, daß der Brief an Konstantia die Verehrung der Simon- und Manibilder gar nicht als

---

[21] Act. Joh. 26–29, S. 165–167 Bonnet.

[22] Euseb, Hist. eccl. III, 25, 6, S. 252, 17 Schwartz; vgl. dazu *Knut Schäferdiek* in Hennecke/Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen [4]1971, S. 126 u. 143.

[23] Euseb, Hist. eccl. VII 18, 1 S. 672, 4 f. Schwartz: ... διήγησιν καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς μνημονεύεσθαι ἀξίαν.

[24] C. Eus. LXVIII, S. 460 f. Pitra.

[25] *Johannes Kollwitz*, Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung: Das Gottesbild im Abendland, hg. v. *Günter Howe* (Glaube und Forschung 15), Witten/Berlin 1959, S. 57–76, hier S. 59 f.; Irenaeus, Haer. I 25, 6, S. 253 Stieren.

ἐθνικὴ συνήθεια bezeichnet und den Begriff auch sonst im erhaltenen Bestand nicht verwendet – er begegnet vielmehr in der Erzählung der Kirchengeschichte Eusebs, angewandt auf christliche Bilderverehrung –: Wenn die Anziehung dieser Irenäusstelle im vorliegenden Zusammenhang überhaupt irgend etwas stützen könnte, so doch ganz sicher nicht die Richtigkeit der Zuweisung des Briefes an Euseb von Kaisareia. Das hat Kollwitz jedoch auch nicht beansprucht; vielmehr ging es ihm, allerdings unter unausgesprochener Voraussetzung der zu engen Fragestellung einer Alternative „Fälschung oder echte Schrift Eusebs",[26] darum, die genannte Passage des Briefes als „sehr glaubhafte Überlieferung" wahrscheinlich zu machen. Unverständlich ist nur, warum er dann einen Hinweis auf belegte Simonbilder, der immerhin doch zeigen könnte, daß der Verfasser des Briefes in dieser Hinsicht zutreffend unterrichtet war, in einer Anmerkung versteckt hat.[27] Der gleiche verengte Fragehorizont steht hinter der Einschätzung von K. Holl: „An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenheit zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Wäre das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so müßte die dogmatische Begründung schärfer gefaßt sein."[28] Im übrigen ist die hier behauptete formale wie sachliche Übereinstimmung, ohnedies nur als Randbemerkung eingebracht, ein Ergebnis nicht so sehr genauer Analyse als vielmehr eines allgemeinen Eindrucks; sie kann insofern kein größeres argumentatives Gewicht beanspruchen und verliert unter geänderter Fragestellung überdies möglicherweise überhaupt die Aussagekraft.

Für die im Brief an Konstantia behandelte Thematik war zudem gerade keine Übereinstimmung, sondern ein Auseinandergehen in der Auffassung zu beobachten, und das muß zunächst der Ausgangspunkt bleiben. Kann von daher aber der Brief mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht als Dokument aus der Feder Eusebs von Kaisareia gelten, um was handelt es sich dann? Doch um eine Fälschung? Wer dergleichen vermutet, steht vor der Notwendigkeit, einen möglichen Sitz im Leben für ein solches Falsifikat wahrscheinlich zu machen. Die Verwendung des Schriftstückes durch Konstantin V und die Synode von 754 scheint dafür ja auf den ersten Blick auch einen Fingerzeig zu geben. Doch verwickelt man sich allzuschnell in Unwahrscheinlichkeiten, versucht man ihm zu folgen. Wie schon angedeutet, sahen die Gegner keine Veranlassung, die Zuweisung an Euseb von Kaisareia ernsthaft in Frage zu stellen, konnte sie doch gerade ihrer eigenen Polemik entgegenkommen. Insofern ist es auch keineswegs ein Argument für die Authentizität, wenn M. V. Anastos geltend macht: „Its authenticity seems to have been admitted even by the orthodox, who . . . concentrated their fire on the Arianizing tendencies of Eusebius' theology, which they deemed

[26] Insofern ist es auch nicht ganz unberechtigt, wenn *Geischer*, a.a.O. (Anm. 6), S. 15, Anm. 1 und *Gero*, a.a.O. (Anm. 9), S. 47 f., Anm. 57, hier den Versuch eines Authentizitätsnachweises sehen.

[27] *Kollwitz*, a.a.O. (Anm. 25), S. 72, Anm. 15 zu S. 60.

[28] *Holl*, a.a.O. (Anm. 1), S. 867, Anm. 5 bzw. S. 387, Anm. 1.

sufficient to invalidate his testimony, and did not attempt to question its authorship."[29] Nun mochten die Ikonoklasten gelegentlich recht großzügig und sorglos in der Auswahl ihrer Belegtexte sein, wie die Verwendung der alten Johannesakten auf der Synode von Hiereia zeigt, deren theologische Fragwürdigkeit aufzuweisen keine allzugroße Mühe kosten konnte.[30] Daß man aber eine zur Konstruktion eines Traditionsbeweises geschaffene Fälschung unter einen Namen gestellt haben sollte, der dem Gegner schon als solcher Angriffsflächen bieten konnte, ist kaum vorzustellen. Sodann deckt der Brief auch inhaltlich nicht die vom Kaiser und der Synode versuchte christologische Begründung des Bilderverbotes, die mit den Kategorien der voll entfalteten Zweinaturenlehre arbeitet. Lediglich bei der Ablehnung von Marien- und Heiligenbildern argumentiert die Synode analog zur Bestreitung des Christusbildes im Brief an Konstantia, wenn sie ausführt, daß eine bildliche Darstellung die Gottesmutter oder die Heiligen herabsetze, weil sie die ihnen zuteil gewordene himmlische Herrlichkeit nicht zu erfassen vermöge.[31]

Im übrigen zeigt der Brief keine Spur der in den Jahrhunderten der christologischen Streitigkeiten herangewachsenen und durchgebildeten christologischen Terminologie. Ohne Kautelen parallelisiert er die Knechtsgestalt Christi und sein mit dem möglicherweise abwertenden Deminutiv σαρκίον bezeichnetes Fleisch und setzt damit beides gleich.[32] Eines der nicht in den Zusammenstellungen von Boivin und Pitra berücksichtigten kleineren Fragmente deutet das Leinen des alttestamentlichen Priestergewandes auf „den Leib Christi, den er von der menschlichen Natur angenommen hat".[33] Vom Fleisch heißt es, es habe „sich mit der Herrlichkeit der Gottheit vermischt",[34] und St. Gero verweist dazu auf den Befund Lampes, daß das hier verwandte Verb ἀνακεράννυσθαι bis zum fünften Jahrhundert unbefangen zur Beschrei-

---

[29] *Milton V. Anastos,* The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclastic Council of 754: Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of Albert Mathias Friend, ed. by *Kurt Weitzmann,* Princeton 1955, S. 177–188, hier S. 184, Anm. 40.

[30] Conc. Nic. II. actio V, Mansi XIII, Sp. 168 D – 169 B; die Synodalen von 754 selbst waren allerdings anscheinend nicht in der Lage, sich davon ein Bild zu machen, da sich ihre Vorlagen auf Auszüge beschränkten; vgl. dazu *Gero,* a.a.O. (Anm. 9), S. 62 f. mit Anm. 30 und das dort angeführte Votum des Gregor von Neokaisareia auf dem Konzil von 787 (Mansi XIII, Sp. 173 E).

[31] Conc. Nic. II. actio VI, Mansi XIII, Sp. 273 C – 277 E. Ob hier eine unmittelbare Abhängigkeit vom Brief an Konstantia vorliegt, wie *Gero,* a.a.O. (Anm. 9), S. 103 vermutet, muß wohl sehr dahinstehen.

[32] S. 384,3–5 Pitra: ... τῆς τοῦ δούλου μορφῆς ἐπιζητεῖς τὴν εἰκόνα, καὶ οὗ δι' ἡμᾶς περιεβλήθη σαρκίου. Ebd., S. 385,32–34: ... μὴ τῆς εἰς Θεὸν μεταβληθείσης μορφῆς, ἀλλὰ τοῦ πρὸ τῆς μεταβολῆς σαρκίου αὐτοῦ ... τὴν εἰκόνα ... Einen abschätzigen Unterton von σαρκίον vermutet *Gero,* a.a.O. (Anm. 9), S. 85, Anm. 109; vgl. auch das abwertende γύναιον (S. 386,7 Pitra).

[33] Nikeph., C. Eus. IX 3, S. 388,20–22 Pitra: τὸ λίνον τὸ σῶμα ἄν νοοῖ τοῦ Χριστοῦ εἰκότως, τὸ ἀπὸ τῆς ἀνθρώπου φύσεως ληφθὲν αὐτῷ.

[34] S. 384,5–7 Pitra: Ἀλλὰ καὶ τοῦτο (= τὸ σαρκίον) τῇ δόξῃ τῆς θεότητος ἀνακεκρᾶσθαι μεμαθήκαμεν.

bung der Beziehung von Gottheit und Menschheit in Christus gebraucht worden sei.[35] Solch vorchalkedonensischer Sprachgebrauch bestärkt, was die offensichtlich vorausgesetzte, urtümlich unreflektierte Logos-Sarx-Christologie ohnehin erkennen läßt: Das Schreiben fügt sich seiner dogmengeschichtlichen Prägung nach weit eher in die ersten Jahrzehnte des vierten als in die Mitte des achten Jahrhunderts. Sachlich besteht dabei durchaus eine Nähe zu Euseb von Kaisareia, der etwa den Leib als Medium der Menschwerdung Christi ansprechen kann oder der Vorstellung Markells von einer endlichen Zurücknahme des Logos in Gott vorwirft, sie lasse das Fleisch Christi „unsterblich zwar und unvergänglich, aber doch seelenlos und nicht von Vernunft wirksam durchwaltet" zurück.[36] Bei einer frühen Zeitstellung des Briefes aber ist das angesichts der Verbreitung dieser christologischen Grundvorstellung kaum aussagekräftig, zumal nicht gegenüber dem Auseinandergehen in der Bilderfrage.[37]

Die Zuweisung des Briefes an Euseb von Kaisareia muß daher, auch wenn sich die Annahme späterer Fälschung verbietet, gleichwohl in Frage gestellt bleiben. Doch braucht man sich nicht mit einer solchen negativen Feststellung zu begnügen; denn der Name der Adressatin, der Augusta Konstantia, ist zugleich auch ein Hinweis auf den möglichen Verfasser unseres Schriftstücks: Man wird ihn in Euseb von Nikomedeia vermuten dürfen. Konstantia ist jene Halbschwester Konstantins d. Gr., die von ihrem Bruder 313 in einer politischen Eheschließung Licinius anvermählt wurde. Die Bekanntschaft Eusebs muß sie spätestens bei dessen Überwechseln von Berytos in die bithynische Kaiserresidenz gemacht haben – das ist das allermindeste, was man nach Lage der Dinge und unabhängig von der Frage der Beziehungen Eusebs zu Licinius annehmen muß. Nach dem Konzil von Nikaia hat sie dann offenbar eine aktive Rolle als Gönnerin der eusebianischen Partei gespielt. Arianische Überlieferung läßt sie aufgrund göttlicher Eingebung den Anstoß zur Restitution Eusebs und seines Schicksalsgefährten Theognis von Nikaia geben,[38] und eine Art orthodoxer Legendenbildung versucht, ihre

---

[35] *G. H. W. Lampe*, A Greek Patristic Lexicon, Oxford 1961, S. 105; vgl. *Gero*, a.a.O. (Anm. 9), S. 85, Anm. 110. Nikephoros weiß das sehr wohl, sieht den Begriff aber im Brief an Konstantia nicht im Sinne der rechten Lehre verwandt (C. Eus. XVIII, S. 404, 10–22 Pitra).

[36] Euseb, Demonstr. ev. IV 13,2 S. 171,4 Heikel: ... τοῦ καθ' ὃ ἐνηνθρώπει σώματος ... De eccl. theol. III 10,6, S. 167,12–14 Klostermann: καταλιπὼν οὐκ οἶδ' ὅπως ἀθάνατον μὲν καὶ ἄφθαρτον ἄψυχον δὲ καὶ ἀνενέργητον ὑπὸ λόγου.

[37] *Holl* (s. o. bei Anm. 28) hatte auch den Eindruck sprachlicher Übereinstimmung mit Euseb von Kaisareia geltend gemacht. Methodische Bedenken gegen ein Argumentieren mit formal-sprachlichen Übereinstimmungen bei Textzuweisungen hat indessen anläßlich der Verfasserfrage des Martyriums der Perpetua und Felicitas *Ernst Rupprecht*, Bemerkungen zur Passio SS. Perpetuae et Felicitatis: Rhein. Mus. 90 (1941), S. 177–192, hier S. 180 erhoben: Die Begrenztheit des überlieferten sprachlichen Materials macht eine sichere Unterscheidung zwischen dem individuellen und dem innerhalb eines zeitlichen, räumlichen und sozialen Bereiches allgemein gängigen Sprachgebrauch problematisch.

[38] Sozomenos, Hist. eccl. III 19, 3, S. 133, 5–9 Bidez/Hansen.

arianischen Sympathien möglichst herunterzuspielen und eusebianischer Tücke zuzuschieben (und dabei zugleich Konstantin von Vorwürfen proarianischer Haltung zu entlasten).[39] Es hat somit nichts Unwahrscheinliches an sich, daß Euseb von Nikomedeia als Bischof ihres Vertrauens auch ihr Korrespondenzpartner in der Bilderfrage war, der sich die Freiheit zu einer doch ziemlich deutlichen Zurechtweisung erlauben konnte. Die Zuschreibung des Briefes durch das ikonoklastische Florileg des achten Jahrhunderts wäre dann nur insoweit unzutreffend, als sie dem Namen des Verfassers den Zusatz ὁ τοῦ Παμφίλου beigefügt hat. Dies mag ein gelehrter Irrtum sein in dem Bestreben, ein vorauszusetzendes, nicht näher bestimmtes Εὐσέβιος der vorgefundenen Briefzuschrift[40] näher zu präzisieren, oder aber der Versuch einer gelinden Retusche, da es nicht geraten erscheinen konnte, mit dem Zeugnis eines geschichtsnotorischen Häretikers aufzuwarten, und Euseb von Kaisareia, der einen Platz in der allerdings großzügigen Katenenüberlieferung behauptete und dessen Kirchengeschichte sich ja doch weiter kirchlicher Verbreitung erfreute, vielleicht weniger kompromittierend erscheinen mochte – das allerdings wäre dann eine Fehlerwartung gewesen: Die Väter der nikänischen Synode von 787 nennen den ihnen als Verfasser des Briefes präsentierten Euseb von Kaisareia einen „Schildknappen des Areios und Streitgenossen des Euseb von Nikomedeia, Theognis von Nikaia und Maris von Chalkedon".[41]

Darf Euseb von Nikomedaia als wahrscheinlicher Korrespondenzpartner Konstantias gelten, dann kann man auch den Versuch einer zeitlichen Näherbestimmung wagen. Denn die Tatsache, daß eine briefliche Kontaktaufnahme erfolgt, und der Wunsch Konstantias, es möge ihr ein Christusbild zugeschickt werden, deuten auf räumliche Distanz zwischen den Beteiligten. Das aber läßt am ehesten an die Zeit nach der Verlegung des Kaiserhofes nach Konstantinopel denken. Darüber hinaus lassen die Fragmente auch einen Rückschluß auf die auslösende Situation zu. Konstantia wendet sich mit der gezielten Bitte um ein Christusbild an Euseb. Dieser wieder kommt in seiner Antwort auch auf die Umstände zu sprechen, unter denen in seiner

---

[39] Rufin, Hist. eccl. X 12, S. 976 f. Mommsen; Sokrates, Hist. eccl. I 25, S. 48 f. Hussey/Bright; Sozom., Hist. eccl. II 27, 2–4, S. 88 f. Bidez/Hansen; Theodoret, Hist. eccl. II 3, 1–3, S. 96 Parmentier/Scheidweiler; Gelasios von Kyzikos, Hist. eccl. III 12, 1–10, S. 148–160 Loeschke/Heinemann. Die Legende hat wohl schon in der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia gestanden; vgl. dazu *Felix Scheidweiler*, Die Bedeutung der „Vita Metrophanis et Alexandri" für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern: ByZ 50 (1957), S. 74–98, hier S. 83–89. Vgl. auch Hieronymus, Ep. 133, 4, 3, III S. 248, 8 f. Hilberg (geschrieben gegen 415): *Arrius, ut orbem caperet, sororem principis ante decepit;* ob das ein Niederschlag dieser Legende oder ein Hinweis auf deren historischen Kern ist, wird schwer zu entscheiden sein.

[40] Vgl. die völlig dem geläufigen Muster entsprechende Zuschrift des erhaltenen Briefes Eusebs von Nikomedeia an Paulinos von Tyros aus der Frühzeit des arianischen Streites: Τῷ δεσπότῃ μου Παυλίνῳ Εὐσέβιος ἐν κυρίῳ χαίρειν (Theodoret, Hist. eccl. I 6,1, S. 27,19 Parmentier/Scheidweiler).

[41] Conc. Nic. II. actio VI, Mansi XIII, Sp. 312 E.

Gemeinde zwei Bilder aufgetaucht waren, von denen eines als Christusbild ausgegeben wurde. Offenbar hatte das einiges Aufsehen erregt, denn Euseb sah sich zu seinem schon erwähnten Eingreifen veranlaßt. Die Kunde von diesem in Nikomedeia aufgetauchten Bild wiederum könnte sehr wohl in Konstantia den Wunsch erweckt haben, selbst eine solche Darstellung zu besitzen, der sie dann veranlaßte, sich nach Nikomedeia und an Euseb zu wenden.

Die vorstehenden Überlegungen sind ein Versuch, den Fragen nachzugehen, die sich an die Feststellung der Unterschiedlichkeit der in den beiden Quellen sich niederschlagenden Haltung gegenüber vorgefundenen Bildern knüpfen mußten. Sie können dabei verdeutlichen, was sich in erster Linie aus dem Ernstnehmen dieser Unterschiedlichkeit ergibt, daß nämlich das dürftige Quellenmaterial zur Frühgeschichte des christlichen Bildes und seiner Verehrung an dieser Stelle um eine Nuance wenigstens bunter zu sein scheint, als gemeinhin angenommen wird. In beiden Fällen geht es um christliche Bilder mit personenhaften Darstellungen, die beanspruchen, Abbildungen von Christus oder Aposteln zu sein. Der Beobachter im palästinischen Kaisareia notiert noch in vorkonstantinischer Zeit, daß es hie und da solche Bilder gibt, und er hat dafür eine Erklärung, die es erlaubt, eine kritisch distanzierte Haltung mit unbefangen naiver Hinnahme ihres Authentizitätsanspruchs zu verbinden – denn das letzte geschieht ja, wenn „die Alten" für solche Bilder verantwortlich gemacht werden, und Euseb stellt sie damit entgegen der Meinung von J. D. Breckenridge eben gerade nicht auf die gleiche Stufe mit jenen Evangelienschriften und Apostelakten, deren Nichtauthentizität ihm definitiv feststeht.[42] Der Verfasser des Briefes an Konstantia dagegen, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit Euseb von Nikomedeia, der Metropolit von Bithynien, der aber – und auch das ist hier mitzubedenken – seine theologische Schulung in Antiocheia erhalten und seine bischöfliche Tätigkeit zunächst bis gegen 318 im phoinikischen Berytos ausgeübt hat,[43] sieht sich zwei oder drei Jahrzehnte nach dem Zeugnis der „Kirchengeschichte" derartigen Bildern gegenüber – und er hält sie für eine unerhörte Neuerung, für schon vom Bildtypus her fragwürdige Produkte zweifelhafter Herkunft, die ihn ebenso zu defensiver Aktion wie zu grundsätzlicher Reflexion herausfordern. Im letzten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts führt uns dann das erste Zeugnis vom Vorkommen eines solchen Bildes im gottesdienstlichen Raum – oder doch im Vorraum dazu – wiederum nach Palästina.[44] Spiegelt sich hier vielleicht doch ein Stück der Ausbreitungsgeschichte dieser Art des christlichen Bildes und seiner Pflege? Zumindest stellen wird man diese Frage können.

[42] Euseb, Hist. eccl. III 25, 6 f., S. 252 Schwartz; *Breckenridge*, a.a.O. (Anm. 20), S. 109.

[43] Zu Euseb von Nikomedeia vgl. *Adolf Lichtenstein*, Eusebius von Nikomedien, Halle 1903; *Gustave Bardy*, Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son école, Paris 1936, S. 297–315.

[44] Epiphanios, Ep. ad Joh. Hier., S. 73–75 Ostrogorsky (Anm. 5); lat. bei Hieron., Ep. 51, 9, 1, I S. 411 Hilberg.

# Der Hoheliedkommentar des Nilus von Ancyra

## MS Ogden 30 und die Katenenüberlieferung

Von Hans-Udo Rosenbaum

Den patristischen Handbüchern, soweit sie ihn überhaupt der Erwähnung für würdig erachtet haben, gilt der Hoheliedkommentar des Nilus von Ancyra im Volltext als verloren.[1] Nur von seinem fragmentarischen Weiterleben in der sog. Dreiväterkatene des Michael Psellus und in der Prokopkatene wissen die Patrologien und Literaturgeschichten zu berichten. Sie dokumentieren damit allerdings einen, z. T. schon bei ihrem ersten Erscheinen überholten Forschungsstand – wie es scheint nicht zuletzt deswegen, weil sie die sorgfältig dokumentierte, eifrig zitierte, aber offensichtlich wenig gelesene Ankündigung von *Antun Sović* aus dem Jahre 1921, er habe noch zahlreiche andere Katenenhandschriften (Handschriften also, die weder zur Prokop- noch zur Pselluskatene gehören) ausfindig gemacht und werde aus ihnen den Text des Kommentars rekonstruieren,[2] nicht genügend zur Kenntnis nahmen. Bedenkt man indessen, daß auch die Ergebnisse, die Karo und Lietzmann sowie Faulhaber in ihren Katenenkatalogen vorgelegt hatten, in diesem Zusammenhang so gut wie keine Berücksichtigung fanden, so kann das Schicksal

[1] Vgl. *Christ-Schmid-Stählin*, Geschichte der griechischen Literatur, Bd. II, 2, München [6]1961, S. 1473; *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 4, Darmstadt 1962 (Repr. der Ausgabe Freiburg 1924), S. 175 f.; *Quasten*, Patrology, Bd. III, Utrecht-Antwerpen 1963, S. 501 f.; bei *Altaner-Stuiber*, Patrologie, Freiburg-Basel-Wien [8]1978 wird die Schrift im Textteil gar nicht erwähnt, die kurze Angabe im bibliographischen Teil (S. 334) s. v. Sović ist daher eher irreführend.

[2] *Antun Sović*, De Nili Monachi commentario in Canticum Canticorum reconstruendo, Biblica 2, 1921, S. 45–52. Insgesamt nennt Sović hier 18 Hss., die er in 3 fontes (= Typen) gliedert; für die Prokopkatene (= fons C) sind ihm 14 Hss. bekannt, die er wiederum in 3 familiae zerlegt. Wie oberflächlich dieser Aufsatz rezipiert wurde, ergibt sich schon daraus, daß der Name seines Verfassers häufig verballhornt wurde. So findet sich neben der korrekten Schreibung noch Sović (Christ-Schmid-Stählin), Solič (Quasten), und Souié (Disdier in Dictionnaire de Théologie Catholique Bd. 11, Paris 1931, Sp. 666). Wenn *Browning*, Le commentaire de Saint Nil d'Ancyre sur le Cantique des Cantiques, Revue des Etudes Byzantines 24, 1966, S. 107 behauptet, daß neben den bei *Faulhaber* (s. Anm. 3) genannten Katenen vor allem die Prokop- und die Pselluskatene die Grundlage für Sovićs Rekonstruktionsversuch gebildet hätten, so kann man auch ihm an dieser Stelle einen Vorwurf nicht ersparen, denn die Prokopkatene spielt bei Sović eine durchaus untergeordnete Rolle und gilt als der minderwertigste jener drei fontes, aus denen die Rekonstruktion sich speisen soll; die Pselluskatene (und einen weiteren Typ, der in der Hauptsache durch die Handschrift Ven. Marc. 23 repräsentiert wird) hat Sović wegen ihrer weithin nur paraphrasierenden Textwiedergabe bewußt unberücksichtigt lassen wollen, vgl. Moj komentar (s. Anm. 3), S. 10.

der Arbeiten von Sović, die dazu z. T. noch in serbokroatischer Sprache erschienen sind,[3] kaum noch Verwunderung auslösen.[4] Trotzdem hätte man meinen sollen, daß *Brownings* 1966 erfolgter Hinweis, er habe den vollen Kommentar in einer freilich sehr jungen, nun im University College zu London befindlichen Sammelhandschrift entdeckt, unter den Eingeweihten Aufsehen und Aktivität erregt hätten; denn die Bemühungen um diesen Text hätten damit ja eine ganz neue Basis erhalten. In der Nilusforschung wurde diese Mitteilung jedoch einfach zu den Akten genommen und ist, soweit ich weiß, weder bestätigt noch in Zweifel gezogen worden. Angesichts der Tragweite der Browningschen Darlegungen für eine Edition dieses Textes scheint mir eine Überprüfung dringend geboten.

Der Handschrift, um die es hier geht und die inzwischen die Signatur MS Ogden 30 erhalten hat,[6] ist in Brownings Aufsatz eine ausführliche Beschreibung gewidmet. Danach handelt es sich um eine Sammelhandschrift (auf Papier) mit „Collectanea ex Patribus Graeca Manuscript' " (so der Einbandtitel) von insgesamt 334 Blatt – geschrieben mit Ausnahme der foll. 327–334 (die zudem nachträglich angefügt sind) zwischen 1622 und 1645 von einer einzigen Hand. Als Erstbesitzer wird durch sein Exlibris das Collegium Claromontanum der Societas Jesu zu Paris ausgewiesen. Der erste Teil der Handschrift (foll. 1–88) enthält ausschließlich Nilica, davon foll. 69–88: „Τοῦ ἁγίου νείλου εἰς ἆσμα τῶν ἀσμάτων πραγματεία" (so die Überschrift). Die Herkunft der meisten Texte dieser Sammlung steht fest. Sie sind, wie diesbezügliche Marginalien zeigen und Brownings Nachforschungen bestätigt haben, durchweg aus Handschriften der Bibliothèque Royale (die als geschlossener Fonds in die Pariser Bibliothèque Nationale übergegangen ist) abgeschrieben. Für den Text der πραγματεία haben wir diese Sicherheit anscheinend nicht: „Malheureusement le commentaire sur le Cantique des Cantiques n'est accompagné d'aucune référence marginale", stellt Browning auf

[3] Vgl. *Karo-Lietzmann*, Catenarum graecarum catalogus, Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1902; *Faulhaber*, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen, Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 4, Wien 1902; von *Sović* vgl. neben seinem in Anm. 2 genannten Aufsatz noch: O komentaru Nila Monaha (+ 430) Pjesmi nad Pjesmama, Bogolovska Smotra 13, (Zagreb) 1925, S. 1–22 sowie Moj komentar Nila Monaha (+ 430) k Pjesmi nad Pjesmama, Zagreb 1932.

[4] Das wird z. T. natürlich auch daran liegen, daß die Edition von *Sović* infolge widriger Zeitumstände nicht zum Druck gelangt ist, obwohl sie im Manuskript bereits fertig vorlag, vgl. Moj komentar (s. Anm. 3), S. 9: „Mein aus 3 Catenen-Quellen . . . rekonstruierter Nilus-Kommentar liegt leider immer noch nur im Manuskripte (= Vorwort S. I–IV; Prolegomena S. 1– 163; verschiedene Anmerkungen S. 1–4 usw. und Kommentar selbst S. 1–219)." Die in Anm. 3 genannten Arbeiten enthalten einige Specimina der geplanten Ausgabe.

[5] *Robert Browning*, Le commentaire (vgl. Anm. 2), S. 109: „Cependant, un manuscrit grec, récemment acquis par la bibliothèque de l'University College, Londres, contient le texte intégral de ce commentaire que l'on a essayé de reconstituer."

[6] Freundliche Mitteilung von Mrs. *J. Percival*, der Archivarin des University College, London, der ich an dieser Stelle für die Überlassung von Kopien der hier in Betracht kommenden Seiten herzlich danken möchte.

S. 110 seines Aufsatzes ausdrücklich fest. Dennoch, meint er, könne kein Zweifel bestehen, daß auch die Vorlage, aus der dieser Text abgeschrieben sei, aus einer der Pariser Bibliotheken stammen müsse, und knüpft daran die Vermutung, „que quelque part dans une bibliothèque parisienne, se cache encore sous une fausse description l'original duquel il fut copié" (ebd.).

## I.

Daß dieses Original nur eine Kommentarhandschrift mit vollem Nilus-Text gewesen sein kann, gilt ihm dabei als sicher (vgl. Anm. 5). Wie die folgende Untersuchung zeigen wird, kann davon jedoch gar keine Rede sein. Vielmehr hat Browning sich anscheinend von dem erheblichen Textüberhang gegenüber der Prokopkatene (vgl. die von ihm S. 111–114 abgedruckten Specimina, die diesen Überhang typographisch hervorheben) zu dieser Annahme verleiten lassen. Dabei hat er offensichtlich die kleine, von ihm jedenfalls nicht diskutierte Marginalie in der rechten unteren Ecke von fol. 81[a] der Ogdenhandschrift übersehen, die einer solchen Annahme klar und deutlich widerspricht. Hier heißt es nämlich: „Hinc ex catena Procopii, quae est in colleg(io) Parisiensi (?), excerptus est Nilus." Dieser (leider nicht ganz leicht zu entziffernde) Satz kann doch nur als ein Hinweis darauf interpretiert werden, daß (mindestens) der nun folgende Teil der Handschrift nicht aus einer Kommentarhandschrift, sondern aus einer Katene, eben der eingangs erwähnten, von den Handbüchern (zu Unrecht) als Hauptüberlieferungsträger genannten Prokopkatene zum Hohenlied, zusammengestellt ist.

Diesem Hinweis ist nachzugehen, wenn man die Herkunft des in MS Ogden angeblich erhaltenen Niluskommentars zum Hohenlied sowie Wert und Wesen dieses Textes richtig einschätzen will. Dazu bedarf es aber der Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung der Prokopkatene und eines textkritischen Vergleichs mit dem Text der Ogdenhandschrift: Von der Prokopkatene, die ja nur einer jener fünf Katenen-Typen ist, die Nilusscholien zum Hohenlied enthalten (vgl. Anm. 2 Ende), sind zur Zeit 19 Handschriften bekannt.[7] Die meisten und wichtigsten davon stehen schon in den Katenenkatalogen von Karo-Lietzmann und Faulhaber (vgl. Anm. 3), am vollständigsten und übersichtlichsten aber sind sie von Sović (vgl. Anm. 2) zusammengestellt und beschrieben worden. So kann ich mich hier auf die bloße Aufzählung beschränken. Es handelt sich um die Handschriften: (1) Parisinus Graecus 172, (2) Parisinus Graecus Suppl. 127, (3) Monacensis Graecus 369, (4) Vaticanus Graecus 1442, (5) Ottobonianus Graecus 124–125, (6) Ambrosianus Graecus C 267 inf., (7) Caesaraugustanus (= Saragossa) de la Seo 1104, (8) Parisinus Graecus 154 (früher Regius 2436), (9) Matritensis Graecus 4781, (10) Monacensis Graecus 131, (11) Berolinen-

[7] Ich stütze mich für diese Angabe und für die Angaben in Anm. 10 auf das Material, das im wesentlichen *Harald Ringshausen* für eine Rekonstruktion des Niluskommentars zum Hohenlied gesammelt hat. Er hat es mir wegen eigener Verhinderung zur Bearbeitung und Publikation zur Verfügung gestellt.

sis Phillipp. 1411, (12) Matritensis Graecus 4749, (13) Parisinus Graecus 153, (14) Bruxellensis Graecus Reg. 3895–96. Über diese bei Sović genannten Handschriften hinaus sind der Vollständigkeit halber noch zu erwähnen der Taurinensis Bibl. naz. C VI 28 (früher C I 37), die beiden Papierhandschriften Saragossa Virgen del Pilar cod. gr. 1230 und Sinai gr. 312, der Barberinus gr. 388 (III 107) sowie die Modena-Handschrift Estensis gr. 155. Leider ist der Taurinensis infolge Brandschadens heute nicht mehr benutzbar; die beiden Papierhandschriften aus Saragossa und dem Sinai sind mir nicht erreichbar gewesen, und der Barberinus stellt nur einen Auszug dar und konnte deshalb zum Vergleich nicht herangezogen werden. So hat über die bisher bekannten Handschriften hinaus nur der Estensis 155 in die folgende Untersuchung Eingang gefunden.

Diese Handschriften sind nun von Sović in drei Familien aufgeteilt worden. Dabei werden die ersten sieben der obigen Auflistung zur Familie 1 gezählt; aus den nächsten fünf (hinzu kommt die Handschrift aus Modena) bildet sich die Familie 2, und der Rest (Nr. 13 und 14 der Auflistung) ergibt die Familie 3. Welcher Familie die Nachträge angehören, kann ich nur für die Modena-Handschrift feststellen, bei allen übrigen sind meine Nachrichten so dürftig, daß eine Einordnung zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich ist. Doch ist die Basis auch ohne diese Informationen breit genug, um die Vorlage von MS Ogden 30[8] nach Textcharakter und Familienzugehörigkeit zu ermitteln.

Als Ausgangspunkt dafür eignet sich am besten fol. $81^b$, weil die Ogdenhandschrift hier, d. h. zu Beginn des Scholions zu Cant. 4, 3c. d, eine durch mehrere Freizeilen und die Bemerkung λειπει am linken Rand deutlich gekennzeichnete Lücke aufweist. Da es laut Sović (vgl. S. 48 seines Biblica-Aufsatzes) das besondere Kennzeichen der Familie 1 ist, daß sie keine Lücken aufweist, während zahlreiche, z. T. durch Freizeilen oder Spatien gekennzeichnete Lücken geradezu das Erkennungsmal der Familie 2 sind, und da auch die beiden Codices der Familie 3, zumindest was den Nilustext angeht, laut Sović keinerlei Einbußen zeigen, lag es nahe, die Suche nach der Vorlage von MS Ogden 30 bei den Handschriften der Familie 2 zu beginnen, um festzustellen, ob die in der Ogdenhandschrift sichtbar gewordene Lücke auch dort auftaucht. Diese Untersuchung erbrachte das Ergebnis, daß alle Handschriften dieser Familie, aber auch nur sie, an dieser Stelle eine Lücke aufweisen. Der Grund für diese und andere Lücken liegt in den Defekten des Codex Parisinus Graecus 154, dem Oberhaupt der Familie 2; denn dies ist eine Handschrift, die einerseits möglicherweise schon aus einer defekten Vorlage abgeschrieben ist, wie Freizeilen im Text zu beweisen scheinen (vgl. Faulhaber, S. 21 seiner Anm. 3 zitierten Beschreibung), und andererseits durch Wasserschaden und Restaurierungsarbeiten zusätzlich noch z. T. erhebliche Texteinbußen erlitten hat. Dabei hat es mir den Anschein,

[8] Wenn hier und im folgenden von MS Ogden 30, Ogdentext, Ogdenhandschrift usw. gesprochen wird, so geschieht das aus Gründen der Abkürzung, gemeint ist immer der Canticums-Kommentar, d. h. foll. 69–88 dieser Sammelhandschrift.

als ob man an zahlreichen Stellen, an denen Textverlust durch Wasserschaden eingetreten war, versucht hätte, ohne Zuhilfenahme einer anderen Handschrift den abgewaschenen Text durch Nachmalen der (vermeintlich) noch erkennbaren Buchstaben wieder lesbar zu machen, ein Versuch, der anscheinend nicht immer gelungen ist und nach meinem Dafürhalten Ursache für eine erhebliche Zahl von Varianten geworden ist. Ein solcher Versuch ist ansatzweise offensichtlich auch an der vorliegenden Stelle unternommen worden, denn Par. gr. 154 hat an dieser Stelle eine durch Wasserschaden entstandene Lücke vom gleichen Umfang wie MS Ogden 30, allerdings mit der Einschränkung, daß einige Wörter und Buchstaben in dieser Lücke wieder restauriert worden sind, so daß der Text nun folgendermaßen läuft:

Zeile 1: επι μεν ψυχρον το αυστηρον του βιου και (also bis auf das *και* am Schluß derselbe Text wie in MS Ogden 30)
Zeile 2: leer (abgewaschen) nur gegen Ende ein *π* und nach einem Spatium, das für ca. fünf Buchstaben reicht, ein *σ*, wahrscheinlich der Anfangs- und Endbuchstabe des Wortes παρειας
Zeile 3-6: leer (abgewaschen)
Zeile 7: hier ist am Schluß der Zeile κεχαλασμενη lesbar, und am Schluß v.
Zeile 8: μενη πορρωθεν
Zeile 9: fehlt nur der Anfang von ca. acht Buchstaben, dann folgt (wie in MS Ogden 30) και το της ηδονης παθος.

Eine Randzuweisung dieses Scholions an Nilus ist nicht (mehr?) erkennbar. Alle anderen Handschriften der Familie 2 haben an dieser Stelle dagegen bereits die gleiche Lücke wie MS Ogden 30, also ohne die Restaurierungseinschübe von Zeile 2, 7 und 8 ihrer Vorlage; doch schließt bei ihnen die erste Zeile nicht mit *βιον* wie in Ogden 30, sondern mit *και* wie in Par. gr. 154; auch fehlt in allen die Zuschreibung an Nilus.

Vergleicht man an dieser Stelle nun Vertreter der beiden anderen Familien – ich wähle dazu die Pariser Handschriften gr. 153 als Vertreter der Familie 1 und gr. 172 als Vertreter der Familie 3, nicht nur weil sie die Familienoberhäupter sind, sondern auch deswegen, weil sie, falls Browning recht hat und MS Ogden 30 wirklich in Paris entstanden ist, theoretisch als Vorlage der Ogdenhandschrift gedient haben könnten – so stellt sich ihre Zugehörigkeit zur Familie 2 der Prokopkatene noch deutlicher heraus: Zwar wird in beiden Handschriften das Scholion am Rande eindeutig dem Nilus zugewiesen, doch sind die Ähnlichkeiten damit auch schon erschöpft. Beide Handschriften bieten an dieser Stelle statt einer Lücke nämlich vollen Text und schreiben überdies in der ersten Zeile des Scholions an Stelle des επι μεν ψυχρον der Familie 2 επ(ε)ι μεν ψυχης.

Um sicherzustellen, daß es sich bei den bisher gemachten Beobachtungen nicht um Zufälligkeiten handelt, füge ich eine Kollation der drei auf die Lücke folgenden Nilusscholien hinzu, die das Abhängigkeitsverhältnis, wie es bisher erarbeitet wurde, mit aller wünschenswerten Deutlichkeit noch einmal hervortreten läßt. Dabei benutze ich als Grundlage die Prokopkatene in Mignes Ausgabe, Series Graeca Bd. 87, 2 (= MG) – nicht weil ich meine,

daß diese Ausgabe einen geeigneten oder gar textkritisch brauchbaren Basistext böte, sondern einzig und allein ihrer leichten Zugänglichkeit wegen, d. h. um dem Leser auf diese Weise eine Kontrollmöglichkeit zu eröffnen. Zur Gegenprobe sind dabei neben den Handschriften der Familie 2 (sc. Par[isinus graecus] 154, Matr[itensis] 4781, Mon[acensis] 131, [Modena] Est[ensis] 155 und [Berolinensis] Phill[ipps] 1411) auch regelmäßig die Häupter von Familie 1 und 3 (sc. Par[isinus graecus] 153 und Par[isinus graecus] 172) mitgenannt. Es ergibt sich folgendes Bild:

1 [MG 1645 C7sq: τὸ τῆς ἡδονῆς πάθος εὐαγγελιζομένη] Par 153; Par 172 το της ηδονης αυτοις παθος ευτελιζομενη $^{w}$Par 154[9])
το της ηδονης παθος ευτελιζομενη Matr 4749; Matr 4781; Mon 131; Est 155; Phill 1411; Ogden 30
2 [MG 1645 C12: ἔχουσα] εχουσαν reliqui
3 [MG 1645 D1sq: συνδεδεμένου] Par 172; fam. 2; Ogden 30
συνδεδεμενος Par 153
4 [MG 1645 D6: συγκεχῦσθαι] συνεκχεισθαι reliqui
5 [MG 1645 D11: καὶ ἐντὸς δὲ τῆς]
και εκτος δε της Par 153; Par 172
Lücke εκτος δε της $^{w}$Par 154$^{vid}$; Matr 4749; Matr 4781; Mon 131; Est 155; Phill 1411
του δε εκτος της Ogden 30
6 [MG 1645 D11sq: τοιαύτη ἐστὶν ἡ παρειὰ τῆς νύμφης] Par 153; Par 172
τοιαυτη εστι Lücke αγαπης νυμφης $^{w}$Par 154 mit fam. 2
τοιαυτη εστι η νοησις ως αγαπης νυμφης Ogden 30
7 [MG 1645 D13: κατέχουσα] Par 172; $^{w}$Par 154; Matr 4749; Matr 4781; Mon 131; Est 155; Phill 1411
εχουσα Par 153
κατεχουσης Ogden 30
8 [MG 1648 D11: εἰ μεν] εν μεν reliqui
9 [MG 1648 D11: ὁ τράχηλος] Par 153; Par 172; fam. 2 exc. Par 154; Ogden 30
τραχηλος Par 154 (vielleicht Filmfehler)
10 [MG 1649 A4: διάφορος]
διαφορας $^{w}$Par 154 cum fam. 2
διαφορα Ogden 30
11 [MG 1649 A8: κεκαμμένην] Par 153; Par 172; $^{w}$Par 154; Matr 4749; Mon 131; Est 155; Phill 1411
κεκαμμενης Matr 4781; Ogden 30
12 [MG 1649 A11: δηλαδὴ τοῖς πολεμίοις] Par 172; fam. 2; Ogden 30
δια το υψος τοις πολεμιοις Par 153
13 [MG 1649 A15: ἐξήρτησε] Par 153; Par 172; fam. 2
εξηργησε Ogden 30
14 [MG 1649 B4: οὕτω] ουτως reliqui
15 [MG 1649 B6: περικοπὰς] προκοπας reliqui

[9] In einer Wasserschadenstelle; der Text ist offensichtlich nachgemalt und war dem Spatium nach zu urteilen ursprünglich ein paar Buchstaben länger; vermutlich deshalb ursprünglich ευαγγελιζομενη. Um auch weiterhin zu kennzeichnen, wo ein Text in einer Wasserschadenstelle steht und deshalb möglicherweise sekundär ist, wird dem Handschriftensigel in diesen Fällen ein hochgestelltes w vorangestellt.

16 [MG 1649 B8: ᾠκοδομῆσθαι] Par 153; Par 172; Par 154 (mit Jota adscr.) ωκοδομεισθαι fam. 2 exc. Par 154; Ogden 30
17 [MG 1652 A6: ἔτι, ἔτι] ετι reliqui
18 [MG 1652 A12.13: καὶ ἀφροντίδων ἀνθηρῷ τρεφόμενοι] Par 153 (sed ανθερον); Par 172
φροντιδων ανθηρω τρεφομενων wPar 154 (Schrift nachgemalt; kleines Spatium vor φροντιδων) cum fam. 2; Ogden 30
19 [MG 1652 B5: ὠδῖνος] Par 172; fam. 2 exc. Matr 4749
ωδινος μιας Par 153
οδινος Matr 4749; Ogden 30
20 [MG 1652 B5: σύγχρονοι] εγγονα συγχονα reliqui
21 [MG 1652 C14: εἶτα ἐπήγαγεν· (als Beginn des Nilusscholions) ἐπειδὴ οὕτω καλὴν τὴν νύμφην]
ειτα επηγαγεν (Zugehörigkeit unentscheidbar) επειδη ειδεν ουτω καλην την νυμφην Par 153
ειτα επηγαγεν (als Schluß des vorigen Gregorscholions) επειδη δε ειδεν ουτω καλην την νυμφην Par 172; fam. 2 (οιδεν statt ειδεν Est 155)
επειδη δε ειδεν ουτω καλην την νυμφην Ogden 30
22 [MG 1652 D1: καὶ τὴν ἐκκλησίαν] Par 153; Par 172; Par 154
την εκκλησιαν fam. 2 exc. Par 154; Ogden 30
23 [MG 1652 D3: ἢ τοιοῦτον] η τι τοιουτον reliqui
24 [MG 1652 D4: ἵνα] ινα αυτην reliqui
25 [MG 1652 D5: πορεύσεται] πορευεται reliqui
26 [MG 1652 D9: τοῦ θανάτου τὸ δεινὸν] Par 172; fam. 2; Ogden 30
το δεινον του θανατου Par 153
27 [MG 1652 D9: ἐπελαφρίζειν] Par 172; fam. 2, Ogden 30
επελαφριζουσα Par 153
28 [MG 1652 D 10: διὰ] Par 153; Par 172
απο wPar 154 cum fam. 2; Ogden 30
29 [MG 1652 D12 προσαγορεύων] Par 172; fam. 2; Ogden 30
υπαγορευων Par 153
30 [MG 1653 A1-15: *Gregor*]
*anonym* (ohne Randzuweisung, aber durch Zeichen, Blindzeilen, vergrößerte Initiale und Ausrückung vom vorangehenden Nilusscholion deutlich getrennt) Par 153; Par 172; wPar 154 cum fam. 2
*Nilus* Ogden 30
31 [MG 1653 A4: μὴ τοῦ αἴροντος]
μη του αμνου του αιροντος Par 153
του αμνου του αιροντος Par 172
Lücke του αμνου του αιροντος wPar 154 cum fam. 2
ει μη του αμνου του αιροντος Ogden 30
32 [MG 1653 A6: καταργῆσαι] καταργησαντος reliqui
33 [MG 1653 A6: τὸ κράτος] τον το κρατος reliqui
34 [MG 1653 A9: πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι] Par 153, Par 172, fam. 2
προ τον κοσμον ειναι Ogden 30
35 [MG 1653 A10: θάνατον] θανατου reliqui
36 [MG 1653 A11: συμμετασχὼν] Par 172
συμμετασχων αυτω Par 153; fam. 2; Ogden 30
37 [MG 1653 A12: θανάτου] λιβανου reliqui

Der Auswertung des hier beigebrachten Materials ist die Bemerkung vorauszuschicken, daß jene Lesarten, die nur von Mignes Ausgabe vertreten werden (Variante 2, 4, 8, 14, 15, 17, 20, 23, 24, 25, 32, 33, 35, 37), von der Betrachtung ausgeschlossen worden sind, weil der Mignetext so heterogen (und außerdem fehlerhaft) ist, daß seine Berücksichtigung nur Verwirrung gestiftet hätte.[10]

Die relativ häufigen Alleingänge von Par 153 (Variante 3, 7, 12, 19, 26, 27, 29 sowie das ανθερον in Variante 18) beweisen immerhin so viel, daß ein Zusammenhang zwischen Familie 3 und MS Ogden 30 nicht besteht. Zugleich ist damit allerdings die Abgrenzung zur Familie 1 etwas undurchsichtiger geworden, da an diesen Stellen die Familien 2 und 3 zusammengehen. Dieses Zusammengehen ist anscheinend jedoch kein Zufall; in jenem Bereich, der durch die vorgelegte Kollation abgedeckt wird, fällt nämlich auf, daß Par 172 als Hauptzeuge der Familie 1 (deren Zeugen im übrigen alle sehr jung sind: keine Handschrift reicht über das 15. Jahrhundert hinaus) und Par 154 als Hauptzeuge der Familie 2 in der Hauptsache da auseinandergehen, wo Par 154 in einer Wasserschadenstelle restaurierten Text aufweist (vgl. Variante 1, 5, 6, 10, 18, 28, 31). Ein Auseinandergehen beider Handschriften an einer Stelle, wo Par 154 in seinem ursprünglichen Text vorliegt, war dagegen nur einmal zu beobachten (Variante 36); da es sich bei dieser Auslassung wohl um ein Versehen von Par 172 handelt, ist diese Abweichung auch dann nur von geringer Aussagekraft, wenn, wie es der Fall ist, die anderen, noch sehr viel jüngeren Handschriften der Familie folgen. Endgültige Sicherheit über die Richtigkeit dieser Beobachtung kann natürlich nur eine Vollkollation bringen, doch ginge dies weit über den Rahmen der hier zur Diskussion stehenden Frage hinaus und muß daher unterbleiben. Immerhin legt das vorliegende Material auch jetzt schon den Verdacht nahe, daß Par 154 ursprünglich zur Familie 1 gehört hat (besonders instruktiv dafür ist die Variante 1) und erst durch die freihändige Restaurierung des Textes zum Oberhaupt eines (mit dieser Feststellung freilich in seinem Wert noch weiter herabgeminderten) Texttyps geworden ist.

Daß MS Ogden 30 indessen eindeutig eben diesem Texttyp zuzuordnen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Hier sprechen die Varianten 1, 18, 21, 22, 28 eine sehr deutliche Sprache, während die Varianten 5, 16 und 19 sowie 26, 27 und 36 immerhin noch als Belege hinzugezogen werden können. Auch wenn die bloße Zahl der Varianten dabei auf Anhieb noch nicht über-

[10] Der Migne-Text geht auf die Ausgabe von *A. Mai* Classicorum auctorum Tom. 9, Rom 1837, S. 257–430, zurück, die die in ihr benutzten Handschriften nicht nennt. Wie sich aber aufgrund bestimmter Fehler vermuten läßt, ist der Vat. Graec. 1442 die Grundlage der Edition gewesen; der Ottobonianus 124–125 und der Ambrosianus C 267 inf. sind anscheinend mit herangezogen worden. Ob noch weitere Handschriften benutzt worden sind und ob es sich bei jenen Lesarten, für die keine handschriftlichen Zeugen namhaft gemacht werden können, überall um bloße Fehler handelt, muß offenbleiben. Migne seinerseits hat diesen Text nun nicht einfach nachgedruckt, sondern noch den Brux. Reg. 3895–96 eingearbeitet. Darüber hinaus scheint er auch einige Pariser Hss. benutzt zu haben.

zeugt, so zeigt doch ein genauerer Blick in die Kollation sehr bald, daß alle Varianten von einigem textkritischen Gewicht in dieser Aufzählung vertreten sind.

Ein – allerdings nur scheinbares – Problem für diese Zuordnung bilden noch die Singulärvarianten von MS Ogden 30 (Variante 5, 6, 7, 10, 11 mit Einschränkung, 13, 19 mit großer Einschränkung, 21, 30, 31, 34). Soweit es sich nicht um bloße Orthographica oder Verschreibungen handelt (vgl. Variante 13, 19, vielleicht auch 34), beweisen sie ein Doppeltes: Sie zeigen zum einen, daß MS Ogden 30 mit seiner Textvorlage einigermaßen souverän umgeht und weder vor (für einen fortlaufenden Lesetext notwendigen) Änderungen zurückscheut (vgl. Variante 10 und in stärkerem Maße Variante 21[11]), noch vor dem Auffüllen von kleineren Textlücken, die er in seiner Vorlage fand (vgl. Variante 5, 6 und 7, 31). Daß diese Auffüllungen das geistige Eigentum des Schreibers von Ogden 30 sind, ergibt sich am deutlichsten daraus, daß der in diesen drei Varianten gebotene Text sonst durch keine Handschrift zu belegen und auch in der Katenentradition des Niluskommentars außerhalb der Prokopkatene nicht nachweisbar ist. Diese Singulärlesarten zeigen zum anderen aber auch mit Deutlichkeit, daß die Ogdenhandschrift auf der Basis eines Textes der Familie 2 erstellt worden ist, denn die Entstehung dieser Varianten (vgl. vor allem 6/7 und 31) ist nur dann erklärbar, wenn man voraussetzt, daß der lückenhafte Text von Familie 2 die Vorlage abgegeben hat. Mit anderen Worten, gerade einige der wichtigsten Singulärvarianten von MS Ogden 30 sind ein zusätzlicher Beweis dafür, daß der Text dieser Handschrift unter Zugrundelegung einer Handschrift der Familie 2 zustande gekommen ist.

Daß Ogden 30 daneben auch einige „Eigenheiten" bietet, wird niemanden überraschen. Sie sind jedenfalls nicht von der Art und dem Gewicht, daß sie als Gegenbeweis für die hier aufgestellte These ins Feld geführt werden könnten. Auch die Tatsache schließlich, daß in der Ogdenhandschrift dem Nilus Scholien zugewiesen werden, die in Familie 2 (bzw. allen Handschriften der Prokopkatene) anonym überliefert sind (vgl. oben S. 191 und Variante 30), widersprechen diesem Ergebnis bei näherer Betrachtung nicht. Sie sind offensichtlich entstanden aus dem Bemühen, vom Katenenmaterial zum Vollkommentar zurückzufinden, und nicht die Folge einer anderslautenden handschriftlichen Überlieferung. Sie sind daher, genau wie die soeben besprochenen Textauffüllungen, auf das Konto des Erstellers des Ogdentextes zu setzen, was sich aus der Art seines Vorgehens beweisen läßt. Er hat bei diesem Unterfangen nämlich anscheinend eine Maximallösung angestrebt und dies (im Sinne des Beweisganges zum Glück) mit wechselndem Erfolg:

[11] Variante 21 ist offensichtlich durch den Übergang in ein anderes literarisches Genus bedingt; Ogden 30 gibt sich ja den Anschein, Texthandschrift zu sein, daher kann die Bemerkung ειτα επηγαγεν (= Variante 21), die laut fam 2 nicht zum Nilus- sondern zum Gregortext gehört, keine Aufnahme finden. In Wirklichkeit handelt es sich also bei dieser Singulärvariante um eine Lesart, die die Zugehörigkeit von Ogden 30 zum Text der fam 2 noch unterstreicht.

Während die oben S. 191 behandelte Passage dem Nilus allem Anschein nach nämlich zu Recht zugesprochen wurde, läßt sich für das Scholion, das in Variante 30 angesprochen ist, mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß diese Zuweisung an Nilus falsch ist; es läßt sich nämlich zeigen, daß es sich dabei in Wirklichkeit um eine Paraphrase nach dem Hoheliedkommentar des Gregor von Nyssa handelt.[12] Dieser Fehlgriff zeigt, daß Ogden 30 hier nicht auf einer anderen oder gar besseren Tradition fußt; er macht vielmehr deutlich, daß der Hersteller des Textes dieser Handschrift gelegentlich eigenschöpferisch tätig wird. Dabei ist offensichtlich, daß es die mangelhafte Information seiner Vorlage ist, die zu solcher eigenschöpferischen Tätigkeit zwingt oder verleitet; denn da bei Variante 30 in keiner Handschrift der Prokopkatene zum Hohenlied (also auch in den Hss. der Familien 1 und 3 nicht) eine Zuschrift an Nilus zu finden ist (die außerprokopianische Tradition ist in der Zuschreibung an Gregor zudem sicher; bei Migne geht die richtige Zuordnung wohl auf die Arbeit von Mai zurück), muß die Zuweisung an Nilus eine Erfindung des Ogdentext-Kompilators sein. Isoliert betrachtet ist diese Beobachtung sicherlich kein Beweis dafür, daß MS Ogden 30 von Familie 2 der Prokopkatene zum Hohenlied abhängt, doch kann Variante 30 auch nicht als Gegenbeweis angeführt werden. Im Zusammenhang mit den anderen Varianten spricht sie jedenfalls eher für als gegen eine solche Abhängigkeit.

Die Abhängigkeit dieses zweiten Teils der Handschrift Ogden 30 von einer Handschrift der Familie 2 darf damit als erwiesen gelten. Fragt man nun, welche Handschrift der Familie 2 die unmittelbare Vorlage für den Ogdentext gewesen sein mag, so läßt sich die Antwort nur in Form einer Vermutung geben. Das liegt einerseits daran, daß die Tochterhandschriften von Par 154, mit denen der Ogdentext eine sehr viel größere Ähnlichkeit aufweist als mit der Mutterhandschrift (vgl. Variante 1, 9, 16, 22), voneinander kaum zu unterscheiden sind: ihre Gleichförmigkeit erstreckt sich sogar auf die Orthographie und die Größe der freigelassenen Spatien. Da sie kein eigenes Profil haben, ist eine Zuordnung beinahe ausgeschlossen: Das einmalige Zusammengehen mit Matr 4781 (Variante 11) und Matr 4749 (Variante 19) ist wohl mehr ein Zufall und läßt weiterreichende Schlüsse nicht zu. Da es aber eine Pariser Handschrift gewesen sein soll, aus der Ogden 30 abgeschrieben bzw. zusammengestellt worden ist (vgl. oben S. 189) und Par 154 angesichts des textlichen Abstands zwischen der Mutterhandschrift und den von ihr abhängigen Nachschriften (vgl. Variante 1, 9, 16, 22, wo Ogden 30 gegen Par 154 mit den übrigen Handschriften der Familie 2 zusammengeht) als direkte Vorlage wohl kaum in Betracht kommt, so läge es nahe, in erster Linie an die heute in Berlin aufbewahrte Handschrift Phillipps 1411 zu denken, da diese Handschrift ebenso wie MS Ogden 30

[12] Vgl. Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum oratio VII, ed. *H. Langerbeck*, Greg. Nyss. Opera Vol. VI, p. 243, 10–13; 242, 16–19; 243, 17–21; schon die verstellte Reihenfolge zeigt dabei den Paraphrasencharakter deutlich an. Der Text dieser Paraphrase ist natürlich der der Prokopkatene.

aus dem Collegium Claromontanum zu Paris stammt.[13] Bei dieser Vermutung muß es indessen bleiben, da ein sicherer Beweis auf textkritischer Grundlage angesichts der Gleichförmigkeit der Handschriften von Familie 2 einerseits und der relativ selbständigen Benutzung der präsumptiven Vorlage andererseits nicht zu führen ist.

## II.

Nun zum vorderen Teil der Handschrift: Wenn der zweite Teil der Ogdenhandschrift im Manuskript selbst ausdrücklich als aus der Prokopkatene stammend bezeichnet wird (vgl. o. S. 189), so hat diese Feststellung nur dann Sinn, wenn sie für den ersten Teil nicht gilt. Damit stellt sich die Frage, wie die Vorlage für diesen Teil aussah. Zwei Antworten sind möglich: Entweder handelt es sich um eine (mit dem Kommentar zu Cant. 4, 1c abbrechende) Vollhandschrift des Niluskommentars oder wir haben es mit einer anderen (dann ebenfalls an der angegebenen Stelle defekten) Katene zu tun, d. h. mit einem von der Prokopkatene verschiedenen Katenentyp. Daß hier von der zweiten Möglichkeit auszugehen ist, legt sich nicht nur durch die Tatsache nahe, daß ein solcher mit dem Kommentar zu Cant. 4, 1c abbrechender Katenentyp tatsächlich existiert[14] und wegen seiner außerordentlichen Ausführlichkeit für eine etwaige Rekonstruktion des Kommentars von einzigartiger Bedeutung ist, sondern auch durch eine Beobachtung in fol. 70$^{s}$, Zeile 44–46 (d. h. zu Beginn des Scholions über Cant. 1, 3b–4b), der Ogdenhandschrift selbst, wo der zweite Kommentarsatz durch ein ἀλλως eingeleitet wird. Im fortlaufenden Text gibt dieses Wort kaum einen Sinn. Dagegen ist bekannt, daß es in Katenenhandschriften häufig angewandt wird, wenn der Kompilator den Beginn eines Scholions kennzeichnet, dessen Autor er nicht nennen kann oder will. Zum Glück für die vorliegende Fragestellung war die wahre Herkunft des mit ἀλλως beginnenden Textstückes feststellbar: es handelt sich um die Kommentierung zu Cant. 1, 4 in Oratio I des Hohelied-Kommentars des Gregor von Nyssa.[15] Da ein solches Einsprengsel in einer Vollkommentarhandschrift des Niluskommentars unter normalen Verhältnissen nicht gestanden haben kann, scheint mir die Annahme unausweichlich, daß der erste Teil der Ogdenhandschrift ebenfalls aus einer (vom Typ der Prokopkatene verschiedenen) Katenenvorlage erarbeitet sein muß, eben jenem bereits erwähnten Katenentyp, der den Niluskommentar mit dem Scholion zu Cant. 4, 1 abbrechen läßt. Dieser Typ wird repräsentiert durch die in Venedig befindliche Handschrift Marcianus Graecus 509 (F. A. 22) einerseits und die Handschrift Vaticanus Graecus 2129 mit ihren Tochterhandschriften Monacensis Graecus 84 und Bodleianus MS Holkham

[13] Vgl. *Munby*, The Dispersal of the Phillipps Library, Phillipps Studies No 5, Cambridge 1960, S. 22–26 und The Catalogues of Manuscripts & Printed Books of Sir Thomas Phillipps, Phillipps Studies No 1, Cambridge 1951, S. 19.

[14] Vgl. *Sović*, S. 46 des Anm. 2 genannten Biblica-Aufsatzes.

[15] Gregorii Nysseni Opera, Vol. VI, ed. *Langerbeck*, Leiden 1960, p. 39, 19–40, 1.

Gr. 35 (erhalten nur bis zum Scholion zu Cant. 1, 6) andererseits. Die weiteren Merkmale dieses Typs (neben seinem Abbrechen des Niluskommentars) sind sein einfacher Aufbau (er enthält nur Material aus den Orat. in Cant. des Gregor von Nyssa und dem Hohelied-Kommentar des Nilus, so daß man wohl mit einigem Recht von einer Gregor-Nilus-Katene sprechen kann) und der hohe Grad von Vollständigkeit im Bereich der Nilusscholien (die bis 4, 1 mit größter Wahrscheinlichkeit den Niluskommentar vollständig überliefern). Daraus folgt, daß auch die von Browning gegebenen Textbeispiele (Prolog und Scholion zu 1, 5), die er freilich nur abdruckt, um einen Eindruck von Inhalt und Stil des Ogdentextes und von seinem Verhältnis zur Prokopkatene (das erhebliche Plus des Ogdentextes wird typographisch zur Darstellung gebracht) zu geben, für seine Annahme, mit Ogden 30 liege eine integrale und originale Texthandschrift des Nilus-Kommentars zum Hohenlied vor, nicht beweiskräftig sein können; denn die von Browning aufgezeigten Textüberhänge sind in allen Fällen durch die Gregor-Nilus-Katene abgedeckt.

Ein textkritisch einigermaßen gesicherter Nachweis der Abhängigkeit des ersten Teils der Ogdenhandschrift von der Gregor-Nilus-Katene kann indessen nur durch eine Kollation geführt werden, für die die bei Browning abgedruckten Auszüge die Basis abgeben sollen; denn diese Auszüge sind, soweit ich sehe, die einzigen gedruckt vorliegenden Texte in diesem Bereich.

Um einen vollständigen Überblick zu geben, wird die Handschrift Cambrigde, Trinity-College 0. 1. 54 (= C), die neben der Prokopkatene und der Gregor-Nilus-Katene den dritten (und damit letzten) Katenentyp der Hoheliedkatenen mit gesichertem Nilustext repräsentiert, hinzufügt.[16] Die Handschriften der Prokopkatene können in dieser Kollation dagegen unberücksichtigt bleiben, da Browning ihre Divergenz durch die von ihm angewandte Typographie (vgl. oben S. 189) hinreichend deutlich gemacht hat. So ergibt sich folgendes Bild:[17]

---

[16] Die Handschrift wird bei *Faulhaber* und *Karo-Lietzmann* (s. Anm. 3) nicht erwähnt; auch Sović kennt sie nicht; die Vermutung von *A. Rahlfs,* Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, Berlin 1914, S. 41, Sigel 360, es handele sich um eine Handschrift des Typs III bei *Karo-Lietzmann* (S. 316 f.), mithin um einen Vertreter der oben beschriebenen Gregor-Nilus-Katene, kann schon deswegen nicht stimmen, weil in C der Niluskommentar bis zum Schluß vorliegt, während die Gregor-Nilus-Katene für Nilus, wie gesagt, bei 4, 1 abbricht. Hinzu kommt, daß die Cambridger Handschrift neben Nilus und Gregor noch zahlreiche andere Autoren als Kommentatoren heranzieht; die zahlreichen Textübereinstimmungen zwischen C und Marc 22, die die Kollation deutlich herausstellt, bleiben dennoch auffällig; gewisse verwandtschaftliche Beziehungen werden hier möglicherweise doch bestehen, doch zeigt die Kollation auch die doch recht gravierenden Textunterschiede deutlich genug auf.

[17] Vorangestellt wird immer *Brownings* Text, der im Normalfall mit dem Text von MS Ogden 30 übereinstimmt; wo Ogden 30 ausdrücklich genannt wird, ist dies ein Hinweis darauf, daß Browning von seiner Vorlage abgewichen ist; bloße Itazismen und Orthographica sind im Normalfall unberücksichtigt geblieben.

1 [Πρόλογος]
Του αγιου νειλου εις ασμα των ασματων πραγματεια (neue Zeile) Προλογος *του αγιου νειλου* (die Wörter του αγιου νειλου ausgestrichen) Ogden 30
προλογος νειλου (folgt breite Zierleiste, folgt) Γρηγοριου επισκοπου νυσης και νειλου μοναχου εις το των ασματων ασμα Vat 2129
(Zierleiste, folgt) γρηγοριου επισκοπου νυσσης και νειλου μοναχου εις το των ασματων ασμα Mon 84
(Redaktionelle Bemerkung, folgt) Γρηγοριου επισκοπου Νυσης και Νειλου μοναχου εις το ασμα των ασματων (folgt Spatium, dann am Zeilenende) προλογος (daneben auf d. Rand geschrieb.) Νειλου Holkh 35
(Zierleiste, folgt) Γρηγοριου επισκοπου νυσης και Νειλου μοναχου ερμενεια εις ασματα των ασματων (neue Z., folgt) προλογος Νειλου Marc 22
προοιμιον της ερμενειας του ασματος των ασματων εκ διαφορων συνειλεγμενον C
2 [Z. 2: προσεξησκημένῃ]
προσησκημενη Ogden 30
προεξησκημενη Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22, C
3 [Z. 6: τῷ προχείρῳ σκηνῇ] τη προχειρω σκηνη Ogden 30 et reliqui
4 [Z. 9: τὴν τῶν νοημάτων δυσχέρειαν] Marc 22, C
τη των νοηματων δυσχερεια Ogden 30, Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
5 [Z. 11/12: ἄλλο σχηματιζομένη καὶ ἄλλο οἰκονομοῦσα]
αλλο σχηματιζομενην και αλλο οικονομουσαν C
6 [Z. 12: ὥσπερ] ως C
7 [Z. 12/13: ἐνεργησαμένη]
ενεργασαμενη Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22, C
8 [Z. 13: καὶ εὐκόλως] ευκολως reliqui
9 [Z. 13: τῶν ἁλόντων] C
των ελοντων Ogden 30 et reliqui
10 [Z. 13: ἐφ' ᾧπερ]
εφ ωνπερ Vat 2129 (das Nü in Form eines Zirkumflex über d. Omega), Mon 84
εφ οπερ Holkh 35vid, Marc 22
προς οπερ C
11 [Z. 15/16: ἀπελαφρίζει] επελαφριζει Marc 22, C
12 [Z. 17: τὸ τῆς δουλείας ζυγὸν]
τον της δουλειας ζυγον Ogden 30 et reliqui
13 [Z. 17: μείζω] μειζον Marc 22 κουφον C
14 [Z. 17: ἐπανάγκασμα] επαναγκαμα Ogden 30, Vat 2129
15 [Z. 18: ἔχοντες] εχοντος Mon 84
16 [Z. 21: δουλεύειν] δουλευου Holkh 35
17 [Z. 22: ἐπὶ τὴν τῶν σημαινομένων δογμάτων]
επι την σημαινομενων δογματων Holkh 35
18 [Z. 23: καὶ ἂν οὖν]
ως αν ουν reliqui
19 [Z. 23: προσεσχηκότες] προσκεχηνοτες Marc 22, C
20 [Z. 24: προκύπτειν] διακυπτειν Marc 22, C
21 [Z. 26: τέρψει] Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22, C
τρεψει Ogden 30
22 [Z. 26: δουλοῦντες] δουλουν Marc 22 (mit folgender Rasur), C
23 [Z. 28: ἐπιστρέφειν] επιστρεφων reliqui
24 [Z. 29: διεγχείροντας] διεγειροντας reliqui

25 [Z. 34: ἐπιτάττωσι] 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22
επιταττουσιν Ogden 30 επιταραττωσι C
26 [Z. 36: συγκεκαλυμμένων] συγκαλυμενων Holkh 35
27 [Z. 36: περισπούδαστον] περισπουδαστος Ogden 30 et reliqui
28 [Z. 37: εἰς παραμυθίαν τοῦ πάθους]
παραμυθιαν του παθους Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
προς παραμυθιαν Marc 22 προς παραμυθιαν του παθους C
29 [Z. 42: ἐράμενον] ερωμενον Marc 22, Mon 84 (in correctura) ερωμενην C
30 [Z. 45: βραχείᾳ] βακχεια Marc 22, C
31 [Z. 46/47: τῶν προσδιαβάλλειν ἑτοίμων]
των προς διαβαλλειν ετοιμων Ogden 30
των προς το διαβαλλειν ετοιμων Vat 2129, Mon 84, Marc 22, C
των προς το διαβαλειν ετοιμων Holkh 35
32 [Z. 47: μέλλουσι] μελλωσι Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
33 [Z. 48: κρίναντες] κρινοντες reliqui
34 [εἰς τα πολλοῖς] εις τα πολλων C
35 [Z. 48: ἀρκεῖν] αρκειν γαρ Marc 22, C
36 [Z. 49: φήσουσιν ἕως] φησουσιν ισως Ogden 30 et reliqui
37 [Z. 49: ἑνὸς εἰς τὸ ἄσμα καλῶς εἰρηκότος]
ενος των εις το ασμα λογον καλως ειρηκοτων C
38 [Z. 51/52: πηγὴν ἀντλοῦντων] αντλουτων πηγην Marc, C
39 [Z. 52: νικώντων] νικοντων Vat 2129, Holkh 35
40 [Z. 53: ὀχετούμενον]
οχετητουμενον Ogden 30
οχετηγουμενον Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22, C (in der Form οχετηγ' neue Zeile μενον)
41 [Z. 53: τοῦ ἀρυομένου]
του αρυουμενου *αει* Ogden 30 (αει wieder gestrichen)
του αρυομενου εστιν (εστιν in Abbreviatur) Vat 2129, Mon 84; Holkh 35, C (ausgeschrieben)
του αρρυομενου εστιν Marc 22
42 [Z. 53, unmittelbar nach Variante 41: ἄλλως] ως reliqui
43 [Z. 54: ἐπιβάλλοντα] επιβαλοντα Mon 84, Holkh 35, C
44 [Z. 55: καταλειπόμενον] καταλιπομενον Ogden 30, Vat 2129, Mon 84
45 [Z. 56: ἀγαγούσης]
αναγουσης Ogden 30, Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22
αγουσης C
46 [Z. 56: ἀμπώτεως]
αμπατεως Ogden 30, Vat 2129$^{vid}$, Mon 84$^{vid}$
47 [Z. 56: ἐπιβλυζούσης]
επικλυζουσης Vat 2129, (bei C nicht zu entscheiden, da die Schreibung des Kappa und Beta weithin identisch ist)
48 [Z. 58: φανῆται] Marc 22 φανειται Ogden 30, Vat 2129, Mon 84
φαινειται Holkh 35 φαινηται C
49 [Z. 59: ἔσται ὁ λόγος] ο λογος εσται Holkh 35
50 [Z. 59: ἐπὶ τὰ νῦν βλαστήματα] ουκ οιδα τα δε γε νυν βλαστηματα C
51 [Z. 60: ἐμαυτῷ βουλόμενος] βουλομενος εμαυτω(ν ?) C
52 [Z. 61: τοῦτον ἀνεδεξάμην τὸν πόνον] τον πονον ανεδεξαμην C
53 [Z. 62: ἀργοτέρα] αργοτερον Holkh 35

54 [Z. 62: ὅτε κἀμοῦ ἡ φύσις ἀργοτέρα πρὸς τὰς τῶν νοημάτων γίνεται κυήσεις] οτε καμουσα η φυσις προς τας των νοηματων αποκυησεις γινεται αργοτερα C
55 [Z. 63: μήκετι] ουκετι Marc 22, C
56 [Z. 64: λαμπάδος] αλλα λαμπαδος C
57 [Z. 64/65): ⟨τῷ⟩ περιέχοντι] περιεχοντι Ogden 30
τω περιεχοντι reliqui
58 [Z. 67: εὐτοκίᾳ] ευτοκιαν Marc 22
59 [Z. 68: ἐκλιπούσων] εκλειπουσων Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22
60 [Z. 69: νοητικῶν] διανοητικων Marc 22, C
61 [Z. 70: ἐνεργεῖν] ενεργειν ετι C
Scholion zu Cant. 1,5 (Browning, S. 113)
62 Cant. 1,5 als Keimenon an dieser Stelle: Ogden 30, C[18])
Cant. 1,5 als Keimenon an anderer Stelle[19]): Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
Marc 22 hat eine Lücke bis Z. 10 (Browning), die sich auch nach vorn über den hier kollationierten Text hinaus erstreckt.
63 [Z. 1: ἀμφιβάλλειν] Mon 84
αμφιβαλειν Vat 2129, Holkh 35[vid]
αμφιβαλλειν φησιν C, (Marc 22 Lücke)
64 [Z. 1: ἡμᾶς] υμας Ogden 30 et reliqui, (Marc 22 Lücke)
65 [Z. 1: κέκριται] κεκριμαι C, (Marc 22 Lücke)
66 [Z. 1: τοῦ βασιλέως ταμείων] των του βασιλεως ταμειων C, (Marc 22 Lücke)
67 [Z. 2: μελανότης] μελαινα C, (Marc 22 Lücke)
68 [Z. 2: διακαιοτέρας] δικαιοτερας Ogden 30 et reliqui, (Marc 22 Lücke)
69 [Z. 3: ταύτης ἀπολαύειν τῆς τιμῆς] της τιμης απολαυειν C, (Marc 22 Lücke)
70 [Z. 4: τῆς μελανότητος] υπο της μελανοτητος C, (Marc 22 Lücke)
71 [Z. 4: ὅπερ μόνῳ] ο μονω κυριω C, (Marc 22 Lücke)
72 [Z. 5: τῷ εἰς καρδίαν ὁρῶντι ἀγαθὸν ἐφάνη]
τω εις καρδιαν ορων εφανη Holkh 35, (Marc 22 Lücke)
73 [Z. 5: ἐφάνη ἐν κυρίῳ] εφανη C, (Marc 22 Lücke)
74 [Z. 5: εἰ γὰρ καὶ] ει γαρ Mon 84, Holkh 35, (Marc 22 Lücke)
75 [Z. 5/6: ὑμῖν εἶναι δοκῶ] νυν υμιν δοκω C, (Marc 22 Lücke)
76 [Z. 7: κνίσσης] κνισης C, (Marc 22 Lücke)
77 [Z. 7: ἐπιποιωμένην]
επιποτωμενην C (in einer korrigierten, kaum lesbaren Stelle; Marc 22 Lücke)
78 [Z. 8: ὥς] in C am Rande nachgetragen, (Marc 22 Lücke)
79 [Z. 9: ὅταν]
τοτε γαρ τοτε εν τη κολυμβηθρα του βαπτισματος οταν Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
εν γαρ τη του βαπτισματος κολυμβηθρα οταν C, (Marc 22 Lücke)
80 [Z. 10: λούειν] λουειν με C, (Marc 22 Lücke)
81 [Z. 10: ὡς φοινικοῦν ἁμαρτίαις, ὡς χίων λευκαίνων]
ως φοινικουν αμαρτιας ως χιονα λευκαινων Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
ο τας ως φοινικουν αμαρτιας ως χιονα λευκαινων C
Lücke λευκαινων Marc 22

---

[18] Nilus steht in C als Kommentator immer an erster Stelle; dieses Zusammentreffen ist also reiner Zufall.

[19] Die Scholien der folgenden drei Handschriften stehen in der Reihenfolge Gregor: Nilus; das Keimenon steht daher (in gleichem Umfang) vor dem Gregor-Scholion.

82 [Z. 11: ματαιότητα] ποιοτητα C
83 [Z. 12: ὑμεῖς γὰρ αἱ νῦν κόπτουσαι]
υμεις γαρ αινειν σκοπτουσαι Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
υμεις γαρ αι νυν σκωπτουσαι Marc 22, C
84 [Z. 14: λευκανθισμέναι] βοωσαι· τις αυτη η αναβαινουσα λελευκανθισμενη Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, Marc 22 (aber εκβοωσαι; ebenso) C
85 [Z. 14: ἔχουσαι] αυχουσαι C
86 [Z. 15: ἔτι νομίζετε] ενομιζεται Holkh 35
87 [Z. 15: τῇ ἀγχιστείᾳ] την αγχιστειαν Marc 22, C
88 [Z. 16/17: ἐπιγράφουσαι αἵματος κοινωνίαν]
επιγραφουσαι αιματος κοινωνια Marc 22, C
89 [Z. 17/18: οὗτοι Ἰσραηλῖται] ουτοι ιηλ (= Ισραηλ) Marc 22, C
90 [Z. 18—21: οὐδ' ὅτι ... — ... εἰς σπέρμα] (nur angedeuet durch) κατ' εξης (in) C
91 [Z. 18: Ἀβραὰμ (Ἀβραὰμ)]
Αβρααμ Ogden 30 et reliqui (Lücke in C)
92 [Z. 19—21: τουτέστιν ... — ... εἰς σπέρμα]
Lücke in Marc 22, C (vgl. Variante 90)
93 [Z. 20: λογίζεσθε]
λογιζεσθαι Ogden 30 et reliqui (Lücke in Marc 22, C)
94 [Z. 21: τῇ πρέμνῳ] τω πρεμνω Ogden 30 et reliqui
95 [Z. 22: καλλιελαίαν] καλλιελαιον reliqui
96 [Z. 23: ὀρπήκων] Marc 22 (in der Schreibung ορπικων), C
ερπικων Ogden 30, Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
97 [Z. 24: καὶ ἐκ τῶν λίθων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραὰμ δύναται ὁ θεός] ουτως ουν ο θεος και εκ των λιθων εγειραι τεκνα δυναται τω Αβρααμ Marc 22, fehlt in C ganz
98 [Z. 25: κομπάζετε, θυγατέρες Ἰερουσαλήμ] κομπαζετε C
99 [Z. 25/26: ἐπὶ τῇ τῶν πατρῶν οἰκειότητι ἔργοις ἀρνησάμεναι πάλαι τὴν συγγένειαν τῶν ἁγίων] επι τοις πρασι (= πατρασιν) C
100 [Z. 26: συγγένειαν τῶν ἁγίων]
συγγενειαν των απιων Vat 2129, Mon 84, Holkh 35, (für C vgl. Variante 99)
101 [Z. 27: θυγατέρα] εμε και γνησιαν κριθεισαν θυγατερα C
102 [Z. 28: πράξεων ἁγίων] πραξεων C
103 [Z. 28: σκηνώματα] κηνωματα Holkh 35
104 [Z. 29: Κηδὰρ τοῦ ἑρμηνευομένου] Κηδαρ ως δερρεις Σαλομων των δυο ποιοτητων εν αις γεγονε τας ακροτητας σημαινει αρετης και κακιας και γαρ μελαινα ουτω γεγονα φησιν ως σκηνωματα Κηδαρ του ερμηνευομενου Marc 22
Κηδαρ ως δερρις Σαλομων των δυο ποιοτητων τας ακροθητας εν αις γεγοναν σημεια αρετης και κακιας και γαρ μελαινα φησιν ως σκηνωματα Κηδαρ του ερμηνευομενου C
105 [Z. 29: ὡς τοῦ]
επι του Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
ως επι του Marc 22 ως αι του C
106 [Z. 29: Σαλωμῶντος]
Σολομωντος Vat 2129, Mon 84, Holkh 35 (in Korrektur), C
Σαλομωντος Marc 22
107 [Z. 31: προτέρᾳ ἢ] προτερα πλανη C
108 [Z. 32: ἐπιδεικνυμένη] επενδεικνυμενη Holkh 35
ενδεικνυμενη Marc 22, C

109 [Z. 32: τάχα τὴν μετάθεσιν] την μεταθεσιν C
110 [Z. 33: τῆς προτέρας] της προτερας μανιας Marc 22, C
111 [Z. 33/34: ἔνθεον ζῆλον ὁ μακάριος προφητεύων ἔλεγε Δαυίδ] ενθεον ερωτα ο δαδ (= Δαυιδ) προφητευων ελεγεν C
112 Z. 35: ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησίας καὶ Ἰουδαίων] εξ εθνων και Ιουδαιων εκκλησιας C
113 [Z. 35/36:συνεστὸς ὃ ἔλεγε τὰ εἰρημένα]
συνεστως ων ελεγε τα ειρημενα Vat 2129, Mon 84
συνεστως ον ελεγε τα ειρημενα Marc 22, Holkh 35
*ταυτα ελεγ* (getilgt) συνεστως ταυτα ελεγεν C
114 [Z. 36—38: σκηνώματα γὰρ Κηδὰρ τοὺς ἀπὸ εἰδωλολατρείας σημαίνει, δέρρεις δὲ Σαλωμὼν τοὺς ἀπὸ Ἰουδαίων προστεθέντας τῇ πίστει] σκηνωματων μεν Κηδαρ των εξ ειδωλολατριας δερρεων δε των εξ Ιουδαιων προστεθεντων τη πιστει λεγομενων C
115 [Z. 36: ἀπὸ εἰδωλολατρείας]
απο ειδωλολατρας Vat 2129, Mon 84, Holkh 35
116 [Z. 37: Σαλωμὼν] Σαλομων reliqui

Unergiebig für unsere Fragestellung nach der Herkunft des ersten Teils der Handschrift Ogden 30 sind natürlich alle Abweichungen, die nur von C vertreten werden (also die Varianten 5, 6, 34, 37, 50, 51, 52, 54, 56, 61, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 80, 82,[20] 85, 89, 90, 98, 99, 101, 102, 107, 109, 111, 112, 114 – insgesamt 36 Abweichungen), da diese Handschrift schon wegen ihres Umfangs, d. h. wegen ihrer Kommentierung über Cant 4, 1 hinaus, als Vorlage für Ogden 30 nicht in Frage kommt. Sofern an der Richtigkeit dieser Annahme auch nur die geringsten Zweifel bestanden haben sollten, dürften sie durch diese recht eindrückliche Auflistung von Abweichungen zwischen Ogden 30 und C endgültig ausgeräumt sein. Somit bleibt nur ein Vertreter der Gregor-Nilus-Katene als Vorlage übrig. Dabei liegt wegen der Lücke im Marcianus (vgl. Variante 62 bis 82) schon von vornherein der Verdacht nahe, daß nicht diese Handschrift, sondern ein Vertreter aus dem vom Vat 2129 angeführten Zweig die Vorlage gewesen ist. Wiewohl man gerade wegen dieser Lücke gern einen weiteren Vertreter des marcianischen Zweiges gehabt hätte, wird dieser Verdacht bestätigt: Wo Vat 2129 und Marc 22 getrennte Wege gehen, tritt Ogden 30 überwiegend auf die Seite des Vat 2129 (vgl. Variante 4, 11, 13, 14, 19, 20, 22, 29 (?), 30, 35, 38, 48, 55, 58, 60,[21] 87, 88, 92, 96,[22] 97, 104, 108 und 110) oder geht (selten) eigene Wege (vgl. Variante 1, 8, 10, 28, 79 (?), 81, 83 und 105[23]).

[20] Wieweit es sich bei den Varianten 63–82 wirklich um Singulärlesarten handelt, ist schwer abzuschätzen, da Marc 22 an dieser Stelle eine Lücke aufweist. Dadurch ist das Bild verzerrt. Da C und Marc 22 des öfteren allein dieselbe Lesart bieten, ist anzunehmen, daß zumindest ein Teil dieser Lesarten auch in Marc 22 gestanden hat.

[21] Wegen der Lücke in Marc 22 fallen die Varianten 62–82 für diese Untersuchung aus.

[22] Besonders signifikant, weil ερπικων lexikalisch nicht zu belegen ist, Ogden 30 hier also ‚blind' folgt.

[23] Zur Wertung dieser und der anderen Singulärlesarten von Ogden 30 vgl. den übernächsten Abschnitt.

Nur in den Varianten 32, 47, 100, 115 scheint ein Zusammengehen von Ogden 30 mit Marc 22 vorzuliegen; doch sind diese Stellen bei genauerer Betrachtung von einigermaßen geringem Beweiswert: Bei Variante 32 handelt es sich um die Vertauschung von Indikativ und Konjunktiv Präsens, ein Phänomen, das in den Handschriften so häufig vorkommt, daß man ihm keinerlei Signifikanz zugestehen kann. Noch weniger kann man der Variante 47 entnehmen, da es sich bei der Vertauschung von κ und β (in Minuskelhandschriften!) um eine schlichte Verlesung handeln wird, die nur dadurch überhaupt Interesse erlangt hat, daß beide Lesungen zufällig einen Sinn ergeben. Wie wenig textkritischen Wert diese Variante hat, mag man daran erkennen, daß in der Handschrift C beim besten Willen nicht zu entscheiden ist, ob das hier in Frage stehende Wort mit κ oder β geschrieben ist, weil beide Buchstaben dort völlig gleich aussehen. Der Variante 100 wird dagegen einiges Gewicht beigemessen werden dürfen; indessen wird man (wovon gleich noch zu reden sein wird) dem Schreiber von Ogden 30 (bzw. dem Hersteller der Vorlage dazu) zutrauen dürfen, daß er das nur mit Mühe zu verstehende und in diesem Sinne lexikalisch kaum zu belegende ἀπίων (= die Früheren, die im zeitlichen Sinne Entfernten[24]) durch das näherliegende ἁγίων aus eigener Kraft, d. h. ohne eine Vorlage des Marc.-Zweiges verbesserte, selbst wenn er diese Kraft in einem ähnlich gelagerten Fall (vgl. Variante 96) nicht aufbringt. Genauso wird man bei Variante 115 argumentieren, wo das an dieser Stelle sinnlose ἀπὸ εἰδωλολάτρας durch das naheliegende ἀπὸ εἰδωλολατρείας ersetzt wird, ohne daß man für diese Änderung gleich eine andere Vorlage postulieren müßte.

Von größerem Gewicht für die Einschätzung und Einordnung der Handschrift Ogden 30 sind da schon ihre eigenen Singulärlesarten, jene Stellen also, wo Ogden 30 die geschlossene Restüberlieferung gegen sich hat. Es sind dies die Varianten 1, 2, 7, 8, 10, 18, 21, 23, 24, 25, 28, 31, 33, 40, 41, 42, 57, 79, 81, 83, 95, 105, 106, 113 und 116. Diese immerhin 25 Einzelabweichungen legen durch ihre vergleichsweise hohe Zahl den Verdacht nahe, daß hier noch ein anderer Einfluß wirksam gewesen sein könnte. Sieht man indessen genauer zu, so erweist sich dieser Verdacht als unbegründet. Schließlich hat jede Handschrift einen gewissen Bodensatz von unbewußten und ungewollten Textabweichungen von ihrer Vorlage, Veränderungen also, die über das Verhältnis zu ihrer Vorlage nicht das geringste aussagen. Zu dieser Kategorie gehören mindestens 9 der Ogdenschen Singulärlesarten.[25] Nicht viel anders – jedenfalls was den Aussagewert für die Einordnung der Handschrift angeht – verhält es sich mit jenen Abweichungen, die aus Orthographica oder einer

[24] Die Normalbedeutung: weit entfernt im räumlichen Sinne gibt gar keinen Sinn.

[25] Nämlich Variante 2 (Haplographie), 21 (die an sich mögliche Form τρεψει gibt hier keinen Sinn, sie ist offenbar durch Buchstabenverstellung entstanden), 23 (gibt wohl Sinn, ist aber wahrscheinlich durch falsche Auflösung der Abbruchkürzel entstanden), 31 und 57 (Auslassung des Artikels), 40 (Verlesung von τ und γ), 79 und 84 (Auslassung durch Augenspringfehler?); von besonderem Interesse sind in dieser Kategorie die Varianten 41 und 42, die zusammen betrachtet werden müssen: Grund für die Textabweichung ist offensichtlich das Unvermögen, ein in Abbre-

Verwechslung der Tempora und Modi bestehen. Auch hier hat fast jede Handschrift ihre Besonderheiten und Eigentümlichkeiten, und aus dem hier zur Kollation verwendeten Stück der Ogdenhandschrift sind weitere sechs Singulärlesarten diesem Bereich zuzuordnen.[26] Damit bleiben für eine ernsthafte Betrachtung maximal zehn Stellen übrig. Allerdings wird man dabei Variante 1 als zum Beweise untauglich von vornherein ausschließen müssen, da der Titulus in keiner der genannten Handschriften mit dem einer anderen völlig übereinstimmt, obwohl doch die Abhängigkeitsverhältnisse zumindest in der Vaticanus-Gruppe als völlig gesichert gelten dürfen. Erwähnenswert ist höchstens, daß die ausgestrichenen Wörter του αγιου νειλου hinter προλογος nicht nur zeigen, daß der Ersteller des Ogdentextes[27] seiner Vorlage gegenüber zu bewußten editorischen Änderungen fähig ist, sie sind darüber hinaus ein weiterer deutlicher Hinweis darauf, daß die Vorlage von MS Ogden 30 eine Katene gewesen sein muß, denn nur dort ergeben sie einen Sinn. Auch die Textänderungen in Variante 8 (Hinzufügung von και) und 18 (και αν statt ως αν) wird man nicht gerade als signifikant bezeichnen wollen. Etwas anders verhält es sich mit den Varianten 7 und 24, obwohl man (zumindest in 7: ενεργησαμενη - ενεργασαμενη) eine bloße Verschreibung nicht mit Sicherheit ausschließen kann. Im Gegensatz dazu scheint es sich bei den fünf verbleibenden Stellen um (im Sinne der Fragestellung) echte und ernstzunehmende Textabweichungen zu handeln. Trotzdem gewinnt man auch bei ihnen nicht den Eindruck (von dem kräftigen Zahlenschwund, der diesen Verdacht ja erst geweckt hatte, einmal abgesehen), als ob hier der Einfluß einer bisher unbekannt gebliebenen Vorlage spürbar würde. Vielmehr zeigen sie (genau wie im eingangs besprochenen Teil der Handschrift, wo dazu freilich sehr viel mehr Anlaß bestand), daß der Ersteller von MS Ogden 30 kein bloßer Abschreiber ist, sondern sich gleichzeitig (wenn nötig durch kleinere Korrekturen) um einen verstehbaren Lesetext bemüht. Am deutlichsten – und damit soll die Auswertung der Kollation schließen – wird das wohl in Variante 83, wo die itazistische Verschreibung richtig aufgelöst wird (αινειν = αι νυν) , dann aber die Vertauschung von *o* und *ω*

---

viatur geschriebenes *εστιν* richtig aufzulösen. Daraus erklärt sich das wieder gestrichene *αει* und – nach der Verwerfung dieser Möglichkeit – die Lesung αλλως statt ως; bemerkenswert einmal mehr das Bemühen, auf jeden Fall einen lesbaren Text herzustellen.

[26] Nämlich Variante 10 (Unsicherheiten im Vokalismus bzw. in der Kasuszuordnung bei Präpositionen, die mehrere Kasus regieren können), 106, 113 z. T., 116 (Unsicherheiten im Vokalismus bzw. in der Eigennamenschreibung), 25 und 33 (Schwankungen im Gebrauch der Modi und Tempora) sowie 95 (Nebeneinanderfortbestehen zweier sprachlicher Entwicklungsstufen, vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, [14] Göttingen, 1976, § 120, 4).

[27] Der höchstwahrscheinlich mit dem Schreiber der Handschrift identisch ist, da kaum vorstellbar ist, daß die Exaktheit des Schreibers so übertrieben ausgebildet gewesen sein soll, daß er auch gestrichenen Text abschreibt, nur um ihn anschließend wieder auszustreichen. Die Tatsache, daß die ganze Sammelhandschrift (mit geringfügigen Ausnahmen) von derselben Hand stammt, erscheint mir nicht als ausreichendes Gegenargument.

nicht erkannt wird und durch das Auslassen des σ eine neue Lesart entsteht. Von ähnlicher Qualität sind auch die übrigen Varianten, so daß man sagen kann, daß diese Stellen den Text der Vaticanus-Gruppe zwar nicht reproduzieren, aber doch durchscheinen lassen.

## III

Damit ist aber das Urteil über die Handschrift MS Ogden 30 auch in ihrer Gesamtheit gefallen. Es läßt sich in vier Punkten zusammenfassen:

1) MS Ogden 30 ist (im Gegensatz zur Meinung Brownings) keine integrale Texthandschrift, sondern ein Rekonstruktionsversuch aus Katenenmaterial.
2) Vorlage im zweiten Teil (Kommentar zu Cant 4, 1 bis Schluß) ist die Prokopkatene und hier mit ziemlicher Sicherheit eine Handschrift aus der Familie, die von Parisinus Graecus 154 angeführt wird. Ihr textkritischer Eigenwert ist vernachlässigbar gering (in diesem zweiten Teil), da für diesen Texttyp zahlreiche, meist ältere Handschriften bereits bekannt sind.
3) Als Vorlage für den ersten Teil von MS Ogden 30 ist die Gregor-Nilus-Katene erkannt, genauer gesagt (wie die Kollation, die hier nur zu einem Teil wiedergegeben werden konnte, gezeigt hat) jener Zweig, der von der Handschrift Vaticanus Graecus 2129 angeführt wird. Auch der Text dieses Zweiges ist durchgehend gesichert, so daß Ogden 30 auch in diesem Bereich als Eleminandus anzusehen ist.
4) Für eine (kurz vor dem Abschluß stehende) Rekonstruktion des Niluskommentars zum Hohenlied kann diese Handschrift, jedenfalls was die Textgestaltung angeht, keine Berücksichtigung finden. Ihre Bedeutung besteht einzig und allein darin, daß sie den ersten, wenn auch noch unvollkommenen Versuch repräsentiert, den Kommentar des Nilus aus den erhaltenen Katenenexzerpten zu rekonstruieren.

# Capitula episcoporum. Bemerkungen zu den bischöflichen Kapitularien

Von Peter Brommer

Obwohl die meisten capitula episcoporum in den großen Konzilieneditionen des 17. und 18. Jahrhunderts mitunter sogar mehrfach gedruckt vorlagen und in ihrem besonderen Wert für die Geschichte der karolingischen Kirche durchaus erkannt waren, begann eine systematische Beschäftigung mit ihnen erst 1901 durch Werminghoffs Versuch einer Zusammenstellung der handschriftlichen Überlieferung,[1] der dabei auch auf bislang unbekannte Texte stieß und diese zum ersten Mal abdruckte. Der Plan der Monumenta Germaniae Historica, die capitula episcoporum im Zusammenhang mit den Texten der fränkischen Konzilien ab 843 herauszugeben, wurde jedoch wieder aufgegeben. In seiner grundlegenden Arbeit über die kirchliche Gesetzgebung im fränkischen Reich behandelte de Clercq[2] auch die capitula episcoporum neben Synodalschlüssen, Kapitularien und Mönchsregeln. Im Anhang seiner Arbeit gab er wichtige Texte zum ersten Mal kritisch heraus. Die Form einer Sonderlegislative für die capitula episcoporum betonte dann mit Nachdruck Finsterwalder,[3] der auch weitere unbekannte Texte veröffentlichen konnte. Der zweite Weltkrieg machte aber seine Hoffnungen zunichte, eine Gesamtdarstellung und Analyse dieser Rechtsgattung vorzulegen.[4] Synodalstatuten und Pastoralschreiben waren 1973 für Devailly[5] Grundlage seines Versuchs einer Darstellung der Geschichte der Seelsorge im Gallien des 9. Jahrhunderts. Umfaßte bei Devailly die Darstellung noch das ganze Jahrhundert, so war bei Hoyt[6] und Gaudemet[7] die Beschäftigung auf das erste

[1] Albert *Werminghoff*, Verzeichnis der Akten fränkischer Synoden von 843–918, NA 26 (1901) S. 608–678 und NA 27 (1902) S. 576–590.

[2] Carlo *de Clercq*, La législation religieuse Franque. Etude sur les actes de conciles et les capitulaires, les statuts diocésains et les règles monastiques (2 Bde.), Louvain 1936/Anvers 1958.

[3] Paul Willem *Finsterwalder*, Quellenkritische Untersuchungen zu den Capitularien Karls des Großen, HJb 58 (1938) S. 420.

[4] *Finsterwalder*, Untersuchungen S. 434. Vor seiner Emigration nach Kanada 1956 hat *Finsterwalder* ein Manuskript „Die capitula episcoporum im fränkischen Kirchenrecht und ihre Bedeutung für die fränkische Kirche der Karolingerzeit" an Prof. *Feine* (Tübingen) übersandt, von dem mir Prof. *Fuhrmann* (München) freundlicherweise eine Kopie zur Verfügung gestellt hat.

[5] Guy *Devailly*, La pastorale en Gaule au IX^e siècle, Revue d'histoire de l'église de France 59 (1973) S. 23–54.

[6] Franceen Schneider *Hoyt*, The carolingian episcopate: Concepts of pastoral care as set forth in the capitularies of Charlemagne and his bishops (789–822), Diss. phil. Yale 1975.

Drittel des 9. Jahrhunderts eingeschränkt. Die zeitliche Einengung bedeutet aber keineswegs, daß in diesen Arbeiten sämtliche capitula episcoporum[8] dieses Zeitraumes berücksichtigt sind, denn die noch unedierten Cap. Parisiensia wurden völlig ignoriert und die Cap. Cameracensia[9] nur beiläufig erwähnt. Den Arbeiten von Devailly, Hoyt und Gaudemet ist zudem gemein, daß sie nur den Inhalt der Gesetzgebung beschrieben[10] und die wichtigen Fragen der handschriftlichen Überlieferung, der Quellenkritik, der Gattungsdefinition sowie der Rezeption vollkommen außer acht ließen.[11] In einer Untersuchung über die bischöfliche Gesetzgebung des wohl bedeutendsten Vertreters der capitula episcoporum, Theodulfs von Orléans,[12] wurde der Versuch unternommen, auch diese Fragen in die Betrachtung mit einzubeziehen. Zappacosta[13] widmete sich in einer Abhandlung ausschließlich der Sprache in den capitula Hinkmars von Reims. In weiteren Spezialstudien wurden schließlich die Quellen und Vorlagen der capitula Radulfs von Bourges[14] und Ruotgers von Trier[15] untersucht.

Die kürzliche Wiederaufnahme des Editionsprogrammes der capitula episcoporum durch die Monumenta Germaniae Historica ermöglicht es nun, einige an dieser Rechtsgattung gemachten Beobachtungen gemäß dem Motto der Cap. Parisiensia ... *ex multis enim pauca in hac pagina collegimus* (Praef.) mitteilen zu können.

1. *Definition*

Man hat die capitula episcoporum[16] als bischöfliche Kapitularien definiert, d. h. als nicht sehr umfangreiche handbuchartige und in Kapitel gegliederte Rechtssammlungen fränkischer Bischöfe aus der Zeit von 800 bis 930 mit

[7] Jean *Gaudemet*, Les statuts épiscopaux de la première décade du IX[e] siècle, Proceedings of the fourth international congress of medieval canon law, Monumenta iuris canonici, series C subsidia 5, Vatikan 1976, S. 303–349.

[8] Zur hier benutzten Nomenklatur der capitula vgl. Peter *Brommer*, Die bischöfliche Gesetzgebung Theodulfs von Orléans, ZRG KA 60 (1974) S. 32–36.

[9] Um einen Rückgriff auf den Text dieser nicht unwichtigen capitula zu ermöglichen, folgt am Ende dieser Abhandlung eine Edition der Cap. Cameracensia.

[10] Die vom Titel her so vielversprechende Arbeit von *Hoyt* ist über ganz weite Strecken nur eine Paraphrasierung des Inhalts der behandelten capitula.

[11] Einen kleinen Ansatz zur Untersuchung der Rezeption verschiedener capitula machte *Gaudemet*, Statuts S. 334–337; sein dabei erzieltes Ergebnis ist jedoch reichlich mager.

[12] Vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 1–120 und *ders.*, Die Rezeption der bischöflichen Kapitularien Theodulfs von Orléans, ZRG KA 61 (1975) S. 113–160.

[13] Luigi *Zappacosta*, De lingua Latina statutorum dioecesanorum Hincmari Remensis, Rom 1967. Diese Arbeit läßt die meisten Fragen offen.

[14] Peter *Brommer*, Die Quellen der „capitula" Radulfs von Bourges, Francia 5 (1977) S. 27–43.

[15] *Ders.*, Die Kanonessammlung Ruotgers von Trier. Quellenuntersuchung und Analyse der Arbeitsweise, AmrhKG 27 (1975) S. 35–48; *ders.*, Ruotger von Trier und das Konzil von Agde (506), JbwdtLG 3 (1977) S. 1–4.

[16] Der Begriff „capitula episcoporum" hat sich eingebürgert, besagt aber an sich nur, daß es sich um in Kapitel eingeteilte Schriften von Bischöfen handelt. Der Rechtscharakter fehlt demnach völlig bei dieser Bezeichnung, die mitunter auch in

rechtsverpflichtenden Anordnungen an die Priester und Laien einer Diözese in bezug auf die Kirchenzucht und Verwaltung.[17] Zum besseren Verständnis soll diese Definition durch Abgrenzung der capitula episcoporum gegenüber solchen Gattungen noch etwas verfeinert werden, zu denen enge Beziehungen bestehen: Mit den Kapitularien der weltlichen Herrscher der fränkischen Zeit haben die bischöflichen Kapitularien Aufbau und Inhalt gemein. Sie unterscheiden sich jedoch wesentlich in der rechtswirkenden Basis.

Wenngleich, wie weiter unten zu zeigen ist, die capitula episcoporum verschiedentlich auf Synoden verkündet worden sind, kann man in ihnen keine Synodalschlüsse sehen, da die Bischöfe die Synode nur als Ort der Verkündigung ihrer Gesetzgebung benutzten, deren Teilnehmer an der Formulierung der Bestimmungen aber nicht beteiligt waren.[18] In der Regel werden die Bischöfe die Gelegenheit genutzt haben, auf der (Diözesan-)Synode an ihren Klerus ermahnende Worte zu richten,[19] die man dann richtig als Sermo synodalis[20] bzw. als Admonitio synodalis[21] bezeichnet. Ihnen kommt nicht diese Rechtskraft wie den capitula zu, zumal ihnen meist auch Strafandrohungen bei Nichtbeachtung fehlen. Formal unterscheiden sie sich noch von den capitula darin, daß sie keine Kapiteleinteilung besitzen. Ein anderer Ort einer Ansprache des Bischofs an Klerus und Gemeinde ist der Send,[22] der sich aus der Visitation entwickelt hat und zur Prüfung und Bestrafung von Klerus und Volk diente.[23] Der Themenbereich der Ansprache auf dem Send ist enger als der der capitula, da der Schwerpunkt auf der Inquisition liegt. Die Möglichkeit einer Verschmelzung der Ansprache eines Bischofs auf einer Synode bzw. auf einem Send mit den capitula episcoporum kommt sehr gut darin zum Ausdruck, daß die Admonitio synodalis in Verbindung mit den capitula Hinkmars und die Cap. Treverensia[24] als Rezeption der capitula Ghärbalds zu sehen sind. Auf der anderen Seite wiederum gibt es capitula, die sich vornehmlich mit der Inquisition beschäftigen.

---

sprachlich unschöner Weise benutzt wird, wenn z. B. von capitula episcoporum Radulfs von Bourges gesprochen wird.

[17] *Brommer*, Gesetzgebung S. 42.

[18] Vgl. auch Odette *Pontal*, Les statuts synodaux (Typologie des sources du moyen âge occidental 11, Turnhout 1975) S. 31.

[19] Vgl. den Synodalordo, in: *de Clercq*, Législation 2 S. 409 . . . *ut* . . . *sermo aliquis aut lectio congruens fiat* . . .

[20] Vgl. z. B. Sermo synodalis ed. Victor *Krause*, NA 19 (1894) S. 121–125. Weitere Hss.: Berlin, Savigny 2 fol. 156v–157v (Buch IX, 256); Heiligenkreuz, Stiftsbibl. 217 fol. 147v–151r; Olmütz, Kap. bibl. 202.

[21] Robert *Amiet*, Une „Admonitio synodalis" de l'époque carolingienne. Étude critique et édition, Mediaeval Studies 26 (1964) S. 41–99.

[22] Vgl. Albert M. *Köniǵer*, Die Sendgerichte in Deutschland (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München III, 2, München 1907) S. 20.

[23] Vgl. die Anleitung zur Abhaltung eines Sendgerichts ed. Victor *Krause*, NA 19 (1894) S. 118–121. Weitere Hss.: Bamberg, Staatsbibl., P. I. 13 (IX, 294); Berlin, Savigny 2 (IX, 260); Heiligenkreuz, Stiffsbibl. 217 fol. 142v–144r; Olmütz, Kap. bibl. 202.

[24] Vgl. Nikolaus *Kyll*, Eine Trierer Sendpredigt aus dem 9. Jahrhundert, Kurtrier. Jb. 1 (1961) S. 10 f.

Eine andere Form schriftlicher Ermahnung der Bischöfe an den Klerus und die Diözesanen ihres Sprengels bietet der Brief,[25] dem jedoch die Kapiteleinteilung fremd ist und der nicht diese Rechtskraft wie die capitula hat.

Es fällt schwer, die capitula episcoporum innerhalb der Kanonessammlungen[26] (z. B. der Anselms von Lucca) hervorzuheben, aber man kann vielleicht sagen, daß bei den capitula der Geltungsbereich vom jeweiligen Bischof bewußt auf seine Diözese beschränkt wird, während die Kompilatoren von Kanonessammlungen, die im übrigen ja nicht nur Bischöfe waren, zumeist einen größeren Geltungsbereich ihrer Bestimmungen beabsichtigten. Im Vergleich zu den capitula haben die Kanonessammlungen im Normalfall auch einen größeren Umfang.

Obwohl bei Theodulf II und Radulf viele Bußbestimmungen enthalten sind, kann man diese capitula aber wohl doch nicht als Bußbücher[27] bezeichnen, da sie sich nicht ausschließlich Bußfragen widmen, sondern ein breiteres Spektrum an rechtlichen Bestimmungen besitzen.

### 2. *Zahl der capitula episcoporum*

Die Zahl der heute bekannten capitula episcoporum ist nicht gerade gering, denn etwa 50 solcher Sammlungen[28] sind erhalten. In die Betrachtung mit einbezogen werden sollen hier aber zusätzlich die Admonitio synodalis wegen ihres engen Bezuges zu Hinkmar und die Cap. Treverensia wegen ihres engen Bezuges zu Ghärbald. Wohl kaum als bischöfliches Kapitular können die capitula von Remedius von Chur[29] angesprochen werden, da sie nur Bußbestimmungen enthalten.[30]

Schwierig ist allerdings die Entscheidung bei dem von Vykoukal[31] edierten „liturgischen Kapitulare aus der Karolingerzeit", in welchem er ein im Einvernehmen mit der Diözesansynode erlassenes Diözesanstatut eines deutschen Bischofs sieht. Da das Stück in der Hs. Vat. Pal. lat. 485 zwischen Schriften von Jesse von Amiens und Waltcauds von Lüttich steht, vermutet er als Entstehungsort das Bistum Lüttich.[32] Dies „liturgische Kapitulare" ist aber nicht so unbekannt, wie Vykoukal vermutet, sondern es handelt sich

---

[25] Daß Brief und bischöfliches Kapitular in ein und derselben Sachfrage sich keinesfalls ausschließen, zeigen z. B. die Briefe Ghärbalds und Ruotgers; vgl. auch *Hoyt*, Carolingian episcopate (wie Anm. 6) S. 80 ff.

[26] Vgl. dazu allgemein Gérard *Fransen*, Les collections canoniques (Typologie des sources du moyen âge occidental 10, Turnhout 1973).

[27] Vgl. dagegen Cyrille *Vogel*, Les "libri paenitentiales" (Typologie des sources du moyen âge occidental 27, Turnhout 1978) S. 84.

[28] Vgl. die Zusammenstellung bei *Brommer*, Gesetzgebung S. 32–36.

[29] Ed. Gustav *Haenel*, in: MGH LL 5 S. 181–184. Vgl. Alphons M. *Stickler*, Historia iuris canonici Latini. Institutiones academicae 1. Historia fontium (Turin 1950) S. 115.

[30] Ablehnend äußert sich auch *Hoyt*, Carolingian episcopate S. 235.

[31] Ernest *Vykoukal*, Ein unbekanntes liturgisches Kapitulare aus der Karolingerzeit, in: Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller 1 (Louvain/Paris 1914) S. 339.

[32] Vgl. ebd. S. 338.

hier um eine, wie Finsterwalder in seinem Manuskript zu Recht feststellt,[33] gesonderte Überlieferung des Discipulus Umbrensium II, 1–11[34] (ohne Kapitelzählung). Trotz dieser Feststellung sieht auch Finsterwalder in diesem Text ein bischöfliches Kapitular, da seiner Meinung nach die beiden Bücher des Discipulus Umbrensium nicht vom gleichen Verfasser stammen und beim zweiten Buch mit einer Sondervorlage gerechnet werden müsse.[35] Es erscheint aber doch fraglich, ob hier tatsächlich ein in das Bußbuch übernommenes bischöfliches Kapitular vorliegt, da einerseits die anderen in der Hs. überlieferten bischöflichen Kapitularien (Theodulf I, Ghärbald III, Ghärbald II, Waltcaud) auf fol. 80v–96v einen in sich geschlossenen Block bilden[36] und andererseits in der Hs. noch weitere Teile aus dem Werk des Discipulus Umbrensium tradiert sind.[37] Wenngleich der Text mit seinen Bestimmungen zwar durchaus zu den capitula episcoporum passen würde, ist die thematische Einengung auf ausschließlich liturgische Sachfragen signifikant.

Aufgrund der enormen Kürze mancher bischöflichen Kapitularien,[38] der mangelnden Beachtung derselben in der Forschung und der daraus resultierenden häufig unzureichenden Beschreibung der Handschriften in den Katalogen kann es beinahe als sicher angesehen werden, daß mit weiteren Funden noch unbekannter bischöflicher Kapitularien gerechnet werden muß.

3. *Autorschaft*

Wegen ihrer Überschrift bzw. Adresse können die capitula Theodulfs und Walters von Orléans, Hildegars von Meaux, Haitos von Basel, Radulfs von Bourges, Herards von Tours, Isaaks von Langres, Hinkmars von Reims, Riculfs von Soissons und Ruotgers von Trier jeweils einem Autor (und einer Diözese) zugewiesen werden. Die Überschrift zu den capitula in der Hs. Paris, Bibl. Nat., lat. 4287 fol. 76r *Incipiunt capitula Gulleberti episcopi*[39] nennt nur den Verfasser ohne Angabe seiner Diözese. Demnach ist die Mehr-

[33] Vgl. *Finsterwalder*, Manuskript (wie Anm. 4).

[34] Paul Willem *Finsterwalder*, Die Canones Theodorici Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen (Weimar 1929) S. 311–313.

[35] Ebd. S. 78, 83. Vgl. auch *Vogel*, Libri paenitentiales (wie Anm. 26) S. 69 f.

[36] Zur Beschreibung der Hs. vgl. u. a. Henry *Stevenson* – J. B. *de Rossi*, Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae 1 (Vatikan 1886) S. 155–158; Hugo *Ehrensberger*, Libri liturgici bibliothecae apostolicae Vaticanae manuscripti (Freiburg 1897) S. 396–398; C. *de Clercq*, Ordines unctionis infirmi des IX$^{e}$ et X$^{e}$ siècles, Ephemerides liturgicae 49 (1930) S. 100 f., 117–120. – Zur Nomenklatur Ghärbald II – Gärbald III siehe unten S. 215.

[37] Vgl. *Finsterwalder*, Canones Theodorici (wie Anm. 34) S. 118.

[38] Vgl. z. B. das Kapitular Willeberts sowie die Cap. Florentina und die Cap. Trecensia. Auffallend dagegen die Langatmigkeit der Beweisführung in einigen Teilen der capitula Hinkmars (z. B. in Hinkmar II, 21!).

[39] Die Edition von Etienne *Baluze*, Capitularia regum Francorum 2 (Paris 1677) Sp. 1377–1378 ist nicht ganz vollständig, denn es können mit der Quarzlampe noch Teile von weiteren Kapiteln entziffert werden:
*VIIII. Ut unusquisque in ospitalitate hilaren se praebeat et tabernarum ... iocos refugeat.*

zahl der bischöflichen Kapitularien anonym überliefert. Allen Hinweisen auf eine mögliche Autorschaft ist daher besonders genau nachzugehen, wobei man aber vornehmlich auf Kombinationen angewiesen ist.

Einige capitula geben inhaltliche Kriterien für eine geographische Zuordnung. Bedauerlicherweise sind dies aber gerade solche capitula, deren Autor ohnehin bekannt ist: Wenn in Theodulf I, 19 der Schulbesuch in der Kirche von hl. Kreuz und in den Klöstern St. Anian, St. Benedikt und St. Lifard gestattet wird, so ist diese Bestimmung eindeutig auf die Verhältnisse der Diözese Orléans zugeschnitten, denn die Patrozinien verweisen auf die Kathedralkirche von Orléans sowie auf die Klöster St. Anian in Orléans, St. Benedikt in Fleury (Saint Benoît-sur-Loire) und St. Lifard in Meung-sur-Loire bei Orléans. Die bei Walter c. 18 genannten Heiligenfeste *beati Evurtii . . ., beati Aniani . . ., beati Benedicti, beati Maximini, beati Lifardi* weisen ebenfalls ohne Zweifel auf Orléans hin, zumal die Patrozinien ja auch mit den bei Theodulf genannten nahezu identisch sind. Radulf c. 27 bezieht bei der Aufzählung der Festtage auch die Geburtstage seiner Amtsvorgänger Ursin, Austregisel und Sulpicius ein und betont dadurch die große Tradition der Kirche von Bourges. Die in den Cap. Ottoboniana c. 30 genannten Heiligenfeste von Germanus und Remigius deuten auf einen westfränkischen Ursprung der capitula hin (z. B. Amiens). Als Entstehungsort für die Cap. Frisingensia scheiden aufgrund von c. 20 *Grecia sive Italia seu Francia* aus.

Eine weitere Möglichkeit des Versuchs der Zuordnung bieten die gemeinsame Überlieferung mit anderen Schriften sowie inhaltliche Übereinstimmungen mit ihnen: So können mit Vorbehalt die oben genannten *Capitula Gulleberti episcopi* Willebert von Châlons zugewiesen werden, denn sie folgen in der Handschrift direkt auf Hinkmar I und haben sachliche Parallelen zu den Bestimmungen Hinkmars, so daß eine Entstehung in der Kirchenprovinz Reims vermutet werden kann.

Komplizierter ist die Beweisführung im folgenden Fall: In ihrer Beschreibung der Hs. Köln, Erzdiözesan- und Dombibl. 120 vermuteten Jaffé-Wattenbach[40] als Autor der capitula inc. *Primitus ergo* auf fol. 123v–126r Ghärbald von Lüttich mit der keineswegs zwingenden Begründung, daß die capitula in der Edition von Martène-Durand[41] direkt auf einen Brief Karls d. Gr. an Ghärbald folgten. Die Behauptung von Boretius,[42] diese capitula seien von Ghärbald verfaßt, da in der Kölner Handschrift die Überschrift *Incipiunt alia capitula Gerbaldi episcopi Leodiensis* laute, beruht leider auf einem Irrtum, da in der Überschrift gerade die für die Zuweisung entscheidenden letzten drei Worte fehlen, die somit eine reine Erfindung von Bore-

*X. . . . aecclesia in non consecrata possit . . .*
*XI. Ut non plus quam . . . extra ecclesiam suam . . .*
*XII. Ut nullus presbyter . . . procurator sit alicuius . . .*

[40] Philipp *Jaffé* – Wilhelm *Wattenbach*, Ecclesiae metropolitanae Coloniensis codices manuscripti (Berlin 1874) S. 49 f.

[41] Edmond *Martène* – Ursin *Durand*, Veterum scriptorum et monumentorum historicorum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio 7 (Paris 1730) Sp. 23.

[42] *Boretius*, in: MGH Capit. 1 S. 242.

tius sind. Mühlbacher[43] brachte nun die Anordnung über das Fasten *(indictum ieiunium)* in c. 8 mit einer Bestimmung Karls d. Gr. in einem Brief an Ghärbald[44] in Verbindung. Dann verwies Eckhardt[45] auf die enge Beziehung zwischen den vier Ghärbaldbriefen und diesem Kapitular. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Bestimmung von c. 3, jeder Täufling müsse das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis beherrschen, ein Ausfluß einer Anweisung Karls d. Gr. an Ghärbald.[46] Ein weiteres Argument für die Autorschaft Ghärbalds brachte schließlich de Clercq[47] mit seinem Hinweis auf die in c. 17 genannten *pagenses*, die seiner Meinung nach auf eine nördliche Diözese Galliens oder Deutschlands hindeuteten. De Moreau[48] und Hoyt[49] übernahmen diese Argumentation und sahen darin wiederum eine Verbindung zum Brief Ghärbalds an seine Diözesanen der Gaue Condroz, Lomme, Hesbaye und Ardennen.[50]

Die seit Martène-Durand[51] unter die Kapitularien Karls d. Gr. eingereihten capitula inc. *Sicut sancta synodus* wurden von Boretius[52] Ghärbald zugeschrieben, da er – wie eben schon ausgeführt – fälschlich davon ausging, daß in der Kölner Handschrift auf dieses Kapitular die oben genannten capitula inc. *Primitus ergo* folgten, welche durch die Überschrift auf Ghärbald als Autor hindeuteten. Trotz falscher Beweisführung hat sich seine Zuweisung durchgesetzt, für die aber auch ein wichtiges Argument spricht, denn diese capitula sind in der Hs. Berlin, Preuß. Kulturbesitz, lat. Fol. 626 und in der (heute verschollenen) Hs. von St. Hubert, die von Martène-Durand für ihre Edition herangezogen wurde, gemeinsam mit einwandfrei Ghärbald zuzuschreibenden Schriften und an Ghärbald gerichteten Briefen Karls d. Gr. überliefert. Die gemeinsame Überlieferung der beiden Kapitularien mag ferner auch für eine gemeinsame Autorschaft sprechen, denn alle fünf Handschriften der capitula inc. *Primitus ergo* überliefern auch in einem engen Kontext die capitula inc. *Sicut sancta synodus*.

Die Capitula a sacerdotibus proposita,[53] erst von v. Hörmann[54] als anoymes bischöfliches Kapitular identifiziert, nachdem man zuvor darin Be-

[43] Johann Friedrich *Böhmer* – Engelbert *Mühlbacher* – Johann *Lechner*, Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern 1 (Innsbruck ²1908) S. 192 Nr. 423.

[44] MGH Capit. 1 S. 245 f.

[45] Wilhelm A. *Eckhardt*, Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich (Germanenrechte n. F., Deutschrechtliches Archiv 5, Göttingen 1955) S. 53.

[46] MGH Capit. 1 S. 241 f.

[47] C. *de Clercq*, Le droit diocésain liégeois à l'époque carolingienne. Notes complémentaires, Leodium 23 (1930) S. 33.

[48] E. *de Moreau*, Histoire de l'église en Belgique 1. La formation de la Belgique chrétienne. De origines au milieu du X^e siècle (Brüssel ²1945) S. 68, 312.

[49] *Hoyt*, Carolingian episcopate (wie Anm. 6) S. 51, 55.

[50] *Eckhardt*, Ghaerbald (wie Anm. 45) S. 106.

[51] *Martène – Durand*, Collectio (wie Anm. 41) 7 Sp. 14.

[52] *Boretius*, in: MGH Capit. 1 S. 242.

[53] *Boretius*, in: MGH Capit. 1 S. 106 f. Man wird wohl in einer neuen kritischen Edition auf breiterer handschriftlicher Basis besser der Kapitelabfolge z. B. der Hs. Berlin, Preuß. Kulturbesitz, lat. Fol. 626 als den Hss. Paris, Bibl. Nat., lat. 9654 und Vat. Pal. lat. 582 (mit dem als c. 17 von *Boretius* in seiner Edition angenom-

schlüsse einer Synode von Aachen[55] gesehen hatte, wurden von Eckhardt[56] ebenfalls Ghärbald zugeschrieben, da sie in der oben genannten Berliner Hs. gemeinsam mit einwandfrei Ghärbald zuzuschreibenden Schriften und an Ghärbald gerichteten Briefen Karls d. Gr. überliefert seien. Die These der Autorschaft Ghärbalds für die Capitula a sacerdotibus proposita aufgrund der gemeinsamen Überlieferung mit anderen Schriften Ghärbalds ist für sich genommen noch nicht zwingend und beweiskräftig, da man die capitula aus demselben Grund auch Theodulf von Orléans zuschreiben könnte, denn sie sind in allein acht Handschriften[57] zusammen mit Theodulf I überliefert. Eckhardt[58] konnte jedoch noch auf eine enge inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem Kapitular inc. *Sicut sancta synodus* und den Capitula a sacerdotibus proposita aufmerksam machen, wonach in beiden Kapitularien der Umgang der Priester mit Frauen, das Waffentragen, der Wirtshausbesuch, die Geldannahme bei kirchlichen Funktionen und das Bürgen der Priester verboten seien.

Mit einigem Vorbehalt wird man demnach von insgesamt drei bischöflichen Kapitularien Ghärbalds sprechen können, wobei die Zahl von drei Kapitularien für einen einzelnen Autor innerhalb dieser Gattung keinesfalls außergewöhnlich ist, da bekanntlich von Hinkmar von Reims fünf bischöfliche Kapitularien überliefert sind. Übrigens sind alle drei Kapitularien – Ghärbalds – neben der Berliner Hs. noch in der Eckhardt unbekannten Hs. München, Staatsbibl., Clm 12673 im Anschluß an Theodulf I in direkter Reihenfolge tradiert. Nicht unwichtig ist außerdem die Tatsache, daß in allen drei Kapitularien eine Unsicherheit in grammatischen Fragen zu beobachten ist, was ebenfalls auf eine gemeinsame Autorschaft hindeutet. Erhebliche Schwierigkeiten bereitet es nun, Anhaltspunkte für eine zeitliche Reihenfolge der drei Kapitularien zu finden. Man wird jedoch kaum fehlgehen, wenn man das Kapitular inc. *Sicut sancta synodus* zeitlich nach den Capitula a sacerdotibus proposita ansetzt, da Ghärbald hier in c. 1 das von ihm schon öfters gemachte Verbot des Umgangs der Priester mit Frauen *(quia haec frequenter ... prohibuimus)* und in c. 3 das Verbot des Waffen-

---

menen Zusatz) folgen. Die Kapitelzählung in dieser Untersuchung hält sich daher auch an die der Berliner Hs. (ed. *Eckhardt*, Ghaerbald S. 124–127).

[54] Walter *von Hörmann*, Bußbücherstudien, ZRG KA 3 (1913) S. 427.

[55] *Aachen (801):* Georg Heinrich *Pertz*, in: MGH LL 1 S. 87; Anton Joseph *Binterim*, Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesanconcilien vom vierten Jahrhundert bis auf das Concilium zu Trient 2 (Mainz 1836) S. 443; *Werminghoff*, Verzeichnis (wie Anm. 1), NA 24 (1899) S. 476 und *ders.*, MGH Conc. 2, 1 S. 228 – *Aachen (802): Boretius*, in: MGH Capit. 1 S. 106; *Böhmer-Mühlbacher-Lechner*, Regesten 1 (wie Anm. 43) S. 169 f. Nr. 337.

[56] *Eckhardt*, Ghaerbald (wie Anm. 45) S. 56 f.

[57] Gemeinsame Überlieferung in den Hss. Cambridge, CCC 265; Florenz, Bibl. Med. Laur., Plut. IV sin. Cod. 4; Heiligenkreuz, Stiftsbibl. 217; München, Staatsbibl., Clm 3853/12673/14508; Oxford, Bodl. Libr., Barlow 37 und Paris, Bibl. Nat., lat. 2316.

[58] *Eckhardt*, Ghaerbald (wie Anm. 45) S. 56 f.

tragens *(Sicut dudum iam interdiximus)* noch einmal wiederholt. Unklar bleibt, wie das Kapitular inc. *Primitus ergo* zeitlich einzuordnen ist. Keine Aufschlüsse zur Frage der Reihenfolge vermittelt ein Blick auf die handschriftliche Überlieferung, da die Abfolge der Kapitularien in den einzelnen Handschriften nicht einheitlich ist: Die Hss. Berlin, lat. Fol. 626 und München, Clm 12673 haben die Abfolge Kapitular inc. *Sicut sancta synodus* – Kapitular inc. *Primitus ergo* – Capitula a sacerdotibus proposita, während die Hs. Vat. Pal. lat. 485 die Abfolge Kapitular inc. *Sicut sancta synodus* – Kapitular inc. *Primitus ergo* hat, die in der Hs. Escorial, Bibl. de San Lorenzo L III 8[59] aber genau umgedreht wird! In der Hs. Köln 120 lautet die Reihenfolge: Kapitular inc. *Sicut sancta synodus* – Kapitular inc. *Primitus ergo* – Kapitular inc. *Sicut sancta synodus*. Außergewöhnlich ist die Überlieferungslage in der Hs. Florenz, Bibl. Med. Laur., Plut. IV sin. Cod. 4 mit der Reihenfolge: Capitula a sacerdotibus proposita – Kapitular inc. *Sicut sancta synodus* – Capitula a sacerdotibus proposita – Kapitular inc. *Sicut sancta synodus*. Da alle drei Texte aus hier nicht näher zu erörternden Gründen um 805 entstanden sein müssen und keine großen zeitlichen Abstände zwischen ihnen bestehen, sei folgende Reihenfolge Capitula a sacerdotibus proposita – Kapitular inc. *Primitus ergo* – Kapitular inc. *Sicut sancta synodus* mit der Bezeichnung Ghärbald I – Ghärbald II – Ghärbald III vorgeschlagen. Mit Nachdruck soll aber noch einmal betont werden, daß für diese Zuschreibungen zwar manches spricht, daß aber der letzte stichhaltige Beweis fehlt. Dieser Hinweis ist deswegen so überaus wichtig, weil nämlich die angenommene Autorschaft Ghärbalds Ausgangspunkt weiterer Kombinationen ist.

In den bereits genannten Ghärbald-Handschriften Köln 120 und Vat. Pal. lat. 485 folgt im direkten Anschluß an die Kapitularien Ghärbalds ein anonymes Kapitular inc. *De ordine baptisterii*, in welchem der Autor in c. 15 auf eine einschlägige Bestimmung seines Amtsvorgängers *(sicut iam dudum tempore ab antecessore nostro ... apud unumquemque denuntiatum)* Bezug nimmt, in der mit einiger Wahrscheinlichkeit die Anordnung von Ghärbald III, 9 zu sehen ist. Gemeinsame Überlieferung und die Berufung auf den Vorgänger bei vorhandener sachlicher Parallelität der Bestimmungen lassen es nun zu, in dem Autor des Kapitulars Waltcaud von Lüttich, den Nachfolger Ghärbalds, zu sehen. Die Berufung auf den Amtsvorgänger bei Waltcaud ist nicht singulär, wie die Beispiele in den Cap. Frisingensia c. 7 und bei Hinkmar V, 8 zeigen.

Der lokalen Zuordnung aufgrund inhaltlicher Kriterien sind aber auch deutliche Grenzen durch die Rezeption der Kapitularien untereinander gesetzt, die ein wichtiger Fingerzeig dafür ist, daß man das in den Kapitularien genannte kirchliche Brauchtum nicht auf einen zu eng bemessenen Raum beziehen darf, sondern mit einer weit größeren Verbreitung desselben rechnen muß. An einem Beispiel soll dies verdeutlicht werden: Das erste bischöf-

---

[59] Den Hinweis auf diese interessante Hs. verdanke ich freundlicherweise Herrn *Runge* (Stuttgart).

liche Kapitular Theodulfs von Orléans ist komplett von Hildegar von Meaux übernommen worden. Wäre in dem Codex dieses Kapitular anonym überliefert, hätte man selbstverständlich in der heute verschollenen Hs. von Gembloux eine Theodulf-Handschrift gesehen. Nicht einmal die markante redaktionelle Überarbeitung (Änderung der Patrozinien) von Theodulf I, 19 bei Hildegar[60] geht zu Lasten Hildegars, da er ganz offensichtlich eine bereits redigierte Vorlage, die in Beziehung zur Hs. Vat. Pal. lat. 278 gestanden haben muß, kopiert hat.[61]

Mitunter sind auch die in einzelnen Codices den jeweiligen Kapitularien vorangestellten Überschriften irreführend. So gibt auf fol. 46r der oben zitierten Florentiner Hs. die Überschrift bzw. Inskription *Ex dictis theudulfis aurelianensis episcopi* an, daß die folgenden Kapitel ein Auszug aus dem ersten Kapitular Theodulfs sind (cc. 3, 5–7). Dabei wird aber verkannt, daß unmittelbar vor der Überschrift auf fol. 45v–46r schon die Kapitel 9, 11, 18 und 20 Theodulfs stehen, die hier somit nicht dem Kapitular Theodulfs zugerechnet werden. Der Kompilator dieser Handschrift gibt auch vor, die beiden hier tradierten Ghärbald-Kapitularien I und III Konzilsbeschlüssen entnommen zu haben: *Item capitula ex sanctorum patrum conciliorum [collectione]*. Inkorporiert in eine Sammlung mit der Überschrift *Incipit decretum, quod factum fuit ad Compendium palatii publicum* werden in den Hss. Heiligenkreuz, Stiftsbibl. 217 und München, Clm 3853 von Ghärbald I die Kapitel 7–8, 4 und der Zusatz nach c. 16 zitiert. Durch eine Überschrift am Rand wird in der Hs. London, Brit. Mus., Cotton Nero A 1 auf fol. 127v *Incipiunt excerptiones domni Ecgberhti archiepiscopi Eburace civitatis de sacerdotali iure* Ghärbald I in die sog. Excerptiones von Ps.-Egbert eingegliedert. Der Redaktor des Radulf-Auszuges in der Hs. Oxford, Bodl. Libr., Barlow 37 setzte seinem Text die Überschrift *Incipiunt capitula pauca cuiusdam sapientis* voran, wobei unklar bleibt, ob er den wahren Verfasser nicht mehr kannte oder den Text durch diese Überschrift vielleicht „aufwerten" wollte. Weiter unten ist ausführlicher darauf einzugehen, daß in der Hs. Oxford, Bodl. Libr., Rawlinson C 290 auf fol. 59v Theodulf und Radulf durch die Überschrift *Incipit canon habitus in civitate Trecas temporibus Ludoici imperatoris a Iohanne papa Romano atque episcopis LV* dem Konzil von Troyes (878) zugeschrieben werden.

Daß die aufgrund einer Überschrift Sonnatius von Reims und Bonifatius zugeschriebenen Kapitularien sicherlich nicht von diesen verfaßt sein können, ist hinlänglich bekannt und bedarf keiner weiteren Ausführung. Die Zurechnung Schneiders[62] der capitula episcoporum zu „Kapitularien auch einzelner

---

[60] Jean *Mabillon*, Annales ordinis s. Benedicti 3 (Paris 1706) S. 198. Dr. Schneider (München) verdanke ich den Hinweis auf die Hs. Vat. lat. 9864 (Abschrift der Hs. von Gembloux).

[61] Vgl. Peter *Brommer*, Der Brief Erzbischof Ruotgers von Trier an seine Priester, Kurtrier. Jb. 18 (1978) S. 30 Anm. 11.

[62] Reinhard *Schneider*, Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Bereich der Kapitularien (Vorträge und Forschungen 23, Sigmaringen 1977) S. 261.

Bischöfe" ist schief, denn es gibt keinen einzigen Fall, wo für ein bischöfliches Kapitular mehrere Autoren greifbar wären. Die capitula episcoporum sind also, das soll ganz klar gesagt werden, immer das Werk einzelner Bischöfe, deren Amtsbezeichnung durchaus unterschiedlich ist: Isaak bezeichnet sich als *indignus Lingonensis episcopus* (Praefatio), Riculf als *humilis Suessionum episcopus* (Praefatio), Herard als *immerito Turonensium pontifex* (Praefatio), Haito als *Basiliensis ecclesiae antistes* (Überschrift) und Hinkmar als *praesul* (Hinkmar I Praefatio) sowie als archiepiscopus (Hinkmar V Überschrift), während Radulf als seinen Titel *exilis servorum dei servus* (Überschrift) angibt. Der von Radulf gebrauchte Titel als möglicher Hinweis auf die Primats- und Patriarchatsansprüche von Bourges[63] sollte aber nicht überinterpretiert werden, da er nicht ausschließlich Päpsten zustand.[64]

4. *Formen der Überlieferung*

Obwohl nicht wenige alte Handschriften der capitula episcoporum (z. B. München, Clm 14727 s. IX ¼ für Theodulf I und Paris, Bibl. Nat., lat. 1012 s. IX ⅓ für Cap. Parisiensia) erhalten sind, ist dennoch kein bischöfliches Kapitular als Authenticum überliefert. Diese etwas ungünstige Situation ist daher vergleichbar mit der Überlieferungslage bei den weltlichen Kapitularien[65] und den Konzilien der karolingischen Zeit,[66] wo ebenfalls kein Authenticum bekannt ist. Manche Fragen bleiben aus diesem Grund offen, z. B. ob die capitula vom Bischof zur Ausfertigung unterschrieben wurden oder nicht.

Vergleiche der verschiedenen bischöflichen Kapitularien untereinander lassen jedoch Aussagen über einen idealtypischen Aufbau eines solchen Kapitulars zu: Überschrift – Intitulatio mit Adresse und Grußformel – Praefatio – Kapitelzählung – Rubrik – Text des Kapitels – Epilog. Tatsächlich fehlen aber in den tradierten Kapitularien ein oder mehrere Teile dieses Aufbaues, ohne daß sie dadurch ihren Charakter eines bischöflichen Kapitulars verlören. Inskriptionen sind zusätzlich nur bei Isaak vorhanden, was aber gut

---

[63] Vgl. Fedor *Schneider*, Ein interpolierter Brief Papst Nikolaus' I. und der Primat von Bourges, NA 32 (1907) S. 476–488 mit der Edition des Briefes durch Ernst *Perels* ebd. S. 488–492 und Horst *Fuhrmann*, Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate I, ZRG KA 39 (1953) S. 118 f. Anm. 26 und III, ZRG KA 41 (1955) S. 99–101.

[64] Vgl. L. *Levillain*, Servus servorum dei, Le moyen âge 40 (1930) S. 5–7. Es ist möglich, daß Radulf in dem vom hl. Eligius (vgl. ebd. S. 5 Anm. 2) gegründeten Kloster Solignac, in dem er als Mönch lebte (vgl. Maximin *Deloche*, Cartulaire de l'abbaye de Beaulieu (en Limousin), Paris 1859, S. CCXX) Kenntnis von diesem Titel erhalten hat, der anscheinend aber auch in Bourges gebräuchlich war, wie es die Formulae Bituricenses, in: MGH Formulae S. 173, 2, zeigen.

[65] Vgl. *Schneider*, Schriftlichkeit (wie Anm. 62) S. 257.

[66] Vgl. Wilfried *Hartmann*, Zu einigen Problemen der karolingischen Konzilsgeschichte, Annuarium historiae conciliorum 9 (1977) S. 16. Eine Ausnahme bildet aber möglicherweise die Überlieferung des Konzils von Trosly (909) in der Hs. Vat. Reg. lat. 418; vgl. dazu Gerhard *Schmitz*, Das Konzil von Trosly (909). Überlieferung und Quellen, DA 33 (1977) S. 347–356.

damit erklärt werden kann, daß es sich bei seinem Kapitular um ein reines Exzerpt aus den falschen Kapitularien von Benedictus Levita handelt, in welchem ausschließlich eine Quelle herangezogen wird. In ihrer reinsten und ursprünglichsten Form sind wohl die capitula Ruotgers in der Hs. Leiden, Bibl. Univ., Vulcan. 94 B [67] und die capitula Herards in der Hs. Den Haag, Mus. Meermanno-Westreenianum 8 erhalten. Bezeichnenderweise sind in beiden Codices die capitula jeweils nur mit einem Brief des betreffenden Bischofs kombiniert: Dem Kapitular Ruotgers ist in der leider nur fragmentarisch erhaltenen Leidener Hs. gleichsam als Vorwort ein Brief Ruotgers an seine Priester vorangestellt, während in der Haager Hs. auf die capitula der Brief Herards an Wenilo von Sens folgt. Das fällt deswegen besonders auf, weil nämlich die capitula sonst in Sammelhandschriften mit vornehmlich liturgischem Schwerpunkt zu finden sind. Dabei variieren die Handschriftenzahlen für die verschiedenen Texte beträchtlich. Sind zu Theodulf I heute noch 47 Codices erhalten, so ist z. B. der Text von Hinkmar IV nur noch über den Druck von Sirmond greifbar. Eine breite handschriftliche Basis besitzen auch Ghärbald I und Haito. Außergewöhnlich dicht freilich ist die Überlieferung mit über 125 Codices bei der Admonitio synodalis. Damit kann aber nun nicht gesagt sein, daß diejenigen Kapitularien in ihrem Text voll gesichert sind, die eine breite Überlieferung haben. So ist z. B. Theodulf II immerhin in vier Codices (Berlin, Deutsche Staatsbibl., Phill. 1664; Cambridge, CCC 265; Oxford, Bodl. Libr., Barlow 37/Rawlinson C 290) überliefert; dennoch ist es nur schwer möglich, aus diesen untereinander stark divergierenden Handschriften einen gemeinsamen (Ur-)Text zu rekonstruieren, da in den Handschriften schon der Umfang des Textes sehr unterschiedlich ist. Man wird deshalb zweifelsohne bei der Textherstellung die Frührezeption bei Benedictus Levita und Regino von Prüm zu berücksichtigen haben, zumal auch die Sammlungen dieser Rezeptoren älter sind als die überlieferten Handschriften.

Überaus kompliziert ist die Situation bei der Admonitio synodalis, die meist in andere Texte inkorporiert ist, z. B. in Handschriften mit einem Pontifikale, einem Missale oder einem Sakramentar sowie besonders in Kanonessammlungen (z. B. dem Dekret Burchards von Worms, der Collectio XII partium und der Collectio X librorum). Die Überlieferungsstränge sind aber keinesfalls so eindeutig, daß beispielsweise die Überlieferung in den Burchard-Handschriften einen Typ bzw. eine Klasse definieren würden. Vielmehr gibt es hier gewaltige Unterschiede, wobei schon die Stelle, an die das Zitat der Admonitio synodalis plaziert ist, aufschlußreich ist. Besonders aber lassen die Überschriften rasch Gruppierungen zu: [68]

[67] Möglicherweise ist die Hs. identisch mit der im Bibliothekskatalog von Arnstein s. XII/XIII aufgeführten Handschrift „Decreta Rugeri treuirorum archiepiscopi in I. v."; vgl. Theodor *Gottlieb*, Über mittelalterliche Bibliotheken (Leipzig 1890) S. 297 und M. *Manitius*, Geschichtliches aus mittelalterlichen Bibliothekskatalogen, NA 32 (1907) S. 685.

[68] Vgl. auch Gérard *Fransen*, Le Décret de Burchard de Worms. Valeur du texte de l'édition. Essai de classement des manuscrits, ZRG KA 63 (1977) S. 8–19.

*Sermo synodalis, qui in singulis synodis parrochianis presbyteris est enunciandus* (z. B. Freiburg, Univ. Bibl. 7 und München, Clm 4570).
*Sermo synodalis, qui in singulis synodis parrochianis presbyteris est pronunciandus* (z. B. London, Brit. Mus., Addit. 18371).
*Incipit sermo synodalis, qui in singulis synodis parrochianis presbyteris enunciandus est* (z. B. St. Omer, Bibl. Munic. 194 und Vat. Reg. lat. 979).
*Sermo in synodo dicendus, quem sanctus Leo papa (com-)posuit* (z. B. Paris, Bibl. Nat., lat. 9630 und Vat. lat. 1355).
*Finito evangelio episcopo et caeteris in ordine sedentibus a diacono legatur hę(c) admonitio* (z. B. Vat. Pal. lat. 585 und Würzburg, Univ. Bibl. Mp. th. f. 86).
*Epistola Leonis pape legenda in synodo* bzw. *in synodo legenda* (z. B. Kopenhagen, Kong. Bibl., Gl. kgl. S. 1617.4° und Lucca, Bibl. Capit. 124).
*Sermo sancti Leonis papae* (z. B. in den von Burchard abgeleiteten Sammlungen der Hss. Florenz, Bibl. Ricc. 240 und Turin, Univ. Bibl. D IV 33).
Äußerungen über die Datierung usw. der Admonitio synodalis[69] sind daher so lange mit größter Skepsis zu betrachten, als nicht eine kritische Edition auf breitester handschriftlicher Basis vorliegt.[70]

Innerhalb der handschriftlichen Überlieferung der capitula episcoporum sind erhebliche Unterschiede festzustellen. Es gibt vom Umfang her vollständige Codices und solche, die einen bewußt fragmentarischen Text bringen. Letztere Form der Überlieferung soll etwas näher betrachtet werden: Zunächst kann man das Auslassen eines Kapitels nennen. Ein recht gutes Beispiel bietet dafür Theodulf I, 19, welches in den Hss. Gent, Univ. Bibl. 506 (83); München, Clm 14508; Vesoul, Bibl. Munic 79 (73) und Wien, ÖNB 751 fehlt. Die spezifisch auf die Verhältnisse der Diözese Orléans zuge-

---

[69] Zuletzt dazu Friedrich *Lotter*, Ein kanonistisches Handbuch über die Amtspflichten des Pfarrklerus als gemeinsame Vorlage für den Sermo synodalis „Fratres presbyteri" und Reginos Werk „De synodalibus causis", ZRG KA 62 (1976) S. 1–57, dessen methodischer Ansatz äußerst fragwürdig ist, da er die ungeheure Breite der handschriftlichen Überlieferung ignoriert.

[70] Den Hss. (vgl. dazu *Brommer*, Gesetzgebung S. 35 Anm. 221 und S. 119 f. Nr. 16) sind weitere bislang unbekannte Codices hinzuzufügen. Roger E. *Reynolds*, The "De officiis VII graduum". Its origins and early medieval development, Mediaeval Studies 34 (1972) S. 135 Anm. 89 macht auf folgende Hss. aufmerksam: Ivrea, Bibl. Capit. LXXXXIV; London, Brit. Mus., Cotton Tib. CI; Paris, Bibl. Nat., lat. 1460; Tarragona, Bibl. Prov. 11 (49); Tortosa, Bibl. Capit. 10; Vercelli, Bibl. Capit. XCIV; Zürich, Zentralbibl. C 101. Prof. *Reynolds* wies mich dann freundlicherweise noch auf die weiteren Hss. hin: Brüssel, Bibl. Roy. 2067–73; Burgo de Osma 157; Cambridge, St. John's College 42; Florenz, Bibl. Med. Laur., Plut. XVI Cod. 15; London, Brit. Mus., Arundel 346 / Addit. 17004 / Royal 8. E. XVIII; Paris, Bibl. Nat., lat. 14832/17333; Salzburg, St. Peter a. VIII. 7; St. Paul in Kärnten 22/1. Den Hinweis auf die Hss. Bologna, Bibl. Univ. 2239; Monza h 5; München, Clm 12612/22288 verdanke ich Dr. Jasper (München). Prof. *Fransen* (Löwen) gab dankenswerterweise den Hinweis auf die Hs. Paris, Bibl. Nat., lat. 14993. Weitere Überlieferungen bestehen in den Hss. Châlons, Bibl. Munic. 31 (33); St. Florian, Stiftsbibl. XI. 25/XI. 249/XI. 436. Damit sind nunmehr über 125 Codices mit dem Text der Admonitio synodalis bekannt.

schnittene Bestimmung, nach welcher an bestimmten, genau festgelegten Orten der Schulbesuch für die Neffen von Priestern gestattet ist, konnte in einer anderen Diözese in dieser Form nicht übernommen werden und wurde deshalb ausgelassen.

Sofern mehrere Kapitel fehlen, muß man von einem Auszug sprechen, wofür die capitula episcoporum zahlreiche Beispiele liefern. So überliefert z. B. die Hs. Vercelli, Bibl. Capit. CLXV auf fol. 123r–124r nach der Überschrift *TEODULEUS* nur die Kapitel 7, 9–12, 18 und 20 von Theodulf I. Die Hs. Albi, Bibl. Munic. 38[71] überliefert wiederum auf fol. 143v–148v einen Auszug der capitula Isaaks mit den Kapiteln I, 1/17–18/21–25/37; III, 2; IV, 8/13; V, 1; IX, 9; XI, 1/10/24. Irgendein nachvollziehbarer Grund für die Auswahl gerade dieser Kapitel ist aber nicht ersichtlich. Obwohl die Hss. Cambridge, CCC 265[72] und Oxford, Bodl. Libr., Barlow 37[73] einen im Umfang miteinander zwar nicht identischen Auszug der capitula Radulfs bringen, ist bei ihnen dennoch ein durchdachtes System der Auslassung zu erkennen, denn beide Codices sparen alle Theodulfzitate mit Ausnahme von Theodulf I, 13 in c. 19 Radulfs aus. Diese auf den ersten Blick verblüffende Tatsache ist leicht damit zu erklären, daß beide Handschriften auch die capitula Theodulfs tradieren (die Oxforder Hs. allerdings nur auszugsweise) und man richtigerweise eine Wiederholung der Zitate für überflüssig hielt. Eine Variante der Form des Auszugs bieten die Cap. Reginensia, die ein Auszug der capitula Herards sind, am Schluß aber ein eigenständiges Kapitel hinzufügen.

Dann begegnet man mitunter Codices, die den Text durch Zusätze erweitern. Als Beispiel hierfür sei die Hs. Escorial L III 8 genannt, in welcher der Redaktor recht massiv seine Vorlage überarbeitet. Gleichsam als Praefatio stellt er Ghärbald II ein zusätzliches Kapitel voran: *CAP I. Haec capitula subter inserta continentur de his, qui per neglegentiam et incuriam in parrochia nostra evenire solent, quae videntur esse contraria observantiam christianę religionis. Unde volumus, ut, ubicumque de his causis aliquid in eadem parroechia nostra inventum fuerit, ut cum omni diligentia corrigatur et deinceps plenius, ne ulterius fiat, observetur.* Durch einen längeren Epilog zu Ghärbald III[74] rundet er die Ghärbaldtexte ab. Es zeigt sich sehr deutlich,

---

[71] Vgl. Hubert *Mordek*, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die Collectio vetus Gallica, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1, Berlin 1975) S. 268 f.

[72] Die Hs. überliefert die cc. 1–2, 5–9, 12, 14, 17–25, wobei c. 22 vor c. 21 steht und c. 24 direkt an c. 23 angeschlossen ist.

[73] Die Hs. überliefert die cc. 1–2, 5–8, 17–18, 21, 19, 23–24.

[74] *XXI. Ut unusquisque presbyter iuxta modulum et possibilitatem suae ecclesiae clericos et matricularios habeat, quia, sicut nobis relatum est, usque nunc in parrochia nostra per maximam neglegentiam extitit, quia sunt quidam aliqui idcirco nolunt habere iuxta se et probabiles personas, ut liberius proprias et inclitas voluntates perficere possint. Igitur unusquisque presbyter probabiles personas et idoneos testes vitae suae in domo sua habere debet. Iubemus ergo iuxta decretum canonum,*

daß der Kompilator die beiden hier überlieferten Kapitularien Ghärbalds als eine Einheit auffaßt, wenn er ihnen als Rahmen seines Textes am Anfang und am Schluß je ein Kapitel beigibt. Dieser Eindruck wird durch die Tatsache erhärtet, daß er auch die Kapitelzählung verändert,[75] indem er bei Ghärbald II die Kapitel 12–17 ausläßt und Ghärbald II, 11 als Ghärbald III, 1 zählt. Die Zusätze beschränken sich aber nicht nur auf den Beginn und das Ende, sondern sind auch in der Mitte der Texte anzutreffen. So erweitert er in Ghärbald III den Text nach c. 13 um das Kapitel: *XII. Illud quoque omnibus presbyteris notum esse volumus, ut orationem dominicam et symbolum fidei coram nobis tradere atque exponere pleniter in postmodum possint.*

Eine außergewöhnliche Form des Zusatzes bildet die Wiederholung des Textes. Im kleineren Maße gilt dies bereits für die Hs. London, Brit. Mus., Addit. 19725, welche auf fol. 63v–68v die Cap. Parisiensia vollständig überliefert und auf fol. 86v im Anschluß an Ghärbald III noch einmal c. 15 der Cap. Parisiensia als Epilog wiederholt. Noch prägnanter ist jedoch die Wiederholung des gesamten Textes in ein und derselben Handschrift. So bringt die Hs. Rom, Bibl. Vallicell. C 24 zweimal in direkter Reihenfolge das erste bischöfliche Kapitular Theodulfs und erweckt damit den Eindruck, als habe die Handschrift zu Schreibübungen gedient. Aber auch die Hs. Köln 120 überliefert einen Text doppelt: Ghärbald III ist zunächst auf fol. 122r–123v, dann aber noch einmal auf fol. 171v–172r zu finden!

Die Redaktionen in einzelnen Handschriften betreffen ferner nicht nur zusätzliche Kapitel, sondern auch Veränderungen des Inhalts von Kapiteln selbst. Aus einer großen Fülle von Beispielen seien nur einige wenige aufgeführt. Die Hs. Berlin, Phill. 1664 verdient mit ihren Theodulf-Texten in diesem Zusammenhang deswegen besondere Beachtung, weil ihr Schreiber und Redaktor namentlich bekannt ist: Ademar von Chabannes († 1034). Durch zahlreiche Eingriffe in seine Vorlage hat er dieselbe mitunter stark überarbeitet, fast immer verschärfend. So verbietet er in c. 12 von Theodulf I nunmehr nicht allein dem Priester, zusammen mit einer Frau in einem Haus zu wohnen, sondern erweitert den Personenkreis durch seine Vorschrift: *Cum presbitero, cum diacono, cum subdiacono nulla omnino femina in una domo habitet.*[76] Das Verbot des Empfangs der Kommunion an Exkommuni-

---

*ut unusquisque presbyter tertiam partem de omni redditu suae ecclesię cum magna diligentia praevideat et in quibus utilitatibus ipsius ecclesię eam conferat, quatenus nobis sive ministris nostris exinde pleniter rationem reddere possit, quia per singulos annos summopere catereat (?). Si quis vero in posterum de his supradictis causis neglegens inventus fuerit, sciat se post hęc plectendum, sicut de gravioribus culpis. Quapropter monemus atque ortamur, ut cum magna diligentia ab omnibus conservetur, ne ut violator et contentor canonum damnetur. EXPLICIT.*

[75] Eine Parallele hierzu ist u.a. die Hs. Vat. Pal. lat. 485, die Ghärbald II als Fortsetzung von Ghärbald III betrachtet und deshalb II, 1 als c. 21 (von Ghärbald III) zählt usw.

[76] Diese Bestimmung wird bei Theodulf II, 1, 6 *(de Clercq:* Nr. 6) sinngemäß wiederholt.

zierte in Theodulf I, 41 dehnt Ademar auch auf diejenigen aus, die wegen einer Todsünde Buße zu leisten haben:

| *Theodulf I, 41* | *Ademar* |
|---|---|
| *Singulis diebus dominicis in quadragesima praeter hos, qui excommunicati sunt, sacramenta corporis et sanguinis Christi sumenda* | *Singulis diebus dominicis in quadragesima praeter hos, qui excommunicati sunt, sacramenta corporis et sanguinis Christi omnes sumant praeter illos etiam, qui propter criminalia peccata paenitentes a convivio altaris remoti* |
| *sunt. Et in cena domini, vigilia paschae et in die resurrectionis domini penitus ab omnibus communicandum est.* | *sunt. Et in caena domini et in vigilia paschae et in sancto die paschae penitus ab omnibus communicandum est. Sed etsi, quod absit, contigerit aliquem non esse mundum, ut ad communionem non accedat in ipso die dominico paschae, poenitentia purgatus in secunda feria paschae vel per illam ebdomadam communionem recuperet. Si autem communicare quis eo die dominico paschae non potest, non debet tamen ieiunare nec a cibis concessis abstinere, quia in quadragesima peracta est decima anni. Nec propter cibos carnium sumendos, sed propter vitam animae corpus domini sumatur.* |
| *Et ipsi dies paschalis ebdomadae omnes aequali religione colendi sunt.* | *Ipsi vero dies paschalis ebdomadae omnes aequali religione colendi sunt.* |

Sehr interessant ist das Vorgehen des Radulf-Redaktors in der Hs. Oxford, Bodl. Libr. Rawlinson C 290: In c. 26 erweitert er in der Textmitte seine Vorlage nach *nihil aliud fiat* um den Satz *Nam et si necessitas fuerit navigandi sive iterandi, licentia datur, ita dumtaxat, ut hac occasione missam et orationes non praetermittantur*, den er aus der direkten Vorlage Radulfs (Theodulf I, 24) schöpft. Bereits in c. 10 ist er ebenso verfahren, als er aus Theodulf I, 6 nach *in locis suis stent* den Satz übernahm: *Et ibi sacerdos eorum oblationes deo oblaturas accipiat.* Ferner wird c. 33 an mehreren Stellen mit aus Theodulf I, 36 direkt genommenen Bibelzitaten angereichert. Schon diese Belege zeigen vollkommen klar, daß dem Redaktor neben dem Kapitular Radulfs auch die Kapitularien Theodulfs vorgelegen haben, die er tatsächlich auch beide zitiert. In c. 31 Radulfs werden die Theodulfteile (Theodulf I, 40/42) fortgelassen, weil sie an anderer Stelle (auf fol. 67v) ge-

bracht werden. Da, wie oben ausgeführt wurde, c. 33 Radulfs mit Zitaten aus Theodulf I, 36 vermehrt wurde, konnte es der Redaktor vertreten, Theodulf I, 36 auf fol. 67r nur noch mit dem ersten Teil des Kapitels zu übernehmen, um eine doppelte Zitierung zu vermeiden. Vielleicht wurden aus diesem Grund auch cc. 39–43 Radulfs ausgelassen, da diese Kapitel thematisch eng verwandt sind mit solchen aus Theodulf II, denn es entsprechen sich inhaltlich c. 39 Radulfs – Theodulf II, 4, 1–2; c. 41 – II, 7, 2–4; c. 42 – II, 5, 6 und c. 43 – II, 7, 1–2.[77] Das Kapitular Radulfs und die beiden Kapitularien Theodulfs werden hier also ganz offenkundig als eine Einheit angesehen und so behandelt.

Eine weitere, sehr interessante Form der Redaktion ist die Aktualisierung des Textes, die sich wiederum in zwei verschiedenen Arten präsentiert, nämlich der Änderung des Ortes und der Änderung der Zeit. Es wurde bereits auf das Phänomen hingewiesen, daß Theodulf I, 19 in einigen Handschriften wegen des präzisen Bezuges auf Orléans fehlt, weil das Kapitel in dieser Form nicht auf die Belange einer anderen Diözese übertragbar war. Um das wegen seines Inhalts nicht unwichtige Kapitel dennoch bringen zu können, wurde daher in mehreren Codices durch Änderung der Patrozinien der lokale Bezug auf Orléans verwischt und an andere örtliche Gegebenheiten angepaßt: Die Hss. Bamberg, Staatsbibl., lit. 131 (Schriftheimat Süddeutschland) und München, Clm 14581 (Schriftheimat Regensburg) lassen ein Patrozinium aus: *aut sancti Lifardi.* Nur als Schreibfehler ist die Änderung *Lifardi]Filardi* in der Hs. Oxford, Bodl. Libr., Holkham misc. 17 (Schriftheimat Mittelitalien) anzusehen. Die Hs. Basel, Univ. Bibl. F III 15° (Schriftheimat Fulda) ändert das Patrozinium eines Klosters: *sancti Aniani] sancti Martini,* während die Hs. Bern, Burgerbibl. 289 (Schriftheimat Metz) die Version hat: *sanctae Crucis]sanctae Mariae* und: *sancti Aniani – Lifardi]illo.* Die aus Nordostfrankreich (vielleicht ebenfalls Metz?) stammende Hs. Vat. Pal. lat. 278 überarbeitet das Kapitel so: *sanctae Crucis]sancti Stephani aut sancti Martini* und: *aut in monasterio – Lifardi]* fehlt. Die Hss. Berlin, Phill. 1664 (Schriftheimat Limoges); Dresden, Sächs. Landesbibl. A 157 (Schriftheimat Deutschland?); Heiligenkreuz, Stiftsbibl. 217 (Schriftheimat Südostdeutschland); München, Clm 3851 (Schriftheimat Westdeutschland/Ostfrankreich); München, Clm 3853 (Schriftheimat Augsburg); Paris, Bibl. Nat., lat. 3878 (Schriftheimat Deutschland); St. Gallen, Stiftsbibl. 677 (Schriftheimat St. Gallen?) und Troyes, Bibl. Munic. 1979 (Schriftheimat Frankreich) verändern die Patrozinien folgendermaßen: *sanctae Crucis]sancti Petri* und: *aut – Lifardi]* fehlt. Die nicht geringe Zahl von Codices (aus verschiedenen Landschaften) mit dieser Patrozinienänderung mag zunächst überraschen, doch ist ja gerade das Petruspatrozinium überaus häufig anzutreffen. Dennoch wird man vermuten müssen, daß mancher Schreiber seine Vorlage nur mechanisch kopiert hat, ohne daß es an seinem Ort tatsächlich ein solches Patrozinium gegeben hat. Allgemeiner dagegen ist der

[77] Im Gegensatz zur Edition *de Clercqs* beginnt hier bei jedem Titel die Kapitelzählung von neuem.

Text der Hs. Cambridge, CCC 201 (Schriftheimat Exeter), wo anstelle von *ecclesia* nun *ecclesiis* gesetzt und *sanctae Crucis – coenobiis* weggelassen wird. Ohne direkten lokalen Bezug ist auch die Hs. London, Brit. Mus., Addit. 19725 (Schriftheimat Reims/Ostfrankreich), in der es heißt: *sanctae Crucis]sancti illi.* Fortgelassen wird ferner *aut in monasterio – Lifardi.*

Ein Beispiel für die Aktualisierung der Zeit findet sich bei den Cap. Parisiensia c. 13. Die Hs. Paris, Bibl. Nat., lat. 1012 bestimmt: . . . *ammonitionem facimus, ut in psalmis et oracionibus ac missis cum suma devotione et urgenti cura dominum deprecare studeatis una nobiscum et vitam et sanitatem et pacem et victoriam piismo et serenissimi imperatoris* hloduvic *et filiis suis dominus tribuat ac gubernationem ecclesiae et ad nostram perpetuam pacem* . . . In der Hs. London, Brit. Mus., Addit. 19725 lautet der Text dagegen: . . . *ammonicionem facimus, ut in salmis et oracionibus ac missis cum summa devocione deum deprecare studeatis una nobis, ut vitam et sanitatem et pacem et victoriam piissimi et serenissimi imperatoris* lotharii *et filiis eius dominus tribuat ad gubernacionem ecclesię et ad nostram perpetuam pacem* . . . Entscheidend ist demnach der Wechsel von Kaiser Ludwig I. zu Kaiser Lothar I., der in sehr schöner Weise die geänderten politischen Machtverhältnisse widerspiegelt. Die Hs. Barcelona, Univ. Bibl. 228, die für die Cap. Parisiensia bislang noch nicht herangezogen wurde, verhält sich dagegen neutral, indem sie sich nicht auf einen bestimmten Kaiser festlegt, sondern ihre Bestimmung ins Allgemeine hebt: . . . *ammonitionem facimus, ut in psalmis et orationibus ac missas cum summa devotione et ingenti cura dominum depraecari studeatis una nobis, ut vitam et sanitatem et pacem et victoriam piissimi et serenissimi imperatoris* illius *et filiis eius dominus tribuat ad gubernationem ęcclesię et ad nostram perpetuam pacem.*

Nicht in jedem Fall sind die capitula episcoporum (die meist selbständig formulierte Bestimmungen der einzelnen Bischöfe enthalten, in wenigen Fällen aber auch Ort gelehrter Zitatenreihen, wie bei Hinkmar II, 21, sind) für sich, d. h. von anderen Texten abgetrennt, überliefert, sondern sie sind auch in andere Kanonessammlungen ohne Quellenangabe inkorporiert worden und können daher nur aufgrund inhaltlicher Kriterien als bischöfliche Kapitularien angesprochen werden. Als Beispiel hierfür seien die Cap. Cameracensia genannt, die in den Hss. Laon, Bibl. Munic. 201 und Leningrad, Bibl. Saltykova Shchedrina Q. v. II 5 die Kapitel 19–26 einer Kanonessammlung bilden. Als Vorstufe für diese Art der Überlieferung kann z. B. die Hs. Florenz, Bibl. Med. Laur., Plut. IV sind. Cod. 4 angesehen werden, die unter der Überschrift *ITEM KAPITULA EX SANCTORUM PATRUM CONCILIORUM [COLLECTIONE]* u. a. Ghärbald I und III tradiert. In einem *Liber canonum* der Hs. Troyes, Bibl. Munic. 1979 verbergen sich gleich mehrere capitula episcoporum: Cap. inc. *Qualiter mysterium* als c. 2, die Admonitio synodalis als c. 3, Theodulf I als cc. 4–50 und die Cap. Trecensia als c. 206 des *Liber canonum.*

Schließlich ist hinsichtlich der Sprache noch auf ein besonderes Phänomen hinzuweisen. Normalerweise sind die capitula episcoporum in lateinischer

Sprache abgefaßt, bei Theodulf I gibt es jedoch zu der lateinischen Überlieferung noch eine in zwei unterschiedlichen Versionen[78] aus dem 10. Jahrhundert greifbare Übersetzung des Textes in das Altenglische,[79] die somit auch die besondere Bedeutung der capitula Theodulfs signalisiert.

5. *Verkündigung*

Äußerungen von Ghärbald[80] und Riculf[81] ist zu entnehmen, daß sie ihre Gesetzgebung den Priestern in schriftlicher Form zugeleitet haben, denn diese werden von ihnen zu intensiver Lektüre der capitula angehalten. Die Cap. Frisingensia[82] bestimmen, daß jeder Priester einer Taufkirche die auf Pergament geschriebenen capitula bei sich haben müsse. Wenn Theodulf[83] anordnet, die Priester sollten seine capitula genau lesen, impliziert dies, daß sie ihnen auch schriftlich vorgelegen haben müssen. Die bischöflichen Kapitularien schweigen zu der Frage, wer im einzelnen dazu verpflichtet war, die jeweiligen capitula (ab) zu schreiben. Man wird kaum davon ausgehen können, daß die Bischöfe gleich eine größere Anzahl von Handschriften ihrer Gesetzgebung an ihre Priester verteilen konnten.

Gemäß Anordnungen von Theodulf,[84] Herard,[85] Hinkmar[86] und der Admonitio synodalis[87] ist die bischöfliche Gesetzgebung von den Priestern sogar auswendig zu lernen.

Hinkmar[88] und der Autor der Cap. Franciae occidentalis[89] haben ihre capitula den Priestern offenkundig mündlich vorgetragen.

---

[78] Cambridge, CCC 201 und Oxford, Bodl. Libr., Bodley 865.

[79] Vgl. Theodulfi Capitula in England. Die altenglischen Übersetzungen zusammen mit dem lateinischen Text hrg. von Hans *Sauer* (Texte und Untersuchungen zur Englischen Philologie 8, München 1978) S. 304–403.

[80] Ghärbald II, 9: ... *omnis illorum familia ante nos habeatur in locis ubi per epistolam nostram denuntiamus* ...

[81] Riculf, Praef.: ... *quaedam ex his ... brevibus et lucidis capitulis annotare, vobisque consacerdotibus ... habenda simul et crebrius legenda committere, ut ... haec saltem brevissima et apertissima manualiter frequentetis, ... salubrem vivendi normam his admonitiunculis praemonstretis.*

[82] Cap. Frisingensia c. 35: *Volumus, ut unusquisque presbiter baptismalis ęcclesiae ista praenotata capitula secum habeat in pergamena scripta* ... und c. 36: *Et hoc quoque scitote, quia volumus, ut hęc capitula apud vos et nos recondita sint, ne, cum ad vos venerimus, inprovisos vos in aliquo minus inveniamus.*

[83] Vgl. Theodulf I, Praef.: *Obsecro* ..., *ut haec capitula* ... *assidue legatis* ...

[84] Ebd.: ... *assidue legatis et memoriae commendetis.*

[85] Herard, Überschrift: *Capitula excerpta ex corpore sanctorum canonum pernecessaria ab Herardo ... in sancta ipsius synodo tenenda memoriter ab omnibus ipsius paroeciae sacerdotibus et clericis, omnibus volentibus.*

[86] Hinkmar I Überschrift: ... *monita saluberrima ... in ultimo prolata sunt memoriae commendenda, et summopere observanda.*

[87] Admonitio synodalis c. 7 (linker Text): *Admonemus* ..., *ut quae uobis suggerimus, memoriae commendetis* ...

[88] Hinkmar IV, 3: *Unde iterum illud in conventu nostro colo recitari* ...

[89] Cap. Franciae occidentalis c. 15: ... *sed cum haec vilis sint verba audierint unusquisque, si ita egerit ut decet, introrsus ad semetipsum revertetur* ...

Herard,[90] die Cap. in dioecesana quadam synodo tractata[91] und die Admonitio synodalis[92] haben beide Formen kombiniert, indem den Priestern die capitula sowohl mündlich als auch schriftlich vermittelt wurden.

Als Ort der Verkündigung haben Hinkmar,[93] Herard,[94] Hildegar,[95] Walter[96] und Ruotger[97] eine (Diözesan-)Synode[98] gewählt. Verständlicherweise ist dieser Ort auch besonders günstig, da hier alle Priester einer Diözese versammelt sind und vom Bischof direkt angesprochen werden können.

Es ist also festzuhalten, daß die rechtsetzende Kraft der capitula episcoporum durch ihre Verkündigung entsteht. Dabei scheint es gleichgültig zu sein, ob diese Verkündigung auf schriftlichem oder mündlichem Wege geschieht. Offensichtlich ist auch der Ort der Verkündigung unerheblich. Wichtig ist nur die Verkündigung als solche.

### 6. *Anlaß, Ziel und Wirkung*

Es war zweifelsohne Karl d. Gr., der mit seinem intensiven Bemühen um eine Reform der Kirche den Anstoß zu dieser bischöflichen Gesetzestätigkeit gab. In der „Admonitio generalis" trug er 789 den Bischöfen auf, sich in besonderem Maß mit den kirchlichen Verhältnissen in ihren Diözesen zu beschäftigen und dabei vor allem auf die theologischen Kenntnisse der Priester

---

[90] Herard, Praef.: ... *decrevimus ... excerpta per nostri laboris studium haec modica succinctaque capitula unumquemque habere in posterum.* und c. 140: *Haec vero brevitatis studio, ut praelibavimus, a nobis collecta omnibus nostris sacerdotibus habenda statuimus* ... Vgl. ferner Praef.: ... *capitula coram cunctis perlegi fecimus* ...

[91] Cap. in dioecesana quadam synodo tractata, Praef.: ... *cupio, ut ista pauca capitula, quae hinc scripta sunt, intentius audiatis.*

[92] Admonitio synodalis c. 98: *Libellum istum unusquisque habet et, frequenter legat* ... und c. 7 (mittlerer Text): *Admonemus* ..., *ut* ... *audiatis admonitionem nostram* ...

[93] Hinkmar I, Praef.

[94] Herard, Praef.

[95] Hildegar, Überschrift.

[96] Walter, Überschrift.

[97] Vgl. die Gesta Treverorum ed. G. *Waitz*, in: MGH SS 8 S. 168, 14–16: *Iste bonae conversationis existens, habito Treberi cum suffraganeis episcopis ac reliquo clero generali concilio, librum canonicorum decretorum sua industria compositum, in medium protulit et firmavit.*

[98] Es bleibt offen, ob man die von Ruotger abgehaltene Synode als Provinzialsynode oder als Diözesansynode unter Beteiligung der Suffraganbischöfe und sonstigem Klerus anzusehen hat. Das Attribut *generale*, das die Gesta Treverorum (s. vorige Anm.) erwähnen, ist wohl dem Trierer Brauch zufolge (vgl. Heinrich *Beyer*, Urkundenbuch zur Geschichte der jetzt die preußischen Regierungsbezirke Coblenz und Trier bildenden mittelrheinischen Territorien 1, Koblenz 1860, S. 476, 479 Z. 2 und 585 f. etc.) ein Hinweis zur Unterscheidung der Synode vom Sendgericht (vgl. dazu Albert *Hauck*, Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter, HVjs. 10, 1907, S. 467, etwas anders dagegen *Hartmann*, Karolingische Konzilsgeschichte S. 12 Anm. 16). Eine Kombination der Reformkonzilien von 813 mit capitula episcoporum begegnet merkwürdigerweise nur in der Hs. Wien, ÖNB 751 s. IX, die neben den Konzilien noch Theodulf I überliefert.

zu achten.[99] Das Umsetzen des kaiserlichen Reformauftrages in rechtliche Bestimmungen durch die Bischöfe läßt sich sehr anschaulich an zwei Beispielen demonstrieren. In einem Brief an Ghärbald ermahnte Karl[100] ihn an die Pflicht zur Kenntnis des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses durch die Gläubigen und verlangte, daß er über diesen Punkt eine Diözesansynode einzuberufen habe. Ghärbald wandte sich umgehend in einem Brief[101] an die Priester seiner Diözese und schärfte ihnen die Pflicht ein, in ihren Pfarreien auf die Kenntnis des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses zu achten. Einen Niederschlag hat die Anordnung Karls aber ganz offenkundig auch in seinem zweiten Kapitular gefunden, wo er sich in cc. 1 und 3 mit diesem Problem auseinandersetzt:

| *Brief Karls Z. 26 f.* | *Ghärbald II, 1* |
|---|---|
| *. . . quod iussimus . . . examinare . . ., si orationem dominicam et simbolum . . . scirent aut memoriter tenerent . . .* | *. . . ea proponimus, scilicet qui orationem dominicam et simbolum memoriter non tenent* |
| *Karl Z. 22–24* | *Ghärbald II, 3* |
| *. . . ut nullus de sacro fonte suscipere praesumeret, antequam . . . orationem dominicam recitaret . . .* | *Ut si patrini vel matrinae qui infantes de fonte suscipiunt . . ., si ipsum simbolum et orationem dominicam sciunt . . .* |
| *Karl Z. 34 f.* | *Ghärbald II, 3* |
| *. . . se unusquisque abstinere debuisset et ab hoc opere, usque dum bonus fideiussor esse valeret . . .* | *. . . pleniter instructos habeant de fide de qua pro eis fideiussores exstiterint.* |

In einem Rundschreiben an verschiedene Erzbischöfe wollte Karl weiterhin wissen, wie in der dortigen Kirchenprovinz mit ihren Diözesen die Taufe gespendet würde. Bekanntlich liegen dazu mehrere bischöfliche Stellungnahmen vor, u. a. die Theodulfs von Orléans.[102] Das Schreiben Karls – erhalten ist der Brief an EB. Odilbert von Mailand[103] – wurde wiederum von Waltcaud in c. 1 seines bischöflichen Kapitulars wörtlich, jedoch mit einigen Umstellungen, übernommen.

---

[99] MGH Capit. 1 S. 59.
[100] MGH Capit. 1 S. 241 f.
[101] MGH Capit. 1 S. 242.
[102] *Migne* PL 78 Sp. 354–379 und *Migne* PL 105 Sp. 223–240.
[103] MGH Capit. 1 S. 246 f.

Anlaß für die capitula episcoporum sind daher kirchliche Mißstände in den einzelnen Diözesen bzw. Pfarreien, die durch klare Anweisungen und Strafandrohungen beseitigt werden sollten. Die Bischöfe hatten diese Mißstände u. a. bei ihren Visitationsreisen aus eigener Anschauung kennengelernt,[104] so daß man davon ausgehen kann, daß es sich nicht etwa um konstruierte Fälle, sondern um im kirchlichen Alltag tatsächlich vorgefallene Ereignisse, Zustände umd Bräuche handelt, die bekämpft werden sollten. Aus diesem Grund sind die capitula episcoporum eine ganz hervorragende Quelle für die Kenntnis des kirchlichen Lebens der karolingischen Zeit, da nahezu alle Bereiche und Belange innerhalb einer Diözese angesprochen werden. Das Spektrum reicht dabei vom Aufzeigen sittlichen Fehlverhaltens der Priester und ihrer theologischen Unkenntnis bis hin zu Bestimmungen über das Einfordern des Zehnts.[105] Für Radulf[106] sind jedoch die bisherigen Bußbücher Ausgangspunkt seiner Anordnungen, weil diese seiner Meinung nach nur Verwirrung angerichtet hätten. Mit seinen capitula will er nun Klarheit schaffen.

Ziel der capitula episcoporum ist natürlich zunächst die Behebung der aufgezeigten Mißstände. Die Bischöfe wollen ferner ihren Priestern und über die Priester auch der Gemeinde eine Richtschnur an die Hand geben, wie sie sich in bestimmten Fällen zu verhalten haben,[107] um dadurch zu sich selbst finden zu können, wie es die Cap. Franciae occidentalis[108] ausdrücken. Für Riculf sind die capitula daher ganz umfassend eine *vivendi norma*.[109]

Wurden die capitula aber überhaupt beachtet oder sind sie nur Ausdruck des Willens nach einer Reform? Eine klare und verbindliche Antwort auf diese wichtige Frage kann leider nicht gegeben werden, da die Quellen darüber kaum Aussagen machen. Mit seiner Äußerung *Credo quidem opusculum istud displicere aliquibus* kalkuliert der Autor der Cap. Franciae occidentalis[110] bereits Mißfallen und Murren ein; dies ist nicht weiter verwunderlich, da die mitunter äußerst scharfen Strafandrohungen in den capitula episcoporum sehr einschneidend waren. Trotzdem scheint nicht immer der gewünschte Erfolg eingetreten zu sein: Das Verbot in Ghärbald I, 15 über das gemeinschaftliche Wohnen eines Priesters mit einer Frau wurde offensichtlich nicht beachtet *(quia . . . a presbiteris observatum non fuit)*, denn Ghärbald sah sich in III, 1 gezwungen, das Verbot ausdrücklich zu wiederholen. Ähnlich verhält es sich mit seinem Verbot des Waffentragens durch die Priester. Die in Ghärbald I, 17 formulierte Anordnung mußte in Ghär-

[104] Vgl. z. B. Theodulf I, 8: *Videmus crebro in ecclesiis messes et fenum congeri.*
[105] Vgl. dazu die Übersicht bei *Gaudemet*, Statuts épiscopaux (wie Anm. 7) S. 338–349.
[106] Radulf, Praef.
[107] Vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 38 f.
[108] Cap. Franciae occidentalis c. 15: . . . *sed cum haec vilis sint verba audierint unusquisque, si ita egerit ut decet, introrsus ad semetipsum revertetur* . . .
[109] Riculf, Praef.
[110] Cap. Franciae occidentalis c. 15.

bald III, 3 den Priestern erneut vorgehalten werden. Hinkmar ist es nicht besser gegangen, denn er muß in V, 12 die Archidiakone anweisen, auf striktes Einhalten seiner Anordnung über das Einziehen des Zehnts durch die Priester in IV, 2 zu achten.

Die Wirkung einzelner Bestimmungen der capitula episcoporum bzw. der Gattung selbst läßt sich am besten noch in der Rezeption[111] derselben greifen. Die Rezeption ist zwar kein direkter Indikator für den Grad der Wirkung, gibt aber doch eindeutige Hinweise auf die Verbreitung der Gesetzgebung und ihre Beachtung durch andere Autoren. In diesem Sinn sind schon die Rezeptionen innerhalb der capitula episcoporum aufschlußreich, da sie einen größeren Umfang einnehmen, als man zunächst erwarten kann. Es zeigt sich auch hier die überragende Stellung Theodulfs, dessen erstes Kapitular von den Cap. Frisingensia, Hildegar, den Cap. Trecensia und Radulf direkt (ganz oder teilweise) übernommen wurde. Die capitula Radulfs wurden ihrerseits von Ruotger exzerpiert, während die Cap. Treverensia von Ghärbald II und die Cap. Florentina von Haito[112] abhängen. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Hinkmar und der Admonitio synodalis ist noch nicht abschließend geklärt.

Keinesfalls wurden die Zitate immer wörtlich übernommen, sondern verschiedentlich mehr oder weniger stark überarbeitet. Ein schönes Beispiel bietet hierfür die Rezeption von Theodulf I, 16,[113] das in Radulf c. 17 direkt und über Radulf c. 17 von Ruotger c. 18 indirekt übernommen wurde, so daß sich also eine Entwicklung der Überarbeitung, in diesem Fall eine Verschärfung der ursprünglichen Bestimmung, feststellen läßt. In einer Synopse der verschiedenen Texte soll dies gezeigt werden:

| *Theodulf I, 16*[114] | *Radulf c. 17* | *Ruotger c. 18* |
|---|---|---|
| | *Ut nullus presbyter ecclesiam alterius surripere audeat.* | *Ut nullus presbyter alterius ecclesiam surripiat.* |
| *Si quis presbyter inventus fuerit alicui clerico aut laico munera dare aut dedisse,* | *Si quis presbyter inventus fuerit alicui clerico aut laico munera dare aut dedisse* | *Si quis presbyter aut per munera* |
| | *aut ullo modo quibuslibet factionibus vel* | *aut per aliquod ingenium* |

[111] Vgl. auch *Hartmann*, Karolingische Konzilsgeschichte S. 21.

[112] Der Hinweis von *de Clercq*, Législation 1 (wie Anm. 2) S. 282 Anm. 3 auf die Hs. München, Clm 21587 ist unzutreffend; wegen der Überschrift ist eine Verwechslung mit der Hs. München, Clm 14581 anzunehmen. Die noch von *Boretius* benutzte Hs. Ashburnham-Barrois 248 ist heute verschollen.

[113] Dies Kapitel ist das mit Abstand am häufigsten rezipierte Kapitel der capitula episcoporum, vgl. *Brommer*, Rezeption S. 145.

| | | |
|---|---|---|
| | *fraudibus seu dolositatibus publice vel occulte attentare,* | |
| *ut ecclesiam alterius* | *ut ecclesiam alterius* | *ecclesiam alterius* |
| *presbyteri surripiat,* | *presbyteri surripiat,* | *presbyteri acceperit,* |
| *sciat se* | *sciat se* | *sciat se* |
| *pro hac rapina et* | *pro hac rapina et* | |
| *saeva cupiditate* | *saeva cupdiditate* | |
| *aut gradum* | *aut gradum* | *aut gradum* |
| *amissurum* | *amissurum* | *perditurum* |
| *aut in carceris* | *aut in carceris* | *aut in carcere* |
| *aerumna* | *aerumna* | |
| *longo tempore* | *longo tempore* | *longo tempore* |
| *paenitentiam* | *paenitentiam* | |
| *agendo detinendum.* | *agendo detinendum . . .* | *detinendum . . .* |

Während Radulf c. 20 die Bestimmung von Theodulf I, 17, daß einem kranken Kind die Taufe nicht verweigert werden dürfe, nahezu wörtlich übernommen hat, strichen die Cap. Frisingensia c. 15 sie rigoros, aber ohne sachlichen Verlust zusammen.

Rezeptionen der capitula episcoporum sind des weiteren in mehreren Quellengattungen nachweisbar, auf die in gebotener Kürze eingegangen werden soll: Politischen Streitschriften,[115] altenglischen Homilien,[116] Poenitentialien,[117] Konzilien,[118] einem Pontifikale[119] und Kanonessammlungen.[120]

[114] Radulf hat sicherlich eine Theodulfhandschrift benutzt, die den einzelnen Kapiteln Rubriken vorangestellt hat. Die Rubrik in der Hs. Cambridge, CCC 265 lautet z. B.: *Ut nullus sacerdos ecclesiam alterius subripiat.* Theodulf I, 16 ist übrigens wörtlich von Hildegar übernommen worden.

[115] Theodulf I, 26 ist bei Wido von Osnabrück, Liber de controversia, in: MGH LdL 1 S. 469, 15–17 rezipiert worden (vgl. *Brommer,* Rezeption S. 134). Haito c. 15 ist wiederum bei Gerhoh von Reichersberg, Opusculum de edificio dei, in: MGH LdL 3 S. 187, 18–24 über Burchard III, 135 rezipiert.

[116] Zu den Rezeptionen Theodulfs in altenglischen Homilien vgl. *Sauer,* Theodulfi Capitula (wie Anm. 79) S. 278–294.

[117] Vgl. *Brommer,* Rezeption S. 133 f., 140.

[118] Vgl. ebd. S. 120–123.

[119] Prof. *Reynolds* (Toronto) verdanke ich den freundlichen Hinweis auf das Pontifikale in der Hs. Leningrad, Sobrananie inostrannykh Rukopisei Otdela Rukopisnoi i Redkoi Knigi Biblioteki Akademii Nauk SSR, F Nr. 200 fol. 115v–116r mit einer Rezeption von Haito c. 8.

[120] Hierfür gibt es allein bei der Rezeption Theodulfs zahlreiche Beispiele. Hinsichtlich der Rezeption Theodulfs in der Sammlung von St. Emmeram (Hs. München, Clm 14628) sind meine Äußerungen über den Rezeptionsstrang (vgl. Rezeption S. 131 Nr. 44 und S. 153 Nr. 22) zu korrigieren: Die gen. Sammlung rezipiert das Konzil von Tribur bzw. die Sammlung in 98 Kapiteln, vgl. Peter *Landau,* Kanonistische Aktivität in Regensburg im frühen Mittelalter, in: Zwei Jahrtausende Regensburg. Vortragsreihe der Universität Regensburg zum Stadtjubiläum 1 (Regensburg 1979) S. 71 Anm. 57. – Eine besondere Beachtung ist den regionalen Synodalstatuten zu widmen. Dr. *Avril* (Paris) verdanke ich den Hinweis, daß gerade Isaak von Langres hier rezipiert sei.

Letztere nehmen vom Umfang her den breitesten Raum ein. Hervorzuheben sind hier die falschen Kapitularien von Benedictus Levita,[121] das Sendhandbuch Reginos von Prüm und das Dekret Burchards von Worms, Sammlungen, die als Überlieferungsträger von höchster Bedeutung sind, da die in diesen Werken aufgeführten Bestimmungen weiteste Beachtung gefunden haben und viele Rezeptionen der capitula episcoporum indirekt über diese Sammlungen laufen.

Rezeptionen können somit mehrere Stufen erfahren, wie zwei Beispiele verdeutlichen sollen: Theodulf I, 9 wurde von Burchard III, 151 rezipiert, von wo aus es in das Dekret Ivos von Chartres III, 213 Eingang gefunden hat. Von hier wurde es in die Collectio X librorum II, 13, 3 übernommen, die wiederum die Vorlage für die Summa decretorum Haimos von Bazoches' II, 36 bildet. Bei Theodulf I, 39 ist der Weg der Rezeption so: Burchard XIII, 12 – Ivo von Chartres, Collectio tripartita III, 6, 4 – Ivo, Dekret IV, 45 – Ivo, Panormia II, 184 – Gratian I cons. 50. Den Weg einer solchen Rezeption nachzuzeichnen, ist jedoch nicht immer ganz einfach.

Selbstverständlich können auch Zitate aus mehreren bischöflichen Kapitularien in eine andere Sammlung übernommen werden. So rezipieren beispielsweise Benedictus Levita Bestimmungen aus Theodulf (I/II), den Cap. Frisingensia und den Cap. Vesulensia sowie Burchard von Worms Bestimmungen aus Theodulf (I/II), Haito, Hinkmar, Herard und den Cap. Frisingensia.

Die Übernahme einzelner Bestimmungen der capitula episcoporum kann dabei schon sehr früh einsetzen. Sicherlich noch zur Lebzeit Theodulfs († 821) sind einzelne Kapitel seines ersten Kapitulars von Grimlaicus[122] rezipiert worden. In der Mitte des 12. Jahrhunderts hört das Interesse an den Bestimmungen der capitula episcoporum dann aber ziemlich abrupt auf, da mit dem Dekret Gratians die verbindliche Form des Kirchenrechts vorlag, welche die anderen kirchenrechtlichen Sammlungen im Vergleich zu seiner Autorität unbedeutend erscheinen ließ. Man kann also sagen, daß an Bestimmungen der capitula episcoporum ein reges Interesse über ungefähr 300 Jahre bestanden hat. Spätere Beschäftigungen mit ihnen – etwa die von Antonio Augustín († 1586) in seiner *Epitome* mit Theodulf I[123] – entsprangen mehr einem akademischen Antrieb. Auch der geographische Raum, in dem Rezeptionen anzutreffen sind, ist nicht unbedeutend, denn es lassen sich Übernahmen in Deutschland, England, Frankreich, Italien und Spanien nachweisen.

Der Verlust zahlreicher Handschriften macht es schwer, die direkte handschriftliche Vorlage der jeweiligen Rezeption zu fassen. In einigen Fällen

---

[121] Vgl. Peter *Brommer*, Benedictus Levita und die „capitula episcoporum", Mainzer Zs. 70 (1975) S. 145–147.

[122] Vgl. Grimlaici presbyteri regula solitariorum, in: *Migne* PL 103: Theodulf I, 2 – Grimlaicus c. 38 (Sp. 627 f.); Theodulf I, 3 – Grimlaicus c. 39 (Sp. 629); Theodulf I, 21 – Grimlaicus c. 25 (Sp. 608 f.). Den Hinweis auf diese wichtige Rezeption verdanke ich Dr. *Hartmann* (München).

[123] Vgl. *Brommer*, Rezeption S. 119 f.

kann aber der Kreis der für die Vorlage in Frage kommenden Codices eingeengt werden, wie am Beispiel der Rezeption der Cap. Parisiensia gezeigt werden soll. Die Hs. München, Clm 3909 rezipiert auf fol. 26v c. 12 der Cap. Parisiensia in folgender Fassung: *Quod in neocesariensi concilio cap. XIIII post nomina episcoporum dimissum est, hic insertum habetur: Quod synodus bis in anno esse debeat, pene omnes sanctorum paginę denuntiant, unam circa ęstatem, aliam circa tempus autumni. In canone arelatense scriptum est: Ut qui clericus ad synodum venire contempserit absque necessitudinum causis, anno integro missas facere non praesumat, si laici, communione priventur.* Aufgrund der gemeinsamen Inskription *in canone vero Arelatense* besteht zu den Hss. Barcelona, Univ. Bibl. 228 und Paris, Bibl. Nat., lat. 1012 eine deutliche Affinität, da die Hs. London, Brit. Mus., Addit. 19725 wegen ihrer geänderten Inskription *in canone vero Cartaginense* als Vorlage ausscheidet.

Daß Benedictus Levita, Addit. III, 110 eine Rezeption von c. 4 der Cap. Parisiensia ist, wurde bereits an anderer Stelle[124] ausgeführt. Benedictus Levita muß eine Hs. mit großer Nähe zum Text der Hss. aus Barcelona und London vorgelegen haben, da hier die Inskription *dicente psalmographo* bzw. *psalmigrapho* lautet, während sie in der Pariser Hs. *dicente cyrographo* heißt. Die Rezeptionen der Cap. Parisiensia – und das gilt analog auch für die anderen capitula episcoporum – sind wahrscheinlich also z. T. über verschiedene Codices bzw. über Mischversionen vermittelt worden.

Es ist gerade wegen des teilweise enormen Umfangs der Rezeption einzelner Texte besonders erstaunlich, daß kein einziger Fall bekannt ist, wo ein Rezeptor der bischöflichen Kapitularien seine Vorlage namentlich genau genannt hätte! Zitate aus den capitula episcoporum wurden daher entweder anonym übernommen oder in einer Inskription einem anderen – falschen – Autor zugeschrieben. Besonders bei Burchard von Worms begegnet die Methode der Fälschung der Inskription.[125] Eine gefälschte Inskription konnte dabei sogar weiter verfälscht werden, wie es das Beispiel von Theodulf I, 39 verdeutlicht: Die von Burchard XIII, 12 erfundene Inskription *Ex decretis Silverii papae capite 1* wurde von Ivo in seiner Collectio trium partium III, 6, 4 durch die ebenfalls falsche Inskription *Ex concilio Cabillonensi cap. V* ersetzt, während er den Text des Kapitels sonst wörtlich von Burchard übernahm. Die capitula episcoporum werden so als Schriften von Päpsten bzw. Vätern, Konzilien, Kapitularien und Poenitentialien ausgegeben. Es hat dabei nicht den Anschein, als ob die Fälschung der Inskription nach einem logischen System vorgenommen wäre, indem beispielsweise die Zitate aus einem bischöflichen Kapitular nun insgesamt einem anderen Autor zugewie-

---

[124] Vgl. *Brommer*, Benedictus Levita (wie Anm. 121) S. 146 f.

[125] Vgl. *Brommer*, Rezeption S. 138 f.; Horst *Fuhrmann*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen (Schriften der Monumenta Germaniae Historica XXIV, 2, Stuttgart 1973) S. 479–484 und *Hartmann*, Karolingische Konzilsgeschichte S. 24.

sen würden, sondern die Änderung scheint planlos ohne nachvollziehbaren Sinn vorgenommen worden zu sein.

Nicht in jedem Fall muß aber eine falsche Inskription zu Lasten des Rezeptors gehen. Die Hss. Dresden, Sächs. Landesbibl. A 157; Heiligenkreuz, Stiftsbibl. 217; München, Clm 3851/3853 und Paris, Bibl. Nat., lat. 3878 überliefern Wormser Synodalschlüsse von 868 in 181 Kanones, von denen jedoch nur ein Teil echt ist. Die Kompilation in diesen Codices umfaßt neben echten Konzilskanones auch Stücke aus Theodulf I sowie Hinkmar I/II, so daß die Collectio XII partium[126] bei der Rezeption von Theodulf und Hinkmar im Rückgiff auf die gen. Handschriftengruppe konsequenterweise als Quelle angibt: *Ex concilio Wormatiensi.* Ganz eindeutig liegt hier also keine bewußte Fälschung der Inskription durch die Collectio XII partium vor, sondern sie stützt sich nur auf die falsche Angabe ihrer handschriftlichen Vorlage. Das veranschaulicht, daß große Zurückhaltung gegenüber solchen Quellenangaben geboten ist. So wird man auch der oben bereits zitierten Überschrift *Incipit canon habitus in civitate Trecas apud temporibus Ludoici imperatoris a Iohanne papa Romano atque episcopis LV* auf fol. 59v der Hs. Oxford, Bodl. Libr., Rawlinson C 290 einige Skepsis entgegenzubringen haben, die zusammen mit der Inskription *Ex concilio apud Trecas habito a Iohanne papa* auf fol. 84v eine Sammlung von 61 Kapiteln auf fol. 59v–61v, 2r/v, 62r–69v, 84v–86v und 69v–71v dem Konzil von Troyes (878)[127] zuschreibt, deren Stoff den beiden Kapitularien Theodulfs und dem Kapitular Radulfs entnommen ist. Obwohl Mordek-Schmitz[128] ausdrücklich die Möglichkeit verneinen, daß in der Handschrift „eine völlige Verwirrung und Vermischung verschiedener Materien oder gar eine Verfälschung der Inskription stattgefunden" haben könne, sollte man vielleicht doch zumindest teilweise damit rechnen, denn die Kombination von Texten Theodulfs und Radulfs ist nicht singulär, sondern hat Parallelen in den Hss. Cambrigde, CCC 265 und Oxford, Bodl. Libr., Barlow 37, in welchen der Bezug zum Konzil von Troyes fehlt.[129] Mordek-Schmitz nahmen die Inskriptionen ernst und schlossen daher aus dem Konzilskorpus den auf Theodulf II, 7, 10 (de Clercq: Nr. 43) mit der Inskription *Ex decretis Silvestri papę* folgenden Text aus und übersahen dadurch zwei Theodulfkapitel (Theodulf II, 8, 1–2; de Clercq: Nr. 45–46) im Anschluß an das kurze Silvesterzitat. Die beiden Theodulfkapitel werden aber, wenn man schon von einer Sammlung des Konzils von Troyes sprechen will, sicherlich zu dieser Sammlung gehört haben! Es scheint daher so, daß in dem Codex echte Teile

[126] Vgl. *Brommer,* Rezeption S. 141–143 und Wilfried *Hartmann,* Das Konzil von Worms 868. Überlieferung und Bedeutung (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl. 105, Göttingen 1977) S. 18–22.

[127] Vgl. die einführende Beschreibung von Bernard *Jacqueline,* Une collection canonique inédite, in: Ephemerides iuris canonici 8 (1952) S. 208–210.

[128] Hubert *Mordek* – Gerhard *Schmitz,* Papst Johannes VIII. und das Konzil von Troyes (878), in: Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe (Köln/Wien 1978) S. 191.

[129] Vgl. dazu *Brommer,* Radulf (wie Anm. 14) S. 41 Anm. 62.

des Konzils von Troyes mit mehreren bischöflichen Kapitularien vermischt worden sind, die demnach keinen in sich geschlossenen Block bilden, wie ja auch in ähnlicher Weise Isaak XI, 17 auf fol. 76r von dem übrigen Teil dieses Kapitulars auf fol. 88–93 [130] getrennt ist.

Text der Cap. Cameracensia: *

I. DE FIDE. Ut omnis christianus populus, quomodo in deum credere debeat, intelligat.[1]

II. DE MISSA ET COMMUNIONE. Ut omnes, qui ad missas audiendas vel celebrandas conveniunt, diebus dominicis vel in sanctorum festivitatibus communicent.[2] Ita tamen prę̨parati, ut mundi sint ab his vitiis, a quibus a communione se unusquisque abstinere debet[3] secundum traditionem[4] et doctrinam sacerdotum.

III. DE DIE DOMINICA, IN QUA DOMINUS RESURREXIT. Ut ab operibus[5] et placitis[6] ac mercimoniis publicis[7] unusquisque christianus ab-

---

[130] Die Angaben von *Jacqueline*, Collection S. 211 f. sind nicht ganz korrekt, wie *Mordek-Schmitz*, Troyes S. 223 Anm. 114 feststellten. Die Überlieferung des Kapitulars auf fol. 88 ff. umfaßt folgende Kapitel: II, 6, 5, 8, 9; III, 1, 4–6; IV, 1, 3, 5, 7, 10, 12–14; V, 3–4, 6–8; VI, 7, 9; X, 14; VII, 10; VIII, 2; IX, 1, 4, 9–10; X, 2; XI, 1–5, 7, 10, 13, 12, 19, 20–22; I, 12–13, 18, 23, 26–29, 25.

* Die Cap. Cameracensia sind in den voneinander unabhängigen Hss. Laon, Bibl. Munic. 201 fol. 50r–52r und Leningrad, Bibl. Saltykova Shchedrina Q. v. II 5 fol. 11v–12v (zu den Hss. vgl. u. a. A. *Halban-Blumenstock*, Die canonistischen Handschriften der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg, Deutsche Zs. f. Kirchenrecht 5, 1895, S. 226; Emil *Seckel*, Die Aachener Synode vom Januar 819, NA 44, 1922, S. 13; Paul *Fournier*, Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne, Revue des sciences religieuses 6, 1926, S. 217–223; Paul Willem *Finsterwalder*, Eine parteipolitische Kundgebung eines Anhängers Lothars I., NA 47, 1925, S. 412 und *Mordek*, Kirchenrecht S. 164 f.) als cc. 19–26 überliefert, die beide einen recht guten Text bieten. Da die Überlieferung in der Laoner Hs. etwas weniger Varianten als die Leningrader Hs. hat, folgt der Text der Edition dieser Hs. (in moderner Kapitelzählung; Rubriken in Kapitalis).

[1] An Parallelen vgl. Ghärbald I, 6/II, 1; Haito cc. 1–2; Cap. Florentina c. 1 und Reims (813) cc. 1–2, in: MGH Conc. 2, 1 S. 254.

[2] Zur Häufigkeit des Empfangs der Kommunion vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 83 ff. An Parallelen vgl. Herard c. 90; Admonitio synodalis c. 15/c. 64; Willebert II, 6; Ruotger c. 25; Herard c. 53; Atto c. 73 und Ps.-Sonnatius c. 9.

[3] Vgl. Theodulf I, 44; Herard c. 53 und Sermo synodalis, in: NA 19 (1894) S. 125.

[4] Vgl. z. B. die von Isidor von Sevilla übernommene Passage in Radulf c. 28 (*Brommer*, Radulf S. 37).

[5] Zur Sonntagsheiligung vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 63–65. An Parallelen vgl. Theodulf I, 24; Ghärbald II, 5; Haito c. 8; Cap. Vesulensia c. 16; Cap. Frisingensia c. 12; Cap. Florentina c. 10; Cap. Franciae occidentalis c. 14; Radulf c. 26; Admonitio synodalis c. 69 sowie Arles (813) c. 16, in: MGH Conc. 2, 1 S. 252; Reims (813) c. 35, ebd. S. 256; Mainz (813) c. 37, ebd. S. 270 und Tours (813) c. 40, ebd. S. 292.

[6] An Parallelen vgl. Haito c. 11 und Ps.-Konzil c. 8 sowie Mainz (813) c. 37, in: MGH Conc. 2, 1 S. 270; Reims (813) c. 35, ebd. S. 256 und Tours (183) c. 40, ebd. S. 292.

stineat et in oratione et divinis officiis se dignum exhibeat.[8] Similiter et diebus festis, id est a pascha, quod est resurrectio dominica, usque medium paschę ab opere omnes abstineant. Post hos dies hi sunt, quos feriatos[9] habere christianis oportet: III dies ante ascensionem domini[10] et diem ascensionis domini et missam sancti Iohannis et missam sancti Petri, adsumptionem sanctę Mariae, missam sancti Andreae et post natalem domini, sancti Stephani et sancti Iohannis evangelistae et octavas domini et ephyphaniam ac octavas eius et purificationem sanctę Mariae.

IIII. DE IEIUNIIS. Ut traditio apostolica et ecclesiastica in omnibus servetur, id est ieiunia IIII temporum anni[11] et cetera ieiunia indicta.[12] Quicumque autem haec violaverit, statutum est, ut secundum canonicam institutionem paeniteat. Qui contempto indicto ieiunio in ecclesia et contra decreta seniorum fecerit, sine quadragesimo XL dies paeniteat. Si autem in quadragesimo, annum paeniteat. Si frequenter fecerit et in consuetudinem erit ei, exterminabitur ab ecclesia. In concilio Gangrensi cap̄. XVIIII:[13] Si quis eorum, qui continentię student, absque necessitate corporea tradita in communione ieiunia et ab ecclesia custodita superbiendo dissolvit stimulo suae cogitationis inpulsus, anathema sit.

V. DE SCRUTINIIS. Ut presbiteri per loca congrua ea celebrare non negligant[14] et infantes, genitores vel genitrices eorum ad ecclesias hora constituta deferant.

VI. DE USURIS. Ut non solum sacerdotes seu omnis clerus ab usuris omnimodis observent, verum etiam cuncti christiani.[15]

---

[7] An Parallelen vgl. Walter c. 15 sowie Arles (813) c. 16, in: MGH Conc. 2, 1 S. 252; Mainz (813) c. 37, ebd. S. 270 und Tours (813) c. 40, ebd. S. 292.

[8] Vgl. Admonitio generalis (789) c. 81, in: MGH Capit. 1 S. 61.

[9] Vgl. Ghärbald II, 6.

[10] Ostern als Jahresbeginn: Mainz (813) c. 36, in: MGH Conc. 2, 1 S. 269 und Radulf c. 27. Weihnachten als Jahresbeginn: Haito c. 8; Cap. Vesulensia c. 17; Herard c. 61; Walter c. 18; Cap. Ottoboniana c. 30; Synodalordo c. 8; Ps.-Konzil c. 3 und Ps.–Sonnatius c. 20. Zu den Festtagen allgemein vgl. *Devailly*, La pastorale S. 26 f.

[11] Zum Fasten vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 103–106. An Parallelen vgl. Ghärbald II, 7; Waltcaud c. 17; Cap. Parisiensia c. 11; Cap. Vesulensia c. 14; Cap. Ottoboniana c. 12; Radulf c. 30; Herard c. 10; Walter c. 17; Atto c. 87; Ps.-Bonifatius c. 30; Admonitio synodalis c. 63 und Mainz (813) c. 34, in: MGH Conc. 2, 1 S. 269.

[12] Vgl. Ghärbald II, 8; Haito c. 8; Radulf c. 30 sowie Mainz (813) c. 35, in: MDH Conc. 2, 1 S. 269.

[13] Vgl. Cap. Ottoboniana c. 12.

[14] Vgl. Hinkmar I, 2; Riculf c. 8 und Cap. Florentina c. 5; Karoli M. ad Odilbertum epistola, in: MGH Capit. 1 S. 247, 7 sowie Mainz (813) c. 4, MGH Conc. 2, 1 S. 261.

[15] Zum Zins vgl. Franz *Schaub*, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und den unlautern Handel im Mittelalter. Von Karl dem Großen bis Papst Alexander III. (Freiburg 1905); Benjamin *Nelson*, The idea of usury. From tribal brotherhood to universal otherhood (Chicago ²1969) S. 4 f. und *Brommer*, Gesetzgebung S. 65–67. An Parallelen vgl. Theodulf II, 9, 2; Ghärbald III, 14; Haito c. 17; Cap. Frisingensia c. 10; Cap. Vesulensia c. 32; Radulf cc. 19, 35; Cap. Florentina c. 9; Walter c. 10; Herard c. 5; Riculf c. 17 und Sermo synodalis, in: NA 19

VII. DE DECIMIS. Ut decimę dentur[16] tam de frugibus terrę quam et de pecoribus sive nutrimentis atque negotiis vel de quocumque artificio seu negotio.

VIII. DE INCESTUOSIS[17] ET PENITENTIA ILLORUM.[18] De vitiis, id est principalibus,[19] pro quibus unusquisque christianus excommunicandus est et a communione segregandus, ita, ut personarum acceptio[20] ibi non sit et sequestratus solus erubescat se malum egisse, ut possit iterum ad conso⟨r⟩tium ecclesiae revocari.

(1894) S. 122 f. sowie Reims (813) c. 32, in: MGH Conc. 2, 1 S. 256 und Chalon (813) c. 5, ebd. S. 275.

[16] Zum Zehnt vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 67–72. An Parallelen vgl. Ghärbald I, 4–5/II, 9; Cap. Franciae occidentalis c. 10; Ps.-Konzil c. 4 und Sermo synodalis, in: NA 19 (1894) S. 125 sowie Arles (813) c. 9, in: MGH Conc. 2, 1 S. 251; Reims (813) c. 38, ebd. S. 257; Mainz (813) c. 38, ebd. S. 270 und Tours (813) c. 16, ebd. S. 288.

[17] Zur Unzucht vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 98 ff. An Parallelen vgl. Haito c. 21 und Ps.-Konzil cc. 5, 10.

[18] *DE – ILLORUM* ist in der Laoner Hs. als normaler Text, in der Leningrader Hs. jedoch richtig als Rubrik gekennzeichnet.

[19] Zu den Todsünden vgl. *Brommer*, Gesetzgebung S. 94 Anm. 609. Es wird hier nicht angegeben, um wie viele Todsünden es sich handelt. An Parallelen vgl. Theodulf I, 31; Radulf c. 32; Ruotger c. 27 und Cap. Ottoboniana c. 32.

[20] Vgl. Statuta ecclesiae antiqua c. 18, in: C. *Munier*, Concilia Galliae a. 314 – a. 506 (Corpus christianorum, series Latina 148, Turnhout 1963) S. 169 und Radulf c. 24. Vgl. auch MGH Capit. 2 S. 306, 39 f.

# Die Herkunft des Konzeptes der Konkordienformel

*Die Funktionen der fünf Verfasser neben Andreae beim Zustandekommen der Formel*

Von Jobst Ebel

In einem früheren Aufsatz[1] habe ich die Funktion des *Andreae* bei der Entstehung des Konzepts der FC zu ermitteln versucht. In diesem Beitrag geht es um die Funktion der übrigen fünf FC-Verfasser.

Wenn man die in meinem früheren Aufsatz vorgeschlagene Einteilung der FC-Autoren in Verfasser im direkten und indirekten Sinne zugrunde legt,[1a] so ist nach den Ergebnissen des Aufsatzes Martin *Chemnitz* in erster Linie als Verfasser der Konkordienformel im direkten Sinne anzusprechen.

## *I. Martin Chemnitz (1522–1586) als Verfasser im direkten Sinne Entstehung des Konzeptes der FC*

Mit Martin *Chemnitz* trat in die Entstehungsgeschichte der Konkordienformel ein Mann mit einem eigenständigen theologischen Gepräge ein. Es scheint deswegen sinnvoll, sich zunächst einmal die wichtigsten Stadien von *Chemnitzens* zu diesem Werk führenden theologischen Werdegang vor Augen zu führen.

### 1. *Allgemeine Charakterisierung der Theologie und Methode des Chemnitz an Hand der wichtigsten Daten aus seiner vita*

Chemnitz wird von den Biographen seiner theologischen Herkunft nach im allgemeinen wohl zu Recht als Melanchthonschüler bezeichnet.[2] Da er jedoch sein Theologiestudium räumlich weit entfernt von dem mit ihm über seinen Großonkel Sabinus verwandten ‚praeceptor Germaniae'[3] in Königsberg begann[4] und vordringlich in eigener Regie betrieb,[5] war Melanchthons

---

[1] Vgl. *Ebel*, Andreae, S. 78 ff.

[1a] Ebd., S. 78 f.

[2] Vgl. z. B. *Lau*, Artikel: Chemnitz, in: RGG³ I, Sp. 1647; *Mumm*, Chemnitz, S. 56.

[3] G. Schüler, genannt Sabinus, war der Schwiegersohn Melanchthons (vgl. *Hachfeld*, M. Chemnitz, S. 5).

[4] Die beiden frühen Aufenthalte in Wittenberg (1536 kurze Zeit als Schüler und 1545–47 als Student der Mathematik und Astrologie) galten, wie er später bedauerte, nicht bzw. zu wenig der Theologie (Chemnitz, Lebensbeschreibung, S. 11 f.). Bei seinem Aufenthalt vom 29. 4. 1553 bis 20. 10. 1554 jedoch war seine theologische Ausbildung schon weitgehend abgeschlossen. Seit dem 17. 5. 1554 war er mit Lehrveranstaltungen betraut (vgl. ebd., S. 18).

Einfluß auf ihn nicht so ausschließlich prägend wie z. B. bei den „Wittenbergern" bis 1573 und nicht so nachhaltig wie z. B. bei *Chytraeus*. Über den ebenfalls in Königsberg weilenden Sabinus war dieser Einfluß zwar präsent, jedoch datiert aus der Königsberger Zeit auch die für seine weitere theologische Arbeit so entscheidende Freundschaft mit dem zur Gruppe der ‚Lutheraner' zählenden Joachim Mörlin.[6] Diese Freundschaft verband ihn nicht nur mit einem Gegner Osianders, sondern auch mit einem entschiedenen Kämpfer gegen das Interim.[7] Und es ist wohl nicht zufällig, daß er in seiner eigenhändigen Lebensbeschreibung keinem der theologischen Lehrer seiner Zeit die Bedeutung zugesteht, in ihm den Wunsch zum Theologiestudium inhaltlich bestimmend hervorgerufen zu haben. „Cum igitur libris destituerer, unde solide et ex fundamentis ea, quae ad hoc studium necessaria sunt, petere possem, insuave mihi videbatur studium",[8] begründet er sein langes Zögern, mit dem Studium zu beginnen. In dieser Hinsicht scheint erst der durch die Pest veranlaßte Aufenthalt in Salfeld eine Wende herbeigeführt zu haben. Dort nämlich las er, „quia alios libros non habeam", einmal Luthers Postillen, jedoch vordringlich unter sprachlich methodischen Gesichtspunkten und anscheinend ohne daß er von ihm für seinen Studienbeginn entscheidende Impulse empfangen hätte, sodann aber – für ihn wesentlich wichtiger – Petrus Lombardus.[9] Denn „ex eo coepi antiquitatis scripta amare", behauptet er rückblickend.[10] Und wie weitgehend diese Liebe zu den Alten eine Kompensation des Mangels bedeutete, der ihn vom Theologiestudium abgehalten hatte, zeigt ihre Verwendung in seinen späteren Arbeiten. In seiner Kommentierung der Loci Melanchthons z. B. erscheinen sehr ausführliche dogmengeschichtliche Abhandlungen, um den Leser zu festigen in der richtigen Verwendung der Schrift bei positiven wie negativen Aussagen.[11] Der Konsens der Alten gilt ihm als „confirmatio" des Gewissens,[12] und in der das ganze

[5] Vgl. ebd., S. 16. Das, was ihm später von Melanchthons auf Anfrage hin gegebenen diesbezüglichen Rat im Gedächtnis geblieben ist, deutet auf keine spezifische Einflußnahme desselben. Daß die Beachtung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium „praecipuum lucem et optimam methodum esse in toto studio theologiae" (ebd., S. 14), konnte er ebensogut bei Luther und anderen lesen.

[6] Vgl. *Hachfeld*, M. Chemnitz, S. 11. Zu Mörlin z. B. *Dollinger*, Artikel Mörlin in: RGG³ IV, Sp. 1084.

[7] Vgl. den Brief Mörlins vom 26. 2. 1549 in: Fortgesetzte Sammlung v. a. u. n. th. Sachen 1735, S. 409–416, und ders., Disputatio, in qua quaeritur, utrum autoritas magistratus civilis sit infinita . . ., ebd., 1732, S. 859–866. Für die Haltung des Chemnitz, vgl. *Hachfeld*, M. Chemnitz, S. 24 f. (allerdings ohne Beleg). Für die spätere Zeit s. Chemnitz, Judicium 1561, S. 146–164, bes. 151. 153 f. und die Behandlung der damit zusammenhängenden Probleme in: Chemnitz, Loci, passim.

[8] Chemnitz, Lebensbeschreibung, S. 16. Zu Unrecht bezieht m. E. *Hachfeld* (M. Chemnitz, S. 7 f.) diesen Satz allein auf den damals in Königsberg lehrenden Staphylus.

[9] Vgl. Chemnitz, Lebensbeschreibung, S. 14. Auf die von *Lenz*, Chemnitz, S. 64, erwähnte Hervorhebung des Lombarden durch Luther nimmt Chemnitz nicht Bezug.

[10] Chemnitz, Lebensbeschreibung, S. 14.

[11] Vgl. Chemnitz, Loci I, S. 90.

[12] Ebd. II, S. 248, vgl. auch die differenzierte Reflexion über das Verständnis der Tradition in: Chemnitz, Examen, S. 69–99.

theologische Denken des späten 16. Jahrhunderts aufwühlenden Frage nach den zwei Naturen ist es ihm „tutissimum", „veteris ecclesiae vestigia hac in re sequi".[13]

Diese vom Lombarden angeregte historisch-fundierende Arbeitsweise prägt entscheidend sein Studium und seine theologische Position. Sie wurde dadurch gefördert, daß der Astrologe[14] in Königsberg am 5. 4. 1550 eine verhältnismäßig gut dotierte Stelle als Bibliothekar erhielt.[15] Hier fand er Zeit und Bücher zum Erforschen der Theologie von der Pike auf: „ut primo libros biblicos ordine perlegerem, collectis diversis versionibus ac explanationibus ... et veteribus et recentioribus. ... Secundo, scripta Patrum a primo usque antiquitate perlegerem, ... Tertio ex recentioribus eos diligenter legebam, qui fundamenta repurgatae doctrinae monstrabant, praecipue vero, qui πολεμικά de controversiis nostri temporis tractarunt ...".[16] Auf diese Weise festigte er seine Position so stark, daß er gegen Osiander erfolgreich disputieren konnte[17] und 1552 um dieser seiner Anschauung willen das ihm liebgewordene Königsberg verließ.[18] Nach einjähriger, durch Krankheit unterbrochener Fortsetzung seiner Studien in Wittenberg erhält er dort einen mit großem Erfolg wahrgenommenen Lehrauftrag.[19] 1554 folgt er trotz anderer lukrativer Angebote in Wittenberg[20] einem durch Mörlin veranlaßten Ruf auf die Koadjutorenstelle[21] nach Braunschweig, hält dort weiter erfolgreich Vorlesungen über Melanchthons Loci und halbjährig Disputationen.[22]

Der Entschluß zu diesem Ortswechsel von Wittenberg nach Braunschweig enthielt jedoch faktisch auch einen dogmatischen Entscheid.[23] Dieser ist zwar zunächst nicht explizit geworden.[24] Es ist nicht einmal nachzuweisen, daß er bewußt vollzogen wurde. Aber die neue Stelle in Braunschweig machte den Entscheid notwendig, und es ist recht unwahrscheinlich, daß *Chemnitz*, der sich vorher offenbar mit der Materie befaßt hatte,[25] diese Stelle völlig ahnungslos übernahm oder auch nur in ihr verblieben wäre, wenn er dogma-

---

[13] Chemnitz, Loci III, S. 175; ders., De duabus naturis 1578, S. 91.

[14] Als solcher war er sehr erfolgreich, betrieb diese ‚Wissenschaft', wie er später sagt, aber nur zum Broterwerb (Chemnitz, Lebensbeschreibung, S. 15).

[15] Ebd., S. 14.

[16] Ebd., S. 16 f.

[17] Ebd., S. 17.

[18] Ebd., S. 17 f.

[19] Ebd., S. 19.

[20] Vgl. *Lenz*, Chemnitz, S. 95.

[21] Zur Funktion des Koadjutors vgl. *Hachfeld*, M. Chemnitz, S. 14. 42. Nach *Lenz* (Chemnitz, S. 96) brachte ihm die Stellung in der reichen Hansestadt ein Gehalt, das dem eines Ordinarius in Wittenberg gleichkam.

[22] Vgl. Chemnitz, Examen, S. 928; *Beste*, Kanzelredner, S. 90.

[23] Ob dies der Grund war, warum ihm Melanchthon abriet, nach Braunschweig zu gehen? Vgl. Gasmerus, S. C3a.

[24] Veröffentlichungen aus den 50er Jahren existieren, soweit ich sehe, keine. Nur die posthum erschienenen Loci reichen in diese Zeit. Sie aber sind kein genauer Zeuge, weil Chemnitz sie bis zu seinem Tode laufend überarbeitet hat.

[25] S. o. bei A. 16.

tische Bedenken gehabt hätte.[26] So gibt es auch Indizien dafür, daß er den dogmatischen Entscheid bewußt vollzog. Am 14. 1. 1557 unterschrieb er die auf Initiative des Flacius zustande gekommenen[27] acht Artikel der drei Seestädte und Braunschweigs,[28] durch die Melanchthon praktisch zum Widerruf seiner vor allem während des Interims vertretenen Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke zum Heil und von den Adiaphora veranlaßt werden sollte.[29]

Die Differenz zwischen seinem Lehrer in Wittenberg und seinem Freund Mörlin bei der Beurteilung der Präsenz Christi im Abendmahl[30] kann ihm ebenfalls nicht verborgen geblieben sein. Und da seine beiden ersten Abendmahlschriften von 1560/61[31] ihrem Inhalt nach Jahre früher schon fertig waren,[32] kann wohl über seinen Standort in diesem Streit schon in den 50er Jahren kein Zweifel mehr bestehen.[33] Mit ihrer Lehre von der ‚Ubivolipräsenz' bot sie Melanchthons Bemühungen, die Frage nach der Identität der Elemente mit Fleisch und Blut Christi zu umgehen, einen deutlichen Widerstand.[34] Dennoch werden Melanchthon und die Wittenberger nicht genannt.[35] Es fällt schwer – abgesehen von der Verteidigung gegen überspitzte Vorwürfe[36] – direkte Bezugnahmen nachzuweisen. Der Gedanke der Anwesenheit „tantum de vigore virtute et efficatia absentis corporis" wird zusammengesehen mit dem Versuch, mit Hilfe des Koinonia-Gedankens aus 1. Cor. 10 die Vorstellung der leiblichen Präsenz zu ermäßigen und wird als Zwinglis und Oekolampads Meinung abgelehnt.[37]

Man wird deswegen wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß das deutliche Vermeiden einer expliziten Frontstellung gegen Melanchthon mehr aus dem Bedürfnis, den ihm nahestehenden Lehrer zu schonen und aus dem Be-

[26] Dies kann man nach der Motivation für seinen Weggang aus Königsberg ziemlich sicher annehmen.

[27] Vgl. *Gensichen,* Damnamus, S. 97.

[28] Bei *Bertram* II B., S. 35–37.

[29] Zu Melanchthons Reaktion vgl. sein Schreiben bei *Bertram* II B., S. 37–39.

[30] Vgl. dazu Melanchthons Charakterisierung der Position Mörlins in: CR IX, Sp. 961–964 bes. 962.

[31] Chemnitz, Anatomae 1561; ders., Repetitio 1561.

[32] S. die Praefatio von Chemnitz, Repetitio 1561, S. A2b.

[33] Vgl. das zustimmende Vorwort Mörlins zu der Schrift.

[34] Vgl. z. B. Chemnitz, Repetitio 1561, S. 14. 19.

[35] Vgl. Chemnitz, Anatomae, S. D4b–FIb. Hardenberg hatte sich unter anderem auf Übereinstimmung seiner Lehre mit Wittenberg (ebd., S. A6b, Art. 12) berufen. Chemnitzens diesbezügliche Antwort ist ein Exkurs über die lutherische Lehre Wittenbergs und endet damit, daß die Verwerfung in Artikel 10 der CA durch Luthers Bekenntnis vom Abendmahl etc. her ausgelegt wird, so als gäbe es andere Meinungen dazu gar nicht.

[36] Melanchthon z. B. hatte Mörlins Lehre in die Nähe der Transsubstantiation gerückt (vgl. CR. IX, Sp. 962); dagegen Chemnitz, Repetitio 1561, S. 60 ff.

[37] Vgl. z. B. Chemnitz, Repetitio 1561, S. 149 ff. Gelegentlich wird die Gegenwart „tantum de vigore . . ." auch mit Calvins Anschauungen in Verbindung gebracht (ebd., S. 71). Daß sie gleichwohl auch auf Melanchthon gemünzt sein kann, zeigt ein Vergleich mit dessen „Responsio" zu der Heidelberger Kontroverse in: CR. IX, Sp. 961–964.

mühen um Versachlichung der Streitigkeiten zu verstehen ist, denn aus dem Bewußtsein der lehrmäßigen Nähe oder gar Übereinstimmung. Ein Zeugnis für dieses Gemisch von eindeutiger sachlicher Distanz und persönlicher Ehrerbietung an den verstorbenen Lehrer spricht auch aus dem am 30. 3. 1561 abgeschlossenen, posthum von Polycarp Leyser herausgegebenen „De controversiis quibusdam, quae superiori tempore circa quosdam Augustanae confessionis Articulos, motae et agitatae sunt, iudicium".[38]

Was die Abendmahlslehre angeht, wird auf die „Repetitio 1561" verwiesen.[39] Darüber hinaus werden zehn Artikel behandelt, bei denen zum großen Teil auch Melanchthons Lehre zur Debatte stand. In dem Abschnitt über die Adiaphora z. B. wird der Irrtum des praeceptor – freilich ohne Namensnennung – als solcher hervorgehoben und um Schonung der Person gebeten.[40] Im Artikel „De externa disciplina ..." und „De facultate liberi arbitrii ..." wird deutlich und differenziert gegen die von Melanchthon aufgenommene These über die voluntas als einer „vis applicandi se ad gratiam" Stellung genommen.[41]

Aber *Chemnitzens* Verpflichtetsein auf die in Niedersachsen herrschende Lehrmeinung der Lutheraner mit ihren gegen Melanchthon gerichteten Spitzen kann hier nicht im einzelnen und in ihrer Entwicklung entfaltet werden. Es mag abschließend der Hinweis genügen, daß er 1561 die Auslassung der Improbation im 10. Artikel der CA-variata tadelt und daß er die Regulierung des Verständnisses der CA und ihrer Apologie durch die Schmalkaldischen Artikel für notwendig erachtete. Letzteres allerdings – und dies ist für die Grundeinstellung der Niedersachsen bezeichnend – wurde gefordert, nicht allein um CA und ihre Apologie gegen die Inanspruchnahme durch die „Cingliani" (Calvin immer eingeschlossen) zu verwahren, sondern auch gegen die der „fanatici" und „sectarii" (hierunter konnten auch die strengen Lutheraner wie z. B. Flacius und seine Anhänger gezählt werden).

In der Folgezeit ändern sich in *Chemnitzens* Beurteilung der theologischen Situation Einzelheiten. Die Frontstellung gegen Melanchthon wird expliziter, vor allem gegen die konsequentesten Schüler des praeceptor Germaniae, die „Wittenberger".[42] Aufs Ganze gesehen ist jedoch in seiner Lehre keine tiefgreifende Wandlung festzustellen. Zu den konseqenten Melanchthonianern wie zu den „Lutheranern" in gleicher Distanz versucht er, das von Luther und Melanchthon tradierte reformatorische Gedankengut selbständig zu ge-

[38] = Chemnitz, Iudicium 1561. Die Schrift wurde von Simon Gronenberg in Wittenberg 1592 gedruckt.

[39] Chemnitz, Iudicium 1561, S. 164.

[40] Vgl. ebd., S. 153 ff.

[41] Vgl. ebd., S. 30–67, bes. 67 mit Melanchthon, Loci 1559, StA. II, 1, S. 236–252, bes. 245.

[42] Vgl. z. B. seine kompromißlose Ablehnung des Corpus Doctrinae Philippicum im Jahre 1570 in den Briefen an Julius v. Braunschweig vom 3. 11. 1570 – 18. 11. 1570 (in: Fortgesetzte Sammlung v. a. u. n. th. Sachen 1737, S. 383–390 u. 397–406). Die Briefe schreiben häufig fälschlich „Würtembergische Corpus Doctrinae" statt „Wittenbergische ...". Wahrscheinlich handelt es sich um einen Lesefehler.

winnen, zu fundieren und der Nachwelt zu erhalten. So behauptet er eine verhältnismäßig selbständige Position. Dies, gepaart mit einem selbstvergessenen Pathos der Sachlichkeit, einem hohen Differenzierungsvermögen und einem langen Atem, befähigt ihn, in besonderer Weise theologische Streitigkeiten ohne Substanzverlust zu erläutern, zu entschärfen und durch Einsichtig-machen seiner Position zu beheben. Sehr häufig wird er in Einzelfragen um solche Arbeit gebeten.[43]

Wichtig geworden ist hier für ihn vor allem die mit Mörlin zusammen 1566/67 zustande gebrachte Aufhebung des Osiandrismus in Preußen durch Einführung des seit 1564 in Brandenburg verpflichtend gemachten CD.[44] Es wurde von ihm als richtige „summa scripturae" in einer 10 Kontroversen um die CA erläuternden und entscheidenden Schrift behauptet.[45] Einer Synode vorgelegt, wurde diese Schrift von einer breiten Schicht an Repräsentanten in Preußen angenommen. Und *Chemnitz* bewies in dieser Angelegenheit so viel Geschick, daß man ihn mit Mörlin zusammen in Preußen behalten wollte. So gewann er den Braunschweigern gegenüber eine Position, die es ihm erlaubte, recht detaillierte kirchenrechtliche und dogmatische Bedingungen zu stellen, falls er, dem Wunsch der Braunschweiger entsprechend, die Superintendentenstelle der Stadt anträte.[46] Nach zähen Verhandlungen folgte er 1567 dem nach Preußen gehenden Mörlin in diesem Amt.

Die Stelle als Superintendent von Braunschweig,[47] schon bald verbunden mit einer Position im Konsistorium in Wolfenbüttel,[48] war für *Chemnitz* eine wesentliche Voraussetzung für seine erfolgreiche Konkordientätigkeit. Es ist jedoch nicht so, daß er als solcher nur die Pläne anderer verwaltete und durchsetzte. Vielmehr finden sich bei ihm z. T. auch schon vor seiner Berufung zum Superintendenten eigne Vorschläge zur Beilegung der Streitigkeiten, die den Vorschlägen *Andreaes* in nichts nachstehen und die für das Konzept der FC eine viel entscheidendere Bedeutung erlangten als die des Tübinger Kanzlers.

---

[43] Sie werden bei *Hachfeld*, M. Chemnitz, S. 21–44, aufgeführt.

[44] Vgl. *Preuss*, in: Chemnitz, Examen, S. 931; *Rehtmeyer* III, S. 253.

[45] = Corpus prutenicum 1567 (s. dazu unten A. 75). Die Verfasserschaft durch Chemnitz bezeugt er selbst in seinem Testament; vgl. bei *Rehtmeyer* III B., S. 425.

[46] Diese Bedingungen mit einer knappen Skizze der Ereignisse sind in einem Bericht des Chemnitz veröffentlicht bei *Rehtmeyer* III B., S. 118–139.

[47] Zur für Chemnitz in der Auseinandersetzung mit Julius wichtigen relativen Unabhängigkeit der Stadt von ihrem Landesfürsten vgl. *Dettmar*, Konsistorium in Wolfenbüttel, S. 7 f.

[48] Ein Solches wurde dort 1569 eingerichtet (*Rehtmeyer* III, S. 332) und Chemnitz gehörte wahrscheinlich von Anfang an dazu (s. *Hachfeld*, M. Chemnitz, S. 63). Auf Grund eines Streites mit Julius um das CD kündigt er diese Stelle am 3. 11. 1570 (s. den Briefwechsel zwischen Chemnitz und Julius vom 3. 11. – 18. 11. 1570 in: Fortgesetzte Sammlung v. a. u. n. th. Sachen 1737, S. 383–406). Er wurde aber wohl schon Ende des Jahres wieder mit ihr betraut (vgl. *Rehtmeyer* III, S. 359 f.), bis er wegen seiner Polemik gegen die Bischofsweihe des Sohnes von Julius etc. durch Julius entlassen wurde (vgl. z. B. *Lenz*, Chemnitz, S. 198 f.). Zur Funktion des Konsistoriums vgl. *Dettmar*, Konsistorium in Wolfenbüttel, S. 10 ff. 24 ff.

## 2. *Chemnitzens Bemühungen um einen die zerstrittenen Kirchen einigenden Text*

*Chemnitz* war nach eigener Auskunft seit Beginn seines Theologiestudiums mit den theologischen Streitigkeiten seiner Zeit befaßt.[49]

a. *In der Zeit bis zur Arbeit an der SSC 1575* versuchte *Chemnitz*, gleichzeitig auf zwei Wegen die Einheit der Protestanten herbeizuführen. Einerseits konzentrierte er seine Bemühungen auf den Themenkomplex Christologie und Abendmahlslehre. Auf der anderen Seite arbeitete er verschiedene Texte aus, in denen alle akuten Streitigkeiten der Protestanten entschieden wurden. Beide Versuche schließen sich nicht aus, sondern folgen demselben Konzept und ergänzen einander.[50]

Die große Brisanz[51] und Bedeutung, die die Fragen nach *Christologie und Abendmahl* für die Protestanten hatten, sowie die dazu schlecht passende, verbreitete Unsicherheit im Urteil über diese schwierige Materie[52] hat ihn veranlaßt, einen (die von allen Streitigkeiten handelnde Einigungsformel sprengenden) Text allein über diese Probleme zu schaffen. Dessen Zielsetzung nennt er selbst in dem Begleitschreiben zu dem an Marbach übersandten Manuskript: „Et debebant quidem illi, qui in Academiis nostrae Confessionis eruditione et authoritate excellunt, in huiusmodi certaminibus non tantum σύμμαχοι, sed potius πρόμαχοι esse".[53] Ähnlich wie bei *Andreae* findet sich demnach auch bei *Chemnitz* eine Trennung zwischen Laien und Gelehrten. Aber sie führt bei dem Einigungsversuch des letzteren zu der entgegengesetzten Konsequenz. Bei ihm sind primär die Lehrer angesprochen,[54] und zwar nicht die, mit denen man die größten Verständigungsschwierigkeiten hatte – dies ist ein weiterer Unterschied zu den ehrgeizigen Plänen des *Andreae*.[55] *Chemnitz* hatte sich vorher von der relativ gleichen Richtung der Äußerungen seiner Verhandlungspartner überzeugt,[56] bei ihnen aber Unklarheiten

[49] S. o. S. 239.

[50] Dies wird schon in Chemnitz, Iudicium 1561, S. 164 deutlich: Das Fortlassen des Artikels „De coena domini" in dieser Schrift wird mit der bereits veröffentlichten Darstellung desselben anderenorts begründet (Chemnitz, Repetitio 1561). Auch die später in einer gesonderten Darstellung behandelten christologischen Probleme waren in der „Repetitio" 1561, S. 218–255. 349–400 schon dargelegt.

[51] Vgl. dazu das Vorwort zu Chemnitz, De duabus naturis 1578.

[52] Vgl. z. B. die offenherzige Bemerkung des Chytraeus darüber in seinem Brief ‚ad amicum' vom 20. 12. 1569: „. . . quae mysteria ipse nondum intelligendo penitus assequi, ne dum explicare docendo et disputando defendere possum: quidquam fere in meis lectionibus aut scriptis publice editis hactenus attigi." in: Epp. Chytraei, S. 982. Aber auch Chemnitz selbst gesteht, in diesem Problemkomplex nicht leicht auszuräumende „obscuritates et difficultates" gehabt zu haben. (Im Brief vom 25. 11. 1566 bei *Fecht*, Epp. ad Marb., S. 234.)

[53] Ebd.

[54] Daß Chemnitz nicht ausschließlich die Lehrer vereinen wollte, sondern daß deren Einheit für ihn nur ein erster Schritt war, versteht sich von selbst.

[55] Man denke nur an dessen Bemühungen um die Einheit mit Calvin und den Wittenbergern.

[56] Z. B. von Andreae, dem er diese Schrift von vornherein ebenfalls vorlegen wollte, schreibt er am 28. 8. 1566: „De ultima explicatio D. Jacobi Andreae, quam

und Schwierigkeiten entdeckt, die er mit seiner Schrift ausräumen wollte. So wollte er eine klarsichtige, entschiedene Solidarität erzeugen. Sie sollte nicht nur den Charakter eines freien Miteinanders haben (σύμμαχοι), sondern den eines durch die Sache geforderten, notwendigen Füreinanders (πρόμαχοι).

Diese Zielsetzung diktierte auch eine andere Methode, als sie der Tübinger Kanzler verfolgte: „Nam video, controversiam illam talem esse, ad quam omnio opus esse judico libera collatione sententiarum inter eruditos".[57] Es wird hier nicht einfach Einheit festgestellt, in einem kurzen Text formuliert und dann auch schon gefordert, sondern ein eingehender Vergleich der Meinungen, bei dem die zu Vergleichenden mitzureden haben,[58] soll die Identität der Lehraussagen allererst zutage fördern.

Dies bestimmt auch den von *Andreaes* Formeln unterschiedenen Inhalt des Einigungswerkes: Ein Problem, das als Kern zahlreicher gravierender Streitigkeiten erkannt ist,[59] wird in einer gediegenen Darstellung der Lehre zu lösen versucht. Umfangreiche dogmengeschichtliche Untersuchungen werden zur Orientierungshilfe herangezogen in der Annahme, daß sie zur ‚purior et eruditior antiquitatis de hac controversia sententia' führen.[60] In dieser Weise wird zu nahezu allen Einzelproblemen des Lehrstückes Stellung bezogen, um zu einer möglichst breiten, entschiedenen Zustimmung einzuladen.

Zu diesem Zwecke schickt *Chemnitz* ein Manuskript seiner Abhandlung „De hypostatica unione et communicatio idiomatum" an Marbach und bittet den Freund: „ut illud non obiter tantum inspicere, sed accurate et cum censura perlegere velis, ac tuum mihi iudicium libere et copiose rescribas, si quid existimaveris addendum, demendum, corrigendum, aut magis proprie aliquid explicari posse".[61] Marbach soll diese Schrift dann weiter nach Tübingen schicken und die dortigen Theologen zu einer ebenfalls detaillierten Stellungnahme auffordern.[62]

Diese Schrift fand – anders als bei Marbach[63] – bei *Andreae* und Brenz nur eine bedingt positive Aufnahme: *Chemnitz* habe zwar in einigen Punkten

---

Anno 1565 opposuit Bezae, plurimum mihi probatur" (bei *Fecht,* Epp. ad Marb., S. 231). Daß er sich dabei der Differenz zu den Württembergern bewußt war, geht aus seinem Schreiben an Marbach vom 25. 11. 1566 hervor: „Disputationem de generali ubiquitate Corporis Christi, cum totam explicare non possim, iudicavi de Lutheri consilio ex parte praecidendam esse" (ebd., S. 235).

[57] Ebd., S. 234.

[58] Man vergleiche nur die im folgenden dargestellten Aufforderungen Chemnitzens zur Kritik mit Andreaes: „... postquam igitur inter nos consensus est, ne scriptum ipsum, quidquam obscuritatis habeat, nec palliandis erroribus ulla ratione servire possit, vestrae etiam Censurae subjicio" (im Brief an Chemnitz vom 23. 3. 1574 bei *Bertram* II. B., S. 176).

[59] „... de controversia illa, quae magnis nunc contentionibus agitatur, de hypostatica scilicet unione et de communicatione Idiomatum" charakterisiert Chemnitz den Anlaß seiner Bemühungen (bei *Fecht,* Epp. ad Marb., S. 231).

[60] Brief des Chemnitz vom 25. 11. 1566 (bei *Fecht,* Epp. ad Marb., S. 234).

[61] Ebd.

[62] Ebd., S. 234 f.

[63] Vgl. dessen vorbehaltlose Befürwortung in seinem Brief an Chemnitz vom 2. 1. 1572 (bei *Bertram* II B., S. 141 f.).

weniger die Meinung der Schwaben erreicht, aber sie seien überzeugt, daß er ihre Korrekturen annehmen werde. „*Hoc modo* scriptum *si fuerit recognitum*, non dubito, quin magnam utilitatem Ecclesiae Dei sit allaturum.", schließt *Andreae* seine Beurteilung ab.[64] Eine initiatorische Bemühung um diese Einigungsschrift jedoch ist bei den sonst in diesem Punkte so eifrigen Schwaben nicht feststellbar. Man wird deswegen die positive Beurteilung zu einem großen Teil als Höflichkeitsgeste werten müssen. Im Grunde konnten und wollten die Schwaben mit einer solchen Einigungsschrift wohl nichts anfangen. Darüber hinaus darf man annehmen, daß *Chemnitz* die württembergischen Korrekturen, die wahrscheinlich auf die Behauptung der ‚ubiquitas generalis' hinausliefen, nicht in seine Schrift integrieren konnte, weil sie hinter seinen Reflexionen und Forschungen zurückblieben.[65] So brachte er diese zusammen mit einer Neuauflage der „Repetitio 1561" im Jahre 1569[66] als Privatschrift heraus. Doch auch so fand sie verbreitete Zustimmung.[67]

Provoziert durch die Veröffentlichungen der Wittenberger im Jahre 1571 war *Chemnitz* dann federführend an der Schrift: „Widerholte Christliche gemeine Confession und Erklerung, wie in den sächsischen Kirchen . . . wider die Sacramentierer gelehrt wird: Vom Abendmahl des Herrn, Von der persönlichen Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo, Von seiner Himmelfahrt, Vom Sitzen zur Rechten Gottes . . .".[68] Zu ihr bekannten sich die Theologen im Fürstentum Braunschweig (beider Teile), Lüneburg, Grubenhagen, Mecklenburg etc.[69] In Süddeutschland hingegen fand dies Bekenntnis nach langem Zögern[70] und anscheinend erst, als oder damit die von *Andreae* angeregten Bemühungen um ein Gesamtbekenntnis Erfolg versprachen, die gewünschte offizielle Approbation.[71]

Von den *Schriften, die alle aktuellen Streitigkeiten unter den Protestanten beilegen sollten*, wurde das „Iudicium" von 1561 schon genannt. Über seinen Anlaß lassen sich nur Vermutungen anstellen. Die Tatsache, daß es in lateinischer Sprache verfaßt ist, braucht nicht gegen die Absicht zu sprechen, es im kirchlichen Rahmen zu benützen. Denn zumindest das „Corpus prutenicum 1567" scheint ebenfalls zunächst in lateinischer Sprache aufgesetzt worden zu

---

[64] Brief Andreaes (bei *Fecht*, Epp. ad Marb., S. 240).

[65] Vgl. z. B. seinen Brief an Schlüsselburg vom 18. 7. 1568 in: Chemnitz, Epp. ad Ritterum, S. 66: „In articulo de ubiquitate nolem te litem illam tuam facere: sed sufficit, corpus Christi, ex hypostatica cum divinitate unione hoc habere, quod potest esse, ubicunque vult."

[66] Vgl. dazu seinen Brief vom 26. 2. 1568 in: Chemnitz, Epp. ad Ritterum, S. 30 f.

[67] Vgl. z. B. das Urteil des Chytraeus in seinem Brief ‚ad amicum' vom 20. 12. 1569: „Nec tamen de tota hac controversia diligentius et accuratius quidquam Martini Chemnitii scripto, ex testimoniis verbi divini et totius Antiquitatis explicatum, hactenus legi" in: Epp. Chytraei, S. 982; ders. an Chemnitz vom 29. 7. u. 7. 8. 1571 (bei *Rehtmeyer* III B., S. 186–188).

[68] = Widerholte Christliche Confession 1571.

[69] Diese und weitere sind auf dem Schlußblatt der Widerholten Christlichen Confession 1571 verzeichnet.

[70] Vgl. *Ebel*, Andreae, S. 100 ff.

[71] Ebd.

sein.[72] Möglicherweise war das „Iudicium 1561" schon damals als Gegenentwurf gegen das „Corpus Philippicum" konzipiert.[73] Da es jedoch erst posthum veröffentlicht wurde und auch sonst keine Reaktion darauf feststellbar ist, kann man das Iudicium nicht unter die Schriften rechnen, die FC direkt gefördert haben.

Das Iudicium enthält 10 Artikel: 1. De certo corpore doctrinae, 2. περὶ τοῦ λόγου. 3. De libero arbitrio. 4. De externa disciplina seu iustitia carnis. 5. De facultate liberi arbitrii non renati ad incoandos et efficiendos motus spirituales in conversione seu renovatione. 6. De definitione Evangelii. 7. De usitata definitione, quod sit evangelion, praedicatio poenitentiae et remissionis peccatorum. 8. De articulo iustificationis. 9. De bonis operibus. 10. De Adiaphoris.

Deutlich liegt in dieser Schrift das Schwergewicht auf dem Komplex Gesetz und Evangelium und liberum arbitrium, der bei *Andreaes* frühen Konkordienbemühungen eine recht stiefmütterliche Behandlung erfahren hatte. Wichtig ist auch der Artikel „De certo corpore doctrinae". Er enthält schon die wesentlichen Züge desselben Abschnittes in FC.

Ein bedeutender Schritt auf die FC zu war das schon erwähnte „Corpus prutenicum" von 1567, in dem über die wichtigsten um die CA entstandenen Streitigkeiten ein verbindliches Lehrurteil erläutert und gefällt wird. Um ihren sachlichen Zusammenhang mit FC aufzuweisen, mag der Nachweis im einzelnen durch *Chemnitzens* eignes Urteil hier ersetzt werden. In dem Brief, in dem er Hesshusen das TB empfiehlt, schreibt er über dieses: „cum ... et exemplum Prutenici corporis doctrinae secuti simus ...".[74] Die Schrift scheint denn auch nicht ausschließlich für Preußen zur Ausmerzung des Osiandrismus vorgesehen gewesen zu sein. Jedenfalls existiert die Handschrift einer lateinischen Fassung desselben mit dem ganz allgemein gehaltenen Titel „De Corpore Doctrinae, Et cui fundamento vera ac pia pax et concordia in Ecclesiis quovis tempore simili debeat."[75] Und die zweifellos vorhandenen

[72] Vgl. unten.

[73] Das „Iudicium 1561" ist am 30. 3. 1561 abgeschlossen (Chemnitz, Iudicium 1561, S. 164). Besteht vielleicht ein Zusammenhang mit dem „Nürnberger Fürstentag"? (Vgl. den ersten Satz: „Quidam de hisce controversiis ita disputant, ut pulchre actum putent, si pugnantes sententias quocunque colore et artificio conciliare possint" ebd., S. 1.) War es eventuell eine Vorbereitung für die Versammlung der niedersächsischen Theologen in Lüneburg? (Zur letzteren vgl. *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus I, S. 416 ff.).

[74] Der Brief vom 23. 6. 1576, bei *Rehtmeyer* III B., S. 255–59, das Zitat S. 258.

[75] Das Wolfenbüttler Manuskript trägt die Signatur: Cod. Guelf. 14. 6 Aug. 4°. Es ist durchweg – einschließlich Titel – von einer Hand geschrieben und erweckt dadurch, daß es völlig durcheinandergeraten ist, den Schein eines von der gedruckten Fassung unterschiedenen Aufbaus. Im Artikel „De iustificatione hominis coram Deo" fehlen in der hier verwendeten Kopie 1–2 Seiten. Ansonsten gibt die Handschrift einen dem deutschen Text des Corpus prutenicum fast vollständig entsprechenden Wortlaut wieder. Nur die Zitate aus den Kirchenvätern sowie teilweise die aus der Bibel sind nicht ausgeführt. Z. T. variieren die Schriftzitate. Zumindest an einer Stelle scheint auch die Formulierung der Artikel bewußt verändert (Ms. S. 99a im Vergleich mit Corpus prutenicum 1567, S. KIIa). An diesem Punkt hatte es in Preu-

Bezugnahmen auf die spezifische Situation in Preußen nehmen für *Chemnitzens* Verhältnisse keinen besonders dominierenden Platz ein. In seinen Loci z. B. wird den Auseinandersetzungen mit Osiander – vielleicht nicht in so ausführlicher Zitation – aber der Sache nach ein ebenso breiter Raum gewährt.[76] Der Blick auf die in ganz Deutschland akuten Streitigkeiten der Protestanten geht keinen Moment verloren.

Dabei wird offensichtlich zwischen denen, die in den BS schon explizit entschieden sind, und denen, bei denen dies nicht der Fall ist, ein Unterschied gemacht. Jeder Artikel hat nämlich zu Beginn eine Aufzählung dessen, was – zumeist in der Apologie – schon gelöst ist, um dann zu den neu zu explizierenden und entscheidenden Streitigkeiten zu gelangen, wobei allerdings auf sachliche Identität der Lehraussagen mit CA etc. Anspruch erhoben wird.

Der Aufbau der Schrift ist eine Weiterentwicklung des im „Iudicium 1561" vorliegenden: Wie dort ist den Artikeln vorangestellt 1. ein Abschnitt über das CD. Dem folgt 2. „Von Gott", 3. ist der Artikel „*περὶ τοῦ λόγου*" umbenannt in „Von vereinigung beider Naturen in Christo/von Communicatione Idiomatum", 4. „Von dem Gesetz", 5. „Von der Erbsünde und Freien Willen/oder von dem vermügen und Krefften des Menschen etc.", 6. „Von der Rechtfertigung des Menschen für Gott", 7. „Von guten Wercken", 8. „Von den Sacramenten in gemein und von der Taufe", 9. „Von dem Abendmahl des Herrn Christi etc.", 10. „Von dem Ampt der Pfarherrn".

In dem sonst an das Examen ordinandorum von Melanchthon 1552 angelehnten Aufbau fällt vor allem die Voranstellung der Lehre vom Gesetz vor den Komplex Erbsünde etc. auf. Der Artikel von der Definition des Evangeliums fehlt, aber die sich darum gruppierenden Probleme sind in 4. behandelt.

Die dritte hier zu nennende Schrift des *Chemnitz* ist das CD-Braunschweig 1569. Es wurde von *Chemnitz* verfaßt,[77] bevor *Andreae* zur Einführung der Reformation in Braunschweig nach Wolfenbüttel kam,[78] und 1569 als die

ßen Probleme gegeben (vgl. ebd., S. OIIb). Außerdem weist die Subskriptionsformel entscheidende Unterschiede auf. Während im gedruckten deutschen Exemplar die Unterschrift ‚propria manu' unter die Artikel erfolgte (ebd., S. NIIIIb ff.) und die angehängten Fragen einiger Pastoren wie deren Beantwortung nur mit einer allgemein gehaltenen synodalen Zustimmung abschließen, sollte nach dem lat. Ms. (vgl. S. 107b) die Unterschrift ‚propria manu' unter die Beantwortung der Fragen und mit ausdrücklicher Einbeziehung der Fragenden gesetzt werden. Dies wie auch die anderen Abweichungen lassen darauf schließen, daß es sich bei dem lat. Ms. um einen unmittelbaren Vorläufer vom „Corpus prutenicum 1567" handelt. Bei der offiziellen Herausgabe konnte der Verfasser anscheinend die Unterschrift und Zustimmung der Fragesteller unter seine Antworten nicht erreichen, sondern nur eine mehrheitlich synodale Zustimmung.

[76] Vgl. Chemnitz, Loci II, S. 232. 237 u. ö. Im CD-Braunschweig 1569 freilich, in dem die Personenkondemnation ganz ausgelassen wurde, ist sie nicht derart explizit.

[77] Vgl. den Auszug aus dem Testament des Chemnitz (bei *Rehtmeyer* III B., S. 425).

[78] Vgl. *Rehtmeyer* III, S. 338.

‚doctrinalia' definierende Schrift in der Kirchenordnung von Braunschweig-Lüneburg veröffentlicht. Dort ist ihr eine Vorrede von Herzog Julius und eine Abhandlung über das CD – beide wohl ebenfalls von *Chemnitz* – vorangestellt.

Die Artikel sind gegen alle aktuellen Verfehlungen gerichtet. Und da diese Schrift zur Einführung der Reformation in Braunschweig verfaßt wurde, mußte auch die Ablehnung der römischen Lehre in die Abhandlungen mit aufgenommen werden. So sind jedem Artikel zunächst die Irrtümer der Katholiken in ihren neuesten Formulierungen und dann die der Protestanten aufgewiesen und widerlegt. Dabei beschränkt sich *Chemnitz* – wie schon im „Corpus prutenicum 1567" – in der expliziten Behandlung auf das, was seiner Meinung nach noch nicht eindeutig in der CA etc. gelöst ist. Die Gliederung der Schrift – eine Weiterbildung der des Corpus prutenicum – gehorcht deutlich einem systematischen Gedanken. Die ganze Schrift zerfällt in zwei Teile, denen der Artikel De Deo vorangestellt und die Artikel über die kirchlichen Bräuche (13 u. 14) angehängt sind. Artikel 2–7 könnte man überschreiben mit: das Leben der Christen unter dem Wort, 8–12 mit: das Leben der Christen unter dem Sakrament. Dieser thematisiert zunächst die Sakramente im allgemeinen (8), dann Beichte und Absolution (9), Taufe (10), Messe (11) und Abendmahl des Herrn (12). Die Artikel haben ihr geistiges Zentrum in einem Sakramentsbegriff, nach dem diese „eusserliche sichtliche zeichen oder Ritus" sind, die mit der Verheißung so verbunden sind, daß „der liebe Gott" durch sie „seine gnaden güter fürtragen/anbieten/reichen/zueignen/bestettigen/ und versiegeln will . . .".[79] Absolution und Taufe kommt deswegen hier ein besonderes Gewicht zu.

Auch in dem ersten, vom Leben des Christen unter dem Wort handelnden Abschnitt ist ein gliedernder Gedanke erkennbar: Der Artikel 2 (von der Buße) umschreibt das Ganze des christlichen Lebens – mit der Ablehnung der entsprechenden Irrtümer – als dreifach geteilt in Reue, Glauben und neuer Gehorsam.[80] Der dritte Artikel nennt das Wort, das der Prediger dem Menschen vorhält, damit der Geist dadurch die drei Stadien der Bekehrung *wirkt*.[81] Die Artikel 4, 5 und 6 handeln von den seinsmäßigen Charakteristika dieser drei Stadien (4 von der Sünde, 5 von der Rechtfertigung, 6 von den guten Werken). Der 7. Artikel unterscheidet Gottes und des Menschen Werk in der Bekehrung. Eine Erörterung der Christologie über die Abendmahlslehre hinaus fehlt.

Obwohl diese Schrift stark geprägt ist von dem Anlaß und den lokalen Gegebenheiten, hat sie zusammen mit dem in ihr verbindlich gemachten CD auch überregionale Beachtung gefunden: Will man *Chemnitz* glauben, so hatten die benachbarten Kirchen und Fürstentümer ihre Bereitschaft erklärt, die Schrift als ihr eigenes Bekenntnis zu unterschreiben, wenn es darauf ankäme. Auch die Theologen in Rostock äußerten den Wunsch, „Daß die con-

[79] Chemnitz, CD-Braunschweig 1569, S. I–IIb.
[80] Ebd., S. BIIIa–b.
[81] Ebd., S. BIIIIb.

troversiae horum temporum nach der declaration, wie in E. F. G. Kirchen-Ordnung einverleibt, möchten komponiret werden".[82]

Bei der vierten hier zu nennenden Schrift handelt es sich um den Gegenentwurf der Stadt Braunschweig gegen die „Fünf Artikel" des *Andreae*. Sie entstand unter Federführung des *Chemnitz* im Jahre 1570 und trägt den Titel: „Einfeltige christliche erklerung . . . 1570."[83]

Die Besonderheiten dieser Schrift wurden in meinem Aufsatz über *Andreae* schon erwähnt.[84] Hinzugefügt werden muß hier noch, daß darin *Chemnitzens* CD-Braunschweig 1569 als fester Bestandteil des CD verbindlich gemacht wurde,[85] eine Tatsache, die den in der strikten Ablehnung einer Vereinigung ‚per generalitates'[86] zum Ausdruck kommenden Widerstand gegen *Andreaes* derzeitige Konkordienbemühungen substantiierte und verschärfte. Daß diese Schrift kirchentrennende Lehrdifferenzen namhaft machte, versteht sich für niedersächsische Verhältnisse von selbst.

Eine weitere Schrift des *Chemnitz* muß als fünfte hier genannt werden: Der „Wolgegründte Bericht" des *Chemnitz* von 1575. Er ist ganz ähnlich aufgebaut wie das „Corpus prutenicum 1567". Der Artikel „De corpore doctrinae" fällt naturgemäß fort, da das Werk nur als Appendix an eine

[82] Brief des Chemnitz an Julius vom 3. 11. 1570 in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen 1737, S. 383–390, hier S. 384. Die „declaration" ist identisch mit Chemnitz, CD-Braunschweig 1569.

[83] Die Schrift ist noch nicht gedruckt und wird hier als Handschrift zugrunde gelegt. Dabei sind zwei voneinander verschiedene Mss. verglichen. Beide gehören zu den Beständen der Wolfenbüttler Herzog-August-Bibliothek. Die erste, auch bei *Hachfeld*, M. Chemnitz, S. 107 f., verwendete war ursprünglich ein Exemplar Wigands. Sie hat die Signatur Kod. Guelf. 11. 10 Aug. 2° (= Ms. A.). Die andere soll aus den Beständen des Chytraeus stammen. Ihre Wolfenbüttler Signatur: Kod. Guelf. 14. 6. Aug. 4° (= Ms. B.). Ms. B. enthält zahlreiche wichtige Randbemerkungen sowie Unterstreichungen. Jene stammen deutlich von einer anderen Hand als der übrige Text. Interessant ist nun, daß Ms. A. im Anfang fast durchweg, gegen Schluß kaum noch die Randbemerkungen aus Ms. B. im fortlaufenden Text hat. D. h.: entweder liegt in beiden Mss. eine fehlerhafte Abschrift vor und Ms. B. wurde nach einem dritten, beiden Mss. zugrundeliegenden Text korrigiert. Dann wäre Ms. B. der Vorzug zu geben. Dieselbe Bewertung ergäbe sich, wenn Ms. B. mit Korrekturen nach Rostock geschickt wurde und Wigand eine Abschrift erhielt, in der die Korrekturen nur zum Teil Aufnahme fanden. Drittens aber könnte noch Ms. B. ohne Korrekturen der ursprünglich Braunschweigische Text sein, und die Randbemerkungen sind in Rostock hinzugefügt worden. (Dem Inhalt nach könnten einige Korrekturen von Chytraeus stammen. Aber seine Vorstellungen lassen sich nicht so leicht wie die des Andreae von denen des Chemnitz unterscheiden. Der Handschriftenvergleich schließt mit ziemlicher Sicherheit Andreae als möglichen Urheber der Randbemerkungen aus, Selneccer kommt ebenfalls aus anderen Gründen nicht in Frage, bei Chemnitz ist die Sache nicht so sicher, und von Chytraeus ist es mir noch nicht gelungen, eine Handschriftenprobe aufzutreiben.) Wigand hätte dann sein Ms. A. aus Rostock erhalten, und aus nicht mehr zu ermittelnden Gründen hätte der Abschreiber die Randbemerkungen nicht alle aufgenommen. Wegen der unsicheren Textlage werden im folgenden beide Texte verglichen und Abweichungen jeweils angemerkt und gedeutet. Finden sich solche nicht, wird nur nach Ms. A. zitiert.

[84] Vgl. *Ebel*, Andreae, S. 109.

[85] Einfeltige Christliche erklerung 1570, Ms. A. S. 425b.

[86] Ebd., z. B. S. 426b.

Schrift des Urbanus Regius konzipiert war und wahrscheinlich am Anfang der Ausgabe hierüber gehandelt worden war.[87] Auch der Artikel „Von Gott" ist ersatzlos gestrichen. Der nun an die erste Stelle gerückte Artikel „Von persönlicher Vereinigung der wahren Göttlichen und wahren menschlichen Natur . . ." ist erweitert durch 2. „Von der Himmelfahrt Christi . . .", der in früheren Schriften in der Regel bei der Behandlung der Communicatio Idiomatum einen Abschnitt bildete. Anstelle des früher nur mit „Vom Gesetz" überschriebenen Artikels tritt nun 3. einer „Vom Gesetz und Evangelio". Die Artikel über Erbsünde und freien Willen sind wieder auseinandergezogen in 4. und 5., das gleiche gilt vom Artikel über das Sakrament im allgemeinen und von der Taufe (= 9. u. 10.). Neu hinzugekommen ist der 8. Artikel „De peccato mortali et veniali . . ." hinter dem „Von guten Wercken" (= 7.) und dem „Von der Gerechtigkeit des Glaubens für Gott" (= 6.). Er war jedoch sachlich im CD-Braunschweig 1569, wenn auch an anderer Stelle, enthalten.

Die Schrift „Richtige/und inn H. Schrifft wolgegrundte Erklerung/etlicher hochwichtiger und notiger Artickel unser christlichen Religion/in sonderliche Traktat und Predigten gefasset"[88] hingegen gehört nicht hierher. Es handelt sich bei ihr um eine vom Drucker hergestellte Sammlung von Predigten des *Chemnitz* aus verschiedener Zeit und zu unterschiedlichen Anlässen, die posthum herausgegeben wurde.

b. Die Mitarbeit des *Chemnitz* an FC

Die angeführten und von *Andreae* unabhängig entstandenen Schriften zeigen die energische Initiative des *Chemnitz* in Richtung auf eine Einigungsformel. Sie geben zugleich reichlich Material zur Isolierung und Beurteilung seines Einflusses auf FC. Darüber hinaus lassen sie drei für deren Zustandekommen wichtige Eigenheiten des Braunschweiger Superintendenten erkennen.

Hier ist zunächst die von *Andreae* unterschiedene Auffassung des Problems der Einigung zu nennen. Waren die Bemühungen des Tübinger Kanzlers dadurch ausgezeichnet, daß sie mit viel Aufwand und einigem Geschick das bei aller Unterschiedenheit vorliegende Einigende in der Perspektive des württembergischen Bekenntnisses formulierten, und mußten seine genuinen Versuche deswegen die eigentlichen Probleme meist unerledigt liegen lassen, so setzt *Chemnitz* jene Einheit im allgemeinen im Grunde immer schon voraus. Das Voranstellen eines Abschnittes über das CD als integrierender Bestandteil des Bekenntnisses hebt diese Gemeinsamkeit ins Bewußtsein und gibt ihr Inhalt. In den einzelnen Artikeln kommt sie in den kurzen Abhandlungen über das, was schon durch die Bekenntnisschriften im jeweiligen

[87] Leider ist mir diese Schrift nicht in einem Originaldruck des 16. Jh. zugänglich, sondern erst in einer von 1690 stammenden Ausgabe des Corpus Iulium, dem sie seit 1576 beigefügt sein soll (so BSLK, S. 843, Anm. 1; *F. Koldeweys* Ausführungen ergeben hier nichts). Ein hier eingesehener Druck des Corpus Iulium von 1576 hatte die Schrift noch nicht aufgenommen.

[88] Erschienen in Frankfurt/Main bei Johann Spieß 1592.

Problemzusammenhang eindeutig entschieden ist, zu Worte. Das, was darüber hinaus strittig war, konnte dann wesentlich eingehender und direkter als bei *Andreae* behandelt werden.

Damit in engem Zusammenhang steht das zweite, die größere Sachbezogenheit des *Chemnitz* im Vergleich zu dem Schwaben. *Chemnitz* konnte die Streitigkeiten klar darlegen, wo *Andreae* verklausulieren mußte, um seine Grundthese von der faktischen Einheit nicht zu gefährden. Infolgedessen konnte *Chemnitz* auch deutlicher das herausarbeiten, was gegenteilige Standpunkte widerlegte. *Andreae* mußte hier häufig mit Scheinargumenten (z. B.: die Vertreter einer angegriffenen Lehre seien längst gestorben) oder autoritärem Abbrechen der Diskussion taktieren.

Die größere Sachlichkeit des *Chemnitz* – und das ist die dritte Eigenart – machte ihn aber auch kommunikativer als der Schwabe es war. *Andreaes* Formeln waren naturgemäß trotz ihrer Variabilität sensibler gegen jede Kritik und sachliche Hinzufügung durch andere. Das mühsam formulierte Gemeinsame konnte durch solch einen Vorgang leicht wieder die Gestalt *einer* Lehrausprägung bekommen, die von einer anderen Seite der zu Vereinigenden bekämpft wurde. Seine Formeln sind deswegen Werk eines Mannes und zunächst legitimiert durch Repräsentanten der Macht. Noch in seinem Gutachten über MF und SSC tendiert er offenbar auf einen weitgehenden Alleingang hin[89] und kritisiert an SSC, daß sie sichtlich von verschiedenen Leuten stamme.[90] Dagegen sind die Formeln des Städters *Chemnitz* meist das Ergebnis umfangreicher Auseinandersetzungen, während derer den Verhandlungspartnern durchaus auch ein Mitspracherecht eingeräumt wurde. Das „Corpus prutenicum 1567" z. B. wurde einer Synode vorgelegt und erst nach kritischer Erörterung zusammen mit den Einwänden und der Antwort auf sie veröffentlicht.[91] Die „Einfeltige Christliche erklerung 1570" wird schon durch ihren Titel als Gemeinschaftsarbeit ausgewiesen. Die „Widerholte Christliche Confession 1571" kam nur auf Grund eines ausgedehnten Briefwechsels etc. zustande.[92] Diese größere Kommunikationsfähigkeit des *Chemnitz* bei den Einigungsbemühungen bedeutete dabei nicht, daß er völlig disparate Anschauungen nebeneinander tolerierte. In gewissem Sinne war er sogar intoleranter als *Andreae*. Aber er diktierte nicht, sondern verhandelte, bis ein Sachverhalt so geklärt war, daß seine Kontrahenten ihm entweder zustimmen konnten oder ihn wenigstens achten mußten.[93] Sollte die von Heppe

---

[89] Vgl. dazu *Ebel*, Andreae, S. 111 f. und unten Abschnitt III.

[90] Vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 87a: „. . . dann nicht allein die Art zu reden ganz ungleich . . ."

[91] Vgl. Corpus prutenicum 1567, S. OIIa–OIIIIa.

[92] Ein Ausschnitt davon: Die Schreiben Backmeisters hierzu vom 27. 10. 1571 (bei *Bertram* II B., S. 135–138) und A. Pouchenius vom 25. 9. 1571 (bei *Rehtmeyer* III B., S. 188 f.).

[93] Vgl. dazu den Bericht über die Schlichtung des Streites zwischen Kirchner und Selneccer (bei *Rehtmeyer* III B., S. 190–202); hier war im Grunde Selneccer der Gegner des Chemnitz (s. dazu seine Briefe an Julius vom Nov. 1570 in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen 1737, S. 383–406).

als SC deklarierte Schrift[94] eine vom Braunschweiger schon vorkorrigierte Form der SSC erhalten haben, so zeigt *Chemnitz* hier, daß er mit einem Minimum an Aufwand einen fremden Text so umgestalten konnte, daß er seinen eignen Intentionen entsprach.

Mit diesen drei hervorragenden Eigenschaften fing *Chemnitz* die Einigungsinitiativen des *Andreae* auf und trug Wesentliches dazu bei, sie zu Vorformen der FC zu entwickeln.

Seine Bedeutung für die Umgestaltung des Einigungskonzeptes *Andreaes* vor 1573 habe ich schon dargelegt.[95] Auch auf seine Aufnahme der „Sechs Predigen" wurde schon eingegangen.[96] Auf seine Bedeutung für die Erstellung des Textes von FC kann hier nur in kurzem Abriß verwiesen werden. Es bedarf dazu eines eingehenden Textvergleiches der Vorarbeiten von FC mit der Formel selbst. Diesen hoffe ich für den wichtigsten Teil des Textes demnächst in meiner Arbeit über Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel vorlegen zu können.

Die Erstellung des Textes von FC beginnt mit der *Weiterentwicklung der SC zur SSC*.[97] Bei ihr nun war er Schaltstelle, Hauptorganisator und anscheinend auch letzte beurteilende Instanz für die Veränderungen.[98] Nachdem ihn die Tübinger Fakultät darum gebeten hatte[99] und Julius ihn am 15. 6. 1574 – wahrscheinlich seinem eignen Vorschlag gemäß[100] – zu der Werbung für ein der SC entsprechendes Bekenntnis und zur Einholung von Gutachten über sie bevollmächtigt hatte,[101] erwirkte er im ganzen niedersächsischen Raum Bedenken zu SC,[102] überarbeitete SC zum Teil nach diesen[103] und for-

---

[94] *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 75–166.

[95] Vgl. *Ebel*, Andreae, S. 98 ff.

[96] Ebd., S. 104 ff.

[97] Seinem Stil entsprechend zog Chemnitz allerdings von vornherein den Freund des zu dieser Zeit noch in Österreich weilenden Chytraeus, L. Backmeister, mit hinzu (vgl. das gemeinsam ausgearbeitete Konzept des weiteren Vorgehens vom 23. 6. 1574, bei *Bertram* II B., S. 187–189). Daß Chemnitz gleichwohl hier die treibende Kraft war, geht z. B. aus den Briefen der Rostocker vom 25. 6. u. 7. 12. 1574 (bei *Bertram* II B., S. 196–197 u. 231) hervor.

[98] Die drei Städte schickten ihr Gutachten über die in Rostock letztredigierte SSC (vgl. bei *Bertram* II B., S. 283–298) an Chemnitz mit dem Auftrag: „. . . quia nos scriptum illud iam approbavimus, ut sine mora ad . . . Chemnitium . . . id mittatur, ut et ille hoc relegat, et quae utiliter adhuc monenda iudicet, nobis significet, et deinde ad Suevos . . . scriptum perferendum curet . . ." (ebd., S. 298 f.).

[99] Vgl. deren Schreiben vom 10. 5. 1574 an Chemnitz (bei *Bertram* II B., S. 179–181).

[100] Vgl. den Bericht des Julius über das Gutachten des Chemnitz in seinem Brief an Andreae vom 4. 10. 1573 (bei *Hachfeld*, SC, S. 231). Daraus geht hervor, daß Chemnitz zumindest sein eignes Bedenken über Andreaes Artikel vor jeder Subskription abzugeben wünschte. Daß er jedoch auch andere Bedenken einholen wollte, scheint, bei Berücksichtigung seiner früheren diesbezüglichen Unternehmen, sicher.

[101] Hertzog Julii Credenz-Brieff D. Chemnitio gegeben . . . (bei *Bertram* II B., S. 181–183).

[102] Vgl. die Liste der Approbanten in Chemnitzens Brief an Hesshusen vom 1. 3. 1576 (bei *Rehtmeyer* III B., S. 251).

[103] Vgl. das Schreiben der Rostocker an die drei Städte vom 18. 5. 1575 „. . . iam

mulierte wesentliche Teile des neu entstehenden Bekenntnisses.[104] Ihm oblag auch die Aufgabe, SSC – nach Abschluß der Verhandlungen in Niedersachsen – den Schwaben zurückzuschicken.

Aufs Ganze gesehen hat SSC deswegen das Gepräge der früheren Einigungsversuche des *Chemnitz* erhalten.[105] Und da SSC zur Grundlage des TB und damit der FC gemacht wurde,[106] ist er als Hauptautor der FC, was ihr Konzept und ihren Inhalt betrifft, anzusehen.

Nachdem er in Torgau gegen den Widerstand *Andreaes* [107] zu den Verhandlungen hinzugezogen worden war, erhielt er auch bei allen folgenden wichtigen Verhandlungen zur Redaktion und Durchsetzung von FC Gelegenheit, seine Einflußnahme geltend zu machen bzw. seinen einmal realisierten Einfluß auf die Schrift zu verteidigen. Anders als bei *Chytraeus* ist denn auch bei den von ihm verfaßten Stücken der SSC kaum etwas geändert und gestrichen worden, als es in die FC aufgenommen wurde.

Seine Einflußnahme verminderte sich auch nicht, als er sich 1578 mit Julius v. Braunschweig überwarf. Seine weitere Mitarbeit wurde, wie schon vorher, von den Kurfürsten August v. Sachsen und Johann Georg v. Brandenburg gewünscht.[108] Auch zur Anfertigung der Apologie von FC wurde er neben anderen von diesen beauftragt.[109]

Daß und wie er später weiterhin die FC als Bekenntnisschrift nicht nur über die Abendmahlslehre und Christologie für unbedingt verbindlich hielt, bezeugt z. B. sein Bericht über die Verhandlungen mit dem Schulmeister M. Bergius im Jahre 1581.[110]

---

ante castigato a Brunsvicensibus Ecclesiis scripto, et a nobis quoque postea reviso . . ." (bei *Bertram* II B., S. 266). Ähnlich auch schon das Schreiben von L. Backmeister an C. Goedemann vom 10. 12. 1574 (ebd., S. 236). Von hier aus steht also der Annahme, daß es sich bei Heppes ‚SC' um eine durch die Braunschweiger schon redigierte Form der SC handelt, nichts im Wege.

[104] In seinem Brief vom 5. 9. 1575 an Andreae (bei *Pfaff*, S. 517) erwähnt Chemnitz ausdrücklich, daß auch von ihm einige Loci neu geschrieben worden seien: „. . .quidam loci a D. Chytraeo quidam a nobis de communi sententia retexti sunt . . .". Am deutlichsten ist seine Hand im Artikel „Von der Person Christi" (vgl. dazu das Schreiben der Rostocker an die drei Städte vom 18. 5. 1575, bei *Bertram* II B., S. 272 u. ö.) und „Von der Erbsünde" zu erkennen. Zu letzterem vgl. z. B. das „Bedenken de controversia an peccatum sit substantia vel accidens nomine Theologorum in ducatu Brunsvicensi gestellet auf Begehr eines ehrsamen Rathes zu Regenspurg ann 1573 mense Nov." (bei *Rehtmeyer* III B., S. 220–236).

[105] Zum Einfluß des Chytraeus s. u. Abschnitt II.

[106] Vgl. *Ebel*, Andreae, S. 112 f. und das Schreiben des Chemnitz an Hesshusen vom 23. 6. 1576: „Ac licet essent, qui ob brevitatem Maulbrunnense praeferendum iudicarent, obtinuit tamen maior pars, Saxonicum retinendum, ita ut ex Maulbrunnense assumerentur Lutheri testimonia et si quae alia utiliter notata essent" (bei *Rehtmeyer* III B., S. 257).

[107] S. *Ebel*, Andreae, S. 111 f.

[108] Davon geben die Schreiben der beiden an Chemnitz Zeugnis (z. B. bei *Rehtmeyer* III B., S. 281–285; 315–20; 323–25).

[109] Vgl. ebd., S. 327 f.

[110] S. D. Martini Chemnitii Historica Narratio, was sich begeben bey uns in Braunschweig wegen desConcordien-Wercks, und was sich vor Irrung uber Zuver-

*Chemnitz* arbeitete jedoch in Niedersachsen nicht allein an der Einigungsformel. Seine Bedeutung für die FC ist erst abzuschätzen, wenn die Funktion der übrigen FC-Verfasser bei der Herstellung und Strukturierung der Formel genauer bestimmt ist. Der wichtigste unter den übrigen Verfassern – das dürfte schon jetzt deutlich sein – ist der Rostocker *David Chytraeus.*

### *II. David Chytraeus (1531–1600) als Verfasser im direkten Sinne*

Entsprechend seiner Bedeutung für das Werk muß an dritter Stelle als Verfasser im direkten Sinne *David Chytraeus* genannt werden. Er war theologisch wesentlich von Melanchthon geprägt,[111] wenn er auch an später entscheidenden Punkten von ihm abwich.[112] Der ungeheuer vielseitige Rostocker Theologieprofessor,[113] der vor allem auch durch profan- und kirchenhistorische Arbeiten hervorgetreten war,[114] streitet zwar seine Autorschaft ab, wenn er im Blick auf FC behauptet: „Nihil omnium, quae a me dicta, acta et scripta essent, Jacobus Andreae, Aristarchus noster, probabat, ita ut ne verbum quidem a me scriptum Libro Concordiae insit, ideoque non inter autores illius, sed subscriptores recenseri merito possim . . .".[115] Dies trifft jedoch allenfalls für die Einarbeitung der Bedenken zum TB zu, durch die schließlich FC entstand. Hier scheint man ihm tatsächlich nur bestätigende Funktion zugestanden zu haben.[116] Anders war dies schon bei der Erstellung

---

sicht zugetragen, Anno 1581 (in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen 1728, S. 216–226).

[111] Sein Studium begann er zwar 1539 in Tübingen und geriet hier, mit Andreae befreundet, zunächst unter den theologischen Einfluß des E. Schnepf *(Krabbe,* Chytraeus, S. 12 f.). 1544 ging er jedoch als magister artium nach Wittenberg, wo der sprachlich Hochbegabte sehr bald zu den Tischgenossen Melanchthons gehörte (ebd., S. 15). Die hier beginnende Hochschätzung der Lehre des ‚praeceptor' ist auch durch die FC nicht beeinträchtigt worden: Mit den Worten „. . . tamen inter caeteros solis instar enitent loci theologici, et examen ordinandorum a Philippo scriptum . . .", empfiehlt er dessen Hauptschriften noch 1578 (Chytraeus, De Studio Theologiae, S. 17a; vgl. auch Epp. Chytraei, S. 227 u. ö.).

[112] Vgl. Iudicium Theologorum Rostochiensium de Recessu Conventus Francofurtani vom 14. 8. 1558 Wismariae latum (= Iudicum vom Frankfurter Rezeß, abgedruckt bei *Schütz,* Vita Chytraei I App., S. 337–347), in dem der Rezeß nicht nur aus formalen Gründen abgelehnt wird. Dazu auch *Krabbe,* Chytraeus, S. 136.

[113] Vgl. z. B. bei *Krabbe,* Chytraeus, S. 101 ff.; 303 ff.; 357 ff.

[114] Von Melanchthon empfohlen, war er 1551 nach Rostock berufen worden. *Krey,* Chytraeus, S. 16, hält es nicht für sicher, daß er direkt einen Lehrstuhl für Theologie erhielt. Theologische Vorlesungen scheint er erst seit 1557 gehalten zu haben (ebd.). 1561 wurde er zum Doktor promoviert *(Krabbe,* Chytraeus, S. 92). 1563 ist er als Rektor der Universität nachgewiesen *(Koppmann,* Die Rektoren der Universität Rostock, S. 47).

[115] Bei *Anton,* Geschichte der Concordienformel I, S. 207 A. + +; vgl. auch das Schreiben der Fakultät zur Praefatio von FC vom 15. 12. 1579 (bei *Schütz,* Vita Chytraei II App., S. 81).

[116] Die Nachricht hierüber stammt ebenfalls von Chytraeus: „. . . mense Junio alii etiam tres (nämlich Cornerus, Musculus und Chytraeus) pro forma advocati sumus cum omnia iam transacta essent" (bei *Schütz,* Vita Chytraei II, S. 461).

des von *Chytraeus* der FC stets vorgezogenen TB.[117] Und erst recht muß seine Mitautorschaft bei der zu ca. 85 Prozent ihres Wortlautes in die FC aufgenommenen SSC angenommen werden. Denn dem Rezeß der Lübecker Versammlung vom 3. 7. 1574 zufolge kam den Rostockern die Aufgabe zu, die von allen Seiten eingebrachten Bedenken zur SC mit ihr zu einer einzigen Schrift zusammenzuschweißen.[118] Nun war zwar *Chytraeus* am 23. 3. 1574, als *Andreae* seine SC nach Norddeutschland schickte, in Österreich,[119] so daß er an dem grundsätzlichen Entscheid, die SC nicht anzunehmen, sondern sie zu emendieren und zu ergänzen,[120] wohl nicht teilhatte. Aber es besteht kein Anlaß zu der Annahme, daß er sich der von der Fakultät dringend erbetenen,[121] auch von *Andreae* damals noch gewünschten[122] leitenden Mitarbeit entzog. So gibt Stamken denn auch am 11. 8. 1574 die Zusage des *Chytraeus*, sich nach Kräften für das Einigungswerk einzusetzen, an *Chemnitz* weiter.[123]

---

[117] Vgl. die Belegstellen bei *Balthasar*, Hist. des TB 1., S. 24 f.; *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 460 f. Diese Vorliebe erklärt sich daraus, daß das TB SSC weitgehender aufgenommen hat als die FC das tat.

[118] Vgl. bei *Bertram* II B., S. 200.

[119] Am 1. 12. 1573 trat er von Köln a. d. Spree aus seine zweite Reise nach Österreich an. Er hatte Rostock aber schon um den 20. 9. 1573 verlassen zu einer Besprechung mit Chemnitz (vgl. den Brief an M. Ammanius vom 20. 9. 1573 in: Epp. Chytraei, S. 1091) und zu einem langen Aufenthalt bei Coelestin in Köln a. d. Spree *(Krabbe*, Chytraeus, S. 275). Erst am 10. 7. 1574 kehrte er zurück (vgl. den Brief an C. Eberhardus vom 18. 10. 1574 in: Epp. Chytraei, S. 149).

[120] Vgl. z. B. in dem Brief von S. Pauli an Chemnitz vom 25. 6. 1574 (bei *Bertram* II B., S. 196 f.).

[121] Schon als Westphal sich zu den „Sechs Predigen" Andreaes positiv geäußert hatte, haben sich die Rostocker um Rat an den auf der Reise befindlichen Chytraeus gewandt (ihr Brief vom 30. 10. 1573 bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 39–41). Am 21. 4. 1574 schrieben sie: „Te tantum hortamur et precamur, ut quam primum ad nos revertaris . . . sed etiam autoritate Tua, quae apud omnes eximia singularisque existit . . . Intelligimus ex literis . . . Kemnicii, Theologos academiae tubingensis negotium illud sarciendae confirmandaeque publicae conjunctionis et consensionis in doctrina coelesti inter Suevicas et hasce nostras ecclesias Saxonicas adhuc summo studio agere, et fortassis brevi eos missuros esse scriptam doctrinae coelestis formam, exponentem thesin et antithesin, de qua nostrum et aliorum in ecclesiis saxonicis petituri sint judicium" (ebd., S. 45).

[122] Andreae wollte Chytraeus auf dessen Bitte hin schon im März ein Exemplar schicken. Er versprach sich davon eine Unterschrift auch in Österreich (vgl. den Brief Andreaes an Chemnitz vom 23. 3. 1574 bei *Bertram* II B., S. 176), zog es dann aber (nach Einspruch des Chemnitz? s. *Ebel*, Andreae, S. 107) vor, zunächst die Antwort der niedersächsischen Kirchen abzuwarten (ders. an dens. vom 1. 5. 1574 ebd., S. 178). Zu seiner späteren Beurteilung der Mitarbeit des Chytraeus s. u. S. 263.

[123] Bei *Bertram* II B., S. 202. Wann allerdings Chytraeus die SC zu Gesicht bekam, muß offenbleiben. In seinem Brief vom 18. 7. 1574 schreibt er: „D. Jacobus Formulam Concordiae suam ad Ecclesias Saxonicas misit, quas communi paci non defuturas esse intelligo." *(Fecht*, Epp. ad Marb., S. 498). Das setzt die Kenntnis der SC voraus, klingt aber nicht wie eine Empfangsbestätigung. Offiziell erhielt er die SC erst im Okt. 1574 von Chemnitz zugesandt *(Schütz*, Vita Chytraei II, S. 394 f.). Da es sich dabei aber offensichtlich um ein schon vorkorrigiertes und als solches identifizierbares Exemplar handelt (s. den Brief Backmeisters vom 10. 12. 1574, o. A. 103), muß Chytraeus schon vorher ein Exemplar in Händen gehabt haben.

Es ist deswegen mit Sicherheit anzunehmen, daß die in Rostock unter Berücksichtigung der Gutachten erfolgten gravierenden Änderungen der SC,[124] selbst wenn die diesbezüglichen veröffentlichten Briefe etc. häufig nicht von ihm persönlich unterschrieben sind,[125] in wesentlichen Punkten Formulierungen sind, die unter Federführung von *Chytraeus* entstanden sind. Der Artikel „Vom freien willen oder menschlichen Krefften" trägt deutlich seine Handschrift.[126] Im Artikel vom Abendmahl lassen sich zumindest Sachparallelen zu früheren Schriften finden.[127] So schreibt denn *Chemnitz* zutreffend: „. . . quidam loci a Chytraeo quidam a nobis de communi sententia retexti sunt . . ."[128]

Nun läßt sich allerdings nicht bestreiten, daß bei der Einarbeitung der Gutachten zum TB in Berge zwischen dem 1. und 14. 3. 1577, zu der *Chytraeus* nicht hinzugezogen wurde, offensichtlich gerade in den von ihm verfaßten Artikeln überdurchschnittlich viel dem Rotstift zum Opfer fiel: Im Artikel vom Abendmahl ist tatsächlich einiges von den Besonderheiten des *Chytraeus*, das im TB noch zu finden war, ersatzlos gestrichen.[129] Und dies läßt sich auch nicht ohne weiteres und in jedem Fall als die allgemein gewünschte Kürzung bei Beibehaltung des Inhalts ausweisen, da der Artikel im

---

[124] Schon bevor ‚SC' den vicinis Theologis zur Begutachtung vorgelegt wurde, scheint sie in Rostock merklich erweitert worden zu sein: „Ibi Tubingensis liber diligenter relectus atque variis locis interpolatus, et sic tandem ad doctores in vicinis maritimis urbibus transmissus est" *(Schütz,* Vita Chytraei II, S. 395). Der Artikel vom Abendmahl (vgl. die Conformatio Notationum per Rostochienses facta, ministerio Tripol. missa vom 18. 5. 1575 bei *Bertram* II B., S. 263) und später auch der „De libero arbitrio" (vgl. den Brief des Pouchenius an Goedemann vom 4. 7. 1575, ebd., S. 282 f.) wurden in Rostock völlig neu gestaltet. Sie wurden allerdings dann von den ‚drei Städten' und möglicherweise auch von Chemnitz noch einmal korrigiert.

[125] Es unterschreibt häufig der Dekan etc. im Namen der Fakultät etc. und Backmeister (bei *Bertram* II B., S. 279 f.; 236 u. ö.). Backmeister war seit dem 21. 3. 1574 im Ministerium, wurde am 12. 6. Prof. in Rostock und war seit 1592 Superintendent daselbst *(Koppmann,* Die Prediger zu Rostock im 16. Jhdt., S. 23 f.). Sein Verhältnis zu Chytraeus war sehr freundschaftlich *(Krabbe,* Chytraeus, S. 30 f.).

[126] Vgl. vor allem die für Chytraeus typische Behauptung der drei causae in dem Bekehrten *(Heppe,* SSC, S. 210 f.) mit dem Iudicium Theologorum Rostochiensium De articulis de peccato originis et de libero arbitrio in Confutatione Vinariensi von 1567 (= Iudicium de articulis de peccato originis etc.) bei *Schütz,* Vita Chytraei I App., S. 361 f. Die Formulierungen stimmen fast wörtlich überein.

[127] Vgl. *Heppe,* SSC, S. 250 ff. mit Chytraeus, Die fürnembsten Heuptstücke 1578, S. 138a ff.; ders., Agenda, S. 228a ff. (nach *Krabbe,* Chytraeus, S. 216 + +, ist wohl die Agenda von 1578 mit der während seines Aufenthaltes in Österreich entstandenen identisch). Vgl. auch die Formulierung des status controversiae *(Heppe,* SSC, S. 253) mit dem Iudicium zum Frankfurter Rezeß (bei *Schütz,* Vita Chytraei I App., S. 344 ff.). Die Formulierung *Heppe,* SSC, S. 271 (= FC, S. 1000, 27 ff.) deutet auf die Auseinandersetzung mit Saliger (s. dazu *Krabbe,* Chytraeus, S. 226 ff.). Diese zum Teil wörtlichen Übereinstimmungen im Artikel „Vom hl. Abendmahl" mit Äußerungen des Chytraeus lassen sich beliebig vermehren.

[128] Brief des Chemnitz an Andreae vom 5. 9. 1575, bei *Pfaff,* S. 517.

[129] Z. B. der Vorspann BSLK TB, S. 970, mit den oben, A. 127, angeführten Stellen.

ganzen durch die Hinzufügung von Lutherzitaten nicht kürzer geworden ist. Andererseits ist aber bei den übrigen Verfassern von FC in ihren sonstigen Schriften keine ausgesprochene Ablehnung des von *Chytraeus* als Sondergut Gelehrten zu finden, so daß man die Auffassung des Rostockers auch nicht als Negativfolie des in FC Gelehrten werten kann. Vielmehr scheint ein Großteil der Streichungen im VII. Artikel der FC durch Konzentration auf das Kontroverse motiviert zu sein. Hierin aber konnte *Chytraeus* sein systematisches Interesse durchaus gewahrt sehen; denn dies ging, was die Kontroverse anlangt, nie über die Behauptung der Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl hinaus.[130]

Etwas anders liegt der Sachverhalt im Artikel „Vom freien Willen etc.". In ihm wurde über die Hälfte des von *Chytraeus* in SSC Verfaßten und ins TB Aufgenommenen emendiert.

Dabei muß jedoch zunächst berücksichtigt werden, daß die Verfasser von FC in diesem Artikel offensichtlich erhebliche sachliche Schwierigkeiten hatten,[131] so daß alle Beteiligten dabei Federn lassen mußten. So haben z. B. nur ca. 4 Prozent des SSC-Artikels eine wörtliche Entsprechung in der SC *Andreaes*.

Darüber hinaus aber läßt sich ein großer Teil des aus SSC und TB Entfallenen schlicht als – zum Teil auch von den Rostockern gewünschte[132] – Kürzung ohne sachliche Minderung verstehen. So sind die breiten Formulierungen über die Fähigkeit des menschlichen Willens in dem, was seiner Vernunft unterworfen ist,[133] in FC, S. 882, 18 ff. 42 f. 892, 30–34[134] so zusammengefaßt,[135] daß ein Gegensatz zu *Chytraeus* nicht erkennbar wird.[136] Der in den Formulierungen der SSC und des TB enthaltenen „antiflacianischen"

[130] Die Frage, ob die „Omnipräsenz", die er bei Luther und Brenz findet, oder die „Omnivolipräsenz" zu lehren sei, kann er deswegen für die Zeit erfreulich kühl behandeln (vgl. das Supplementum Epistolae Rostochiensium Theologorum ad A. Pouchenium von 1571 bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 10 ff.). Später neigt er mehr zu Chemnitzens Anschauung (vgl. den Brief an C. Paselicus vom 24. 10. 1579 in: Epp. Chytraei, S. 1005–1011, bes. 1008). Dasselbe gilt für die Erörterung über die Communicatio Idiomatum (s. o. A. 52).

[131] Z. B. wollte Musculus bei der Erstellung dieses Artikels im TB die Versammlung verlassen (vgl. bei *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 405).

[132] Siehe die Zensur des TB von den Rostocker Theologen (bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 51).

[133] *Heppe*, SSC, S. 191–193.

[134] Vgl. auch FC, S. 940, 20–45.

[135] Das Bad.-Württb.-Hennb. Gutachten zum TB motiviert seinen Streichungsvorschlag hier auch primär mit „um der geliebten Kürze willen . . ." „Dieweil doch selbiges alles vonn niemanden widerfochten würd", (bei *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 356), aber auch Chemnitz hatte schon – in: Wolgegründter Bericht 1575, S. 897 – die Erörterung über die natürlichen Kräfte stark gestrafft (vgl. dazu FC, S. 872, 13–873, 9 u. 879, 32 ff.).

[136] FC, S. 992, 30–34 ist eine Zusammenfassung mit Querverweis, die sich ursprünglich (vgl. *Heppe*, SSC, S. 204) auf die breiten Ausführungen, *Heppe*, SSC, S. 191 ff., bezog. Jetzt aber geht der Querverweis offensichtlich auf die knappen Andeutungen FC, S. 882, 18 ff. 42 f. So fällt es sehr schwer – außer in der Masse – Differenzen festzustellen.

Tendenz wurde hier in durchaus ebenbürtiger Weise Rechnung getragen. Die breiten Erwägungen über die vier Status des Menschen von der Schöpfung bis ins ewige Leben sind elegant in den kurzen Abschnitt FC, S. 870, 4 – 871, 10 zusammengeschmolzen – eine Straffung, die im übrigen nicht bei *Andreae*,[137] sondern in *Chemnitzens* Abhandlungen des Problems ihr Vorbild hat.[138] Die Differenzierung des Willens nach seinem Objekt wird nicht angekündigt, aber vorgenommen. Und selbst die für *Chytraeus* charakteristische Behauptung der ‚drei causae' in den Bekehrten[139] ist in FC nicht so völlig verschwunden, wie es zunächst scheint. Der vom Geist befreite, zur Zustimmung und Annahme des Wortes Gottes (wenn auch in großer Schwachheit) befähigte Wille erscheint auch in FC unter einem Abschnitt, der ausdrücklich vom Mitwirken des Menschen mit dem Heiligen Geist redet.[140] Und wollte *Chytraeus* etwas so vollständig anderes mit der Behauptung der ‚drei causae',[141] zumal wenn er auch die Kondemnation annahm, die eine Einschätzung des Willens als „facultas applicandi se ad gratiam" ausschloß?[142]

Es soll hier nicht geleugnet werden, daß auch sachliche Motive bei der in Berge erfolgten Änderung am ins TB aufgenommenen Rostocker Entwurf dieses Artikels eine Rolle gespielt haben. Balthasar macht auf die Differenz in der Bestimmung des ‚status controversiae' aufmerksam.[143] Möglicherweise war dieser aber schon in SSC und TB gegenüber dem Entwurf des *Chytraeus* – und zwar wahrscheinlich durch *Chemnitz* – geändert bzw. dominiert durch das Voranstellen der ‚vornehmsten Frage'.[144] Dies wurde in FC nur insofern

---

[137] Vgl. z. B. *Hachfeld*, SC, S. 243 ff.

[138] Bei Chemnitz wird die Diskussion über die ‚vier status' durchweg beiseite geschoben. Z. B. in: Chemnitz, Examen, S. 134; ders., Wolgegründter Bericht 1575, S. 892 ff.

[139] Vgl. z. B. . . .Declaratio de . . . Andreae negotio (bei *Bertram* II B., S. 101); *Heppe*, SSC, S. 210 f.

[140] FC, S. 897, 36–899, 5.

[141] Schon *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 493 f., hatte Schwierigkeiten, den Unwillen des Rostockers an dieser Stelle zu verstehen.

[142] Vgl. *Heppe*, SSC, S. 213.

[143] *Balthasar*, Hist. des TB III, z. B. S. 55, wobei Balthasar allerdings die Hauptfrage des Chytraeus aus zwei verschiedenen Stellen des TB erhebt, die u. U. ursprünglich nicht zusammengehörten. Vgl. zum Problem des ‚status' auch FC, S. 871 A. 1.

[144] So ließe sich vielleicht erklären, warum die Rostocker gerade in diesem Artikel den ‚status controversiae' betreffende, gliederungsmäßige Unebenheiten auf die Arbeit verschiedener Hände zurückführten (vgl. Censura libri Torgensi a . . . Rostochiensibus et Meclenburgensibus . . . bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 51. Sie erwähnen allerdings nur das Nebeneinander von einer Vier- und Sechsteilung – *Heppe*, SSC, S. 189. 190 – vielleicht meinten sie aber mit dem „also ein ding offt zwey oder drey mahl wiederholet wird" – ebd. – auch die dritte Formulierung des ‚status controversiae' am Anfang des Artikels.). Möglicherweise stammt das Stück, *Heppe*, SSC, S. 187 f. – bis „mitwirken könne" (entspricht BSLK TB, S. 866 f.) – mit der der FC sehr ähnlichen Angabe der „Hauptfrage" von Chemnitz (vgl. z. B. Chemnitz, Wolgegründter Bericht 1575, S. 892–896; ders., Enchiridion 1574, S. 156 ff.).

geändert, als die Differenzierung der Hauptfrage in 6 Fragen[145] entfiel. Die Änderung ging aber wiederum nicht so weit, daß man irgendeinen der sechs Punkte in FC gänzlich gestrichen hätte.[146] Eine Kritik erfolgte nur innerhalb dieser Sechsteilung und hier am meisten an „Zum fünften".[147]

Es wird darin die Tendenz sichtbar, die Freiheit des Willens in geistlichen Sachen soweit wie möglich zu negieren, ohne dadurch die Voraussetzung für einen ethischen Appell zum Glauben völlig zu tilgen.[148] Aber bei diesen Veränderungen handelt es sich nur um Nuancierungen der von *Chytraeus* ausgeführten Gedanken, durch die nicht eine völlig neue oder gar gegenteilige Position zustande kommt. Es scheint vielmehr ein widersprüchlicher Gedanke auf einer Seite betont bzw. in einer Beziehung stärker ausgeführt, ohne daß dabei aber die Widersprüchlichkeit beseitigt würde. Deswegen konnte *Chytraeus* dieser Einseitigkeit auch nicht viel entgegensetzen. Sie war bei ihm selbst angelegt. So ist seine Handschrift auch noch in dem weitgehend korrigierten Text der FC zu finden. Ebenso bedeutsam wie diese direkte Einflußnahme des *Chytraeus* auf den Text im einzelnen ist aber die auf das *Konzept* von FC. Sieht man auf seine Äußerungen hierzu bis ins Jahr 1567, so könnte man ihn geradezu für den primären Propagator des in FC verwirklichten Konkordienkonzeptes halten: Im Iudicium zum Frankfurter Rezeß[149] und zum Naumburger Fürstentag,[150] seinem Eintreten gegen das „Mandatum Luneburgicum"[151] sowie auch in der grundsätzlich positiven Bewertung des Weimarer Konfutationsbuches[152] werden alle wesentlichen Merkmale des Konzeptes der FC – z. T. früher als bei *Chemnitz* nachweisbar – vertreten.

---

[145] *Heppe*, SSC, S. 189.

[146] Die Punkte werden allerdings in FC nicht mehr durchgezählt, doch sind die Einsätze der Abschnitte noch deutlich: FC, S. 874, 34 = *Heppe*, SSC, S. 196; FC, S. 878, 1 = *Heppe*, SSC, S. 199; FC, S. 882, 30 = *Heppe*, SSC, S. 202; FC, S. 891, 7 entspricht *Heppe*, SSC, S. 203; FC, S. 897, 36 entspricht *Heppe*, SSC, S. 208; FC, S. 902, 1 entspricht *Heppe*, SSC, S. 212.

[147] Meist entsprechen die Veränderungen den Wünschen des Bad.-Württb.-Hennb. Gutachtens (bei *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 360 ff.).

[148] Der Wunsch, die Rede vom Block etc. vollständig zu tilgen (vgl. Censura Libri Torgensis a . . . Rostochiensibus et Meclenburgensibus . . . bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 51), entspricht in dieser Radikalität nicht der sonstigen Rostocker Lehrausprägung (vgl. . . . Declaratio de . . . Andreae negotio bei *Bertram* II B., S. 100).

[149] Bei *Schütz*, Vita Chytraei I, S. 337–347.

[150] Iudicium David. Chytraei et Theologorum Rostoch. De Recessu Conventus Numburgensis Ad. A. 1561, ebd., S. 348–350 (=Iudicium zum Naumburger Fürstentag).

[151] Der Text des Mandatum Luneburgicum ebd., S. 350–354. Die Gegenschrift: Christlich und demütiges Bedencken von dem Lüneburgischen Mandat bei *Bertram* II B., S. 58–71 (= Bedenken vom Lüneburger Mandat).

[152] Iudicium Theologorum Rostochiensium De Articulis de Peccato originis et de Libero Arbitrio in Confutatione Vinariensi 1567 Duci Saxoniae Joanni Guillielmo datum, bei *Schütz*, Vita Chytraei I App., S. 355–363 (= Iudicium de Articulis de peccato originis etc.).

Da findet sich, gepaart mit einem starken Bedürfnis nach Einheit, die strikte Ablehnung einer Einigung auf Grund einer „generalis formula" bzw. „zweifelhafter gemeiner Reden".[153] Antithesen werden für notwendig erachtet, die Personenkondemnation mit starker Zurückhaltung behandelt, aber nicht grundsätzlich ausgeschlossen.[154] Eine solenne Anhörung der Gegner wird wegen ihrer schriftlichen Äußerungen für nicht unbedingt erforderlich gehalten.[155] Es geht um die präzise Formulierung der reinen Lehre, die *„ein* Grund / der christlichen Einigkeit ist"[156] und um derentwillen alles, was an Gegenlehre auftritt, bekämpft werden muß.[157] Das implizierte auch schon 1568 den Plan einer Erweiterung des Programms gegenüber den vier Artikeln des Frankfurter Rezeß[158] und später auch die Forderung nach einer gediegenen Erklärung der Artikel.[159]

Im CD wird auf die CA invariata abgehoben.[160] Die Schmalkaldischen Artikel und später auch der Katechismus Luthers werden zwar nicht als Korrektur zu den Schriften Melanchthons angesehen, wohl aber gilt Luther als vorzüglicher Interpret von CA.[161] Die Aufnahme der Schmalkaldischen Artikel ins CD wird deswegen gewünscht und, wo sie verweigert wird – wenn auch nicht so kompromißlos wie von *Chemnitz* – gefordert.[162] Auch soll zur Behebung der Streitigkeiten kein neues Bekenntnis erstellt werden, sondern das alte soll mit einer „cathegorica declaratio" aller strittigen Artikel zusammen ediert werden.[163] Dabei schwebt *Chytraeus* eine mehr oder weniger große Anzahl von ausgewählten Theologen als Autoren vor.[164]

Dieses Konzept war jedoch ähnlich dem des *Andreae* weitgehend taktisch-

---

[153] Z. B. Iudicium vom Frankfurter Rezeß, ebd., S. 340 f.

[154] Ebd., S. 346 f.; Bedenken vom Lüneburger Mandat (bei *Bertram* II B., S. 61 f.).

[155] Ebd., S. 68. Später befürwortet er eine Gesamtsynode (vgl. das Schreiben an Andreae, Selneccer etc. von 1578 bei *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 463).

[156] Iudicium zum Frankfurter Rezeß (bei *Schütz*, Vita Chytraei I, S. 340 f.). Die nicht behauptete Ausschließlichkeit der Lehre als einheitstiftend dürfte ein Differenzpunkt zu Chemnitz sein.

[157] Vgl. z. B. Chytraeus, Numeri, Praefatio.

[158] Im Iudicium zum Frankfurter Rezeß werden die Themen der späteren „Fünf Artikel" des Andreae, aber mit „etc." genannt (bei *Schütz*, Vita Chytraei I App., S. 340).

[159] Vgl. den Brief des Pouchenius von ca. 1571 in: Epp. Chytraei, S. 498. Die Datierung des Brieffragments ist aus seinem Inhalt erschlossen. Die Fortsetzung findet sich bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 10 ff.

[160] Vgl. bei *Bertram* II B., S. 63–67 u. ö.

[161] Ebd., S. 69.

[162] Ebd., S. 69; Davidis Chytraei aliorumque Theologorum Responsium ad Delectos Procerum Austriae de variis Ecclesiasticis rebus vom 15. 6. (?) 1574 (bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 19 f.). Demzufolge hätte er sich auch mit einem CD abgefunden, das nur CA, Apologie und Examen ordinandorum enthielt. Vgl. dazu das Schreiben an Ulrich v. Mecklenburg vom 8. 1. 1570, wo nur die CA als norma erscheint (ebd., S. 37).

[163] Iudicium zum Frankfurter Rezeß, bei *Schütz*, Vita Chytraei I App., S. 339 f.

[164] Bedenken vom Lüneburger Mandat (bei *Bertram* II B., S. 70). Während er hier noch eine kleine Anzahl vor Augen zu haben scheint, fordert er später eine große Zahl von Mitbestimmenden (s. u. S. 38 A 183).

apologetisch motiviert.[165] Die theologische Motivation hebt – abgesehen von Schriftbeweisen – auf eine sachliche Notwendigkeit der Kondemnation nicht ab. Entsprechend wird auch die CA nicht primär polemisch aufgefaßt, sondern eher als der positive Kern, von dem aus man zur Behebung der Streitigkeiten agieren kann.[166] Vielleicht ist dies Fehlen der theologischen Fundierung der Antithesen mit ein Grund, warum das beschriebene Konzept bei *Chytraeus* nicht so entschlossen zur Anwendung gelangt wie bei *Chemnitz*. Unter Umständen spielte dabei auch das Bekanntwerden mit dem Gedankengut des L. Schwendi auf seiner ersten Österreichreise[167] eine Rolle. Schwendi propagierte die Notwendigkeit der Duldung Andersdenkender. Und die Bekanntschaft mit ihm scheint *Chytraeus* zu dem Plan bewegt zu haben, 1569 eine Einigungsformel aufzustellen. Den Plan wollte er zunächst geheimgehalten wissen.[168] Zur Durchführung kam er jedoch wohl nicht wegen der auf FC hin tendierenden Unternehmungen. Auf die Bekanntschaft mit Schwendi mag es auch zurückzuführen sein, daß er später mit der Verdammung der Gegenlehre nicht Sympathie zur Person, die sie lehrte, und zur Kirche, in der sie gelehrt wurde, ausschließen wollte[169] – ein Gedanke, der über das in der Vorrede von FC Gesagte hinaustastete[170] und der ihm auch prompt als Abfall von FC mißdeutet wurde.[171]

Das Bedürfnis, Sympathie zur Person und Verdammung des von ihr Gelehrten zusammenzuhalten, bot nun aber – abgesehen von seiner komplexen Bescheidenheit – nicht gerade den idealen Nährboden für die Initiative zu einer Streit entscheidenden Schrift. Es findet sich denn auch keine solche, die auf seine Initiative zurückgeht.[172] Alles, was er in dieser Beziehung unternahm, geschah auf Veranlassung anderer und nicht ohne Zögern. So begegnet er *Andreaes* 1568 ff. gestartetem Einigungsversuch mit einer freilich auch

---

[165] Z. B. im Iudicium zum Frankfurter Rezeß (bei *Schütz*, Vita Chytraei I App., S. 341).

[166] Ebd., S. 339 f.

[167] Sie dauerte vom 3. 12. 1568–6. 9. 1569; vgl. z. B. *Krabbe*, Chytraeus, S. 199–218.

[168] Ebd., S. 218 f.

[169] Chytraeus, De morte et vita aeterna, praefatio, S. A 5b f.; ders., Brief vom 24. 10. 1579 (in: Epp. Chytraei, S. 1007). Dort befürwortet er auch das mündliche Gespräch zwischen den Kontrahenten und bedingt eine Generalsynode: „ut illustrandae veritati et concordiae Ecclesiarum restituendae serviret" (ebd., S. 1009).

[170] In FC wird dem theologischen Gegner nur, wenn er sich bekehrt, Sympathie in Aussicht gestellt (FC-Vorrede, S. 755, 18–757, 19).

[171] *Krabbe*, Chytraeus, S. 351: In der A. des Chytraeus Verteidigung dagegen.

[172] Die zur Festlegung der Lehre in Österreich angefertigte „Summa doctrinae", die wahrscheinlich in ihrer ursprünglichen Fassung mit „Chytraeus, Fürnembste Heuptstücke 1578" identisch ist, enthält weniger zur Klärung der Verhältnisse unter den Protestanten als zur Abgrenzung gegenüber den Katholiken. Darüber hinaus hat sie sich offensichtlich eine starke Kürzung und Veränderung gefallen lassen müssen, mit der Chytraeus selbst nicht zufrieden war (vgl. den Brief an Chemnitz vom 5. 8. 1571 bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 8 ff., und an Johann Albert aus dem Jahre 1572 in: Epp. Chytraei, S. 1074. In diesem Brief meldet er ein anderes (?), nicht vollendetes Unternehmen in dieser Richtung an).

Antithesen[173] enthaltenden eignen Fassung der Fünf Artikel.[174] Aber diese nehmen sich im Vergleich mit der „Einfeltige(n) Christliche(n) erklerung" der Braunschweiger schon fast wie ein Kompromiß aus.[175] Und sie werden in ihrer Bedeutung als auf die Einigung der Kirchen hintreibende Schrift noch einmal herabgesetzt durch den ausdrücklichen Hinweis, daß ihnen ausschließlich regionale Verbindlichkeit zukomme.[176]

Auch der Initiative des *Chemnitz*, wenigstens zu einer Einigung im Artikel de coena etc. zu kommen,[177] stellt er sich zunächst entgegen, und seine nicht durch sachliche Differenz[178] motivierte Begründung scheint bezeichnend: Zunächst plädiert er für eine „declaratio" „... de toto doctrinae corpore, et omnibus fidei Christianae articulis ...", wendet dann aber gleich selbst ein: „Videmus autem ipsi, quae difficultates hoc consilium retardent. Nemo enim prudens, qui ne-/gotii magnitudinem intelligit, scribendi laborem libenter suscipiet, ac etiamsi mediocriter delineatum tale scriptum esset, tamen tot Ecclesiarum capita ad unanimem comprobationem deduci aegre poterunt. Longum etiam tempus ad talis scripti elaborationem requireretur: et plurium piorum ac eruditorum sententiis collatis componi illud et poliri oporteret, priusquam ad communem deliberationem proponeretur."[179]

Das Bedürfnis, eine Formel herzustellen, die „tot capita ecclesiarum" anerkennen, hemmt seinen Entschluß, überhaupt zur Schlichtung der Streitigkeiten etwas zu unternehmen.[180] Die reine Lehre darzustellen, ist bei *Chytraeus* also nicht mehr alles überragendes Motiv für eine Einigungsformel. Es

[173] Vgl. dazu das Schreiben an Ulrich v. Mecklenburg vom 8. 1. 1570 (bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 38): „Und so ein ... concordia soll gerichtet werden, muß, wie in der Augsburgischen Confeßion nicht allein die wahrhaft affirmative gesetzet, sondern auch die Irtumb ausdrücklich verworfen werden."

[174] = ... Declaratio de ... Andreae negotio (bei *Bertram* II B., S. 91–105 bzw. S. 94–105).

[175] Vgl. des Chytraeus Brief vom 7. 2. 1570 an Andreae: „... toto pectore precor, ut consilia et actiones tuas, ad Dei gloriam et piae concordiae restitutionem gubernet." (Epp. Chytraei, S. 820). Freilich betont er auch in diesem Brief, daß er die Antithesen enthaltende lateinische Fassung der „Fünf Artikel" der deutschen vorziehe (ebd., S. 820 f.). Aber auch derart modifiziert wäre eine solche Stellungnahme des Chemnitz zu Andreaes Unternehmen nicht denkbar. Vgl. dazu *Ebel*, Andreae, S. 87 f.

[176] Im Brief an Ulrich vom 8. 1. 1570 schreibt er, daß die Artikel allein für sie selbst erstellt seien und daß sie „... niemandes darinnen etwas fürschreiben, vielweniger, als ein formulam Concordiae anderen fürhalten oder ufdrengen wollen" (bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 38). Eine ähnliche Formulierung findet sich allerdings auch in: Einfeltige christliche erklerung 1570, Ms. B., als Randbemerkung und in Ms. A. im Text. Vielleicht ist sie als Korrektur des Chytraeus anzusehen.

[177] Z. B. bei: Widerholte christliche Confession 1571.

[178] Die von ihm erwähnten sachlichen Unterschiede sind in dem von *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 10 ff., wiedergegebenen Brieffragment enthalten und werden von ihm selbst als nicht gravierend veranschlagt (zum Kontext des Fragmentes s. o. S. 260).

[179] Epp. Chytraei, S. 498 f. Dieselbe Anschauung klingt auch in dem Brief an Andreae vom Mai 1571 (ebd., S. 476 ff.) an.

[180] Vgl. dazu auch den Brief des Chytraeus an Selneccer bei *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 397 f.

ist Pflicht, wenn man von irgend jemand dazu aufgefordert wird, und hat dann aber auch nur beschränkte Verbindlichkeit eines regionalen Bekenntnisses.[181] Das Hochziel ist – wenn auch, was seine Realisierung angeht, sehr skeptisch beurteilt – die Vereinigung aller CA-Verwandten.[182] So zeigt *Chytraeus* seine grundsätzliche Bereitschaft zur Mitarbeit bei der Erstellung des regionalen Bekenntnisses, SSC und – mit etwas mehr Hoffnung auf seine überregionale Bedeutung – am TB.[183] Hier unterstützt er den Vorschlag des *Chemnitz*, nicht MF, sondern SSC dem TB zugrundezulegen. Und dieses nahm von *Chytraeus* noch mehr auf als die FC. Diese seine Bereitschaft wurde nun für *Chemnitz* wichtig und für FC konstitutiv. Denn *Chytraeus* vertrat ein Konkordienkonzept, das in wesentlichen Punkten mit dem des *Chemnitz* im Gegensatz zu *Andreae* übereinstimmte und, wo es das nicht tat, doch nicht störend wirken konnte. Dies könnte ein Grund dafür gewesen sein, warum *Andreae* auch die Mitarbeit des Rostockers gleich zu Beginn der Verhandlungen über das TB nicht wünschte.[184]

*Chytraeus* war also an den wichtigsten Vorarbeiten zur FC (SSC und TB), was Form und Inhalt anlangt, entscheidend mitbeteiligt. Bei den späteren redigierenden und die FC durchsetzenden Verhandlungen allerdings ist er mit seinen (z. T. seine früheren Vorstellungen revidierenden) Anträgen nicht mehr durchgedrungen, ohne daß er jedoch deswegen sein Bekenntnis zu FC revoziert hätte.

Bei der Endredaktion in Berge wurde er anscheinend vor vollendete Tatsachen gestellt.[185]

In Tangermünde 1578 zog man ihn noch hinzu, ohne daß er jedoch z. B. mit dem von der Rostocker Fakultät allerdings erst später formulierten, seine frühere Meinung[186] jedoch wiedergebenden Vorschlag durchdringen konnte,[187] das „damnamus" – wie von der kurfürstlichen Instruktion angeregt[188]

---

[181] Vgl. z. B. Conformatio Notationum per Rostochienses facta (bei *Bertram* II B., S. 263 f.).

[182] Ebd.

[183] Bezeichnenderweise ist denn auch ein wesentlicher Punkt der Kritik des Chytraeus an FC: „... quod tanta res ad communem totius Ecclesiae et posteritatis et omnium piorum salutem pertinens, a tam paucis hominibus suscepta et acta ..." (Schreiben der Rostocker Fakultät bei *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 463). Auch schon bei der SSC genügte ihm nicht die Gewißheit, in ihr die Wahrheit dargestellt zu haben, vielmehr hielt er es für unumgänglich, daß auch den Schwaben noch einmal das Recht der Zensur eingeräumt wurde (vgl. an Chemnitz von Pfingsten 1575 in: Epp. Chytraei, S. 830).

[184] Vgl. Selneccer, Schmähbüchlein (bei *Pressel*), Die Fünf Jahre, S. 239 f.).

[185] S. o. S. 254.

[186] Über sein Verhältnis zu dem von der Fakultät erstellten Katalog von Verbesserungsvorschlägen schreibt Chytraeus an C. Naevius am 29. 4. 1579: „... de quibus et ego ante monueram ..." (in: Epp. Chytraei, S. 1085).

[187] Vgl. das Schreiben der Rostocker Fakultät an Selneccer und Andreae aus dem Jahre 1578 – oder vom 12. 1. 1579 – (bei *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 466 f.): „Et cum tantopere quidem urgeant, ut ... pro DAMNAMUS aequivalens verbum: REIICIMUS vel IMPROBAMUS, substituatur: existi-/maremus, sine veritatis damno ipsis morem geri posse" (Hervorhebungen in dem Schreiben). Früher hatte

– durch einen milderen Ausdruck zu ersetzen. Sein Mitwirken bei der ersten Überarbeitung der beiden Vorreden in Jüterbog,[189] blieb ohne positiven Effekt; denn die Vorrede der Theologen, die noch am ehesten seine Bedenken aufnehmen konnte,[190] wurde schließlich ganz fortgelassen. Seine Forderung nach einer Synode vor der Veröffentlichung – und das hieß zur letzten Überarbeitung von FC[191] – wurde in Jüterbog endgültig abgelehnt.[192] Die Praefatio der Kurfürsten ist später völlig neu gestaltet worden.[193] Zu anderen Verhandlungen z. B. in Langensalza und Schmalkalden wurde er nicht hinzugezogen.[194]

Auch bei den Verhandlungen zur Apologie der FC war er, obwohl seine Mitarbeit gewünscht wurde,[195] nicht zugegen.[196] Als Verfasser von FC im direkten Sinne kann also *Chytraeus* angesehen werden: 1. für die Partien, die – wenn auch gekürzt – aus den Vorarbeiten in die FC gelangt sind. 2. Muß er, weil das Konzept der SSC in FC beibehalten wurde, in demselben Maße als deren Mitautor gelten. Seine Unentschiedenheit in einigen wesentlichen Punkten unterstreicht die Bedeutung, die *Martin Chemnitz* für die Entstehung des Konzeptes der FC gehabt hat.

---

er selbst das damnamus gebraucht und unterschreibt dann auch den Bericht der zu Tangermünd versammelten Theologen, in dem das Improbamus ausdrücklich abgelehnt wird (bei Hutter, Conc. conc., S. 172a. 173b). Die Veränderung wäre vor allen Dingen der Forderung der Pfalz, Hessens und Nürnbergs nachgekommen.

[188] Vgl. dieselbe bei Hutter, Conc. conc., S. 165b f. 167a.

[189] Im Januar 1579 waren die Theologen das erste Mal in Jüteborg zusammengekommen, um die zwei Vorreden, die nach dem Konvent zu einer Vorrede der Kurfürsten und einem Appendix der Theologen wurden (vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 206a), einer Korrektur zu unterziehen. Das Berufungsschreiben des Chemnitz (bei *Rehtmeyer* III B., S. 311 f.) nennt Zweck und Datum (18. 1.) der Versammlung. Daß Chytraeus auf diesem Konvent und nicht auf dem am 21. 6. 1579 beginnenden zugegen war, ergibt sich – trotz des Fehlens seiner Unterschrift unter dem Bericht über die unmittelbar im Anschluß an den Konvent durchgeführte Disziplinierung einiger Pfarrer (vgl. bei Hutter, Conc. conc., S. 205a–206b) – aus einem seiner Briefe. Am 29. 4. 1579 schreibt er an C. Naevius: „Literis tuis ... 4. Januarii ad me datis, quas in Juterbocio domum reversus, primum accepi ...“ (Epp. Chytraei, S. 1085). *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus IV, S. 193, zur Folge hat Chytraeus hier den Katalog von Verbesserungsvorschlägen der Rostocker (S. 258) mitgebracht.

[190] Vgl. bei *Pressel*, Zwei Actenstücke, S. 717 ff., wurde immerhin noch einmal über die „drei causae“ gehandelt und, wenn auch für Chytraeus wahrscheinlich unbefriedigend, die Möglichkeit eingeräumt, sie anzunehmen.

[191] S. den A. 187 erwähnten Brief, S. 463 ff.

[192] *Pressel*, Zwei Actenstücke, S. 741.

[193] *Pressel*, Churfürst Ludwig, S. 447 ff. Die schließlich veröffentlichte Vorrede der Kurfürsten wurde dann allerdings im ganzen von den Rostockern gebilligt. Zwei ihrer Haupteinwände waren auch berücksichtigt worden (bei *Schütz*, Vita Chytraei II App., S. 81–84).

[194] Er vermerkte dies übrigens dankbar: Brief an C. Paselicus vom 24. 10. 1579 (in: Epp. Chytraei, S. 1008).

[195] So *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus IV, S. 294.

[196] Gleichwohl unterzogen die Rostocker die Apologie einer kritischen Würdigung (*Krabbe*, Chytraeus, S. 384 ff.).

*III. Nikolaus Selneccer (1530–1592) als erster Verfasser im indirekten Sinne*

*Selneccer* hat sich mit großer Aktivität für das Zustandekommen der FC eingesetzt. „... non parum fecit, daß es auf die Wege kommen ...", würdigt *Chemnitz* seine Mitarbeit nach der Entstehung des TB.[197] Von diesen seinen Aktivitäten um die Formel müssen hier genannt werden:

Erstens seine Teilnahme am Lichtenberger Konvent (Feb. 1576), den der Kurfürst von Sachsen veranstaltet hatte, um ein Konzept zur Beilegung der innerprotestantischen Streitigkeiten festlegen zu lassen.[198]

*Selneccer,* vom Hofprediger Listenius vorgeschlagen,[199] unterstützte dort den Vorschlag Wilhelms v. Hessen, *Chytraeus, Chemnitz, Andreae* und Marbach (warum war letzterer später nicht beteiligt?) für die Mitarbeit an der Konkordie zu gewinnen.[200] Er trat dafür ein, das in SSC aufgestellte CD[201] verbindlich zu machen und den „Wittenberger Katechismus", die „Grundfeste", sowie den „Dresdner Konsens" zu verwerfen.[202] In den Verhandlungen war sein Beitrag entscheidend für die Ausrichtung der zukünftigen kursächsischen Theologie auf die FC hin.[203]

Zweitens hat er bei der Erstellung des TB mitgewirkt[204] und gehörte zu den drei Männern, die im März, sowie zu den sechsen, die im Mai 1577[205] die Einarbeitung der eingegangenen Bedenken zum TB vornahmen.

---

[197] Im Brief des Chemnitz an Hesshusen vom 23. 6. 1576 (bei *Rehtmeyer* III B., S. 258).

[198] Vgl. die Dokumentation bei Hutter, Conc. conc., S. 76b ff. Der Beginn dieser Bemühungen des sächsischen Kurfürsten liegt im Jahre 1575: Am 14. 11. 1575 wurde auf seine Anregung hin ein Bedenken über die Einigung von den Baden-Württembergisch-Hennebergischen Theologen erstellt (dasselbe ebd., S. 88b–89b); dies führte zur Ausarbeitung der MF. Am 21. 11. 1575 beauftragte er seine Räte Hans v. Bernstein, Tham v. Sebottendorf, Lorenz Lindemann und David Peifern, ein diesbezügliches Bedenken anzufertigen (sein Schreiben und eigner Vorschlag bei *Anton,* Geschichte der Concordienformel I, S. 157 ff.). Am 19. 12. 1575 schreibt er in derselben Sache an Wilhelm v. Hessen (bei *Heppe,* Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 325–329).

[199] Vgl. *Pressel,* Die fünf Jahre, S. 24.

[200] Hutter, Conc. conc., S. 77b–79a.

[201] Ebd., S. 78b.

[202] Ebd., S. 78b–79a.

[203] Vgl. die Wiedergabe des Protokolls bei *Heppe,* Geschichte des deutschen Protestantismus III, S. 329–333.

[204] Die Unterschriftenliste bei Hutter, Conc. conc., S. 91a.

[205] Vgl. ebd., S. 118b–121a, und die oben angeführten Stellen aus den Briefen des Chytraeus. Zu der dritten Versammlung in Berge s. BSLK S. XXXIX A. 1., gegen *Pressel,* Churfürst Ludwig, S. 28 u. A. 15. Er bestreitet die Möglichkeit einer weiteren Revision des TB. Allerdings wird man wegen des Berichts des im Mai ebenfalls in Berge anwesenden Cornerus (s. u. S. 273) den weiteren Konvent möglicherweise nach dem vom Mai datieren müssen. In dem Bericht heißt es nämlich vom IX. FC-Artikel: „... wie ehr dan nicht in den heupt original dieses Buchs, daran die Sechs dazu deputirten Theologen mitt eigener Hand underschrieben, wie ehr anfenglich etwas ausfurlicher gestalltet gantz und Jar aus gethan (von wemb aber, wo wie unndt wan die viel kurtzere dieses Artikels erklerung, so jetzo in dem Buch furhanden, an statt ob gemelter weitleufftiger Erklerung hinein bracht, man gar nicht wissen könte.") (Fortgesetzte Sammlung von a.u.n. th. Sachen 1749, S. 840).

Drittens hat er auch die Durchsetzung der FC bei nahezu allen kursächsischen Unternehmungen mitbetrieben.[206]

Seine glaubwürdige Treue zur FC hat er verschiedentlich unter Beweis gestellt.[207]

Dennoch kann er nicht unter die Verfasser im direkten Sinne gerechnet werden, da sich seine Autorschaft, was das Konzept und die Formulierungen der tragenden Gedanken in FC angeht, nirgends nachweisen läßt.

Ein Blick auf seinen theologischen Werdegang kann die Gründe dafür zeigen. Der durch die Wittenberger Theologie der 50er Jahre geprägte *Selneccer*[208] findet sich zu Beginn seiner Laufbahn nicht auf der Linie der Theologen, die später die FC aufstellten. Zwar verließ er, Beste zur Folge, Kursachsen wegen der Kryptocalvinisten,[209] indem er 1565 einem Ruf zum Theologieprofessor nach Jena folgte. Aber hier als „Philippist" angegriffen,[210] ging er 1568 wieder nach Kursachsen, wo er in Leipzig Professor der Theologie und Pfarrer von St. Thomas wurde. Er las über Melanchthons Loci, verteidigte die Kursächsische Kirchenpolitik gegen Jena und begrüßte das Corpus Philippicum als Lehrnorm. In seiner Schrift: „De Paedagogiae Christianae ..." von 1568 ist weder im Komplex „de libero arbitrio" noch in dem über Abendmahl und Christologie etwas von einem „lutherischen" Einfluß zu spüren. Sie ist gut „philippistisch".[211] 1569 wurde er unter dem Dekanat Maiors in Wittenberg zum Doktor der Theologie promoviert. Zur eindeutigen Entscheidung zwischen den damaligen theologischen Fronten ist

---

[206] Vgl. z. B. seine Unterschrift unter den Hertzberger Abschied (bei Hutter, Conc. conc., S. 193a–199a) und unter den Bericht über die Verhandlungen in Tangermünd 1578 (ebd., S. 168b–173). Auch in Langensalza gehörte er zur Kurfürstlichen Delegation *(Heppe,* Geschichte des deutschen Protestantismus IV, S. 54 ff.). Weiterhin unterschrieb er den Schmalkaldischen Abschied 1578 (bei Hutter, Conc. conc., S. 186b). Zu seiner Zusammenarbeit mit Andreae und wie wenig Gelegenheit sie ihm ließ, eigne Vorstellungen zu realisieren, vgl. Selneccer, Lästerbüchlein, bei *Pressel,* Die fünf Jahre, S. 239–249.

[207] Hierzu die wichtigsten Daten: 1581 veröffentlichte er seine „Recitationes", einen historischen Kommentar zu FC; 1582 ließ er eine lateinisch-deutsche Paraphrase der FC in den Druck geben mit dem Titel: „Aus der Christlichen Concordia, erklerung etlicher streitiger Artickel . . ." Die „Apologie" arbeitete er neben Kirchner und mit Chemnitz zusammen aus *(Heppe,* Geschichte des deutschen Protestantismus IV, S. 387 ff. 393 ff. 301 ff.). In seiner Exegese der Paulusbriefe tauchen immer wieder Zitate und Erläuterungen der FC auf. 1586 verdrängte ihn der in Kursachsen siegreiche „Calvinismus" aus den Kirchenämtern und der Fakultät in Leipzig *(W. Jannasch,* Artikel: Selneccer, in: RGG³ V, Sp. 1688).

[208] Er begann 1544 sein Studium in Wittenberg, wurde dort 1553 magister artium und verließ es, von Melanchthon empfohlen, 1567 nach Dresden.

[209] *Beste,* Kanzelredner, S. 203 f.

[210] *Jannasch,* Artikel Selneccer, in: RGG³ V, Sp. 1688: „. . . wurde nun seinerseits als Philippist abgesetzt". Nach *Calinich,* Kampf und Untergang, S. 12, ging er freiwillig.

[211] Selneccer, Paedagogia 1568 I, S. 11 ff. 291; II S. 246 ff. 298 ff. 303 ff. Vgl. auch den noch aus Jena geschriebenen Brief vom 29. 6. 1568 (in: Fortgesetzte Sammlung von a.u.n. th. Sachen 1729, S. 1055–1057) mit der Polemik gegen Flacius und die Lehre von der Communicatio Idiomatum des Wigand.

seine Theologie auch 1570 noch nicht gelangt, so daß er im Zusammenhang mit der Disputation über christologische Probleme vom 5. 5. des Jahres, die während der Zerbster Verhandlungen Aufsehen erregte, ins Zwielicht geriet,[212] obwohl er jetzt anscheinend *Andreaes* Anschauungen zuneigte.[213] 1570 wurde er, von Kurfürst August beurlaubt, mit der interimistischen Verwaltung der neuerrichteten Stelle des Generalsuperintendenten und Hofpredigers in Wolfenbüttel betraut.[214] Auch hier ist seine Stellungnahme zu den herrschenden theologischen Streitigkeiten, gemessen an dem damaligen Maßstab, recht undurchsichtig. Einerseits tritt er sehr entschieden für die Einführung des Corpus Philippicum in Braunschweig ein. Und *Chemnitzens* Verdacht, daß er hiermit das dort schon verbindlich gemachte, später in FC aufgenommene CD samt der *Chemnitzschen* „Declaratio" verdrängen wollte,[215] war wohl trotz *Selneccers* Dementi[216] nicht völlig aus der Luft gegriffen.[217] Es scheint ihm dabei jedoch zu dieser Zeit um die ‚philippistische' Fassung der Artikel „de libero arbitrio", „de bonis operibus", „de iustificatione" und „de Evangelio" gegangen zu sein[218] und nicht um den Problemkreis von Christologie und Abendmahl. In diesem Punkt entwickelte sich im Gegenteil zu dieser Zeit eine Kontroverse zwischen *Selneccer* und den Kursachsen, die den ersteren auf der Seite der Lutheraner zeigt.[219] Gleichwohl scheint ihm dieses Thema nicht so wichtig gewesen zu sein, daß er sich nicht aufs Ganze gesehen mehr nach dem theologischen Klima in Kursachsen sehnte.[220]

---

[212] *Calinich,* Kampf und Untergang, S. 25 f. Vgl. auch die Propositiones, complectentes summam praecipuorum Capitum Doctrinae, sonantis, . . ., in Academia et Ecclesia Witebergensi 1570.

[213] *Calinich,* Kampf und Untergang, S. 28 f.

[214] So *Beste,* Kanzelredner, S. 204; nach *Krusch,* Die Entwicklung der herzöglich Braunschweigischen Centralbehörden, S. 108, war er Generalsuperintendent und Kirchenrat. Zur Funktion des Generalsuperintendenten vgl. Braunschweigische Kirchenordnung 1569, S. 236 f.

[215] Vgl. den Briefwechsel zwischen Chemnitz und Julius vom 3. 11. bis 18. 11. 1570 (in: Fortgesetzte Sammlung von a.u.n. th. Sachen 1737, S. 383–406, bes. 385 u. 399); die Briefe des Chemnitz an Mörlin vom Frühjahr 1570 (ebd., S. 18–22 – der ohne Datum veröffentlichte Brief wird von den Herausgebern auf den Monat August datiert – ebd., S. 22 Anm. +, dies ist jedoch wegen der Bemerkung: „. . . 7. Mai *erit* Conventus zu Zerbst", mit Sicherheit falsch) und vom 16. 9. 1570 (ebd., S. 132–136). Siehe auch *Calinich,* Kampf und Untergang, S. 74.

[216] S. z. B. Acta des Convents zu Riddagshausen, A. 1570 d. 8. und 9. Decemb (in: Unschuldige Nachrichten 1706, S. 550 f.).

[217] Vgl. Christliche . . . Vergleichung in der Lehre der . . . Herrn Nicolai Selnecceri und Timothei Kirchneri . . . 1572 (bei *Rehtmeyer* III B., S. 197 f.) sowie Selneccer, Recitationes 1581, S. 69.

[218] So sieht jedenfalls Chemnitz die Lage in seinem Brief an Mörlin vom Frühjahr 1570, s. o. A. 215.

[219] Dargestellt bei *Calinich,* Kampf und Untergang, S. 28 ff. Z. B. in dem Zitat: „Christus cum sit omnipotens Deus, potest etiam suo corpore sive secundum humanam suam naturam esse in omnibus locis ubicumque vult esse, manente tamen salva et inviolata humana natura" (ebd., S. 29, 93 ff.).

[220] Vgl. ebd., S. 74, und seine Begrüßung des Dresdner Convents, von der *Heppe,* Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 413, berichtet und seine Beschwichti-

Im Grunde aber konnte er sich zu dieser Zeit weder mit den Lutheranern in Niedersachsen (wegen deren Lehre vom freien Willen etc.) noch mit der Theologie der Kursachsen (wegen deren Abendmahlslehre) und mit *Andreae* nur, solange er auch in Abendmahl und Christologie allgemeine Formeln gebrauchte (hier stand sein „ubicumque posse esse" der *Chemnitzschen* Anschauung näher als der des *Andreae*[221]) identifizieren.

Ein Einigungswerk von seiner Position aus hatte deswegen von vornherein keine Chance. Am ehesten möglich für ihn war ein Mitgehen bei den Unternehmungen *Andreaes*. Mit diesem verband ihn in der Zeit 1568 ff. auch sein Einigungskonzept, bei dem der Akzent klar auf der empirischen Einheit liegt: „Der gute Geist ist warhaftig / und hat Lust zu fortpflantzung der erkantten und bekantten Warheit / *reisset nicht ein* / sondern bawet / ist *sanfftmütig* / *und lind* / *und trachtet nach dem* / *das er viel Leut gewinnen* und zur seligkeit bringen könne / . . . hat lieb und lust zur einigkeit so viel an jm ist / *gibt nicht ergernis* / sondern bessert die Menschen / etc."[222] Das Motiv zur Einigkeit ist hier ebenfalls der Vorteil, den die Römischen aus der Uneinigkeit ziehen und die Demoralisierung in den Gemeinden.[223] Verdammungen werden zwar nicht grundsätzlich ausgeschlossen, aber bei der Verurteilung der konkreten Verdammungen der Gegner wird nicht recht sichtbar, wo jene unter den Protestanten überhaupt noch Platz haben.[224] Im Grunde geht auch *Selneccer* von einer nur durch bösartige Theologen gestörten Einheit der Protestanten aus.

So sieht denn *Chemnitz* auch die Aktivitäten *Andreaes* und *Selneccers* in dieser Zeit als identisch an[225] und bringt beiden gleichermaßen Mißtrauen entgegen. Deswegen wird beiden, als sie am 20. 8. 1570 nach Braunschweig kommen, eine für die Stadt geltende Lehrverpflichtung auf die von *Chemnitz* verfaßte „Declaratio" von dem „ministerium" abverlangt.[226] In den Verhandlungen wird im Blick auf die Einigungsbemühungen des *Andreae* ausdrücklich festgehalten, „daß wir *ihren* andern Sachen und Handlungen hiermit uns nicht wollen anhängig und teilhaftig machen".[227]

Zu einer gewissen Entspannung zwischen *Selneccer* und *Chemnitz* kam es dann am 8. 12. 1570 auf dem Konvent in Riddagshausen, wo ersterer, wenn

---

gung Julius v. Braunschweig gegenüber nach seinem Besuch in Sachsen (bei *Planck* VI/3, S. 401).

[221] Vgl. seine positive Beurteilung der niedersächsischen Schrift „Widerholte Christliche Confession 1571" bei *Calinich*, Kampf und Untergang, S. 74.

[222] Selneccer, Kurtzer Bericht vom 25. 6. 1569, S. AIIb. Angesprochen werden hier Wigand, Coelestin und Kirchner (ebd., S. BIVa f.).

[223] Ebd., S. BIIa ff.

[224] Ebd., S. BIIIa ff.

[225] S. den oben A. 215 angeführten Briefwechsel. Daß diese Ansicht, was das CD angeht, zu Recht bestand, geht aus dem Brief des Andreae an Landgraf W. v. Hessen vom 2. 10. 1570 (bei *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus II B., S. 94 f.) hervor.

[226] Was midt d. Andreae unt Selneccerus aus vorgehabten Rath Anno 1570 den 20. Augusti . . . abgeredet (Wolfenbüttler Manuscript Cod-Guelf. 14. 6 Aug 4°).

[227] Ebd., S. 203b.

auch etwas gequält, dementiert, das Corpus Philippicum zur Lehrnorm auch gegenüber dem CD der Braunschweiger propagieren zu wollen. Er beteuert, daß umgekehrt ersteres nach der „Declaratio" des *Chemnitz* reguliert werden solle.[228]

Als weiterer Schritt auf die Theologie der späteren FC hin ist wohl die feierliche Aussöhnung mit dem aus Jena von Julius berufenen Timotheus Kirchner anzusehen.[229] Kirchner war, nachdem *Selneccer* am 8. 7. 1572 offensichtlich auf Grund hofinterner Auseinandersetzungen[230] seine Stellung in Wolfenbüttel aufgegeben hatte, zu dessen Nachfolger bestimmt. Die schon sehr bald erfolgte Aussöhnung zwischen Julius und *Selneccer* hatte eine Teilung der Stelle des Generalsuperintendenten zur Folge, was unweigerlich Differenzen über die Kompetenzen der beiden Theologen mit sich brachte. Der dazukommende theologische Dissens[231] machte eine Schlichtung notwendig. Der Vorsitz des *Chemnitz* bei diesen Verhandlungen garantierte eine Verpflichtung der beiden Kontrahenten auf das landesübliche CD[232] und ihr Einlenken auf die *Chemnitzsche* Position in den Artikeln über das Evangelium,[233] die Rechtfertigung, die guten Werke[234] und das Willensproblem.[235] Auch entschied man sich zu einer Lehrstruktur in These und Antithese mit einer vorsichtigen Handhabung der Personenkondemnation. Über das Abendmahl und die Frage ‚an peccatum originis sit substantia' verhandelte man nicht, weil man sich hier einig wußte.[236]

In diese Zeit fallen auch *Selneccers* an *Andreae* gerichteten Versicherungen der bekenntnismäßigen Gleichgerichtetheit in seiner 1572/73 erschienenen Institutio.[237]

Aber diese theologische Umorientierung hatte offensichtlich noch nicht den Grad der Überzeugtheit erreicht, der zu einem aktiven Eintreten für ein Einigungswerk im Sinne der späteren FC nötig war. Freilich hatte *Andreae* eine Nachricht erhalten, nach der *Selneccers* Übernahme der theologischen Professur in Leipzig zu Beginn des Jahres 1574 Zeichen dafür war, daß auch Kursachsen sich nun bald der ‚Kryptocalvinisten' erwehren werde.[238] Aber abgesehen davon, daß seine Übersiedlung aus Braunschweig fast wie eine Flucht wirkte,[239] so steht er bei den antiphilippistischen Entwicklungen in

---

[228] Acta des Convents zu Riddagshausen A. 1570 den 8. und 9. Decemb (in: Unschuldige Nachrichten 1706, S. 549 f.).

[229] Der offizielle Bericht hierüber findet sich bei *Rehtmeyer* III B., S. 190–202.

[230] Vgl. *Krusch*, Die Entwicklung der herzöglich Braunschweigischen Centralbehörden, S. 109.

[231] S. o. A. 222.

[232] Vgl. den oben A. 229 angegebenen Bericht, S. 194.

[233] Ebd., S. 195.

[234] Ebd., S. 195–197.

[235] Ebd., S. 197.

[236] Ebd., S. 198 f. 197.

[237] BSLK, S. XXXIV.

[238] Vgl. seinen Brief an Chemnitz vom 23. 3. 1574 (bei *Bertram* II B., S. 177).

[239] Nach *Krusch* (Die Entwicklung der herzöglich Braunschweigischen Centralbehörden, S. 112) kehrte er von einem Urlaub nicht zurück. Ob dabei doch nicht

Kursachsen zunächst anscheinend am Rande des Geschehens. Erst seit ihn Listenius nach einigem Widerstreben zum Lichtenberger Konvent vorgeschlagen hatte,[240] rückte er mehr in den Mittelpunkt der Umorientierung der gesamten kursächsischen Theologie.[241] Was die SSC betrifft, so korrespondierte *Chytraeus* zwar mit *Selneccer* über sie,[242] und *Andreae* setzte in ihn offenbar auch die Hoffnung der verbreiteteren Durchsetzung seiner SC,[243] aber die allgemeine Charakterisierung der SSC, die *Chytraeus* an *Selneccer* gelangen läßt, scheint eine Bekanntschaft des Leipziger Professors mit ihr geradezu auszuschließen.

E. Wolf macht noch auf einen anderen Weg möglicher Einflußnahme aufmerksam. Das Gutachten, das die Braunschweiger 1573 über die Erbsünde für die Regensburger erstellten und das ziemlich weitgehend in SSC und FC aufgenommen wurde, soll auch die Unterschrift des *Selneccer* getragen haben.[244] Aber das Gutachten trägt ganz eindeutig den Stempel der Auffassung des *Chemnitz*[245] und läßt von spezifischen Anschauungen *Selneccers* so wenig spüren, daß – wenn er es mit verfaßt haben sollte – sein Einfluß hier als recht gering angesehen werden muß. Das heißt, erst als andere das Konkordienwerk schon in seinen Grundzügen geprägt hatten und Kurfürst August Gelegenheit bot, es auszubauen, kam es zu einer Beteiligung *Selneccers*. Es mag schon sein, daß *Andreae* diese gerade deswegen wünschte, weil er von

---

endgültig ausgeräumte theologische Probleme (vgl. Selneccer, Recitationes, S. 69), die Beschneidung seiner früheren Kompetenzen durch Teilung der Generalsuperintendentur oder gar eine bessere Besoldung (vgl. dazu *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus II, S. 419) den Ausschlag gaben, sei dahingestellt. Wahrscheinlich kam hier verschiedenes zusammen.

[240] S. o. S. 265.

[241] Freilich läßt sich, wie gesehen, schon vorher ein deutliches Engagement gegen die „Kryptocalvinisten" nachweisen. Auf dem Torgauer Konvent von 1574 wurde er als ein Exponent der antiphilippistischen Bewegung angesehen. So jedenfalls beurteilt Beza ihn in seiner gegen den Konvent gerichteten Schrift, Apologia modesta et christiana, S. 9. Jedoch deuten seine Briefe aus dem Jahre 1575 auf eine vorerst passive und überdies unbefriedigte Stellung zu diesen Ereignissen (in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen 1730: S. 14 f. vom 27. 4. 1575; S. 15 f. vom 14. 5. 1575; S. 17 f. vom 24. 8. 1575): „Ich wolte (ohn allen Ruhm) mit Gottes Hülffe und zweien oder 3. Collegen, die treue weren in dieser sach, Got zu ehren mer ausrichten in einem halben Jahre dann diese laurende ungewiss Köpffe ir Lebenlang thun werden" (ebd., S. 16). Selbst wenn diese Briefe falsch datiert sein sollten (die Bemerkung „wolte Gott, es keme recht zum treffen, daß doch mein Herr (August) die hemischen Griffe der losen Calvinisten einmahl recht erkennen lernete, die ihne so schändlich betriegen wollen", ebd., S. 18, paßt eher in das Jahr 1573/74, dagegen jedoch: „und den frommen Kurfürsten noch immerdar betrügen wollen", ebd., S. 17, und ähnlich S. 15 u. 16), so hatte seine Stellungnahme nicht die Kraft, ein Bekenntnis zu formulieren, das für die spätere FC positive Grundlage bildete.

[242] *Schütz*, Vita Chytraei II, S. 397 f., gibt einen Brief vom 15. 4. 1575 wieder.

[243] S. den oben A. 238 angeführten Brief.

[244] FC, S. 843 A. 1.

[245] Wahrscheinlich war Chemnitz sogar der Verfasser des Gutachtens. Vgl. das sein Urteil fordernde Schreiben des Julius vom 26. 10. 1573 (bei *Rehtmeyer* III B., S. 219 f.).

ihm keinen allzugroßen bzw. deutlichen Widerstand zu erwarten hatte.[246] In der ganzen FC ist deswegen auch kein größerer Abschnitt zu finden, bei dem ausschließlich *Selneccer* als Verfasser in Frage käme. So können seine späteren Aktivitäten für FC nur als Unterstützung, Erläuterung und weitere Durchdringung derselben gewertet werden.

Weil seine Spannungen mit den übrigen Verfassern von FC wesentlich in seiner melanchthonischen Fassung der Lehre vom freien Willen, von Gesetz und Evangelium etc. begründet waren, können gerade seine Ausführungen gut zeigen, wieviel vom Erbe des „praeceptor germaniae" sich in die Lehräußerungen von FC integrieren ließ. Für die Gestaltung des FC-Konzeptes hat er wohl keine Bedeutung gehabt, wohl aber für die Unterstützung des Chemnitzschen Einigungskonzeptes.

### *IV. Andreas Musculus (1514–1581) als Verfasser im indirekten Sinne*

Unter denen, die die Formulierungen von FC durch ihre Diskussionsbeiträge gefördert haben, ist an zweiter Stelle Andreas *Musculus* zu nennen. Der Senior unter den Verfassern von FC ist vor allem durch ethische und durch ‚praktisch-theologische' Schriften zu Bedeutung gelangt. Seit 1542 in Frankfurt/Oder, ist er zunächst Pfarrer an der Franziskanerkirche.[247] Nach 1546 abgelegter Promotion wurde der Bekämpfer des ‚Philippismus' Pfarrer der Marienkirche und erster Professor in Frankfurt.[248] Gegen das Interim äußerte er sich verhalten,[249] gegen Osiander 1552 und gegen Stancarus 1553 deutlicher.[250] Seit 1557 ist er in einen Streit mit seinem Kollegen Abdias Praetorius verwickelt. Im Verlauf dieses Streites ließ er sich gegen dessen Thesen von der Notwendigkeit der guten Werke zu nahezu antinomischen Sätzen hinreißen.[251] Der Streit zwischen den Kollegen nahm solche Formen an, daß *Musculus* 1562 auf den Ruf des Herzogs von Mecklenburg hin[252] erwog, eine Professur in Rostock anzunehmen.[253] Im Blick auf die spätere Zusammenarbeit mit *Chytraeus* ist erwähnenswert, daß er anscheinend[254]

---

[246] Vgl. die abfälligen Bemerkungen Andreaes über die Urteilsfähigkeit seines Mitarbeiters, die Selneccer hinterbracht wurden (in: Selneccer, Lästerbüchlein, bei *Pressel*, Die fünf Jahre, S. 241 f.).

[247] *Grümmer*, Musculus, S. 12.

[248] Ebd., S. 16.

[249] Ebd., S. 20.

[250] Ebd., S. 26 f.

[251] So urteilt O. *Ritschl*, Dogmengeschichte des Protestantismus II, S. 419; s. auch *Tschackert*, Die Entstehung der . . . Kirchenlehre, S. 486.

[252] Vgl. *Grote*, Charakteristik des Andreas Musculus, S. 399.

[253] *Grümmer*, Musculus, S. 24.

[254] Vgl. *Krabbe*, Chytraeus, S. 165. Doch scheint die darin zum Ausdruck kommende theologische Reserve nicht zum offenen Kampf geführt zu haben. *Schütz*, Vita Chytraei I, S. 190 ff., macht sogar glaubhaft, daß sich Chytraeus wegen seiner recht positiven Deutung der Thesen des Musculus die Feindschaft anderer zugezogen hatte. Bei aller Gegensätzlichkeit in der Pointierung des Artikels vom freien Willen ist von einer Feindschaft der beiden denn auch später nichts zu spüren (vgl. *Krabbe*, Chytraeus, S. 310).

der Berufung mit Erfolg widerriet.[255] Als Frucht aus jenem Streit erscheint 1563 eine Schrift: „Vom christlichen Leben und Wandel kurtzer und einfältiger Bericht. Gestellet von wegen der Disputation von den guten Werken." Mit ihr erwarb sich *Musculus* das durch den Streit mit Praetorius stark strapazierte Wohlwollen des Kurbrandenburgischen Hofes,[256] auf Grund dessen er 1566 nach dem Tode seines Schwagers Agricola dessen Stellung als Generalsuperintendent „mit eignem Konsistorium" in Frankfurt übernehmen konnte.[257]

Die Tatsache, daß Kurfürst Joachim am 2. 1. 1571 starb, änderte nichts an der *Musculus* fördernden Einstellung des Hofes. So wird er schon vor seiner Beteiligung an den Vorarbeiten zur FC mit für die Kirche von Kurbrandenburg wichtigen Aufgaben betraut. Zusammen mit Coelestin stellt er eine Visitationsordnung auf und ist entscheidend beteiligt an dem 1572 auf Veranlassung des Kurfürsten herausgegebenen Corpus Evangelii marchicum.[258] Interesse an dem Einigungswerk zeigt er schon im November 1574. *Chemnitz* schreibt von ihm in einem Brief an die Lübecker Pastoren am 24. 11. 1574: „. . . nuper D. And. Musculus . . . amanter hac de re ad me scripsit, petens Exemplar illius formulae consensionis sibi communicari, obtulit etiam omnem suam operam, ut consensus etiam Marchicarum Ecclesiarum et Academiae Francofordianae adiungi possit." [259] Zu dieser Zeit hat *Chemnitz Musculus* schon ein Exemplar der SC geschickt[260] und die Zusage von Unterschriften erhalten. Später jedoch hat *Musculus* sich von dem Werk mit der Begründung zurückgezogen, „ab aulicis quibusdam illud impediri".[261] Eine allerdings post festum gestartete Initiative zu einem Konkordienwerk könnte man in seiner Schrift „Refutatio opposita necessitati physicae locationis corpore Christi clarificato et glorificato" sehen.[262] Er übereignete diese Schrift August v. Sachsen, weil er die Wahrheit und Einheit in der Lehre bezeugen wollte.[263] Von einer Wirkung dieser Schrift in der angestrebten Richtung ist jedoch nichts zu erkennen. Sie mag immerhin eine Rolle gespielt haben bei den Bestrebungen Augusts zu seinen überregionalen Einigungsbemühungen in den Jahren 1575/76. Zu *Musculus'* Mitarbeit an FC kommt es also erst auf dem Torgauer Konvent. Dorthin wird er zusammen mit seinem seit 1564 in Frankfurt lehrenden Kollegen *Cornerus* geschickt. Er gab bei der Verhandlung über den freien Willen Anlaß zu scharfen Auseinandersetzungen, ohne jedoch deutlich sichtbar seine Anschauung in diesem Artikel geltend machen zu können. Lediglich die Akzentverschiebung in der Betonung

[255] Vgl. *Grote*, Charakteristik des Andreas Musculus, S. 400.
[256] *Grümmer*, Musculus, S. 24.
[257] Ebd., S. 76.
[258] Vgl. *Grümmer*, Musculus, S. 83.
[259] Bei *Bertram* II B., S. 227.
[260] Ebd.
[261] Brief des Chemnitz an Andreae vom 5. 9. 1575, bei *Pfaff*, S. 519.
[262] Die Schrift wurde 1575 in Frankfurt/Oder gedruckt. Die Epistola dedicatoria ist vom 8. 12. 1574 datiert.
[263] Vgl. Ep. dedicatoria ebd., S. Y2a u. ebd., S. A4a.

des servum arbitrium könnte durch Rücksichtnahme auf ihn zustande gekommen sein.[264]

Auch bei späteren, die Durchsetzung des Werkes betreffenden Verhandlungen war er zugegen. Zur Umgestaltung vom TB in FC ist er mit *Cornerus* zusammen erst im Mai 1577 hinzugezogen worden. Wieweit er seine theologische Position in FC zur Sprache bringen konnte, müßte der Einzelvergleich seiner Schriften über den freien Willen[265] zeigen. Zu einer das ganze Werk prägenden Bedeutung ist seine Mitarbeit nicht gediehen.

Sein dem Kurfürsten von Brandenburg gegenüber in einem Schreiben vom März 1580 geäußerten Wunsch, niemals zum Konkordienwerk hinzugezogen worden zu sein, und seine sich vor allem auf die Eile beziehende Kritik[266] deuten wohl auf eine teilweise Ablehnung auch der in FC formulierten Sache.[267] Seine Schriften können deswegen z. T. als Negativfolie für das in FC Gesagte angesehen werden. Bis auf das CD ist eine Einwirkung auf das Konzept der FC nicht erkennbar.

### *V. Christoph Cornerus (1518–1594)*[268] *als Verfasser im indirekten Sinne*

Nahezu überhaupt nicht faßbar ist der Einfluß des wie *Musculus* in Frankfurt lehrenden und Kurbrandenburg vertretenden Prof. der Theologie, C. *Cornerus*.[269] Es existiert von ihm ein Bericht über die Aufnahme des Bergischen Buches auf kurbrandenburgischen Synoden.[270] *Cornerus* schließt

---

[264] An direkter Einflußnahme auf das TB ist noch verhältnismäßig wenig zu spüren. Man könnte nur vermuten, daß das Baden-Württembergisch-Hennebergische Bedenken – das, soweit es den Artikel „Vom freien Willen" betraf, weitgehend in FC aufgenommen wurde und die Gefährdung des ‚servum arbitrium' zum Inhalt seiner Kritik machte – die Interessen des Musculus weitgehend aufnahm, um einer Verstimmung mit Kurbrandenburg vorzubeugen. Jedoch spricht dafür außer taktischen Gründen, die bei den Württembergern allemal vorausgesetzt werden können, nur eine gewisse Analogie der beiden Bedenken (vgl. z. B. bei *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 358, mit dem Kurbrandenburgischen Bedenken, Ms. des Sächs. Staatsarchivs Loc. 10 308, Auswärtiger Theologen Bedenken, Bl. 29b). Ansonsten hat das unter der Ägide des Musculus entstandene Bedenken zum TB im Artikel „Vom freien Willen" kaum direkte Berücksichtigung gefunden.

[265] Wichtig ist seine 1575 gehaltene Disputation „De libero arbitrio". Sie liegt hier in zwei voneinander abweichenden Drucken von 1575 und 1576 vor.

[266] Seine kritische Anmerkung ist abgedruckt bei *Grümmer*, Musculus, S. 87 A. 52.

[267] Vgl. dazu *Beckmann*, Kurtze Beschreibung der Alten Löblichen Stat Franckfurt an der Oder, S. 89.

[268] Ebd., S. 106 f.

[269] Ebd., S. 106.

[270] Der Bericht ist in einer lateinischen (bei *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 406–416) und einer deutschen Fassung (Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen 1749, S. 824–843) überliefert. Keine der beiden Fassungen ist fehlerfrei, die lateinische weist jedoch mehr Fehler auf. Außerdem weichen beide im Text voneinander ab: Die lateinische ist in der ersten Person gehalten, die deutsche mit Ausnahme des letzten Abschnittes in der dritten. Die lateinische hat im Bericht unwesentliche Zusätze, die deutsche in der Kritik zum Artikel ‚Von der Person und Naturen Christi' ca. zwei Seiten Überschuß gegenüber

ihm eine persönliche Stellungnahme an. Darin begrüßt er das Einigungswerk überhaupt und bekennt sich feierlich zu allem, was in dem Buch steht, mit einer Ausnahme: Er tritt dafür ein, daß die, die die Erbsünde und des Menschen Natur nicht nach den Begriffen accidentia und substantia unterscheiden wollen, nicht verdammt werden dürften, sofern sie in der Kirchenlehre bleiben und die Erbsünde nicht zu sehr erhöhen und nicht zu sehr verkleinern.[271] Darüber hinaus moniert er Methodisches: Die Schriften, in denen die verworfenen Irrtümer stehen, sollen genannt werden. Und auch er stimmt gegen die Eile bei der Durchsetzung.[272] Zum Schluß mahnt er die Bedenken betreffend: „. . . non paucorum quorundam arbitrio relinquantur, sed et aliorum Theologorum, Pastorum, Ecclesiarum Academiarum iudicio considerandae permittantur."[273] Hier stimmt sein Votum mit den Vorstellungen des mit ihm befreundeten *Chytraeus* überein. Sollte in diesem Satz der Begriffswechsel ‚arbitrium'/‚iudicium' nicht nur der sprachlichen Abwechslung wegen vorgenommen worden sein, sondern mit dem Ziel, das in ‚arbitrium' mitschwingende Moment der Willkür zum Ausdruck zu bringen, dann könnte dieser Satz auch materiell gegen das Ergebnis der Verhandlungen in Berge gerichtet sein.

Es hat jedoch keiner seiner Kritikpunkte Berücksichtigung gefunden. Auch in seinen Paulusexegesen findet sich kein Hinweis auf eine Einwirkung auf Form und Inhalt der FC.

Es läßt sich also nur sagen, daß *Cornerus* bei der Durchsetzung der FC in Kurbrandenburg mit einer Distanz von der Formel verratenden Haltung beteiligt war.

*Ergebnis*

Die Untersuchung hat gezeigt, daß *Andreaes* unermüdliche Initiative zur Einigung der Protestanten ihren Erfolg in FC nur mit deutlichen materiellen

---

der lateinischen. Dafür fehlt in jener jeglicher Cornerscher Kommentar, der in der lateinischen auf den Bericht folgt. Die von den Herausgebern der deutschen Fassung errechnete Datierung (1571) ist unsinnig, da im Text eindeutig auf das „Bergische Buch" Bezug genommen wird. Die im Text angegebenen 40 (so bei *Heppe*, S. 408 u. Fortgesetzte Sammlung . . ., S. 824) bzw. 43 (so Fortgesetzte Sammlung . . ., S. 828) Jahre, die die CA schon in Geltung ist, beziehen sich wahrscheinlich auf die Einführung der Reformation in Kurbrandenburg, also auf das Jahr 1535 (Tod Joachims I, vgl. *L. Zscharnack (B. Schulze)*, Artikel: Brandenburg, in: RGG³ Bd. I, Sp. 1378) bzw. 1539 (vgl. ebd., Sp. 1379), so daß man mit beiden Zeitangaben etwa auf das Jahr 1578/79 kommt. In Anbetracht der Tatsache, daß der Bericht an den Kurfürsten ging und deswegen wohl in Deutsch verfaßt worden ist, scheint der deutsche Text authentischer als der lateinische zu sein. Da jedoch keine Kriterien bereitstehen, die an den Bericht angehängte Beurteilung des Cornerus als Fälschung zu erweisen, mag sie vorerst ebenfalls als authentisch gelten. Vielleicht liegt dem deutschen Text auch eine Fassung zugrunde, die den Synodalen vorgelegt wurde, während der andere eine Übersetzung dessen ist, was tatsächlich an den Kurfürsten gelangte.

[271] Bei *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 415.

[272] Ebd., S. 407. 409.

[273] Bei *Heppe*, Geschichte des deutschen Protestantismus III B., S. 416.

Abstrichen in seinem Einigungskonzept erkaufen konnte. Nur weil es *Andreae* primär um Einigung ging, konnte er auch die Einigung durch FC mitbetreiben. Das Einigungskonzept der FC und – dies kann hier zunächst nur behauptet werden[274] – der größte Teil der Pointierungen, die ihr oft durchgearbeiteter Text schließlich erhalten hat, geht auf *Chemnitz*[275] zurück.

Der steht jedoch mit seinen Anschauungen nicht allein.[276] Vielmehr gibt er den in Norddeutschland weitverbreiteten Auffassungen die am besten kommunikable Form. Was das Einigungskonzept anlangt, fand er namentlich bei *Chytraeus* Unterstützung.

## VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

Außer der in meinem Beitrag „Jacob Andreae (1528–1590) als Verfasser der Konkordienformel" in: ZKG, Bd. 89, 1978, S. 116 ff. (die Abkürzungen ebd.) angegebenen Literatur werden folgende Titel verwendet:

*Acta des Convents* zu Riddagshausen A. 1570 d. 8. und 9. Decemb. In: Unschuldige Nachrichten 1706, Zehende Ordnung, Altes, S. 547–552.

*Anton, Johann Nicolaus:* Geschichte der Concordienformel der Evangelisch Lutherischen Kirche, Teil 1 u. 2, Leipzig, 1779 (zit.: Anton, Geschichte der Concordienformel).

*Apologia,* Oder Verantwortung deß Christlichen Concordien-Buchs / in welcher die wahre Christliche Lehre / so im Concordi-Buch verfasset / mit gutem Grunde heiliger Göttlicher Schrifft vertheydiget: Die Verkehrung aber und Calumnien / so von unrühigen Leuten wider gedachtes Christlich Buch im Druck außgesprenget / widerlegt werden. Gestellt durch etliche hierzu verordnete Theologen / Im Jar nach der Geburt unseres Herrn und Heylandts Jhesu Christ / 1583. Heydelberg / durch Johan Spies. 1583 (zit.: Apologie-FC).

*Die Bekenntnisschriften* der evangelisch=lutherischen Kirche, Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen, 1967[6] (zit.: BSLK).

*Beza, Theodor:* Apologia Modesta et Christiana, Ad Acta Conventus Quindecium Theologorum Torgae nuper habiti. Ex qua liquet quid in Ecclesiis Helvetiae, et aliis adiuncta Geneuensi, itemque Saebaudicis, Polonicis, Scoticis quae Helueticarum Confessioni diserte subscripserunt, a quibus etiam nec Gallicae nec Anglicanae vllo modo dissentiunt, De Sacra Coena Domini ex uno Domini ipsius verbo dictum scriptiumque sit, et quibus apud Illustrissimos Augustanae Confessionis Principes Christianasque Republicas calumniis affecti sint fideles tum mortui tum viui serui Dei nuper in illo Torgensi Conuentu, indicta causa, nullaque praeeunte iuridica causae cognitione, pro impiis et sceleratis damnati. Excudebat Evstathius Vignon, 1575 (zit.: Beza, Apologia modesta et christiana).

*Baur, Jörg:* Martin Chemnitz, in: JGNKG, Bd. 67, Blomberg, 1969, S. 7–23 (zit.: Baur, Chemnitz).

*Becmanus, Joh. Christophorus:* (Herausgeber) Memoranda Francofurtana Notitia Universitatis. De Initiis, Privilegiis, Ordine, Statutis ipsius: catalogus universalis librorum bibliothecae nunc publicae; Ante hac privata industria incomparabilium virorum, Sigfridi Untensbergeri, J.U.D. et Professoris, Matthaei Cunonis, J.U.D.P.P. et Ordinarii, Thomae Werlieni, J.U.D. et Consil. Palat. ac Lignic. Gregorii Franci, S.S.TH.D. et P.P. Christophori Pelargi, S.S.TH.D. et P.P. totiusque Marchiae Generalis Superintendentis instructae: Wolfgangi Justi Chro-

[274] Ich hoffe, dies in einer späteren Veröffentlichung über Wort und Geist bei den Verfassern der FC einsichtig machen zu können.

[275] Vgl. dazu auch *Hauschild,* S. 52 ff.

[276] Dies hat neuerdings Hauschild sehr schön herausgearbeitet. *Hauschild,* S. 42 ff.

nicon Urbis Francofurtanae: Catalogus Plantarum In Tractatu Francofurtano sponte Nascentium: Francofurti ad Oderam, 1676.
– Historia des Füstentums Anhalt, in zwei Theilen verfaßt, Zerbst, 1710.
– Kurtze Beschreibung der Alten Löblichen Stat Franckfurt an der Oder / Auch von ihrer ersten Fundation / Erbauung und Herkommen / und was sonst derselben Belegenheit vor Alters gewesen und noch sey / von der Zeit des Kaisers Antonini Pii / im Jahr nach Christi Geburt 146. biß auff gegenwärtige Zeit / Durch Wolffgangum Jobsten / Der Artzenei Doctorem und Physices Professorem daselbst. Die Dritte Edition, Nebst Unterschiedenen Historischen Accessionen Die Stat Franckfurt und herumbliegende Gegenden belangende / Auch dazu gehörigen Kupfern Hervorgegeben von . . . Franckfurt an der Oder / 1706 (zit.: Becmann, Kurtze Beschreibung der Alten Löblichen Stat Franckfurt an der Oder).

*Bedenken der Brandenburger:* Manuskript des Staatsarchivs Dresden, Loc. 10308, Auswärtiger Theologen Bedencken und Censuren über die Form. Concord. Vol. I. Bl. 25a–44a (zit.: Bedenken der Brandenburger).

*Beste, Johannes:* Geschichte der Braunschweigischen Landeskirche von der Reformation bis auf unsere Tage. Wolfenbüttel, 1889.
– Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherischen Kirche von Luther bis Spener in Biographien und einer Auswahl ihrer Predigten, Bd. 2., Die nachreformatorischen Kanzelredner der lutherischen Kirche des XVI. Jahrhunderts, Leipzig, 1858 (zit.: Beste, Kanzelredner).

*Chemnitz, Martin:* Anatome propositionum Alberti Hardenbergii de coena Domini, quas exhibuit ordinibus Saxoniae inferioris in conventu Brunsvigensi. Additae sunt etiam propositiones Ministrorum Ecclesiae Bremensis. Et Declaratio Articuli decimi in Confeßione Augustana de coena Domini, sumpta ex publicis Confeßionibus et historijs nostrorum temporum . . . Adiuncta sunt alia quaedam eiusdem argumenti a D. Joachimo Morlino, o. O., o. J., Dedikationsbrief: Braunschweig, den 21. 3. 1561 (zit.: Chemnitz, Anatome 1561).
– Mart. Chemnitii Literae ad D. Joach. Mörlinum vom 16. Sept. 1570, in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen, 1737, Anderer Beytrag, Altes, S. 132–136 (zit.: Brief Chemnitz an Mörlin vom 16. 9. 1570).
– Mart. Chemnitii Brief an Jo. Werdermannum vom 30. Martii 1573, in: Unschuldige Nachrichten, 1717, Fünffzehende Ordnung, Altes, S. 784 f. (zit.: Brief Chemnitz an Werdermann vom 30. 3. 1573).
– D. Mart. Chemnitii merckwürdiges Schreiben an Hertzog Julium zu Braunschweig vom 3. November 1570, in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen, 1737, Vierter Beytrag, Altes, S. 383–390 (zit.: Brief Chemnitz an Julius vom 3. 11. 1570).
– Brief an Julius von Braunschweig (auf dessen Brief vom 14. 11. 1570) vom 18. November 1570, in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen, 1737, Vierter Beytrag, Altes, S. 397–406 (zit.: Brief Chemnitz an Julius vom 18. 11. 1570).
– Litterae M. Chemitii ad D. Jach. Morlinum, vom Aug. 1570 (das angegebene Datum ist höchstwahrscheinlich falsch; vom Inhalt her ist der Brief Ende März/Anfang April verfaßt worden), in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen, 1737, Erster Beytrag, Altes, S. 18–22 (zit.: Brief Chemnitz an Mörlin vom April 1570).
– De controversiis quibusdam, quae superiori tempore, circa quosdam Augustanae Confessionis Articulos, motae et agitatae sunt; Iudicium . . . editum per Polycarpum Lyserum, . . ., Wittebergae, Excusum typis Simonis Gronenbergii. 1594 (zit.: Chemnitz, Iudicium 1561).
– Hierauf folget auch ein wolgegründter Bericht / von den fürnehmsten Artikeln Christlicher Lehre / so zu unsern Zeiten streitig worden seyn / was eines jeden Artikels rechter Verstand sey / und wie man in Gottesfurcht ohne Abbruch der Warheit von einem jeden Artikel / aus der rechten Grundfest des Göttlichen Worts mit Bescheidenheit reden möge oder solle, in: Corpus Doctrinae, Das ist:

Die Summa / Form und Fürbild der reinen Christlichen Lehre / Aus der Heil. Göttlichen Schrifft der Propheten und Apostel zusammen gezogen / Wie solches von weyland Dem Durchlauchtigsten Fürsten und Herrn / Herrn Julio, Hertzogen zu Braunschweig und Lüneburg / Anno 1576. publiciret / Und jetzo Auf Gnädigste Verordnung der Durchlauchtigsten Fürsten und Herren / Herrn Rudolph-Augusts Und Herrn Anthon Ulrichs, Gebrüder / Hertzogen zu Braunschweig und Lüneburg / von neuen gedruckt. Braunschweig / Durch Christoph= Friedrich Zilligern / Im Jahr 1690 (zit.: Chemnitz, Wolgegründter Bericht 1575).

- Enchiridion, de praecipuis Doctrinae Coelestis capitibus, per Quaestiones et Responsiones ex verbo Dei simpliciter ac solide declaratis. Accessione Dictorum scripturae, quorum loca tantummodo ab Authore citantur, auctius nunc editum, studio et opera Pauli Chemnitii F. Iam denuo Accesserunt Formulae quaedam caute et citra scandalum loquendi de praecipuis Christianae doctrinae Locis Urbano Regio autore. Indice rerum et verborum utrobique additio. Lubecae, 1603 (mit praefatio von M. Chemnitz von 1574) (zit.: Chemnitz, Enchiridion 1574).
- Richtige / und inn H. Schrifft wolgegründte Erklärung / etlicher hochwichtiger und nötiger Artickel unser Christlichen Religion / in sonderliche Tractat und Predigten gefasset. Nemlich: I. Ein Bekänntniß von der wahren Gegenwärtigkeit deß Leibes und Bluts Christi / im H. Abendmal. II. Erklärung deß zehenden Artickels in der Augspurgischen Confession / vom H. Abendmal. III. Ein Taufpredigt auß dem dritten Cap. der Epistel Pauli an Tit. IIII. Ein Predigt von der Vorsehung Gottes / auß dem Evangelio / Math. 22. V. Ein Außlegung deß 23. Psalmen Davids: Der Herr ist mein Hirt / etc. VI. Außlegung des 103. Psalmen Davids: Nun lob mein Seel / etc. VII. Ein Predigt / von der Auffrichtung unnd Bestellung Christlicher Schulen. VIII. Ein Leichpredigt auß dem 7. Cap. der Offenbarung S. Johan. IX. Ein Extract / auß deß Herrn Chemnitij seligen hinderlassenem Testament. Jetzt allen frommen Christen / bey diesen letzten gefährlichen und betrübten Zeiten / zu sonderlichem Unterricht und Trost auffs new zusammen geordnet, herausgegeben von J. Spieß, Frankfurt am Mayn, Johann Spieß, 1592.
- Examen Concilii Tridentini per Martinum Chemnitium scriptum secundem Ed. 1578 Francofurtensem, collata editione A. 1707 Denuo typis exscribendum curavit, indice locupletissimo adornavit vindicias Chemnicianas adversus pontificios praecipue adversus Bellarminum ad calcem adjecit, Ed. Preuss . . ., Berolini Sumtibus Gust. Schlawitz, 1861, reprographischer Nachdruck der Originalausgabe Berlin 1861, Darmstadt, 1972 (zit.: Chemnitz, Examen).
- Die fürnemsten Heuptstück der Christlichen Lehre. Wie darinn die Pastores der Kirchen / im Fürstenthumb Braunschweig / etc. in den Jerlichen Visitationibus / also examiniret unnd befraget werden / das sie zugleich darin grundtlich berichtet unnd unterweiset werden . . . Wulffenbüttel / durch Conradt Horn, 1569 (zit.: Chemnitz, Die fürnemsten Heuptstücke 1569).
- Kirchenordnung Unser / von Gottes Genaden / Julij Hertzogen zu Braunschweig und Lüneburg / etc. Wie es mit Lehr und Ceremonien unsers Fürstenthumbs Braunschweig / Wulffenbütlischen Theils / Auch derselben Kirchen anhangenden sachen und verrichtungen / hinfurt (vermittelst Göttlicher Gnaden) gehalten werden sol. Wulffenbüttel / durch Conradt Horn. 1569 (zit.: Chemnitz, CD-Braunschweig 1569).
- Eigenhändige Lebensbeschreibung nebst denen in Braunschweig gesetzten Epitaphiis, Königsberg in Pr., Johann Stellten, 1719 (zit.: Chemnitz, Eigenhändige Lebensbeschreibung).
- Loci Theologici . . . Quibus et Loci Communes D. Philippi Melanchthonis perspicue explicantur, et quasi integrum Christianae doctrinae corpus, Ecclesiae Dei sincere proponitur, Editi opera et studio Polycarpi Leyseri D. Editio novissima, caeteris omnibus emaculatior: Cui praeter jamdudum addita Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione, et sumptione corporis et

sanguinis Domini in Coena, repetita ab eodem D. Martini Chemnitio: Et Libellum de duabus naturis in Christo, earundem hypostatica unione, etc. De Communicatione Idiomatum, eiusdem Authoris, Nunc recens accessit Theologiae Iesuitarum, Ex censura quadam illorum Colloniensi Anno 1560 edita, descriptio et delineatio Ab eodem B. Chemnitio adornata. Adjecti sunt Indices ad singulos Tractatus. Frankofurti et Wittebergae, Sumptibus Haeredum D. Tobiae Mevii, et Elerdi Schumacheri, 1653 (zit.: Chemnitz, Loci).

- De duabus naturis in Christo: De hypostatica earum unione: De communicatione idiomatum, et de aliis quaestionibus inde dependentibus Libellus: Scripturae sententiis, et ex purioris antiquitatis testimoniis summo studio, et mira dexteritate . . . Ac iterum in gratiam orthodoxae et hoc periculosissimo tempore . . . contra haeresium monstra constanter militantis Ecclesiae, correctius editus. Cui Accesserunt indices quatuor, multiplicem libri usum ostendentes . . . (zit.: Chemnitz, De duabus naturis 1578).
- Repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in Coena . . . Additus est Tractatus complectens doctrinam de communicatione Idiomatum eodem autore. Cum Indice capitum praecipuorum, quae in hoc libello explicantur. Lipsiae, 1561 (zit.: Chemnitz, Repetitio sanae doctrinae 1561).
- Vertrag zwischen denen Herren des Ministerii allhier zu Halle, auf Anordnung Eines Ehrenvesten Raths, durch den Herrn D. Mart. Chemnitium aufgerichtet den 4. Julii A. 1579, in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen, 1743, Erster Beytrag, Altes, S. 27–49 (zit.: Chemnitz, Vertrag zwischen den Herrn des Ministerii zu Halle 1579).

*Chytraeus, David:* Catechesis . . . Recens recognita, et multis Definitionibus aucta. Vitebergae, Excudebat Johannes Crato, 1569 (zit.: Chytraeus, Catechesis 1569).

- Catechesis . . . Recens recognita, et multis Definitionibus aucta, Tremoniae, Excudebat Albertus Sator (?). 1570 (zit.: Chytraeus, Catechesis 1570).
- Catechesis . . . Recens recognita, et multis Definitionibus aucta, Argentinae, Excudebat Josias Rihelius. 1580 (zit.: Chytraeus, Catechesis 1580).
- Catechesis . . . Postremo nunc ab ipso Autore recognita, et multis locis utiliter aucta. Francoforti. Apud Haeredes Christ. Ege . . . (?), 1591 (zit.: Chytraeus, Catechesis 1591).
- Brevis et erudita enarratio primae epistolae Pauli Apostoli ad Timotheum Scriptae Huic adiecta sunt Scholia in Epistolam eandem. Francofurti ad Moenum, 1569 (zit.: Chytraeus, ad Tim.).
- Der Fürnemsten Heubtstück Christlicher Lehr Nützliche und kurtze Erklerung. Sampt einer Christlichen Kirchen Agenda. Rostock, durch Jacobum Lucium, 1578 (zit.: Chytraeus, Der fürnemsten Heubststück 1578).
- De morte et vita aeterna. Witebergae, Excudebat Haeredes Joannis Cratonis. 1583 (zit.: Chytraeus, De morte et vita 1583).
- In Numeros seu quartum librum Mosis Enarratio, Vitebergae, Excudebat Johannes Crato, 1572 (zit.: Chytraeus, Numeri).
- Ex Oratione D. D. Dauidis Chytraei de studio Theologiae habita, pia et utilis explicatio controversorum quorundam articulorum, o. J., wiedergegeben in: Selneccer, Recitationes 1581.
- Regulae vitae. Virtutum descriptiones methodicae, in Academia Rostochiana propositae, et recens recognitae, a . . ., Lipsiae, 1566 (zit.: Chytraeus, Regulae vitae 1566).
- De studio Theologiae recte inchoando, . . . Vitebergae, Excudebat Johannes Crato. 1562 (zit.: Chytraeus, De Studio theologiae 1562).
- De studio Theologiae recte inchoando, et aliis aliquot utilibus materijs Commonefactiones: quarum Catalogum pagina secunda indicabit. Wittebergae, Excudebat Johannis Cratonis, 1578 (zit.: Chytraeus, De studio Theol. 1578).

*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.

*Delius, Wilhelm:* Artikel: Musculus, Andreas, RGG³, Bd. IV, Tübingen, 1960, Sp. 1194.

*Dettmer, V.:* Das Konsistorium zu Wolfenbüttel, Ein Beitrag zur Braunschweigischen Kirchen- und Kirchenverfassungsgeschichte, Braunschweig, 1922 (zit.: Dettmer).

*Dibelius, Franz:* Zur Geschichte und Charakteristik Nikolaus Sellneckers, in: Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte, 1888, Heft 4, S. 1–20.

*(Wagenmann †) Dibelius, Franz:* Artikel: Selnecker, Nicolaus, RE², Bd. 18, Leipzig, 1906, S. 184–191.

*Dollinger, Robert:* Artikel: Mörlin, Joachim, RGG³, Bd. IV, Tübingen, 1960, Sp. 1083–1084.

*Ebel, Jobst:* Jacob Andreae (1528–1590) als Verfasser der Konkordienformel, in: ZKG 89. Bd., 4. Folge, XXVII, I/II, 1978, S. 78–119 (zit.: Ebel, Andreae).

*Gaethgens, W.:* Schicksale der lutherischen Kirche Rostocks vom 16.–19. Jahrhundert, in: Das Evangelische Rostock 1531–1931. Festschrift zum Rostocker 400-jährigen Reformationsjubiläum, Rostock, o. J., S. 47–78 (zit.: Gaethgens).

*Gasmerus, M. Johannes:* Oratio De Vita, Studiis, et obitu reverendi, et clarissimi viri, D. Martini Chemnitii, Sanctae Theologiae Doctoris, et Ecclesiae Brunsvigensis Superattendentis fidelissimi, scripta et nunc primum in lucem edita. Autore . . . Accesserunt, praeter Epicedia, in obitum Dn. D. Martini Chemnitii etiam scripta, et carmina amicorum, memoria M. Jacobi Godefridi, Ecclesiae Brunsuigensis, ad S. Martinum, ministri, consecrata. o. O., 1588 (zit.: Gasmerus, Oratio de vita).

*Gensichen, Hans Werner:* Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin, 1955, = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 2., zugleich theologische Habilitationsschrift, Göttingen, 1950 (zit.: Gensichen, Damnamus).

*Grote, Ludwig:* Zur Charakteristik des Andreas Musculus, ZHTh, Jahrgang 1869, Gotha, 1869, S. 377–404 (zit.: Grote, Musculus).

*Grümmer, Richard:* Andreas Musculus, sein Leben und seine Werke. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Facultät der Großherzoglichen und Herzoglichen Sächsischen Gesamtuniversität Jena, Jena, 1912 (zit.: Grümmer, Musculus).

*Hauschild, Wolf-Dieter:* Theologiepolitische Aspekte der lutherischen Konsensusbildung in Norddeutschland, in: *Wenzel Lohff, Lewis W. Spitz,* Widerspruch, Dialog und Einigung, Studien zur Konkordienformel der lutherischen Reformation, Stuttgart, 1977 (zit.: Hauschild).

*(Heppe, Heinrich †) Kawerau, Gustav:* Artikel: Corpus Doctrinae, RE³, Bd. 4, Leipzig 1898, S. 293–298.

– Artikel: Musculus, Andreas, RE³, Bd. 13, Leipzig, 1903, S. 577–581.

*Jannasch, Wilhelm:* Artikel: Selnecker, Nikolaus, RGG³, Bd. V, Tübingen, 1961, Sp. 1688–1689.

*Koldewey, Friedrich:* Die verschiedenen Ausgaben der Kirchenordnung des Herzogs Julius von Braunschweig=Wolfenbüttel, in: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, herausgegeben unter Leitung des Vereins des Ausschusses, Jahrgang 1887, Hannover, 1887, S. 260–270 (zit.: Koldewey).

*Koppmann, Karl:* Die Prediger zu Rostock im 16. Jahrhundert. In: Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock, herausgegeben im Auftrage des Vereins für Rostocks Altertümer von Karl Koppmann, Bd. I, Heft 3, Rostock, 1895, S. 15–77 (zit.: Koppmann, Die Prediger zu Rostock im 16. Jhdt.).

– Die Rektoren der Universität und die Dekane der artistischen Fakultät von 1563–1608. In: Beiträge zur Geschichte der Stadt Rostock, herausgegeben im Auftrage des Vereins für Rostocks Altertümer von Karl Koppmann, Bd. III, Heft 4, Rostock, 1900 S. 45–64 (zit.: Koppmann, Die Rektoren der Universität Rostock).

*Krey, M.* u. *Krey, Johann Bernhard:* Andenken an die Rostockschen Gelehrten aus den drei letzten Jahrhunderten, Rostock, 1813–1816 (zit.: Krey, Chytraeus).

*Krusch, Bruno:* Die Entwicklung der Herzogl. Braunschweigischen Centralbehörden, Canzlei, Hofgericht und Consistorium bis zum J. 1584, in: Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen, zugleich Organ des Vereins für Geschichte und Alterthümer der Herzogthümer Bremen und Verden und des Landes Hadeln, Jahrgang 1893, Hannover, 1893, S. 201–315; Jahrgang 1894, Hannover, 1894, S. 39–180 (zit.: Die Entwicklung der herzöglich Braunschweigischen Centralbehörden).

*Lau, Franz:* Artikel: Chemnitz, Martin, RGG³, Bd. I, Tübingen, 1957, Sp. 1647–1648.

– Luther und die Welt der Reformation, in: LuJ 1969, Hamburg, 1969, S. 93–132.

– Die zweite Reformation in Kursachsen, Neue Forschungen zum sogenannten Kryptocalvinismus, in: Verantwortung. Untersuchungen über Fragen aus Theologie und Geschichte. Zum sechzigsten Geburtstag von Landesbischof D. Gottfried Noth, herausgegeben vom Evangelisch-lutherischen Landeskirchenamt Sachsen, Berlin, 1964, S. 137–154 (zit.: Lau, Die zweite Reformation in Kursachsen).

*Lentz, Carolus Georgius Henricus:* De causis non receptae in terris Brunsvicensibus Formulae Concordiae. Commentatio theologica quam pro summis in Theologia Honoribus inter sacra saecularia Academia Georgiae Augustae die XIX Sept. Ann. 1837 consequendis Summe venerando Theologorum in academia Georgia Augusta Ordini obtulit. Brunsvigae, 1837 (zit.: Lentz, De causis non receptae Formulae concordiae).

– Die Concordienformel im Herzogthum Braunschweig, in: ZHTh, Bd. 18, NF 12, Jahrgang 1847, Leipzig, 1848, S. 265–314 (zit.: Lentz).

– Dr. Martin Kemnitz, Stadtsuperintendent in Braunschweig, Kurfürstl. Braunschweigischer und Herzogl. Braunschweig-Lüneburgischer Consistorial- und Kirchenrath, Ein Lebensbild aus dem 16. Jahrhundert, aus gedruckten und handschriftlichen Nachrichten. Gotha, 1866 (zit.: Lentz, Chemnitz).

*Loesche, Georg:* Artikel: Chytraeus, David, RE³, Bd. 4, Leipzig, 1898, S. 112–116.

– *(H. Liebing):* Artikel: Chytraeus, David, RGG³, Bd. I, Tübingen, 1957, Sp. 1823.

*Melanchthon, Philipp:* Melanchthons Werke in Auswahl, unter Mitwirkung von Hans Engelland, Gerhard Ebeling, Richard Nürnberger und Hans Volz, herausgegeben von Robert Stupperich, I. Band, Reformatorische Schriften, herausgegeben von Robert Stupperich, Gütersloh, 1951; II. Band, 1. Teil, Loci von 1521 und 1559 (1. Teil), herausgegeben von Hans Engelland, Gütersloh, 1952; II. Band, 2. Teil, Loci praecipui von 1559 (2. Teil) und Definitiones, herausgegeben von Hans Engelland, Gütersloh, 1953; III. Band, Humanistische Schriften, herausgegeben von Richard Nürnberger, Gütersloh, 1961; IV. Band, Frühe exegetische Schriften, herausgegeben von Peter F. Barton, Gütersloh, 1963; V. Band, Römerbrief-Kommentar 1532, in Verbindung mit Gerhard Ebeling, herausgegeben von Rolf Schäfer, Gütersloh, 1965; VI. Band, Bekenntnise und kleine Lehrschriften, unter Mitwirkung von Peter F. Barton, Hans Engelland, Richard Nürnberger, Rolf Schäfer, Heinz Scheible und Hans Volz, herausgegeben von Robert Stupperich, Gütersloh, 1955; VII. Band, 1. Teil, Ausgewählte Briefe 1517–1526, herausgegeben von Hans Volz, Gütersloh, 1971; VII. Band, 2. Teil, Ausgewählte Briefe 1527–1530, herausgegeben von Hans Volz, Gütersloh, 1975 (zit.: Melanchthon, . . . StA.).

– Corpus Reformatorum, Edidit Carolus Gottlieb Bretschneider, Volumen IX. Philippi Melanchthonis Epistolae, Praefationes, Consilia, Iudicia, Schedae Academiae. Accessunt Casp. Crucingeri Epistolae et Iudicia, Aliorumque etiam epistolae ad vitam Melanchthonis illustrandam spectantes. Undique ex libris editis collegit, ex Manuscriptis emendavit et auxit, et secundum seriem annorum disposuit . . ., Halis Saxonum, 1842 (zit.: CR IX).

*Mumm, Reinhard:* Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient. Erster Teil mit einem Verzeichnis der gegen das Konzil von Trient gerichteten Schriften. Leipzig, 1905 (zit.: Mumm, Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient).

*Musculus, Andreas:* Disputatio de libero arbitrio, habita in Academia Francofordiana. Praeside Andrea Musculo D., Francofordiae ad Oderam, 1575 (zit.: Musculus, Disp. De libero arbitrio 1575).

– Divina favente gratia. Praeside reverendo et clarissimo viro, Dn. . . . pro consequendo gradu Doctorum in Theologia, in publica disputatione ad sequentes propositiones de libero arbitrio respondebunt. M. Jacobus Colerus. M. Urbanus Pierius. M. Andreas Praetorius. Die 10 Maij., Francofordiae ad Oderam, 1576 (zit.: Musculus, Disp. De libero arbitrio 1576).

– Refutatio opposita necessitati physicae locationis, in corpore Christi clarificato et glorioso, ex sacris Christi et sanctorum Apostolorum eius eloquijs deprompta, atque superioribus tribus Disputationibus de Coena Dominica, uberioris declarationis gratia addita. Francofordiae ad Oderam, Joannes Eichorn. 1575 (zit.: Musculus, Refutatio 1575).

*Historica Narratio,* was sich begeben bey uns zu Braunschweig wegen des Concordien-Wercks, und was sich vor Irrung über Zuversicht zugetragen, Ao. 1581, in: Fortgesetzte Sammlung v.a.u.n. th. Sachen, 1728, Zweiter Beytrag, Altes, S. 216–226.

*Ritschl, Otto:* Dogmengeschichte des Protestantismus, Grundlage und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen. Bd. I., Prolegommena Biblicismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie, Leipzig, 1908; Bd. II, Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie, Erste Hälfte, Die Theologie der deutschen Reformation und die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie in den philippistischen Streitigkeiten, Leipzig, 1912; Bd. III, Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie (Fortsetzung), Die reformierte Theologie des 16. und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung, Göttingen, 1926; Bd. IV (Schluß), Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus, Göttingen, 1927 (zit.: Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus).

*Selneccer, Nikolaus:* Aus der Christlichen Concordia, erklerung etlicher streitigen Artickel: Deutsch und Lateinisch / gegen einander uber / in druck verfertigt / der studirenden Jugend / und andern Christen / denen die warheit lieb ist / zu gut / und zur einfeltigen richtigkeit. Ex forma Christianae Concordiae: Declaratio Articulorum, qui post D. Lutheri obitum in controversiam in Ecclesijs et Academijs Augustanae Confessioni addictis, venerunt. In usum studiosorum sincerae doctrinae et pietatis, docentium et discentium, nunc denuo edita, ut in controversijs ad manum esse possit, atque ita adornata, ut collocatio scriptionis Germanicae, et Latinae versionis e regione sibi invicem respondeat. Opera et privato studio . . ., Lipsiae, o. J. (1582) (zit.: Selneccer, Aus der christlichen Concordia, erklerung etlicher streitiger Artickel).

– Institutionis christianae religionis pars prima, continens sinceram doctrinam Ecclesiae Christi de verbo Dei, de Deo, Creatione, Angelis, hominibus, peccato, lege, cruce, consolatione: ita scripta, et recognita, ut magistris et discipulis usui esse possit. Autore . . . Praemissa est explicatio et commonefactio de quibusdam controversis articulis. o. O., 1579; pars secunda, continens locos doctrinae Christianae qui Iustificationem hominis coram Deo, Poenitentiam, Libertatem Christianam, Ecclesiae potestam, Doctrinam de Sacramentis et vitae hominis rationem explicant. Autore . . ., o. O., 1579; pars tertia, continens doctrinam Catecheticam: Catechismum D. D. Lutheri Graece et Latine: Decalogi Explicationem: et Quaestiones Catecheticas, accommodatas ad usum Scholarum: Autore . . ., o. O., 1579 (zit.: Selneccer, Institutio 1579).

- Paedagogiae christianae pars prima . . . continens explicationem Decalogi, recognita et aucta multis in locis. Jenae, Thoma Rebart, 1568. Secunda pars capitum doctrinae Christianae, Complectens explicationem Symbolorum, Apostolici, Niceni, et Athanasiani. Jenae, Thomas Rebart, 1568 (zit.: Selneccer, Paedagogia 1568).
- Recitationes aliquot 1. De consilio scripti libri concordiae, et modo agendi, qui in subscriptionisbus servatus est: 2. De persona christi et Coena Domini: 3. De Autoritate et sententia Confessionis Augustanae: 4. De autoritate Lutheri et Philippi: 5. De controversiis nonullis articulis: Lipsiae publice pronuciatae ad iuventutem veritatis coelestis et pietatis studiosam, et oppositae cum Nasi Pontificij, tum Sacramentariorum clamoribus et calumnijs, uno impetu simul et semel puriores Ecclesias praegravantibus, Scriptae a . . . Lipsiae (1581) (zit.: Selneccer, Recitationes 1581).
- Kurtzer Bericht auff die Bekentnis von der Rechtfertigung für Gott / und guten Wercken / geschrieben von dreyen Theologen zu Jena, Nicolaus Selneccerus, Leipzig / durch Jacobum Berwaldt (1569) (zit.: Selneccer, Kurtzer Bericht 1569).

*Tschackert, Paul:* Die Entstehung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre, Samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen, 1910 (zit.: Tschackert).

*Zscharnack, L. (B. Schulze):* Artikel: Brandenburg, in RGG³, Bd. I, Sp. 1377–1383.

# QUELLEN

## Briefe des Kaplans Leonhard Fendt aus den Jahren 1905–1910

Ein Beitrag zur Modernismus-Forschung

Herausgegeben und erläutert
von Karl-Friedrich Wiggermann

*Vorbemerkungen*

*I.*

In der Modernismus-Forschung, die sich im deutschsprachigen Raum in der letzten Zeit erfreulich entwickelt hat, wird Leonhard Fendt kaum erwähnt – allenfalls in einer Fußnote. Zum Verständnis des Modernismus jedoch sind Fendts Äußerungen erhellend und folgenreich zugleich. Er ist – als einziger junger katholischer Theologe – enger Schüler sowohl Joseph Schnitzers als auch Albert Ehrhards gewesen. Beide Hochschullehrer standen im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts an der Spitze der katholischen Theologen, die eine Reform der Theologie und Kirche erstrebten. Die „Fälle" Schnitzer und Ehrhard beschäftigten die römische Kurie; das Schicksal beider war aber höchst verschieden. Während Albert Ehrhard im Jahre 1908 von Papst Pius X. der Prälatentitel genommen wurde (erst im Jahre 1922 hat er ihn von Pius XI. wieder erhalten), kämpfte Joseph Schnitzer einen zermürbenden Kampf bis zum bitteren Ende; ein Schreiben aus Rom sprach im Jahre 1908 über ihn die suspensio interdicto sacramentorum aus.[1] Zum Altkatholizismus oder zum Protestantismus jedoch ist Schnitzer nicht konvertiert.[2]

[1] *Norbert Trippen* hat die Konflikte um Schnitzer und Ehrhard in aller Ausführlichkeit dargestellt: Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg – Basel – Wien 1977 (zit.: Trippen I). Außerdem hat Trippen Tagebuchaufzeichnungen Schnitzers herausgegeben, die ein farbiges Bild des Streites um den Modernismus bieten: Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913. Herausgegeben, eingeleitet und erläutert von *Norbert Trippen* unter Mitarbeit von *Alois Schnitzer*, in: *Georg Schwaiger* (Hrsg.), Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 23), Göttingen 1976, S. 139–222 (zit.: Trippen II). –

In den beiden Veröffentlichungen Trippens sind Anmerkungen zu den meisten der in den folgenden Briefen genannten Personen zu finden. Daher können hier oft kurze Angaben genügen. In einigen Fällen mußte auf eine Bestimmung genannter Personen verzichtet werden.

In der Tagebuchaufzeichnung vom 30. März 1903 schreibt Schnitzer über seine theologische Entwicklung und über seine offenen Äußerungen in seinen dogmengeschichtlichen Vorlesungen. Mit vier anderen Studenten der Münchener theologischen Fakultät werden Leonhard Fendt und Joseph Bernhart als „die besten Köpfe“[3] bezeichnet. Ausführliche Eintragungen macht Schnitzer am 15. Juni und am 18. August 1905 über Fendts Bearbeitung der Preisaufgabe der Fakultät.[4] Fendts Arbeit hatte nicht wegen wissenschaftlicher Unzulänglichkeit, sondern wegen seiner kritischen Grundhaltung den Preis nicht erhalten. Der Neutestamentler Otto Bardenhewer[5] hatte als erster Referent die Arbeit schlecht beurteilt, und die Mehrheit der Fakultät schloß sich seinem Votum an.[6]

*II.*

Bisher sind in der Modernismus-Forschung in Deutschland vor allem die Konflikte um Hochschullehrer behandelt worden.[7] Fendts Briefe an Bernhart und an seine beiden akademischen Lehrer bieten jedoch eine notwendige Ergänzung, da sie wichtige Aufschlüsse darüber geben, wie der Modernismus an der Basis, d. h. auf der Ebene der Studenten und Kapläne, wirkte.

Zum Verständnis der Briefe ist ein kurzer Überblick über Fendts Leben notwendig.

Er wurde am 2. Juni 1881 als erstes Kind kleiner Landwirtsleute in Baiershofen/Schwaben (Diözese Augsburg) geboren. Nachdem er das Abitur auf dem Gymnasium in Dillingen absolviert hatte, ging er an die Universität München. Dort studierte er in den Jahren 1901–1905 Philosophie und Theologie. Den größten Einfluß auf ihn übten der Kirchenhistoriker Alois Knöpfler und der Dogmenhistoriker Joseph Schnitzer aus.

Nach der Priesterweihe im Jahre 1905 wurde Fendt als Stadtkaplan nach Krumbach entsandt. Von dort sind die meisten der im folgenden abgedruckten Briefe geschrieben. Während der Kaplanszeit erhielt Fendt von April 1910 bis Januar 1911 Urlaub zu weiteren Studien in Straßburg. Er wurde

[2] Vgl. eine Notiz Schnitzers in einem an Joseph Bernhart im Jahre 1912 geschriebenen Brief: „Ich glaube, wir können weiter hausen, sogar *ohne* Troeltsch und ohne beim Protestantismus, der sich ja selbst nicht zu helfen weiß, Anleihen zu machen“ (zit. nach Trippen I, S. 370 f.).

[3] *Trippen* I, S. 150.

[4] *Trippen* I, S. 160–162.

[5] Otto Bardenhewer (1851–1935), 1885 o. Prof. für NT in München. Seine „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ „zeichnet sich aus durch genaue Quellenkunde, genet. Darstellung u. dogmat. Treue“ (Hugo Rahner, Art. Bardenhewer, LThK, 2. Aufl., I, Sp. 1242). Bardenhewer war seit 1911 Mitherausgeber der „Bibliothek der Kirchenväter“.

[6] Vgl. hierzu auch die Eintragungen der Fakultätsmitglieder im Dekanatsbuch (Ludwig-Maximilians-Universität München – Archiv: Fas. K-I-90) sowie die noch unveröffentlichten Briefe des Studenten Fendt an seinen Freund Joseph Bernhart aus dem Jahre 1905 (Bayerische Staatsbibliothek München – Handschriften- und Inkunabelabteilung Ana 383: Nachlaß Joseph Bernhart).

[7] Vgl. das für den Forscher unentbehrliche Buch: *Thomas Michael Loome*, Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism: a contribution to a new orientation in modernist research (Tübinger theologische Studien, Bd. 14), Mainz 1979.

dort mit einer dogmengeschichtlichen Arbeit, die der Kirchenhistoriker Albert Ehrhard betreut hatte, promoviert[8] und kehrte als Kaplan nach Krumbach zurück.

Bald schien sich eine große kirchliche und theologische Karriere abzuzeichnen. Fendt wurde am 17. Januar 1911 Subregens am Priesterseminar in Dillingen und am 1. November 1915 Professor für Dogmatik am Kgl. Lyzeum in Dillingen.

Hatte sich schon in der Studentenzeit immer sein kritischer Geist geregt – während der Kaplanszeit für kurze Zeit maßvoll gelenkt von Ehrhard –, so führte ihn die spätere Entwicklung zur Konversion in die ev. Kirche, die er unter der Anleitung von Friedrich Loofs in Halle kennenlernte. Er konvertierte am 28. März 1918 und wurde Pfarrer in Gommern, Magdeburg und Berlin (Kirchengemeinde „Zum Heilsbronnen").

Am 24. Februar 1931 habilitierte er sich in der theologischen Fakultät der Berliner Universität. Den Lehrstuhl für Praktische Theologie in Berlin hatte er vom 1. Mai 1934 bis zum Kriegsende 1945 inne. Aus Bayern, wohin er mit seiner Frau am Kriegsende gezogen war, kehrte er nicht nach Berlin zurück. Er wirkte vor allem als wissenschaftlicher Schriftsteller.

Fendt hat in allen Disziplinen der Theologie – ausgenommen das Alte Testament – wissenschaftliche Beiträge geliefert, die in ihrer Bedeutung für die Theologiegeschichte noch nicht erfaßt sind.

Am 9. Januar 1957 starb Fendt in Augsburg. Die Freundschaft mit Bernhart war bis zum Ende erhalten geblieben; allerdings ist sie in der Studenten- und Kaplanszeit wohl am intensivsten gewesen.

Bisher war vor allem vom Absender der Briefe die Rede. Es ist aber auch wichtig, das Leben des Adressaten kurz zu skizzieren.[9] Joseph Bernhart wurde am 8. August 1881 in Ursberg/Schwaben geboren. Weil sein Vater als Beamter nach München versetzt wurde, besuchte der Sohn dort die Schulen. Von 1900–1904 studierte er in München Philosophie und Theologie; über einige Semester wohnte er mit Fendt zusammen im Herzoglichen Georgianum, einem überdiözesanen Priesterseminar. Dort sind die beiden, die dem Seminarbetrieb kritisch gegenüberstanden und die Vorlesungen des beargwöhnten Dogmenhistorikers Schnitzer besuchten, Freunde geworden. Bernhart wurde schon 1904 zum Priester geweiht und war von 1904–1907 Kaplan in den folgenden Pfarreien der Diözese Augsburg: Markt Wald, Tandern, Hollenbach und Neuburg. In den Jahren 1907–1908 wirkte er als Sekretär der „Deutschen Gesellschaft für Christliche Kunst" in München. Nachdem er in Würzburg im Jahre 1910 zum Dr. theol. promoviert worden war, amtierte er von 1910–1911 als Benefiziat in Murnau; dann nahm er bis 1912 ein philologisches Studium in Jena auf. Es wird deutlich, daß Fendts Weg bis zu dieser Zeit in viel ruhigeren Bahnen lief.

Joseph Bernhart heiratete im Jahre 1913 in London Elisabeth Nieland,

[8] Die Christologie des Nestorius, Kempten 1910.

[9] Vgl. u. a. *Joseph Bernhart*, Erinnerungen. Herausgegeben und eingeleitet von Max Rössler, Köln 1972.

ohne vorher „laisiert" worden zu sein. Die Heirat wurde zunächst nicht öffentlich bekannt. Bernhart blieb mit seiner Frau trotz aller kirchenrechtlichen Konsequenzen katholisch und lebte als freier Schriftsteller. Die Liste seiner Veröffentlichungen umfaßt eine große Breite dichterischer, journalistischer und vor allem wissenschaftlicher Arbeiten. Besonders die Schrift „Der Kaplan", die 1919 zuerst erschien, hatte auf Priester und Laien große Wirkung. Bernhart wurde 1952 Honorarprofessor für mittelalterliche Geistesgeschichte an der Universität München. Er starb am 21. Februar 1969 in Türkheim.

*III.*

Von dem Briefwechsel zwischen Joseph Bernhart und Leonhard Fendt sind – bis auf eine Ausnahme vom 1. September 1956 – nur noch die Briefe Fendts erhalten. Bernharts Briefe scheinen in den Kriegswirren verlorengegangen zu sein.

Der erste erhaltene Brief Fendts an Bernhart ist am 20. März 1904 datiert. Fendt schreibt als Student aus dem Georgianum an den Kaplan in Markt Wald. Bis zur Priesterweihe Fendts sind 21 Karten und Briefe an Bernhart erhalten. Fendt berichtet ausführlich über die Querelen an der Münchener Fakultät – vor allem von seinen Bemühungen um die Preisarbeit. Da diese Bemühungen demnächst vom Herausgeber in einem größeren Rahmen ausführlich dargestellt werden sollen, beginnt der Abdruck der Briefe erst nach Fendts Priesterweihe.

Hier wird der Modernismus „an der Basis" deshalb besonders deutlich, weil Fendt während der seelsorgerlichen Tätigkeit zu Schnitzer und Ehrhard weiterhin Kontakt hatte. Die beiden Hauptereignisse der Modernismuskrise – die Enzyklika Pascendi 1907 und der Antimodernisteneid 1910 – fallen in diese Jahre. Hier sind Fendts Briefe besonders ergiebig.

Wegen des persönlichen Kontakts zu den akademischen Lehrern sind aus den Jahren 1905–1910 nur wenige Schreiben vorhanden; es handelt sich um zwei Briefe an Schnitzer, von denen der wichtigere hier abgedruckt wird. In den Jahren 1909 und 1910 hat Fendt siebenmal an Ehrhard geschrieben; fünf Briefe werden hier veröffentlicht. Den größten Anteil machen jedoch die Schreiben an Bernhart aus: 62 Telegramme, Karten und Briefe; von ihnen sind 20 vollständig abgedruckt.

Aus der späteren Zeit sind Schreiben sowohl an Bernhart als auch an Schnitzer und Ehrhard erhalten. Sie berühren häufig Einzelfragen und sollen an anderer Stelle gewürdigt werden. Die Briefe Fendts, die er als Kaplan geschrieben hat, haben eigenständige Bedeutung.

*IV.*

Orthographie und Interpunktion der Originale sind beibehalten; Unterstreichungen erscheinen in Kursivschrift. Einige Karten und Briefe oder auch Briefabschnitte an Bernhart sind in der heute nicht mehr gebräuchlichen Gabelsberger Kurzschrift geschrieben. Die entsprechenden Schreiben oder Abschnitte sind in den Anmerkungen gekennzeichnet. Wo ein Wort nicht

sicher zu entziffern war, ist es mit einem ? versehen. Nicht lesbare Passagen sind durch . . . gekennzeichnet.

Der Herausgeber dankt Frau Franziska Wenger in Türkheim, der Geschäftsführerin der Joseph-Bernhart-Gesellschaft, für die Übertragung der stenographierten Texte. Dank gebührt auch Frau Dr. Hilda Thummerer, der Diözesanarchivarin des Bistums Augsburg, für freundliche Hinweise.

*V.*

Die Originale der Briefe sind an folgenden Orten aufbewahrt: Die Briefe an Bernhart im Nachlaß Bernharts in der Bayerischen Staatsbibliothek in München (Signatur Ana 383); der Brief an Schnitzer bei Herrn Schulrat i. R. Alois Schnitzer in Berchtesgaden; die Briefe an Ehrhard im Nachlaß Ehrhards im Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern.

Der Herausgeber dankt den Verantwortlichen für die Erlaubnis der Veröffentlichung.

*Karten und Briefe*

*An Joseph Bernhart*

Nr. 1 (Brief)

Krumbach, 24. Sept. 05.

Lieber Freund!

Heute bin ich schon ganz derangiert vor lauter Arbeit, seit früh 6 Uhr ununterbrochen auf den Füßen. Das habe ich schon gesehen, faulenzen brauche ich hier nicht. Da hast es Du schöner. Wir alle haben herzlich gelacht, als wir hörten, dass der Generalvikar befohlen hat, Du habest einfach krank zu sein. Übrigens, wäre das nicht hübsch, wenn Du als I. Kaplan *hieher* kämest? Mein Collega Neff[1] ist ein recht lieber Herr, aber schon 2 Jahre hier, es kann ihn bald wegreißen. Schnitzer hat mir am nämlichen Tage ein Brieflein geschickt, an dem ich Dein herrliches Geschenk erhielt. Er bedauert Dich darin von Herzen, fügte auch bei, daß Hompf[2] sich wieder in München befinde und nun auch theologisch promovieren will. Du darfst es aber niemand verraten: er kam zu Schnitzer und wollte sich ein Thema geben lassen: „ich habe ihn aber", schreibt Schnitzer, „an Atzberger[3] oder Seitz[4] gewiesen, similis simili gaudeat! Herr Bernhart in Hollenbach und Hompf in München! O Welt!" So Herr Schnitzer. Das hat mich sehr gefreut, denn es zeugt davon, dass Schnitzer nicht ein Mann ist, der jedem grün ist, der auf die Jesuiten schimpft, sondern dass er auf wirkliches Streben nach Wissenschaftlichkeit

[1] Bernhard Neff (1879–1970); 1903 Priesterweihe; Stadtkaplan in Krumbach; 1910 Dompfarrkaplan in Augsburg; 1918 Pfarrer in Petersthal; 1939 Geistlicher Rat.

[2] Dr. Alois Hompf (geb. 1878); 1905 Priesterweihe; 1906 Kommorant in Würzburg, 1910 in München.

[3] Leonhard Atzberger (1854–1918), 1883 Priv.-Doz., 1888 ao. Prof. für Dogmatik und Apologetik, 1894 o. Prof. für Dogmatik in München.

[4] Anton Seitz (1869–1951), 1903 o. Prof. für Apologetik in München.

sieht. Dazu ist Hompf nicht fähig, soviel Respekt ich sonst vor seinem energischen Vorwärtsstreben habe. – Letzthin mußte ich zu einem Taufschmaus, die Patin war Frau Sixtus Müller aus Türkheim; hat mich gefreut. Ich habe jetzt gerade große Besuchs-Tournée, wobei ich manche Freude erlebe. So traf ich in der Frau des hiesigen Rentamtmannes die ehemalige Frau Prof. Führer[5] (Sizilia sotterranea u. s. w., jetzt fortgesetzt von Schultz in Greifswald); die den Bruder ihres verstorbenen Mannes heiratete; eine wahrhaft edle Dame. Beamte gibt es hier mehr als in München Jesuiten. Daher auch standesgemäße Gesellschaftsabende. Pfarrer der Umgebung alle verbauert. Zweimal wöchentlich hier, weil nichts zu tun. Beamte haben Vulgärliberalismus = Bureau, Bier, Fleisch, Zigarre + religiöse Wurstigkeit. Aber auch Ausnahmen, z. B. Oberamtsrichter mit systematischem, ernstem Liberalismus, Doktoren mit überzeugtem Katholizismus, tüchtige Juden und ausnahmslos tüchtige Irvingianer. 4 Klöster à 3 x Kommunion in der Woche: Sternschwestern, Englische, Schulschwestern, Barmherzige. In der Schule Schulschwestern. Ich 6 Schulstunden, 2. u. 3. Klasse Knaben und Mädchen, 4. u. 5. Klasse Knaben. Schwer, weil riesige Klassen. Eigenes Wohnzimmer, eigenes Schlafzimmer, sehr nett. Elektrisches Licht überall. Stadtpfarrer nicht verbauert, Schwester pensionierte Lehrerin, 2 Mägde = 1 Köchin, 1 Hausmagd. Kirche schön, Zopf. 2 Gottesäcker, 2 Nebenkirchen, 5 Privatkapellen (Klöster und 1 Gottesackerkapelle). Herzlichen Dank für Dein liebes Geschenk, das ist freilich ein herrliches Werk. Tröste Dich, bald kommt die Zeit, da nimmt man Dir Dein Trauerkleid. Kolossal poetisch geworden. Freitag, Michael I. Predigt. Angst. Sobald möglich näherer, spezieller Brief.

Herzliche Grüße.[6]

Dein
L. F.

Nr. 2 (Brief)

Krumbach, 28. Nov. 05.

Carissimi![1]

Ihr habt Recht; werde es so machen. Bin diese Woche so wie so nur einmal recht zum Schlafen gekommen; noch dazu am Sonntag Predigt. Soeben habe ich einen Brief aus München bekommen.

Hr. Bardenhewer hat in seiner Antrittsrede die Lebensgeschichte des hl. Hieronymus behandelt. Mit schönen Worten und riesiger Begeisterung,

[5] Vgl. das Werk: Die altchristlichen Grabstätten Siziliens. Von *Josef Führer* und *Viktor Schultze*, Berlin 1907 (Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Inst., Erg.-H. 7). – „Schultz" ist ein Schreibfehler Fendts.

[6] Letzter Abschnitt (außer dem ersten Wort) in Stenographie.

[1] Der Brief ist an Joseph Bernhart und an seinen Confrater Dr. phil. Konstantin Sauter gerichtet. Sauter ist am 16. Mai 1880 in Bretheim, Pfarrei Großallmerspann, Diözese Rottenburg, geb.; 1904 Priesterweihe, dann Stadtkaplan in Neuburg/Donau, 1907 Pfarrvikar ebenda, 1907 Kaplan in Augsburg (St. Moritz). Laut Schematismus 1910–1919 Kommorant in München, dann nicht mehr nachgewiesen, auch nicht in den Münchener Schematismen; gest. 1941 in München.

schreibt mein Gewährsmann. Der Doth[2] liest von jetzt ab Katechetik „selbst"; dös isch iez wichtig, dös kemma numma am Suppregens lasse, wird er sich gesagt haben. Von jetzt ab kann man also auch Katechetik in München „am besten von ganz Europa" hören. Jedenfalls zeigt er da ein hölzernes Kind, eine Schultasche, Tafel, Griffel und einen Stock. Wann war deñ Hr. Schmid das letzte mal Katechet? Aber zur katholischen Musterknabengesinnung der Schmid'schen[3] Fakultät paßt so etwas: jetzt wird doch verhütet, daß in diesem „eminent praktischen Fach" nicht auch noch „eppas Reformerisches" gesagt wird. Nur dazu ist diese Fakultät in der Welt. – Außer Hompf sind an Promovenden in der theol. Fakultät: Pflanzl, Eggersdorfer, Schweitzer, Homanner.[4] Sie alle müssen Staub fressen; da sind wir Wilde doch bessere Menschen. Ich bin froh, daß die Münchener Fakultät mir ein für alle mal die Lust zu ihr und ihresgleichen benommen hat. So geht es, wenn ein Derwisch will minnen und hat das Terrain nicht erkannt ... Daß ich die Hauptsache nicht vergesse: beim Ankauf einer Cigarre müßt Ihr vor allem auf elegante Form derselben halten; besser noch sind Cigaretten.

Herzliche Grüße!
Euer Leonh. Fendt.

Nr. 3 (Brief)

Krumbach, 17. III. 06.

Lieber Freund!

Gelegentlich Deines Namensfestes versichere ich Dich von neuem, daß Du so wenig wie unser Doktor das Zeug zum p. t. Pfarrherrn besitzest. Ich wünsche Dir daher den entschlossenen Sinn, unter die Gelehrten zu gehen. Du hast Religion, die kath. Theologie dagegen entbehrt ihrer auf weiten Ebenen. Hier ein grünendes Kräutlein gewesen zu sein, wenn auch ein bitteres, macht das Sterben leichter als jahrelanges Wandeln auf den ausgetretenen, mit Juristerei bebrühten Pfaden der sog. Seelsorge. Du müßtest denn bessere Menschlein angetroffen haben, denn ich. Die Masse will das Christentum löffelweise einnehmen und immer mit Zucker. Solange unsere Bischöfe und Päpste nicht christliche Anordnungen belieben und ihr Ideal immer im gekreuzelten Caesarentum anbeten, sind die Seelsorger armselige Tröpfe. Als Gelehrter tust Du wie *Du* magst, als Pfarrer tanzest Du wie der Bischof pfeift: si non, kreuzigen Dich die Pharisäer. Das Volk aber liebt die Pharisäer.

Anbei 2 Bücher. Weinel[1] ist einer der feinsinnigsten Theologen, Du er-

[2] Spitzname für Andreas Schmid (1840–1911), 1876 o. Prof. für Pastoraltheologie, Homiletik, Liturgik und Katechetik sowie Direktor des Georgianums.

[3] Andreas Schmid und sein Bruder Alois waren das Zentrum der konservativen Mehrheit der Münchener kath.-theol. Fakultät; Alois (von) Schmid (1825–1910), 1866–1894 o. Prof. für Dogmatik und Apologetik, 1895–1904 für Apologetik in München.

[4] Promotionen in München nur von Eggersdorfer und Homanner nachgewiesen.

[1] Heinrich Weinel (1874–1936), 1907 o. Prof. für NT in Jena, 1925 für Syst. Theologie.

hältst durch ihn gewiss Respekt vor der Arbeit der Kritik. Das Buch von den Studenten ist *kein* Roman, uns interessiert die innere Entwickelung des Studenten Sanders: am Schluße habe ich gewünscht, unsere „katholische" Kirche möchte wenigstens soviel Weite besitzen, dass auch Leute wie Sanders sich ihre Kinder nehen dürften. Ich bitte nur, wenigsten Weinel gleich nach Beendigung der Lektüre zurückzuschicken, da ich die Übersetzung der Parabeln oft zu lesen gewohnt bin. Das Briefpapier soll Dich über die Maßen in urbaner Schreibform unterstützen. Umarme unseren Doktor!

Dein L. F.

Nr. 4 (Brief)

Krumbach, 8. Juli 1906.

Carissimi!

Meinen herzlichen Dank für die Zusendung des Nachrufes. In der Beilage zur Allg. Zeitung ist er bereits erwähnt worden. Gestern habe ich auch die Rede von Prof. Merkle[1] gelesen und daraus, d. h. in diesem Falle aus Schells[2] Persönlichkeit, mehr Nutzen und Anregung geschöpft als aus allen 365 Lesungen der 2. Nokturn. Schell wäre so ein „Heiliger" nach meinem Geschmack; aber freilich ins Commune Confessoris non Pontificis passt er ebensowenig wie Francesco d'Assisi, den uns die Protestanten erst aus dem kommunen Gestrüpp herausreissen mussten. Ich glaube, dass der dekadente römische Staatskatholizismus jegliches Gefühl für den Geist Christi eingebüsst hat. An Stelle des Lebens, das in stetigem Prozess alles Wahre, Gute und Schöne sich aneignet, assimiliert, verchristlicht, hat man im offiziellen Rom ein eisernes Schema. Sicherlich heisst es aber auch hier: Sanguis martyrum, semen Christianorum.

Durch Prof. Schnitzer wurde mir nahegelegt, die Vertretung des Kuraten Dr. Seb. Brunner[3] am Gasteig-Pfründe-Spital in München auf 14 Tage zu übernehmen. Ich werde also meinen Urlaub in München zubringen, nämlich 20. August bis 1. September. Unsereinem tut ein wenig Grossstadtluft gut, sintemalen die Arbeit gering und der Lohn hoch ist. Natürlich hätte ich eine grosse Freude, wenigstens einen von Euch dort zu treffen. Ich kann nun einmal nicht gut fort hier, bes. seit der Genehmigung des obigen Projekts durch meinen Pfarrer. Die Schule dauert bei uns bis 1. August, und an Arbeit fehlt es überhaupt nie. Im Übrigen fühle ich mich recht einsam und isoliert; ich darf ja wohl bei Tisch von meiner jeweiligen Lektüre populäre Bröcklein vorbringen, aber oft passiert es mir, dass mitten hinein einer den Hund zu liebkosen anfängt, oder sonst eine Äusserung taktlos überhört

[1] Sebastian Merkle (1862–1945), 1898–1933 o. Prof. für KG in Würzburg.

[2] Herman Schell (1850–1906), 1888 o. Prof. für Apologetik, christliche Kunstgeschichte und vergleichende Religionswissenschaft in Würzburg. – Für die Problematik der hier abgedruckten Briefe Fendts ist das folgende Buch besonders informativ: Herman Schell, Briefe an einen jungen Theologen. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Josef Hasenfuß, München – Paderborn – Wien 1974.

[3] Dieser Priester, dessen Vorname hier nicht richtig wiedergegeben wird, ist wohl identisch mit dem Nr. 22, Anm. 3 genannten Gymnasialprofessor.

und überschreit. Und was will ich da sagen, wenn man mich mit den gewöhnlichen Sprüchlein bekämpft, ohne auch nur im Geringsten Einsicht in die Bücher selbst zu nehmen. Oder wenn gar weibliche Anwesende allen Ernstes als Gegnerinnen gehört werden wollen. Das täte es noch, aber dass ich gar nie etwas von den anderen profitiere, keine Anregung, keinen Gedanken, das ist elend. Es verkehren einige bessere Damen in unserem Hause, aber auch die sind leer, geistlos. Im Krumbad ist es nicht besser. Es sind lauter Weiblein und Männlein, keine Männer und Frauen. Und die Geistlichen, die ich bei der Conferenz am 7. Juni geniessen konnte, stelle ich nur um eine kleine Nuance höher, so brav sie durchweg sind. Ich will kein Gigerl sein und weiß selbst nur zu gut, welche Streiche einem die Nervosität spielen kann, aber Tag auf und ab und aus und ein einen Schnitzer am anderen und eine Taktlosigkeit nach der anderen als Collega und Auch-Schwarzer gewissermaßen mitunterzeichnen zu müssen, das kostet Galle. Ich meine nur grobe, handfeste Fälle, deretwegen meine Mutter, die eine ganz einfache Frau ist, mich zanken würde. Wer nur im Sich-gehen-lassen Unterhaltung findet, steht doch tief; das Ideal ist, sich beherrschen und über die Schnur hinaus in freiester Freiheit sich bewegen auf einem so hohen Niveau und mit einer solchen geklärten Freude, dass ein Salonheld dasteht wie ein Holzklotz unter Göttern. Natürlich kann man dies Ideal haben und doch sehr weit davon entfernt sein. Aber wenn man es nur hat. So, das wären meine Schmerzen; wenn sie zu arg werden, denke ich daran, dass Ihr auch im Klerus steckt, und so wenig ich mir dies auch eigentlich vorstellen kann angesichts meines Kapitels, so sehr freut und tröstet es mich. Herzliche Grüsse

Euer
Leonh. Fendt.

Dürfte ich nicht wiederum um einige Nummern der „Christl. Welt" bitten? Sie brauchen nicht geordnet zu sein, gerade so wie sie zur Hand liegen. Die schongesandten sind in bester Hut und stehen jeden Tag zur Rücksendung bereit. L. F.[4]

Nr. 5 (Brief)

Krumbach, 6. August 06.

Carissime!

Augenblicklich kann ich noch keine sichere Angabe über die Zeit meines Neuburger Besuches machen. Prof. Schnitzer hat mir nämlich mitgeteilt, er werde in der ersten Hälfte des August einmal nach Krumbach kommen.

Nun scheue ich bis dahin jegliche Reise aus Furcht, ihn zu versäumen. Trotzdem betreibe ich die Sache ernstlich. Vergangene Woche hätte ich abkommen können, allein ich war mit meiner Konferenzthese beschäftigt. Die laufende Woche bringt mehr Arbeit und für 15. August eine Marienpredigt. Aber kommen werde ich gewiß.

[4] Postscriptum in Stenographie.

Für Deinen letzten Besuch bin ich Dir herzlich dankbar. Seitdem habe ich angefangen, wieder ordentlich zu beten, natürlich nicht das Brevier. Ich lese auch wieder Aszetika. So von Albertus Magnus „Über den Anschluß an Gott". Auf diese Weise hoffe ich, den Stab nicht aus der Hand zu verlieren. Gerade komme ich aus der Konferenz; sind die über mich hergefallen! Ich habe natürlich ausgeführt, daß Prinzip und Regulator aller äußeren Gottesverehrung die Innerlichkeit Jesu Christi sei, und habe die Konsequenzen gezogen. Unser Wille darf nur darauf stehen, die Christenheit Gott so nahe zu bringen wie Jesus selbst ihm nahe war, was diesen Zweck nicht, nicht mehr, oder nur mehr unter schweren Schädigungen erfüllt, muß abgeschnitten werden; insonderheit all das, was *nur* der Ehre der Hierarchie und ihrem Glanze dient. Und doch, 2 oder 3 Herren standen auf meiner Seite! Am meisten Gegner war der Hr. Direktor der Ursberger Anstalten, der also anhub zu sprechen: Als ich noch in Feldkirch bei den Jesuiten studierte . . . Übrigens ist er ein feiner Mann. Wären nur alle so! – Kiefl's[1] Aufsatz und Nekrolog beweist, daß Schell nicht umsonst gelebt hat. Siehst Du, hier gibt es keinen Menschen, der an Schell und seinem Werke Interesse hätte: die meisten Beamten wissen gar nichts von ihm. Wenn einmal die Rede auf die Theologen kommt, meinen sie: ja, ja, wir Geistliche wollten unsere Sache doch auch immer besser *lernen!* Den Katechismus natürlich. Auf Wiedersehen also. Grüße Sauter.

Dein
Leonhard Fendt.

Nr. 6 (Karte)[1]

München, 24. August 1906

Lieber Freund!

Nun bin ich seit Sonntag hier. Ich gehe fast nie aus, da eine auserlesene Bibliothek da ist. Seit Sonntag habe ich nun „Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert"[2] fertig gelesen. Er widmet Schell mehrere Seiten. Die katholische Kirche betrachtet er als gegründet auf die „polytheistischen Instinkte, die wir von unsern Vorfahren ererbt haben." Ferner: „Die Reformation vermochte die katholische Kirche nicht überwinden, man kann sie überhaupt nicht überwinden: sie kann bloß untergehen"![3] Heute abend ist in den

[1] Franz Xaver Kiefl (1869–1928), 1900 Prof. für NT in Dillingen, 1903 in Passau, 1905 o. Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte in Würzburg.

[1] Stenographie.

[2] Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen und Leipzig 1903. Über Schell S. 307–310.

[3] Fendt zitiert nach dem Gedächtnis. Bei *Weinel* heißt es: „Sie (sc. die katholische Kirche) wird sich nicht ändern, denn ihre Kraft ruht auf allen polytheistischen Instinkten, die wir von unseren Vätern ererbt haben. Sie kann nur untergehen. Die evangelische ‚Kirche' hat nicht die Macht gehabt, sie zu überwinden. Aber das Evangelium wird es tun" (S. 310). Der Schluß des Buches von Weinel ist ein Aufruf des liberalen Protestantismus an Katholiken, die „innerlich mit ihrer Kirche zerfallen" (S. 312) sind; es gilt für Protestanten und Katholiken, „sich fortzubilden auf das Evangelium Jesu zu" (ebd.).

„Neuesten Nachrichten" ein sehr beachtenswerter Artikel über „Hermann Schell und seine Münchner Gegner" erschienen. Falls Du ihn nicht hast, schicke ich ihn. Mich mutet München sehr fad und geistlos an. Im ersten Augenblick zwar, als ich wieder Großstadtpflaster unter meinen Füßen fühlte, wuchs ich um ein paar Schuh. War aber bald vorüber. Falls Du kommst, bist Du bei mir zu Tisch geladen.

Sei herzlich gegrüßt von

Deinem L. F.

Nr. 7 (Karte)

München, 25. VIII. 06.

L. F.! Treffe hier absolut keine Bekannten. Infolgedessen bleibe ich meistenteils daheim. Hörmann[1] beabsichtigte ursprünglich hieher zu kommen, wird aber nun nichts. Lese gerade ein sehr instruktives Werk: Schweitzer, Von Reimarus bis Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.[2] Die Katholischen tut er in einer Anmerkung ab; nur Kuhn's[3] Torso wird als echt wissenschaftlich anerkannt.

Herzlichen Gruß!

Dein L. F.

Nr. 8 (Karte)[1]

München, 30. VIII. 06.

Lieber Freund!

Schwing mich heute sogar zu einem Ausflug nach Tegernsee auf. Gestern war mein Auftraggeber, Herr Professor Brunner, hier. Ein prächtiger Herr. Mit ihm bin ich zum erstenmal in die Maximilianstraße hingegangen, und wir haben es gerade getroffen. Von den vier Jahreszeiten aus gingen ganze Volkswanderungen nach dem Prinzregententheater, auffälligerweise fast lauter Weiber. Nun habe ich zur Abwechslung Frieds (?) „Jena oder Sedan"[2] gelesen. Nächsten Sonntag vormittags fahre ich in meine Heimat und bleibe dort noch eine Woche. Ja so, daß ich das Neueste nicht vergesse: Heute fuhr ein Wagen vorbei, ein großer Wagen, geschlossen, auf dem mit Riesenlettern stand: „Handtuchverleihanstalt". Hab nicht gewußt daß es so etwas auch gibt. Es ist jetzt gerade Abend: ein wunderbares Bild, ganz München im Abendrot. Mir gegenüber die Lukaskirche mit dem riesigen Kreuz. Auf den katholischen Kirchen sehe ich nirgends ein Kreuz. Das haben sie wohl in Rom.

Sei herzlich gegrüßt!

Dein L. F.

---

[1] Joseph Hörmann (geb. 1881), Kommilitone Fendts in München, 1907 Dr. theol. ebd., dann seelsorgerliche Aufgaben in der Diözese Augsburg.

[2] Der Obertitel lautet: Von Reimarus zu Wrede.

[3] Johannes Evangelist (von) Kuhn (1806–1887), 1832 o. Prof. für NT in Gießen, 1837 in Tübingen, 1839 o. Prof. für Dogmatik daselbst.

[1] Stenographie.

[2] Gemeint ist wohl: *A. H. Fried*, Weder Sedan noch Jena, 4. Aufl., Berlin-Charlottenburg 1903.

Nr. 9 (Karte)[1]

Krumbach, 12. Okt. 06

Carissime! Morgen abend habe ich den Bischof[2] im Haus bis zum Montagabend. Darum schreibe ich Dir noch vorher. Es ist als Nr. 1 der „Broschüren des Windthorstbundes" eine Broschüre von Carl Sonnenschein[3] erschienen, betitelt „Die letzten Jahre des italienischen Katholizismus". Zeitungsstil, aber großartig, großartiger noch der Inhalt. Kostet 40 Pf. Die französischen Katholiken haben einen Brief an den Papst gesandt, den ich im originalen Abdruck besitze: darin machen sie mit Recht aufmerksam darauf, daß es gehen wird wie mit dem Kirchenstaat (was sie nicht sagen): Protestieren und Heulen kann nichts erreichen, der Staat kann allein auskommen. Darum soll der Papst die Vorteile der jetzigen Gesetzgebung nicht übersehen, und wenigstens diese annehmen. Die Sprache ist einfach fulminant. Man kann durchfühlen, wie die Leute ein Freudenschauer überkommt, sobald sie sprechen: la France! Der Schluß: (alle Guten sind unwandelbar überzeugt davon) „que les choses du catholicisme restent chez nous liées aux destinées de ce grand pays et d'une civilisation qui ne reniera jamais les principes de la Révolution francaise, mais qui tire son origine de plus loin et de plus haut: de l'Évangile et du coeur même du Christ." Ich begreife immer mehr, daß Leo XIII. doch ein großer Papst gewesen ist. Es hätte auch unter ihm viel, viel besser sein können, allein wir dachten nicht daran, daß es auch schlechter sein konnte. Jetzt haben wir es so.

Grüße Sauter!

Dein
L. F.

Nr. 10 (Karte)[1]

Poststempel: Krumbach 16 OCT 06

Carissime!

Habe nun den Besuch des Bischofs überstanden. Er gebärdet sich als alter, der Schonung und Rücksicht bedürftiger Mann. Damit lügt er nicht. Im übrigen war er möglichst liebenswürdig. Aufs theologische Gebiet schwenkte er nie ab, nur einmal gab er uns recht, als wir meinten, die Italiener dürften mehr von uns lernen und uns nicht immer als halbe Teufel verabscheuen. Nun werde ich vom nächsten Sonntag ab jeden Sonntag je ein paar Stunden über Deszendenz und Darwinismus sprechen. Darum würde ich Dich untertänigst bitten, falls in Deinem Besitz irgendetwas auf Abstammungslehre und Darwinismus Bezügliches sich findet, mir dies baldigst zu übersenden. Ich komme mir in der Seelsorge immer unnötiger und überflüssiger vor, schäme

[1] Stenographie (nur der französische Text ist ausgeschrieben).
[2] Maximilian Ritter von Lingg (1842–1930), 1902 Bischof von Augsburg.
[3] Carl Sonnenschein (1876–1929), kath. Theologe, besonders in der Studentenarbeit tätig.
[1] Stenographie.

mich fast unter die Leute zu treten: darum muß ich etwas arbeiten. Wenn ich nur erst einmal fort wäre! Bin jetzt Abonnent vom „Zwanzigsten Jahrhundert", wobei es mich besonders freut, daß Bumiller, seit er Pfarrer geworden ist, wiederum darin schreibt. Warum läßt Du denn gar nie etwas hören? Ein Sohn des hiesigen Amtsrichters Bachmeier (?), den ihr einmal bei einer Hochzeit in Neuburg getroffen habt, ist jetzt beim Studium dort und wohnt bei seiner Tante. Er ist ein braver Bursche, gescheit, fleißig usw. Wenn Du ihn einmal triffst, gib ihm einige gute Worte! Gestern abend war ich schon dran, einen Brief an Dich zu schreiben: ich war wieder einmal in einer Wut gegen Rom und alles Römische und wollte mich ausschimpfen, allein es hat doch keinen Nutzen. Arbeiten und nicht nachlassen ist besser. Wie steht die Sache mit Sauter? Immer noch auf den alten Füßen? Grüße ihn vielmals! Also, bitte, wenn Du etwas besitzest von der oben genannten Art, halte nicht damit zurück.

Dein
L. F.

Nr. 11 (Brief)

Krumbach, 24. Okt. 06

Lieber Freund:

Soeben erhalte ich Deine frdl. Sendung. Herzlichen Dank dafür, speziell für die Ausschnitte, die Dir in gleicher Musterhaftigkeit wieder zugehen werden.

Unterdessen wirst Du in München gewesen sein. Soviel ich weiß und auch von Hrn. Pfarrer Wolf (?) v. Obernoth gehört zu haben mich erinnere, wird Sauter nächstes Frühjahr oder erst im Herbst nach München ziehen. Offenbar wartet er, bis sein Kapital gewachsen ist, oder bis sein Onkel ihm so etwas wie ein Türksches[1] Benefizium besorgt. Selbstverständlich fühlt er auch selbst, daß seine Stellung in N. erschüttert ist; allein, sobald er logisch denkt, muß er sich zum Bleiben und Wiederaufbauen entschließen, sonst wäre N. für ihn zeitlebens ein wunder Punkt. So glaube ich, daß er jetzt erst recht fest sitzt. Wenn Du daher in M. zur Eingabe Dich entschlossen hast, so tue keinen Schritt zurück. Am wenigsten meinethalben! Ich weiß Dein liebenswürdiges Anerbieten wohl zu würdigen, allein bei der jedenfalls zahlreichen Konkurrenz[2] laufe *ich* Gefahr, durchzufallen, während Du gemäß Deiner Zugehörigkeit zu München in Gegenwart und Vergangenheit sicher keinen Fehltritt tust. Ich könnte mir nichts Fataleres denken, als nach einem Durchfall faute de mieux nun in Krumbach bleiben zu *müssen*. Wenn Du von Neuburg fort bist, sind mir natürlich alle Präfektenstellen dort Hekuba, wenn ich

[1] Jakob Ritter von Türk (1826–1912), Beichtvater Ludwig II. und des Prinzregenten Luitpold, Stiftspropst an St. Cajetan. Vgl. Trippen I, S. 323, Anm. 197 und 198.

[2] Darüber in Stenographie: „z. B. Zellinger". Gemeint ist Johannes Zellinger (1880–1958), Kommilitone Fendts in München, 1927 o. Prof. für Patrologie, Christl. Archäologie und Geschichte der Christl. Kunst in München, 1936 auch für KG des Altertums, 1940–1945 in Würzburg.

auch um des Mammons willen darum mich bewerben dürfte. Es ist jammerschade, daß sich alles so zerschlägt, mais c'est la vie. Ich meine, Du darfst nicht unterlassen, Sauter zu mahnen; wenn er hochmütig lächelt, etwas bleibt immer hangen. Und nachdem Du begriffen, wo es bei ihm fehlt, kannst Du ihm so den größten Dienst erweisen, wenn er es gleich sein Leben lang nicht einsehen sollte – Euer Pfarrer scheint nun doch zu bleiben.

Ich strebe auch Tag und Nacht, religiös, from̄ zu sein. Das andere ist doch nur alles Mittel hiezu. Insonderheit die Kritik: die alten Bücher und Leute haben einen Nebel um Gott gemacht, der muß weg. Nur wird man bei dieser kritischen Arbeit leicht kurzsichtig. Aber lieber die stärkste Kurzsichtigkeit als die jesuitische Brille mit ihren optischen Täuschungen. Das scheint Dir wohl ein Maulwurfsstandpunkt! Aber warte nur, die Maulwürfe werden sich zu Wirbeltieren höchster Art, ja zu Menschen entwickeln, und diese werden ihre gesunden natürlichen Augen nur dem Brillenhaß ihrer Ahnen zu danken haben.

Schreibe mir doch Deine Entschlüsse, Aussichten und Ansichten über Deine und schließlich auch meine nächste Zukunft auf einer Postkarte, stenographisch.

Herzliche Grüße: Dein L. F.

Nr. 12 (Brief)

Krumbach, 5. Mai 1907

Mein lieber Freund!

Den casus mit meinem Pfarrer hatte ich Dir gleich nach seiner Austragung mitgeteilt, allein der betreffende Brief liegt noch hier; ich besorge alle Briefe selbst, fehlen mir stante pede die Marken, so ist es gewöhnlich um den Brief für immer geschehen. So in dem „rubrizierten" Falle. Der Anlaß zu dem Streite war geringfügig: die Beichtzetteleinsammelei. Da „er" seine gottgegebene Autorität anzog und sich benahm wie ein kleiner Herrgott gegen die Würmlein seiner Gnade, setzte ich mich ebenfalls aufs hohe Roß und kritisierte sein Benehmen gegen uns Kapläne. Das war unerhört, die Autorität fühlte ein vulnus lethale (entschuldige das Latein, man muß es doch auch anwenden, wozu hätte man es sonst gelernt?)[1] und es erfolgte die Aufforderung, ich solle mich um einen anderen Posten bewerben, was ich sofort tat. Allerdings in der Form, daß ich den Wunsch meines Pfarrers den Tatsachen entsprechend als Grund angab. Darum scheint sich indes der Generalvikar nicht zu kümmern, da er bis heute noch nichts verlauten ließ. Mir auch recht, denn die Beichtzettel wurden nicht eingesammelt, mein Pfarrer und ich vertragen uns besser als vorher, und anderswo dürfte ich auch nicht auf Rosen liegen. Die Hauptsache ist, daß der unsinnige Beichtzwang ein Loch hat und daß die hiesigen Kapläne von einer entwürdigenden und allzustark nach Geld riechenden Verpflichtung frei sind. Bitte aber, nichts davon unter die geistl. Herren zu sagen, ein Posten ist gleich verrufen, und mein Pfarrer hat

[1] Die eingeklammerten Sätze in Stenographie.

trotz alledem reichlich seine Vorzüge! Ich meine, so eine Präfektenstellung halte ich schon aus; nur möchte ich wissen, ob meine Bewerbung Aussicht hat. Wirst Du das seinerzeit in Erfahrung bringen können? Gesundheitlich wäre freilich das Kaplansleben vorzuziehen. Wenn Du einen guten Rat hast, gib ihn! Hast Du Dich nicht an die Wiener homiletische Zeitschrift gewendet? Das wäre doch eine gute Tat, den 5000 Abonnenten dieser Zeitschrift (mein Pfarrer hat sie)[2] Väterpredigten zu bieten. Die könnten sie doch nicht wörtlich halten. Da wäre auch der Platz für Seiler und Deine übrigen Protégés. Hr. Jos. Reformmüller schreibt in jene Zeitschrift, er kennt die Väter: vielleicht kann die Sache durch ihn gemacht werden.

Mein Aufsatz ist als Leitartikel (Germanischer Katholizismus) der 17. Nummer des XX. Jhrhdt.[3] erschienen.

Du hast recht, wir müssen uns treffen; aber wo, wann, wie? Günzburg (Dillingen),[4] Neuoffingen sind für Dich zu weit, Donauwörth und Augsburg für mich. Schreibe!

Maigepredigt wird hier nicht, weil's an Leuten uns gebricht. Aber erst seit heuer pfarramtliche Verordnung, die ich baß lobe. Nicht aus Faulheit, sondern aus Religion. Polytheistische Gefahr. Der heutige „Demain“[5] ist wieder recht gediegen. Schluß. Umarmung. Wiedersehen!

In Treuen
Dein L. F.

Nr. 13 (Brief)[1]

Krumbach, 18. 9. 07

Lieber Freund!

Nächster Tage wird ein Vetter von mir, angehender Mathematiker, nach München kommen und dort eine Wohnung zu pachten suchen: falls Du einige Zeit zur Verfügung haben solltest und überhaupt zufällig daheim bist, sei so gut und hilf ihm ein wenig, wenn Du dessen überhaupt fähig bist. Solltest Du keine Lust dazu haben, so kannst Du ihm immerhin vielleicht einen guten Rat geben. Der Mann heißt Josef Finkel und ist jeder Mühe wert. Ich habe ihm Deine Adresse gegeben, er wird also voraussichtlich in die Nymphenburger Straße kommen.

Was die Bücher anlangt, so ists mir ganz recht. Nur darfst Du es nicht ganz vergessen. – Es scheint jetzt nach den Zeitungsnachrichten die Denunziation wirklich von Rom aus organisiert zu werden, das können ja prachtvolle Zustände werden. Die reinste Christenverfolgung! Da wird es der am besten in der katholischen Kirche aushalten können, wer als Geistlicher täg-

[2] Der eingeklammerte Satz in Stenographie.

[3] Das zwanzigste Jahrhundert (früher „Freie Deutsche Blätter“). Wochenschrift für Politik, Wissenschaft und Kunst, 7. Jg., 1907, S. 193–195 (Ausgabe zum Sonntag, 28. 4. 1907).

[4] Dillingen ist im Original eingeklammert; darüber in Stenographie: „da kenne ich zu viele Leute“.

[5] Französische Zeitschrift, die Fendt regelmäßig las.

[1] Stenographie.

lich seine 4 Maß Bier trinkt, schnupft, tarockt und den Emmanuel und die Postzeitung liest, aber sonst schon gar nichts. Bzw. die Stimmen aus Maria Laach sind auch gestattet worden, für die „reiferen" Geistlichen. Und als „wissenschaftliche" Arbeit bleibt einem schließlich nichts mehr übrig, als eine „Grammatik des römischen Kurialstils" zu schreiben, natürlich mit Approbation. Ja, es ist viel von des Sämanns Samen auf harten Felsen gefallen: tu es petra! Wenn Du nun einmal den Rhode entbehren zu können glaubst, so sei so gut und lege ihn der Rücksendung meiner Bücher bei. Für baldigste Zurücksendung im Falle Du ihn irgendwie benötigst, garantiere ich Dir.

Du wirst wohl auch eine Genehmigung von Rom brauchen für Dein Geschäft? Und gar für die Mitarbeit am Hochland: ob die überhaupt einem Geistlichen gestattet werden kann? Es ist nur gut, daß Muth ein Laie ist.

Sei so gut und grüße mir Deine verehrten Angehörigen!

Dein

L. F.

Nr. 14 (Brief)

Krumbach, 24. Jan. 08

Lieber Freund!

Hier bekommst Du endlich Deine Schuhe, die Deiner vergaßen, als Du abreistest. Ebenso die 3 Hefte der „Internationalen Wochenschrift"; für ihre Zusendung bin ich Dir mehr als dankbar. Darf ich vielleicht auch um eine etwaige Fortsetzung bitten? Ehrhard hat sehr schön gezeigt, daß, wenn die Not an den Mann geht, er keinerlei Rücksicht und Leisetreterei kennt. Ich will nur sehen, ob ich meine Promotion erreiche. Dieser Nestorius scheint ein ganz anständiger, orthodoxer Mensch gewesen zu sein: ich kann nur hoffen, daß sein hl. Partner Cyrillus noch anständiger und orthodoxer war. Wehe mir, wenn es bei Cyrill fehlt! Denn selbst wenn mich dann die Straßburger Professoren durchlassen, die Censores geben mich nicht frei: einen hl. Kirchenvater zu verkleinern ist ja in der neuesten Enzyklika ausdrücklich als Stigma der Hölle gebrandmarkt. So ruht meine Hoffnung auf der Schlechtigkeit des Nestorius. Das ist fein: die Kirche Christi will nicht, daß möglichst viele Menschen gut und Gott nahe seien, sobald es sich um Extramurani handelt: da draußen hat alles den Teufel anzubeten, damit der Glanz derer, die innen sitzen, um so heller strahle; fast möchte man sagen: damit das armselige Kirchenlichtlein überhaupt noch gesehen werden kann, muß ein braver Katholik heutzutage alle Lichter draußen ausblasen. Einst war es nicht so; die Apologeten des 2. Jahrhdts. u.s.w. machten es (mit wenigen Ausnahmen) umgekehrt, ließen möglichst viele Lichter brennen in der Welt und sagten: Seht, der Gott unserer Kirche hat auch sie entfacht!

Für den „Müller" meinen herzlichsten Dank! Der soll mir vortrefflich schmecken!

Wenn Du nach Dillingen kommst, bleibst Du doch über den Vortrags-Sonntag dort? Am Montag könnte ich eben leichter abkommen.

Den Libertinismus besagter Reformer habe ich eingehend überdacht: ich

muß sagen: Was ist denn da schließlich Arges daran, wenn diese Männer wie andere Männer leben? Natürlich müssen sie dabei die Kraft haben, der christl. Moral trotzdem durchaus gerecht zu werden. Und daran zweifle ich keineswegs.

Die herzlichsten Grüße!
Dein L. F.

Nr. 15 (Karte)[1]

Krumbach, 22. IV. 08

! Das ist ja sehr interessant: nach Spanien und Marokko! Und Empfehlungsbrief und königliche Hoheiten! Und einen menschlichen Anzug und eine Mütze wie ein Mensch! Ich hätte jetzt nur den Wunsch, daß Du Dich in Deinem Anzug fotographieren läßt und mir ein Bildchen davon schenkst. Jedenfalls aber wünsche ich Dir einen guten Magen für ganz Spanien und Marokko, damit Du darin alle Herrlichkeiten dieser Länder verdaust, zu Geist umwandelst und die Krume dieses Geistes uns an die Scholle gebundenen Kyrie eleison = Menschen vorsetzest. – Ich begreife nicht, was der genannte Pfarrer in Deinem Aufsatz „apologetisch" gefunden hat und was ihn so in Wut versetzte. Offenbar haben wir es doch mit einem Mann à l'ancienne zu tun. Ich habe vor ein paar Tagen die Schrift des D. J. Pesch über „Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen" (der Theologischen Zeitfragen 4. Heft) gelesen: es ist ein nobler und edler Mann, der es schrieb, aber überzeugen hat er mich nicht können. Jedenfalls aber dürfte dies das beste sein, was von streng prinzipiellem Standpunkt aus über den „Modernismus" geschrieben worden ist. – Übrigens hast Du Dich ans Georgianum auch schon gewagt? Recht glückliche Reise und gute Wiederkehr!

Dein
L. Fendt.

Nr. 16 (Brief).

Kr., 26. VI. 08

Lieber Freund:

Der hl. Johannes vom Blauen Tintenfaß ist gut hier angekommen: mögest Du ebenso gut durch die Klippen und Zungen Deiner erzbischöflichen Mitbrüder gelangen, und alles Modernismusgeschrei Dir nicht mehr anhaben können als ein Tintenfleck der trefflichen blauen Glasur – man nimmt etwas Wasser, es braucht gar nicht Spiritus zu sein, und weg ist er. Rührt der Fleck von Beihsel & Cocher, dann hilft alles Putzen nichts, man stärke die Glasur und sehe der Schmiererei ruhig zu. Hoch die Glasur! – Du tust, als ob ich auch Gelegenheit hätte, Wieland[1] und Dorschkämpfer zu sehen; mein Lieber, ich sehe nichts, provincia non cantat; und Dein reges geistiges Leben ist für mich nur wie ein Traum vom Schlaraffenland: „man sagt von einem Lande

[1] Stenographie.

[1] Vgl. *Trippen* II, S. 215, Anm. 207, 209 und 210.

Meon, daß es wäre". Jetzt ist ein neues Pech über mich gekommen: meine Nestorius-Arbeit war umsonst. Ein Engländer ist mir zuvorgekommen. Soeben erschien: Bethune Baker, J. F.: Nestorius and his Teaching, a fresh examination of the evidence. With special reference to the newly recovered Apology of N. (The Bazaar of Heraclides, noch nicht veröffentlicht!!!).[2] Cambridge University Press 1908 (XVIII, 232 S.) 8°. Bei Nestor ist gar nichts strittig, 2 Bücher über ihn wären zu viel. Jetzt weiß ich nicht, gebe ich es auf oder strecke ich mich noch nach einem neuen Thema. Homanner[3]-Reñertshofen hat seine „Öffentl. Wirksamkeit" endlich 1908 veröffentlicht, denunziert auch er als Mitläufer von Loisy und Harnack, Inspirationsleugner u. dgl. Soll ihm wohl tun! – Du hast ganz recht, die Briefe werden alle verbrannt. Und große Männer werden wir auch. Ich bin schon in eine Feuerversicherung gegangen, damit mein Name weiter bekannt wird. Im Herbst kommt der Prinz Rupprecht hieher, da könnte ich ja ein Gedicht machen und es ihm überreichen: das empfiehlt mich wieder ein Stück höher hinauf. Und schließlich werde ich verrückt u. bekomme Visionen: dann sprechen sie mich heilig; Hl. Leonhard v. d. Feuerversicherung! Es ist eine Lust zu leben!

Sei herzlichst gegrüßt!
Dein L. F.

Nr. 17 (Brief)

Krumbach, 31. III. 09.

Lieber Freund!

Soeben habe ich Deine machtvolle Osterbetrachtung im „Hochland" gelesen. Da bin ich einmal von A bis Z einverstanden; das ist Religion, nicht Pfaffengeschwätz, das ist Leben, nicht Stilübung. Warum lautet so keines Bischofs Hirtenbrief? Warum so keines Papstes Encyclica? Das wäre ein Ostern für die Welt! „Es spricht ein Meister, dass wir vom Ding an sich nichts wissen können" – warum vermögen unsere Gesalbten von Kant und den anderen Grossen nicht ebenso achtungsvoll zu reden und ihren Honig zu finden? Die Sage meldet, dass durch Hochmut einst Engel gefallen sind . . .

Aber siehst Du, Dein Christentum ist ein selbstgebautes, Dein Weg ging durch Zweifel. Darum ist es lebendig und darum ist es fest. Und darum ist es fruchtbar für die anderen. Ändert die Kirche ihre Pädagogik und lernt wahrhaft erziehen, wo sie jetzt nur mit Stock und Strafe unterrichtete, dann wird sie die Heimat der Christen wieder werden. Ach, wenn die Kirche wüsste, wie sehnsüchtig Tausende nach ihr verlangen!

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Aufsatz Aufsehen erregt; darum sollte er auch gar keinen Lapsus enthalten; ein kleiner ist Dir aber unterlaufen Seite 13 oben: mysterium fidei, *sagte er selbst*. Dieses „sagte er selbst" ist zu streichen, das ist nur Kanon-Zusatz. Wahrscheinlich hat der alte Diakon während der hl. Worte sich zum Volk gewendet mit diesen Worten

[2] Die drei letzten Wörter in der Klammer in Stenographie.
[3] Wilhelm Homanner (1873–1939); vgl. *Trippen* II, S. 210, Anm. 129.

„mysterium fidei", und so kamen sie in die Worte Christi mitten hinein. Ich würde das im nächsten Heft bemerken lassen, etwa: S. 13 ist „sagte er selbst" zu streichen.

P. . . . wünscht dringend die „Prost. des Geistes v. Christaller";[1] sei doch so gut und trage das Buch baldigst hin.

Am 24. IV. fahre ich nach Strassburg. Nach München komme ich nicht mehr. Vom 12. April ab bin ich in Baiershofen. Wie geht es denn mit dem Hebräischen? Grüsse die Deinen und Dörfler.

Dein

L. Fendt.

Nr. 18 (Brief)[1]

Straßburg i. E., Bruderhofgasse 18
25. V. 09

Mein lieber Freund!

Vor allem wünsche ich Dir reichlichen Gewinn aus Deiner Türkheimer Einsiedlerzeit. Es muß allerdings traurig sein, an der Stätte, wo der alte Geistliche Rat das Evangelium verkörperte, nun einen unserer Zentrumspriester gehen zu sehen. Wir haben so viele äußerliche Diener des Heiligtums, παλαιοὶ ἄνθρωποι mit einem Talar darüber. Aber je näher ich den Elsässer Klerus kennen lerne, desto lieber sind mir doch unsere Pfarrer mit all ihren Schwächen; die unsrigen sind doch Leute mit einem Blick fürs wirkliche Leben und dessen Nöte: hier lauter Prälaten und Gestalten mit einem circulus vitiosus von Weihrauch darum, die fürs Volk nicht mehr bedeuten als die hölzernen Figuren in der Kirche.

Es ist gar keine Übertreibung: oft am Tage spreche ich dankbar: Gottlob, daß ich ein Bayer bin! Und dieser Haß der Kleriker gegen Deutschland! Die tun immer als ob sie an Leib und Seele von Preußen geknutet wären: dabei geht es ihnen ausgezeichnet, sie bezahlen sogar weniger als zur Franzosenzeit an Steuern und anderen Abgaben. Man muß gestehen, es wäre schöner gewesen, wenn Preußen mehr Vertrauen in diese Leute gesetzt hätte und nicht so zwangsweise germanisiert hätte: allein wenn man näher zusieht, hat Preußen doch ganz recht. Den Leuten, die einst mit dabei geholfen haben, einen unschuldigen König umzubringen, geschieht es ganz recht, wenn sie auch etwas Unrecht erdulden müssen. Und mitgeholfen haben sie, so wahrhaftig sie zu allererst ihren Bürgermeister auf dem schönsten Platz der Stadt guillotinierten.

Die Theologie – Professoren hier sind teils Vermittlungstheologen, teils orthodox mit allem Raffinement und durchaus auf der Höhe der Zeit. Ein

[1] *Erdmann Gottreich Christaller,* Prostitution des Geistes. Satiren, Jugenheim 1901. Ein j'accuse-Roman eines schwäbischen ev. Pfarrers, der wegen dieses Buches sein Amt niederlegte. Vgl. auch *E. G. Christaller,* Ein kleiner Kulturkampf. Akten und Erlebtes zu dem satirischen Roman „Prostitution des Geistes", Jugenheim 1903.

[1] Stenographie.

ästhetischer Genuß sind die Vorlesungen von Professor Faulhaber[2] über die poetische Literatur des Alten Testamentes. Ehrhard liest eigentlich Geschichtsphilosophie, d. h. nicht ex professo, aber seine ganze Behandlung des christlichen Altertums schält immer die Leitmotive heraus. Rohr[3] in der Neutestamentlichen Einleitung ist das genaue Gegenteil von Bardenhewer, er weiß so ungeheuer viel und spricht dabei so rasch, daß es einem manchmal unheimlich wird. Außerdem höre ich noch die Geschichte der Kirchenrechtsuniversalien bei Böckenhoff: ich habe Hillmann (?) und Silbernagl[4] genossen, aber Böckenhoff gebührt entschieden die Krone hinsichtlich der Langweiligkeit und Sachlichkeit. Dazwischen habe ich noch die Geschichte des Mittelalters bei Anrich[5] zu genießen; das ist mir eigentlich die liebste Vorlesung, weil sie mir am meisten Stoff bietet. Schade, daß ich keine Zeit habe, die ganze protestantische Fakultät zu hören; Dobschütz[6] werde ich im Wintersemester belegen; aber es wären noch Beer,[7] Smend,[8] Lobstein[9] (liest z. B.

---

[2] Michael Faulhaber (1869–1952; 1917 geadelt), 1903 o. Prof. für AT in Straßburg, 1910 Bischof von Speyer, 1917 Erzbischof von München-Freising, 1921 Kardinal. Faulhaber war z. Z. der Promotion Fendts Dekan der kath.-theol. Fakultät der Universität Straßburg; sein gutes Verhältnis zu Fendt zeigt sich in einem Brief (geschrieben auf einem Blatt mit dem Briefkopf des Hotels „Zur Traube", Darmstadt):

Darmstadt, 21. Febr. 1910

„Lieber Herr Doktor!

In Strassburg habe ich vor meiner Abreise zu meinem Vortragscyklus nicht mehr Zeit gefunden, Ihnen für Ihren freundlichen Gruss von Krumbach aus zu danken. Ihr Diplom mit den allerersten Noten in Dissertation und Rigorosum wurde von der Fakultät gerade an dem Tage unterzeichnet, an dem der gute August Meyer von Metz zum 2. Male im Doktorexamen durchrasselte – Sie sehen, wie das Weltgericht „die zum Leben, die zum Tode" im Kleinbild sogar im Leben einer Fakultät sich spiegelt. Gleichzeitig delegiert die Fakultät Ihren Herrn Dekan, Herrn geistlichen Rat Strobel zur Abnahme der Professio fidei. Es wird Ihnen eine große Freude gewesen sein, wieder in Krumbach, jetzt mit dem Adelstitel der Theologie, einziehen zu dürfen; da sind Ihnen die Verhältnisse doch bekannt. Nehmen Sie nochmals, verehrter Herr Confrater, meinen besten Glückwunsch: Für Ihre Gesundheit wie für Ihre priesterlich-praktische und wissenschaftlich-theologische Arbeit Gottes Segen.

Ihr ergebenster M. Faulhaber."

(Original in Fendts Nachlaß; z. Z. beim Herausgeber).

[3] Zur kath.-theol. Fakultät im ganzen vgl. *Cyrille Vogel*, La Faculté de Théologie Catholique de 1902 à 1918, in: Revue des Sciences Réligieuses, 43. Jg., 1969, S. 37–75.

[4] Isidor Silbernagel (1831–1904), 1870 o. Prof. für Kirchenrecht (und KG) in München.

[5] Gustav Adolf Anrich (1867–1930), 1914 o. Prof. für KG in der ev.-theol. Fakultät der Universität Straßburg (vorher Priv.-Doz. und ao. Prof. ebd.). – Zur ev.-theol. Fakultät vgl. *G. A. Anrich*, Art. Straßburg: III. Universität, in: RGG, 1. Aufl., V, Sp. 1953 f.

[6] Ernst von Dobschütz (1870–1934), 1904 o. Prof. für NT.

[7] Georg Beer (1865–1946), 1900 ao. Prof. für AT.

[8] Julius Smend (1857–1930), 1893 o. Prof. für Prakt. Theologie.

[9] Paul Lobstein (1850–1922), 1884 o. Prof. für Syst. Theologie.

die Psychologie der Belehrung!), Spitta,[10] Schweitzer,[11] Nowack[12] usw., lauter Namen erster Güte, allein ich muß es auf meinen Zweck hinsehen und denken: Kauf Dir später die Bücher!

Die Seminarien sind wahrhaft freigebig eingerichtet. Z. B. im katholischen theologischen Seminar findet man so ziemlich alles. Auch herrscht eine schöne Weitherzigkeit; da stehen die Dogmengeschichte von Harnack, Loofs, Seeberg; die Ethik von Köstlin (?); die großen Kommentare zum Alten und Neuen Testament extrem protestantischer Färbung; das protestantische Kirchenlexikon, sogar die Jewish Encyclopedia; die sämtlichen Bände der Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft von Preuschen usw. usw. Keine Ängstlichkeit. Das versteht man hier überhaupt nicht. Aber die Kehrseite ist eben doch die, daß in Wirklichkeit die bayerischen Theologen besser bewandert sind in der Kirchenpolitik, also mehr die Tragweite dieses und jenes Theologumenen verstehen; gelernt wird hier offenbar sehr viel, denn zwei Professoren, der vom Alten und der vom Neuen Testament haben zu Anfang des Semesters sich bedankt für das eifrige Studium und die tüchtigen Examina.

Ich habe Dich ziemlich lange auf Antwort warten lassen. Ich komme zu gar nichts, seit ich dem Nestorius jede freie Stunde opfere. Bis Mitte Juni muß ich ihn einreichen. Will sehen, was mir für Bescheid damit wird, wenn die mich auch wieder hinauswerfen damit, dann schlage ich ihnen die ganze Bude zusammen. Von hier aus werde ich wahrscheinlich im August gleich nach München fahren. Dort helfe ich Professor Brunner aus. Am 14. August abends und 15. August zum Amt brauche ich aber wahrscheinlich Hilfe. Bist Du um diese Zeit in München? Da fällt mir gerade ein: hast Du Herrn Pater Expedit die geistliche Prostitution schon gegeben? Mit Ehrhard verkehre ich ziemlich viel. In den Pfingstferien geht er nach Baden-Baden, dort werde ich ihn auf einen Tag besuchen. Der Mann kommt mir vollständig verärgert vor, hat kein Interesse mehr, keine Freude; im September will er noch einmal nach . . . gehen.

Was kann denn Dörfler[13] für einen Feind haben in München? Es ist doch eine rechte Klatschstadt. Grüße ihn, wenn Du ihm schreibst oder ihn triffst. Und vergiß auch nicht, Deine Tanten zu grüßen. Nun kommt wieder Pfingsten, das Fest des Geistes! Der Garten Gottes liegt im argen; die Gärtner bessern immer nur am Zaun und jagen nach Unkraut. Wenn es so weitergeht, kommt die Zeit, wo die Vorübergehenden die Achseln zucken über den Garten Gottes und seine starken Mauern und sprechen „Es war einmal". Aber man muß auf Minoritäten bauen, das Reich Gottes ist immer noch Sauerteig und Senfkorn, das Geschrei von unserem großmächtigen Baum und der Masse fertigen Brotes ist nur ein Geschrei. Man möchte manchmal wünschen,

[10] Friedrich Spitta (1852–1924), 1887 o. Prof. für NT und Prakt. Theologie.
[11] Albert Schweitzer (1875–1965), 1902 Priv.-Doz. für NT.
[12] Wilhelm Nowack (1850–1928), 1881 o. Prof. für AT.
[13] Peter Dörfler (1878–1956), Kommilitone Fendts in München; Pfarrer und Schriftsteller. Vgl. *Trippen* II, S. 206, Anm. 74.

daß ein blinder Jude mit Stangen den Baum zerschlage und die Schaubrote ver . . . Aber das hilft nichts. Ein reines Herz und ein Heiliger Geist und der Mut der Wahrheit mit viel Geduld und Barmherzigkeit: das allein wird Pfingsten werden lassen auf der Erde. Beten wir darum!

Dein

L. Fendt.

Entschuldige die vielen Verschreibungen, ich bin heute sehr müde.

Nr. 19 (Karte)[1]

Krumbach, 6. IV. 1910

Lieber Freund!

Zu einem anständigen Brief komme ich augenblicklich nicht; also nimm diese Karte zu Gnaden an. Else Hasse[2] habe ich rechtzeitig bekommen, ich werde alles genau studieren und hoffe, daß Du das Buch bis Herbst entbehren kannst.

Deine Mitteilung über den Augsburger Katholikentag hat mich sehr interessiert, das kann ja gut werden! Foerster[3] habe ich mit Begeisterung gelesen, aber eines vermisse ich: die tiefere Einsicht in die schwierige Lage, die gerade durch die kritische Wissenschaft für den Katholizismus geschaffen wurde, mit einer Handbewegung läßt sich das nicht abtun; im übrigen unterschreibe ich fast jedes Wort.

Der Mann ist Goldes wert. Hast Du vernommen, daß Minister Wehner[4] ihn auf eine der Münchner Pädagogik-Professuren berufen wollte, Atzberger[5] sich aber weigerte, Foersters Christentum als vollwertig anzuerkennen? Die Münchner Fakultät hat eben keine andere Aspiration als die, die orthodoxeste der Welt zu sein: das bringt sie aber doch nie fertig, weil sie als deutsche Universität immer die Eierschalen der Ketzerei an sich trägt, wenigstens für die scharfe Brille Roms. Item, lassen wir die Toten die Toten begraben. Wie stehen Deine Beziehungen zu den Angehörigen genannter Fakultät und Deine Aussichten hineinzukommen? Wie Du weißt, wäre der Tag für mich kein übler, an dem Du mir mitteilen würdest, Du habest es aufgegeben, mit jenen in eine Arbeitsgemeinschaft zu kommen. Daß Ehrhard Dir gegenüber natürlich war, freut mich ungemein, es ist ein Zeichen, daß er uns traut; je länger ich von dem Mann fort bin, desto mehr lerne ich ihn schätzen. Urteile über meine Dissertation habe ich noch keine bekommen, außer . . . Sticheleien von Seiten liebender Mitbrüder. Nächstens werde ich an Muth schreiben und mich mit einem Hochland-Aufsatz ins Benehmen setzen. Zeit habe ich sehr wenig, sonst wäre ich jetzt nach München gereist,

[1] Stenographie.

[2] Evtl. *Else Hasse*, Dantes Göttliche Komödie, Kempten und München 1909.

[3] Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966), 1899–1912 Dozent für Philosophie in Zürich, 1913 Prof. für Philosophie in Wien, 1914–1920 Prof. für Pädagogik in München; Pazifist.

[4] Anton Ritter von Wehner (1850–1915), 1903–1912 Staatsminister des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten.

[5] Vgl. Nr. 1, Anm. 3.

um Ehrhard zu treffen. Nachdem, was unsere Hauswirtin von der Lauinger[6] Mission erzählte (sie mußte natürlich zum Schluß dort sein) sind die Predigten der Wiener Dominikaner nicht besser gewesen als die unserer Orden; unsere Gewährsmännin meinte, die Kapuziner predigten sogar im Durchschnitt besser. Aber staunen muß man über Spindler,[7] der so ein Städtlein auf den Kopf stellt und dann lächelnd sagt: Gelt, ich bin ein Kerl! Wird Domprediger Wagner[8] nicht Stadtpfarrer von Dillingen? Ich meine, der würde passen. Dann würdest Du vielleicht Domprediger?? Erhole Dich recht schön und benütze eine etwaige Langeweile, mir Nachricht von Dir zu geben.

Ganz Dein
Fendt.

Nr. 20 (Brief)

Krumbach, 18. Dez. 1910.

Lieber Freund!

Du willst also den Schritt tun; vor einigen Jahren hättest Du ihn nicht getan; da wäre ich in der Lage gewesen, ihn tun zu müssen; seitdem bist Du kritischer geworden, ich gläubiger. Wie gesagt, ich sehe die Zukunft auf der Linie der Kirche; nicht auf den Wegen der modernen Wissenschaft.

Und wenn Formeln geschaffen und Entscheidungen zwischen einem Entweder - Oder getroffen werden sollen, so finde ich meines Erachtens mehr Lebenswahrheit auf Seiten des Papstes als auf Seiten der Gegner des Papstes. So entscheide ich mich für den Papst. Entschiede ich mich für des Papstes Gegner, so verstünde ich meine eigenen Entschlüsse nicht mehr. Denn ich kann nicht sagen, auch wenn ich den Eid verweigere, will ich nicht zu des Papstes Gegnern, sondern zu des kommenden Papstes Freunden zählen; einmal im Gegensatz stehend, wird man zu leicht ungerecht und gewöhnt sich an das Outsidertum. Ich habe aber meine Kräfte um zu arbeiten und nicht, um Privatier zu sein; soll ich mit dem Arbeiten warten, bis einmal alle Umstände nach meinem Geschmack lagern? Da käme ich nie zur Arbeit. So lasse ich mir vom Papste vorschreiben, was ihm gutdünkt, und halte mich daran für meine Seelsorge, mein Reden und Schreiben. Und wirke so gut ich kann. Und, wie gesagt, ich halte die Grenzlinien, die der Eid zieht, nicht für rückschrittlich; auch der Eid muß sich, wie jedes päpstliche Aktenstück, seine Auslegung gefallen lassen – eine Auslegung, die erst die Wissenschaft und die unumgängliche Wahrheit fragt; zum Teufel, anders kann es doch nicht gemeint sein! Wir leben doch nicht in einem Narrenhaus! Das ist wahr, ange-

[6] Lauingen: Geburtsort Schnitzers.

[7] Joseph Spindler (1873–1965), Dr. theol. et phil.; 1896 Priesterweihe; nach verschiedenen Kaplanstellen 1900 Dompfarrkaplan in Augsburg, 1901 Domvikar; 1902 bis 1908 bisch. Sekretär; 1908 Stadtpfarrer in Lauingen; 1920 Pfarrer in Scheidegg. Inhaber verschiedener päpstlicher Auszeichnungen.

[8] Georg Wagner (1870–1938), nach verschiedenen Kaplanstellen 1903 Domprediger in Augsburg; 1912 Stadtpfarrer in Augsburg (Pfersee); 1934 päpstlicher Geheimkämmerer.

nehmer ist es mir, bleiben zu können als gehen zu müssen; aber wenn ich mich für die Verweigerung des Eides entscheiden könnte, so wäre es nicht sein Inhalt, der mich dazu triebe, sondern nur das empörende Verlangen des Papstes nach einem Eide; so etwas ist aber zu wenig, um deshalb mit der Kirche zu brechen. Wäre der Inhalt des Eides mir ernstlich unannehmbar, könnte ich ihn, das ist doch klarer als klar, nicht unterschreiben, ohne geistigen Selbstmord zu begehen. So liegt also mein Fall – und da Du Dich anders entscheidest, bitte ich Dich, mir Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Selbstverständlich achte ich Deinen Entschluß aufs allerhöchste, so bitter ich ihn auch empfinde; man wird Dich nicht suspendieren (sonst müsste man die Univ.-Prof. auch susp.!), aber predigen und seelsorgerlich tätig sein wirst Du nie mehr. Und Deine Vorträge wird man als unkatholisch verschreien. Wirst Du mir mitteilen, was nun weiter geschieht? Ich bitte Dich herzlich darum. Dörfler[1] hat mir nicht geantwortet, sich letzthin auch nicht auf dem Mindelheimer Bahnhof blicken lassen. Sollte das der erste Verachtungsschluck sein? Eh bien, ça ira!

Ganz Dein
Fendt.

*An Joseph Schnitzer*[1]

Nr. 21 (Brief)

Hochverehrter Herr Professor!

In herzlichster Dankbarkeit habe ich gestern ein Exemplar des „Nestorius" an Sie abgesandt; ich werde nie vergessen, was ich speziell in dieser Arbeit wie überhaupt in meiner ganzen wissenschaftlichen Erziehung Ihrer Tätigkeit und Ihrem Vorbilde schulde. Wollen Sie also dem „Nestorius"[2] den Platz in Ihrer Bibliothek nicht weigern: er soll Ihnen allzeit Träger und Ausdruck meiner dankbaren Gesinnung gegen Sie sein.

In aufrichtiger Verehrung
Leonh. Fendt.

Krumbach, 23. II. 10.

*An Albert Ehrhard*

Nr. 22 (Brief)

Krumbach, Bay. Schwaben, 3. II. 1910.

Hochverehrter Herr Professor!

Seit vergangenen Sonntag wieder als Kaplan an meinem alten Posten angestellt, benütze ich mit Freuden den ersten unbehinderten Nachmittag, um Ihnen über den Stand meiner Angelegenheiten Nachricht zu geben. Kösel[1]

---

[1] Vgl. Nr. 18, Anm. 13.

[1] Fendt schreibt an Schnitzer, obwohl dieser im päpstlichen Interdikt lebte.

[2] Vgl. Nr. 22, Anm. 1.

[1] Fendts Verlag, in dem die Dissertation erschien: Die Christologie des Nestorius, Kempten 1910.

hat nun richtig bis jetzt Geduld gehabt mit der Fertigstellung des Nestorius; dabei hat er mir eine zweite Korrektur des zweiten Teiles nicht ermöglicht, weil die erste Korrektur nur weniges zu Tage gefördert habe. Nun werden sich natürlich einige Druckfehler finden, hoffentlich nicht allzuviele. Ende dieser Woche, sicherlich aber anfangs der nächsten, dürften die 160 Pflichtexemplare an der Straßburger Universität eintreffen. Selbstverständlich werde ich mir gestatten, Ihnen ein spezielles Exemplar zugehen zu lassen, sobald ich meine Bestellung in Händen habe.

In München wurde begreiflicherweise viel von Ihnen gesprochen; Prof. Knöpfler war gerade fußleidend; er meinte, warum Sie denn noch gar nie ihm die Ehre eines Besuches geschenkt hätten. Bei Prof. Weyman[2] wurde ich zu einem allgemeinen Tee eingeladen, aber ich spürte ganz gut, dass man mir Misstrauen entgegenbringt. Prof. Brunner[3] sagte ich, dass nach Ihrer Ansicht Schnitzer eine Dogmengeschichte als Rechtfertigung seines Standpunktes herausgeben müsse; Brunner glaubt aber, dass gar nicht daran zu denken sei; Schn. beschäftigt sich mit Savonarola, im übrigen beharrt er fest auf dem einmal betretenen Boden, der in der Dogmengeschichte ungefähr der Harnacks ist. Vielleicht, dass Ihr Einfluss ihn wieder in Bewegung bringt. Z. Z. geht Prof. Schnitzer damit um, eine Besprechung eines französischen Buches über den Primat zu liefern; das kann ihm die Excommunication eintragen. Der Erzbischof v. München ist jedenfalls geringerer Langmut als sein Vorgänger; an Neujahr predigte er, und der Refrain seiner Sätze war: ... der ist verdammt!

Es ist mir ein herzliches Bedürfnis, Ihnen, Hochverehrter Herr Professor, auch gelegentlich dieses Briefes die Versicherung meiner dauernden und aufrichtigsten Dankbarkeit zu geben.

In aller Verehrung
Leonh. Fendt.

Nr. 23 (Brief)

Krumbach, 2. Mai 1910.

Hochverehrter Herr Professor!

Heute übersende ich Ihnen nun endlich das besprochene Exemplar meiner Dissertation; möge es Ihnen – trotz der Druckfehler – immer ein bescheidenes Zeichen meiner unauslöschlichen Dankbarkeit und herzlichen Verehrung sein. Und wollen Sie in solcher Versicherung keineswegs bloß eine Formel sehen. –

Über das Buch von Hugo Koch[1] hat die Postzeitung mit einigen Auszügen und lediglich der Marke „unkatholisch" referiert; nun müßen aber gerade

[2] Carl Weyman (1862–1931), 1902 ao., 1905 o. Prof. für klass. und altchristl. Philologie in München. Seit 1911 Mitherausgeber der „Bibliothek der Kirchenväter".

[3] Joh. Nep. Brunner (1856–1932), Dr. theol., Gymnasialprof. in München; Kurat des Armenversorgungshauses am Gasteig; Freund Schnitzers. Vgl. Nr. 4, Anm. 3.

[1] Hugo Koch (1869–1940), 1904 o. Prof. für KG und Kirchenrecht in Braunsberg; 1910 durch sein Buch „Cyprian und der römische Primat (TU 35, 1)" in Konflikt mit kirchlichen Behörden; 1912 entpflichtet.

diese Auszüge in unserer Gegend die Pfarrer ordentlich wirr gemacht haben; mein Chef hat davon Kenntnis erhalten. Sogar unser Dekan scheint in Unruhe geraten zu sein; dass er mich über die Sache interpellierte, verrät das; denn über Theologisches spricht er mit mir sonst nie. Ich habe ihn damit getröstet, daß auch die tatsächliche Entwickelung nicht ohne gottgewollte Resultate verlaufen könne; damit gab er sich auch zufrieden. Daran habe ich wieder erkannt, daß eine ruhige und zielbewusste Arbeit den Klerus doch allmählich mit dem neuen Bilde des christlichen Altertums vertraut machen könnte; und damit wäre dann ungeheuer viel gewonnen. Also arbeiten die Universitätsprofessoren doch nicht so ganz umsonst.

Mir wird nun mein Kollega genomen, bei dem heurigen Mangel an Kaplänen in der Augsb. Diözese habe ich wenig Aussicht auf Ersatz, und so dürften mir bis Herbst recht arbeitsreiche Monate bevorstehen; die schöne Zeit der Bücher geht dann einstweilen flöten.

Bei meiner Heimfahrt von München habe ich wieder einmal gesehen, wie lieb unserem Herrgott das Schwabenland ist: bis an den Lech Regen, von Augsburg ab frisch und hoffnungsvoll und alsbald auch prächtiger Sonnenschein.

Indem ich mich Ihnen, hochverehrter Herr Professor, bestens empfehle, bin ich in dankbarer Verehrung

Ihr ganz ergebener
Leonh. Fendt.

Nr. 24 (Brief)

Krumbach, 5. Okt. 1910

Hochverehrter Herr Professor!

Zunächst spreche ich Ihnen meinen herzlichsten Dank aus für Ihre frdl. Karten aus England und wünsche aufrichtig, es möge Ihre Reise Sie wissenschaftlich und gesundheitlich so befriedigt haben, dass Sie mit Gleichmut die neuesten Stücke des römischen Welttheaters zu beschauen vermögen. Sodann muß ich meinem grossen Bedauern Ausdruck geben darüber, daß ich diesmal – der Klugheit folgend, nicht dem schön'ren Triebe – nicht nach München komme: es war lauter Güte von meinem Stadtpfarrer, mich im Juli mit Aushilfen auszustatten und mir im September den zur Aushilfe bei Prof. Brunner in München nötigen verlängerten Urlaub zu gewähren; käme ich jetzt nochmals mit einer solchen Bitte, so würde er mir dieselbe in Absicht auf Ihren Namen ja gewähren, aber verstimt wäre er darob, da er nichts weniger gern sieht als Fahnenflucht während des Jahres. Ich meine darum klüger zu handeln, wenn ich etwas mehr Zeit bis zur nächsten Urlaubspetition verfliessen lasse und mir die festliche Freude, Sie, hochverehrter Herr Professor, wiederzusehen auf nächste Ostern verschiebe. Prof. Brunner habe ich die Sache vorgelegt: er war auch der Ansicht, dass ich so richtiger handle.

Am 22. Sept. hatten wir Firmung und Bischof Maximilian in unserer Behausung; er hat mich zu sich kommen lassen und war überaus liebenswürdig zu mir; ein Anerbieten nach Augsburg mich versetzen zu lassen, habe

ich ausgeschlagen – ich bin hier zufrieden bis ich einmal Pfarrer werde; und da hat mir der Bischof seine spezielle Fürsorge für eine ordentliche Pfarrei zugesagt. Sie sehen, Ketzerschnüffler ist er absolut nicht.

Muth hat mich zu einem Artikel über den freireligiösen Kongress aufgefordert; im Oktoberheft des „Hochland“ [1] steht er nun reichlich abgedämpft und gereinigt; am meisten ärgert mich, dass Muth ohne mein Vorwissen das Wort Religion beim liberalen Protestantismus in Anführungszeichen gesetzt hat. Obwohl ich hörte, dass der Verleger Diederichs das religiöse Interesse jener Professorenkreise überaus gering einschätzt und auch Harnack von diesem Urteil nicht ausnimmt.

Mit dem Wunsche, Ihr Münchener Aufenthalt möge Ihnen an Leib und Seele wohltun, bin ich in dankbarer und herzlicher Verehrung

Ihr ergebenster
Leonh. Fendt.

Nr. 25 (Brief)

Krumbach i./Schw., 14. Dez. 1910.

Hochverehrter Herr Professor!

Für Ihre frdl. Karte meinen ergebensten Dank! Ich habe alsbald an Kösel geschrieben, hoffentlich hat nun Hr. Bethune-Baker sein Exemplar schon in Händen. Nun ich von Ihrer Begegnung mit ihm weiß, tut es mir doppelt leid, Sie im Oktober in München nicht haben sprechen zu können. Inzwischen sind die theol. Fakultäten dem päpstlichen Jurament entronnen: nun hängt es uns Seelsorgsleuten über den Köpfen. Einige meiner Freunde haben mir mitgeteilt, sie würden den Eid [1] nicht leisten, andere schwanken noch; nun denken Sie: ausgerechnet ich habe meine Feder genommen und Brief über Brief geschrieben, sie sollten den Eid doch leisten. Welchen Erfolg meine Bemühungen haben, weiß ich nicht, kein einziger hat mir noch geantwortet. Aber das ist mir klar: Der Papst darf alle Eidesteile nicht anders meinen als die Wahrheit es ihm zur Pflicht macht; und wenn er die die Wissenschaft betreffenden Absätze in einem unmöglichen Sinne verstehen sollte, so appelliere ich eben in der Auslegung des zu Beschwörenden an einen kommenden besser unterrichteten Papst. Übrigens sehe ich in den wissenschaftberührenden Thesen des Eides nur die geschraubte und schlecht ausgedrückte Formel: Religionswissenschaft kann nur der Religiöse treiben. Und das ist keine schlechte Formel. Wenn man so in der Seelsorge steht, merkt man immer mehr, daß nur der Katholizismus die menschliche Psyche bis ins Tiefste versteht; er muß die Religion der Zukunft sein. Warum soll ich mich da von ihm scheiden? Die römischen Purzelbäume gehen vorüber, Pius zehrt nur an den Errungenschaften Leos XIII., er selbst hat gar nichts geleistet; da muß also einmal Ebbe werden. Und dazu sind es edle Motive – die Bewahrung des ererbten Glaubensbestandes nach populärem Verständnis – die den Papst treiben;

[1] Der Berliner Kongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt, in: Hochland, 8. Jg., 1910, S. 109–112.

[1] Antimodernisteneid.

auch ich wäre dagegen, daß man das Alte wegwirft und den Tingel-Tangel romanischer Unreligiosität dafür einsetzt – καινὰ καὶ παλαιά, alles Wahre und Gute, ob alt oder neu, reaktionär oder fortschrittlich, muß im Katholizismus leben. So verstehe ich den Eid und so schwöre ich ihn. Die Einzelheiten darin sehe ich nur als Beispiele, Paradigmata an, und halte sie ein paarmal für sehr schlecht gewählt. – Es ist traurig, dass man sich so winden und drehen muß. Wenn ich nur protestantisch dächte, da würde ich sofort austreten; aber so werde ich immer katholischer, da muß ich eben bleiben und die päpstliche Hundspeitsche dulden. Und auf bessere Zeiten hoffen! Die müssen kommen, denn, wenn es auch im Zick-Zack geht, das Gute und Wahre muß doch Herr werden. –

In herzlichster Verehrung und Dankbarkeit

Ihr ergebenster
L. Fendt.

Nr. 26 (Brief)

Krumbach, 31. XII. 1910.

Hochverehrter Herr Professor!

Nun ist ein Jahr vorüber, seit ich in Straßburg promovierte, und so denke ich von neuem in herzlichster Dankbarkeit an Ihre Mühewaltung und herrliche Leitung; umso kräftiger wollen die Glückwünsche sein, die ich Ihnen heute für das neue Jahr über den Rhein hinüber zurufe. Mögen Sie viel glücklicher sein als wir anderen! Denn mir wenigstens ist übel zu Mute. Ich habe mich mit dem Eide ja abgefunden – man schickte uns einen Fetzen zu, auf den mussten wir den Namen schreiben, aber ich habe so das Gefühl, als ob wir Assermentés um eine Stufe tiefer stünden als alles andere Volk in Israel; geweihte Holzfiguren, Gebetsmühlen. Bernhart verweigert den Eid, von den beiden Wieland[1] hört man es auch, andere öffnen ihr Herz der Augsburger Abendzeitung und schwören nach gemachter Erklärung. Aber was nützt das alles! Dazu ärgert mich die Besprechung meiner Dissertation in der Theol. Revue; ein Felix Haase hat darin seine Meinung gesagt, mir wieder einmal Widerspruch vorgeworfen und gemeint, man hätte mehr Kulturgeschichte und mariolatrische Motive unterlegen müssen. Natürlich beweist er das nicht, sondern sagt es einfach. Von einer Untersuchung des Begriffs οἰκονομία erwartet er Heil! Die Schrift sei verfrüht: ja muß man denn immer nur das Urteil der Autores nachbeten, darf man nicht auch einmal, besonders wenn die Quellen neugesäubert wurden, die Quellen selbst fragen und „aufgrund der vorliegenden Quellen" sich ein Urteil bilden; ich bin sogar der Ansicht, wenn noch neue Quellen veröffentlicht sein werden, dann ist das Urteil auch nur relativ, das sich daraus gewinnen lässt. Meinen Sie nicht, ich soll eine Erwiderung einsenden? Oder soll ich es nicht der Mühe wert sein

[1] Vgl. Nr. 16, Anm. 1.

lassen? Das Gastmahl des Methodius,[2] das im Juni fertig sein sollte, habe ich gestern zu Ende übersetzt, jetzt mache ich noch eine Einleitung und bis 1. Febr. hoffe ich es abgeben zu können. Es ist bei solcher Übersetzerei herzlich wenig zu lernen. Nun habe ich dem hiesigen Bürgermeister versprochen, eine Geschichte unserer Stadt zu schreiben,[3] die Reisekosten (Innsbruck, weil Markgrafschaft Burgau) bezahlt der Magistrat; ich kann dabei sicherlich manches lernen.

In dankbarster Verehrung
L. Fendt.

[2] Des Heiligen Methodius von Olympus Gastmahl oder Die Jungfäulichkeit. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Dr. *L. Fendt*, Subregens in Dillingen (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten 1911.

[3] Fendt hat die Stadtgeschichte nicht geschrieben, weil er im Jan. 1911 seine neue Stelle als Subregens angetreten hatte.

# KRITISCHE MISCELLEN

## Atlanten und Karten zur Kirchengeschichte

Von Norbert Ohler

Der folgenden Darstellung[1] liegt ein weiter Kirchenbegriff zugrunde: Kirche wird nicht nur als Institution verstanden, möglicherweise gar auf die Hierarchie eingeengt, sondern als Gemeinschaft aller Getauften, damit aller christlichen Gemeinschaften – Katholiken, Lutheraner, Kalvinisten ebenso wie Armenier, Nestorianer, Kopten.

Es ist nicht selbstverständlich, daß eine vor fast 2000 Jahren einsetzende Bewegung, deren Anführer wie ein Verbrecher hingerichtet, der von Vertrauten verlassen und verraten wurde, sich gegenüber den zahllosen antiken Religionen[2] durchsetzen und weltweite Verbreitung finden würde. Heute ist das Christentum in allen Kontinenten vertreten, unter den Angehörigen aller Hautfarben, in der Stadt genauso wie auf dem Land; das Evangelium ist in praktisch alle Sprachen übersetzt.[3]

Aus dieser Tatsache ergeben sich Aufgaben und Schwierigkeiten für den Historiker, der die Geschichte der Kirche nach Raum und Zeit differenziert darstellen und deuten will und der sich dabei des Mediums Karte bedient.

---

[1] Diese Studie knüpft an eine Arbeit an, die in Heft 2/1977 der Militärgeschichtlichen Mitteilungen erschienen ist: *Norbert Ohler*, Historische Atlanten – Tendenzen und Neuerscheinungen. Eine Auswahlbibliographie (Literaturbericht, Forschungsstand, 317 Titel umfassende Bibliographie). Eine weitere Ergänzung wird 1980 in der Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte erscheinen: *Norbert Ohler*, Karten- und Atlanten zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte.

Über Neuerscheinungen im Bereich der historischen Kartographie informieren zahlreiche historische und geographische sowie theologische Zeitschriften; aus dem deutschen Sprachraum seien die Blätter für deutsche Landesgeschichte hervorgehoben mit ihren Sammelreferaten, die früher von *G. Franz*, jetzt von *K. Fehn* betreut werden. Um die Koordinierung von kartographischen Arbeitsvorhaben, um die Diskussion von Forschungsansätzen und Darstellungsmitteln bemüht sich seit Jahren der von *H. Stoob* (Universität Münster) geleitete Arbeitskreis für Historische Kartographie.

[2] Vgl. Westermanns Großer Atlas zur Weltgeschichte. Hrsg. von *H.-E. Stier* u. a. Vorzeit, Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Bearb. von *H.-E. Stier, E. Kirsten* u. a. Braunschweig 1956 ff., Karten 44 I und II.

[3] Nach einer Meldung der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (13. 3. 1979), gestützt auf eine Veröffentlichung der UNESCO, wurde die Bibel in 286 Sprachen übersetzt; zum Vergleich: Werke Lenins wurden nach derselben Quelle in 201 Sprachen übersetzt.

Kirchengeschichtsatlanten müssen der universalen Verbreitung der Kirche Rechnung tragen; sie sollen allen christlichen Konfessionen und Gemeinschaften,[4] aber auch anderen Religionen gerecht werden;[5] sie sollten auch Schattenseiten der Kirchengeschichte ausleuchten.[6]

Die Einsicht, daß die Geschichte der Kirche sich in Zeit u n d Raum abspielt, ist zwar verbreitet, hat aber noch längst nicht die wünschenswerten Ergebnisse gezeitigt.[7] Doch sei eingeräumt, daß Kartenautoren sich ungewöhnlichen Schwierigkeiten gegenübersehen: Ihre Karten sollen das weltweite Wirken der Kirche ebenso klar und zuverlässig wiedergeben[8] wie

[4] Die deutsche Ausgabe des Bildatlas zur Bibel (2. Auflage 1957) wurde noch von einem katholischen und einem evangelischen Wissenschaftler gemeinsam verantwortet. Der 1970 erschienene Atlas zur Kirchengeschichte bekennt sich ausdrücklich zur ökumenischen Betrachtungsweise, die in einem bis dahin einmaligen Umfang praktiziert wird. Berücksichtigt werden nicht nur die großen christlichen Konfessionen, sondern auch die Freikirchen im angelsächsischen Raum und die – zu Unrecht oft vernachlässigten – sog. Ostkirchen.

[5] Im Atlas Hierarchicus (1913) wurden unter „Heiden" Brahmanen, Buddhisten, Konfuzianer, Schintoisten und Fetischisten subsumiert. Statt von „Moslems" wird hier – und in vielen späteren Atlanten noch – von „Mohammedanern" gesprochen; das Selbstverständnis des Islam wird damit verletzt. Der Katholische Missionsatlas (2. Auflage 1885) symbolisiert auf Karte 5 den Felsendom in Jerusalem durch ein Kreuz; ein Halbmond wäre angemessen gewesen. Die Zahl der Beispiele ließe sich mühelos vermehren. *Thomas Ohm* (Wichtige Daten der Missionsgeschichte. Eine Zeittafel. Münster/W., 2. Auflage 1961) stellt seinem Werk Zitate der Bibel, Augustins und Nikolaus' von Cues voran. Als einziges Wort aus dem Alten Testament bringt er (S. 12): „Die Völker folgen ‚dem Starrsinn ihres bösartigen Herzens' (Jer 3, 17)."

[6] Z. B. Massaker wie die zu Abschluß des ersten Kreuzzuges in Jerusalem verübten; Judenausweisungen und -pogrome; Zerstörungen und Plünderungen in Byzanz durch die lateinischen Christen; Ketzer- sowie Hexenverfolgungen und -verbrennungen u.a.m.

[7] Es ist bezeichnend, daß auch renommierte große wissenschaftliche Nachschlagewerke auf die Beigabe von Karten entweder ganz verzichten (z. B. Reallexikon für Antike und Christentum, 1 ff. 1950 ff.; Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, hrsg. von H. Brunotte, O. Weber. Göttingen 1956–1961) oder bestenfalls Schwarz-Weiß-Karten bringen, die die politischen Grenzen und Ortsnamen angeben, der Differenziertheit des kirchlichen Lebens aber in keiner Weise Rechnung tragen können (z. B. Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, 1 ff. 1912 ff.; das Gesagte gilt auch für die meisten Karten von Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, 1 ff. 1957–1962). Auf die Beigabe von Karten verzichten auch Werke wie *A. Mulders* (Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Regensburg 1960) und Die Kirchen der Welt (hrsg. von *H. H. Harms* u. a. Stuttgart). Bd. VII dieser Reihe – Die Pfingstkirchen, hrsg. von *W. J. Hollenweger*, 1971 – bringt allerdings außer einer zusammenfassenden Statistik eine Weltkarte mit der Verbreitung der Pfingstkirchen (S. 384). Danach schwankt der Anteil der Pfingstkirchen an der Bevölkerung zwischen weniger als 1 Prozent – West-, Mittel-, Südeuropa, islamische Länder – und 36 Prozent: Chile.

[8] Solche Karten zur neuesten Zeit hängen von der Qualität des statistischen Materials ab. Längst nicht alle Länder fragen bei einer Volkszählung auch nach der Religion/Konfession. Kirchen können versucht sein, die Angaben oder Schätzungen zu „schönen" – sofern sie überhaupt Verständnis für die Bedeutung ordentlicher Statistiken haben. *Streit* schreibt im Vorwort zum Atlas Hierarchicus (2. Auflage

ihren Einfluß am einzelnen Ort, dargestellt in Manifestationen der Gläubigkeit ihrer Mitglieder.

Autoren von Karten zur Kirchengeschichte müssen das Instrumentarium kennen, das von Geographen und Graphikern im Laufe der letzten 100 Jahre bis zu einer gewissen Perfektion entwickelt worden ist: Religiös-konfessionellen Gegebenheiten wird man nicht gerecht, wenn man für ganze Kontinente eine einheitliche Flächenfärbung wählt. Unterschiedliche Schraffuren und Rasterungen dienen der Differenzierung der Aussage ebenso wie klare und eindeutige Symbole.[9] Die Karte ist ein hervorragendes Mittel zur Veranschaulichung; sie vermittelt nicht nur Wissen, sondern kann auch Zusammenhänge aufdecken. Karten sind geeignet, Kontinuität und Wandel aufzuzeigen; sie regen dazu an, Korrelationen aufzustellen (z.B. Größe der Siedlung einerseits, konfessionelle Bindung andererseits) und anhand empirischen Materials zu kontrollieren. Die Karte kann zwar nicht Antwort auf die Frage geben, warum das Christentum so unterschiedlich verbreitet ist, warum die Mission hier Erfolge hatte, dort nicht; doch kann intensives Kartenstudium zu Hypothesen führen, die für weitere, gezielte Forschungen unentbehrlich sind.

Wichtiger Bestandteil eines Atlasses können neben den Karten Schaubilder sein. Verfassungsstrukturen – z.B. der Aufbau einer Gemeinde, einer Kirche – lassen sich durch Schaubilder veranschaulichen, wie der Atlas zur

---

1929): „es scheint, daß vielerorts die Bedeutung der Statistik noch immer nicht erkannt wird" (S. 7). Doch soll diese Frage nicht überbewertet werden: Im Atlas Hierarchicus von 1976 wird zwar behauptet, am 1. 1. 1973 seien 18,2 Prozent der Weltbevölkerung katholisch gewesen. Doch lassen sich exakte Prozentsätze sinnvoll nur dann berechnen, wenn die Gesamtsumme genau bekannt ist. Für die Größe der Weltbevölkerung liegen aber nur Schätzungen vor. Bei einer Weltbevölkerung von 4 Milliarden entsprechen 1 Prozent 40 Millionen, 0,1 Prozent 4 Millionen Menschen. Schon daraus ergibt sich, daß es kaum sinnvoll ist, die prozentuale Verteilung von Religionen und Konfessionen auf der Welt auf Dezimalstellen genau zu berechnen. Solche Zusammenhänge waren dem Ergänzungsheft „Statistische Notizen" zum Katholischen Missionsatlas (1906) nicht vertraut; dort heißt es (S. 3): „Demnach sind auf der ganzen Erde 549 477 806 Christen, 11 036 607 Juden; der Rest sind Mohammedaner und Heiden."

Nicht zugänglich war mir *J. E. T. Wiltsch*, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zu dem Anfang des 16. Jahrhunderts. 2 Bde. in 1. Berlin 1846.

[9] Diese Forderung ist leichter gestellt als erfüllt. Der Kirchenhistorische Atlas von Österreich (1966 ff.) verwendet in Karte 14 (Patrozinien III) insgesamt 114 Buchstaben, Ziffern und Zeichen. Es sind nur wenige „sprechende" Symbole möglich, z. B. Herz (Herz Jesu), gekreuzte Pfeile (Sebastian). Die verwendeten Zeichen sind oft leicht zu verwechseln. Würde man in einem solchen Fall nicht besser Zahlen verwenden?

Was die Entwicklung von Symbolen, die graphische Gestaltung der Karten, die Ergänzung um Schaubilder zur Verfassungsgeschichte angeht, so hat es der dtv-Atlas zu einer gewissen Perfektion gebracht: *H. Kinder, W. Hilgemann*, dtv-Atlas zur Weltgeschichte. Karten und chronologischer Abriß. München 1964, 1966. Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution, [11]1975; Bd. 2: Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, [10]1975.

Kirchengeschichte [10] [9a] sie in großer Zahl bringt. Kreisdiagramme sind geeignet, den Anteil der Christen in einem Land, in einem Kontinent, in der Welt deutlicher hervortreten zu lassen als Zahlen oder Signaturen allein es können. Die Dynamik von Entwicklungen kann verdeutlicht werden durch die graphische Darstellung von Zeitreihen („Kurven"), z. B. zu den jährlichen Kirchenaustritten in Deutschland in den 30er und 40er, in den 60er und 70er Jahren.

Es versteht sich von selbst, daß Karten und Schaubilder, die das Ergebnis intensiver wissenschaftlicher Arbeit sind, aus berufener Feder kommentiert werden müssen. Ebensowenig wie Quellen sprechen Karten „für sich". Will man Karten vor Fehldeutung bewahren, will man sie dem Nichtfachmann erschließen, so muß man wenigstens einen Teil ihres Inhalts deuten. Der Kartenkommentar bietet die Möglichkeit, Ergänzungen (z. B. Zeichnungen, Tabellen, Statistiken [10]) und Korrekturen zu bringen, auf besondere Probleme (Quellenveröffentlichungen, Stand der wissenschaftlichen Erforschung) aufmerksam zu machen. Nach Meinung des Autors ist diese Aufgabe eindrucksvoll gelöst im Atlas zur Kirchengeschichte [10]; hier bezieht sich der Text unmittelbar auf den Karteninhalt. Im Bildatlas der frühchristlichen Welt [7] dagegen werden eher allgemeingehaltene Skizzen zur Entwicklung der Kirche beigefügt; im Atlas Hierarchicus [4] führt der Zwang zur Kürze gelegentlich zu schiefen Darstellungen.[11]

Zahlreiche Atlanten machen von der Möglichkeit Gebrauch, Karten durch Abbildungen (Bildatlanten), ggf. auch noch zusätzlich durch zeitgenössische Quellen zu ergänzen (z. B. der Bildatlas der frühchristlichen Welt [7]). Sind Karten und Abbildungen, Quellentexte und Kommentar aufeinander bezogen, einander zugeordnet, wird der Inhalt durch ein zuverlässiges Register erschlossen, so gewinnt die Darstellung ein Maß von Anschaulichkeit und wissenschaftlicher Brauchbarkeit, wie kaum ein anderes Medium sie vermitteln kann.[12]

---

[9a] Die eckigen Klammern [] beziehen sich auf die Nummer in der Bibliographie.

[10] Soweit bekannt, fügt als erster der Katholische Kirchen-Atlas (1888) dem Kartenwerk auch „statistische Notizen" bei. Umfangreiches statistisches Material bringen in den Kartenkommentaren u. a. der Atlas zur Kirchengeschichte [10] und der Atlas historique. Provence, Comtat Venaissin, Principauté d'Orange, Comté de Nice, Principauté de Monaco. Sous la direction d'*E. Baratier, G. Duby* et *E. Hildesheimer*. Paris 1969.

[11] Hier heißt es z. B. zu Luther: „Sein Anliegen war durchaus religiös, seine Lösung aber nicht mehr katholisch. Sie mußte nach Jahrzehnten ebenso ernster wie erregter Gärung vom 19. Konzil von Trient (1545–1563) zurückgewiesen werden."

Oder zu Frankreich: „Als 1876 die Republikaner, die Erben der alten Revolutionäre, die Parlamentsmehrheit erreichten, begann der Kreuzweg der Kirche von neuem. Er führte 1903 zur Trennung von Kirche und Staat und zu weitgehender Entchristlichung." (S. 11*)

[12] Eine Steigerung dürfte nur noch möglich sein in den didaktisch und wissenschaftlich hervorragend durchgeführten Ausstellungen, in denen das Exponat durch wissenschaftlichen Text, Karte, Abbildungen mustergültig erschlossen wird. Man denke z. B. an die Stauferausstellung 1977 in Stuttgart.

Der Kartenautor stößt bald auf Grenzen: Nicht jeder Gegenstand eignet sich zur kartographischen Darstellung. Persönliche Heiligkeit läßt sich nicht kartieren; dagegen kann es sinnvoll sein, die Geburtsorte der in einem bestimmten Zeitraum Kanonisierten in einer Karte einzutragen. Eine andere, unüberschreitbare Schranke ist mit der Begrenztheit des Quellenmaterials gegeben. Diese Grenze wird in manchen – insgesamt viel zu wenigen! – Karten deutlich, wenn ein „?" darauf hinweist, daß dem Autor keine Daten für einen bestimmten Raum vorliegen.[13]

Geschichtsatlanten können selbst zur Geschichtsquelle werden. Atlanten spiegeln z. B. die Säkularisierung im Bereich der Geschichtswissenschaft des letzten Jahrhunderts. Der weitverbreitete Putzger[14] wurde jahrzehntelang mit Karten zur Heilsgeschichte eröffnet (1: Palästina; 1b: Reisen des Apostels Paulus). Eine Akzentverschiebung brachte der Sieg des Nationalsozialismus in Deutschland: Die 59. Auflage 1942 eröffnet programmatisch mit „Das deutsche Geschichtsbild"; eine Raum-Zeittafel zum „ewigen Deutschland" wird ergänzt durch Karten „Das alte Geschichtsbild ‚Ex oriente lux' – Das neue Geschichtsbild", „Der Ausgriff nordischer Rasse und Kultur über die Erde".[15] Immerhin finden sich Palästinakarte und Itinerar des hl. Paulus auch hier (Karte 38). Diese Stelle haben beide Themen im Gesamtwerk bewahrt in der Jubiläumsausgabe (Karten 32 und 33 II, III).[16] An diesem Beispiel, das durch Beispiele der DDR-Geschichtswissenschaft zu ergänzen wäre,[17] zeigt sich, daß Geschichtsatlanten nicht nur die Ausweitung des Wissens, nicht nur Akzentverschiebungen wiedergeben (z. B. stärkere Betonung der Sozialgeschichte), sondern auch wertvolle Indikatoren für die Bewertung historischer Verläufe und historischer Zusammenhänge werden können.[18]

---

[13] Zu solchen „Lücken" bekennen sich immer wieder der Atlas zur Kirchengeschichte [10] sowie der Provence-Atlas (wie Anm. 10).

[14] Dem Autor vorliegend unter dem Titel *F. W. Putzgers* Historischer Schul-Atlas zur alten, mittleren und neuen Geschichte. Bielefeld, Leipzig 30. Auflage 1906.

[15] *F. W. Putzgers* Historischer Schul-Atlas. Große Ausgabe. Bielefeld, Leipzig 59. Auflage 1942, S. 1. Eine Zweigleisigkeit findet sich auch in Karte 52: Zur germanischen Mythologie. Kulturmittelpunkte zur Zeit der Karolinger und Ottonen (z. B. Donarwald, Externsteine, Kyffhäuser). Auf einer zweiten Karte sind dann Bistümer und Klöster eingetragen.

[16] *F. W. Putzger,* Historischer Weltatlas. Jubiläumsausgabe. 85. Auflage. Bielefeld, Berlin, Hannover 1963.

[17] Vgl. Atlas zur Geschichte. Gotha, Leipzig. 1. Von den Anfängen der menschlichen Gesellschaft bis zum Vorabend der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution. 1973. 2. Von der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution 1917 bis 1972. 1975. Im Vorsatz zu Bd. 1 finden sich acht Karten bzw. Schaubilder zur „Entwicklung des Bildes von der Erde", u. a. „Das Erdbild des Christentums im Mittelalter (13. Jahrhundert)" – die Londoner Psalterkarte mit Jerusalem im Mittelpunkt – und eine Spirale, die die „Menschheitsgeschichte" darstellt: Die Gegenwart wird durch eine Pfeilspitze mit der Zahl „1917" dargestellt als „Übergangsepoche zum Sozialismus/Kommunismus". Man fragt sich, ob den Autoren bewußt war, wie sehr sie durch Aufnahme anderer Darstellungen die Sehweise des Marxismus relativieren.

[18] Vgl. *Armin Wolf:* 100 Jahre Putzger. 100 Jahre Geschichtsbild in Deutschland (1877–1977). Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 1978, S. 702–718; zur „Germanisierung" des Putzger S. 709 ff.

Während Autoren von Karten zur Kirchengeschichte seit langem gewohnt sind, die Einbindung der Kirchengeschichte in die politischen, wirtschaftlichen, sozialen, geistesgeschichtlichen Gegebenheiten des jeweiligen Raumes und der jeweiligen Zeit zu berücksichtigen, ist diese Offenheit nicht ebenso selbstverständlich für Vertreter der „politischen" Geschichtsschreibung. Das sei an Beispielen verdeutlicht: Noch die 3. Auflage von Band I des Großen Historischen Weltatlasses bringt nur eine Karte zur Ausbreitung des Christentums in der antiken Welt (Karte 38a).[19] Da dieser Teil des Atlasses bis in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts reicht, da Teil II (Mittelalter) zahlreiche Karten zur Kirchengeschichte enthält, muß der Eindruck entstehen, daß Kirche und Christentum für die antike Welt bestenfalls eine Nebenrolle spielen, eher etwas typisch „Mittelalterliches" sind. Es kann nicht deutlich werden, daß die Auseinandersetzung mit dem Christentum zu einer schweren Erschütterung der antiken Welt führte.[20] Ein ähnlicher Eindruck drängt sich auf, wenn man Atlanten zur „allgemeinen" Geschichte daraufhin überprüft, welche Rolle sie der Kirchengeschichte in der Neuzeit zumessen. Meist endet hier mehr oder weniger die Kirchengeschichte mit Karten zu Reformation und katholischer Erneuerung. Möglicherweise werden noch die Niederlassungen der Jesuiten kartiert, eventuell auch Bauwerke in barockem Baustil, vielleicht auch Auswirkungen des Restitutionsediktes von 1629. Doch die Art und Weise, wie die katholische Erneuerung erfolgte, wann und wie etwa die Beschlüsse des Trienter Konzils durchgeführt wurden, die Bemühungen um die Ausbildung des Klerus, der Ausbau geistlicher Territorialstaaten, das nicht selten Jahrzehnte währende Ringen um den Besitz reicher Abteien, die Säkularisierungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts bleiben meist unerwähnt. Allenfalls folgt noch die Darstellung von kirchlichen Verwaltungsgrenzen im 19. und/oder im 20. Jahrhundert. Insgesamt scheint die Kirche nach Meinung von Autoren und Verlagen, die Geschichtsatlanten zur allgemeinen Geschichte vorlegen, in den letzten Jahrhunderten kein kartierenswerter Gegenstand mehr zu sein.

Das gilt allerdings nicht für in Frankreich erarbeitete Atlanten. Von den 461 Karten und Schaubildern des Atlas historique de la France contempo-

---

[19] Großer historischer Weltatlas. Hrsg. vom Bayerischen Schulbuchverlag. München. 1. Vorgeschichte und Altertum, bearb. von *H. Bengtson*. 5. Auflage 1972. 2. Mittelalter. Red.: *J. Engel*. 2. Auflage 1979. 3. Neuzeit. Red.: *J. Engel*. 3. Auflage 1967.

Der Kenner entdeckt allerdings auch in wenigen anderen Karten Hinweise auf das Vorhandensein des Christentums, etwa wenn das Symbol für Bischofssitz in eine Karte eingeschrieben wird (42b: Das Westgotenreich um 580 n. C.) oder wenn in einer anderen Karte (43a: Europa beim Tode K. Justinians) „M. Cassino 529" verzeichnet wird.

[20] Im DDR-Atlas (wie Anm. 17), Bd. 1, taucht auf Karte 19/I (Europa, Nordafrika und Vorderasien von der Mitte des 5. bis zur Mitte des 6. Jh.) plötzlich das Symbol für „Sitz eines Patriarchen" als erster Hinweis auf das Christentum auf. Dieses Symbol wird den Orten Jerusalem, Antiocheia, Alexandrien, Konstantinopel zugeordnet, Rom aber nicht. Ähnlich wieder Karte 21/I: Ravenna, Mailand und andere Orte werden als Erzbischofssitze kenntlich gemacht, Rom nicht.

raine[21] sind 37 (oder etwa 8 Prozent) direkt dem Thema „Forces et croyances religieuses" gewidmet; in zahlreichen Karten zur politischen Geschichte, zum Unterrichtswesen begegnen ebenfalls Themen, die in den weiteren Zusammenhang der Kirchengeschichte gehören. Das Vorwort zu diesem Atlas betont denn auch, daß die sozialen Phänomene als solche relativ undifferenziert sind; „ils relèvent souvent de plusieurs catégories à la fois. Ainsi la carte de diffusion d'un périodique d'inspiration confessionnelle intéresse-t-elle conjointement l'étude de la pratique religieuse et l'histoire de la presse" (S. 7).

Es sieht so aus, als hätte man im deutschen Sprachraum weniger zur Kenntnis genommen, daß Kirchengeschichte einerseits, politische, Wirtschafts- und Sozialgeschichte andererseits aufeinander angewiesen sind, daß die Forschungsergebnisse des Kirchenhistorikers unentbehrlich sind zur angemessenen Deutung auch von Erscheinungen des politischen Lebens.[22] Man denke an den Prozeß der Entchristlichung in vielen Ländern einerseits, an die Bedeutung von Industrialisierung, Urbanisierung, marxistisch orientierten Parteien andererseits. Ein weiteres Beispiel bietet die Wahlgeographie, die Wahlergebnisse von der regionalen Stimmenverteilung her deutet. Sie muß dabei einer Vielzahl möglicher Faktoren Rechnung tragen – der sozialen Schichtung, der Verteilung der Einkommen, der Verbreitung der Presse, der verkehrsmäßigen Erschließung, nicht zuletzt der religiösen Praxis, der kirchlichen Bindung der Menschen eines bestimmten Raumes. Lehrbuchartig wird das deutlich in Karten zu Wahlergebnissen in der Zeit der Weimarer Republik im Ermland, dem katholisch gebliebenen Teil Ostpreußens. Milatz[22a] demonstriert in Karte 11 den Verlust an demokratischer Substanz: DVP, Zentrum, BVP, Staatspartei und SPD in der Reichstagswahl vom 14. September 1930. Im Ermland (zu mehr als 80 Prozent katholisch nach Ausweis von Karte 2 bei Milatz) erringen die genannten Parteien gemeinsam mehr als 50 Prozent, zum großen Teil mehr als 60 Prozent aller abgegebenen gültigen Stimmen. In den übrigen, mehrheitlich evangelischen Verwaltungsgebieten Ostpreußens erreichen die demokratischen Parteien bei weitem nicht so hohe Prozentsätze. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für andere katholisch geprägte Reichsteile, z. B. Oberschlesien, Rheinland, Baden, Bayern, wenn auch nicht so offenkundig.

---

[21] Atlas historique de la France contemporaine, 1800–1965. Sous la direction de *R. Rémond*. Paris 1966 (= Collection U, Série „Histoire contemporaine").

[22] Vgl. jedoch von historischer Seite *W. Schieder* (Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik. Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), S. 291 ff.) und von geographischer Seite den Sammelband Religionsgeographie (hrsg. von *M. Schwind*, Darmstadt 1975, = Wege der Forschung Bd. 397).

[22a] *Alfred Milatz*, Wähler und Wahlen in der Weimarer Republik. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für Politische Bildung, Heft 66) Bonn 2. Auflage 1968. Es lohnt sich, alle von Milatz gebrachten Karten zu Wahlen zu vergleichen mit Karte 2: Die Konfessionsgliederung des Deutschen Reiches nach der Volkszählung vom 16. Juni 1925.

Im folgenden sollen Fragestellungen, Probleme und Möglichkeiten von Karten und Atlanten zur Kirchengeschichte an ausgewählten Themen erörtert werden.

*Bibel*

Der Darstellungsraum von Atlanten zur Kirchengeschichte überschneidet sich mit dem der Bibelatlanten.[23] Diese sind häufig als Bildatlanten angelegt und nutzen damit gelegentlich die Chance, den Atlasbenutzer auch mit Methoden der modernen Archäologie bekanntzumachen. Ein Luftbild Jerusalems aus der Mitte dieses Jahrhunderts ergänzt vorteilhaft Karte 33 (Jerusalem in den Tagen Christi) im Bildatlas zur Bibel [25]. Im Kommentar heißt es: „bei tief westlichem Sonnenstand aufgenommen. Dann ist das Licht sehr klar, und die Struktur der Landschaft kommt gut heraus." In Querverweisen wird auf andere Luftaufnahmen von Jerusalem aufmerksam gemacht. Der Abschnitt „Die Technik der biblischen Bodenforschung" (S. 19 ff.) vermittelt ein anschauliches Bild von den Möglichkeiten der Archäologie. Vergleichbare Hinweise zur mittelalterlichen Archäologie wird man in Atlanten zur Kirchengeschichte vergeblich suchen.

Nicht weniger informativ sind Abbildungen im Bilderatlas zur Bibelkunde [18] vom Anfang dieses Jahrhunderts. Die hier gebrachten Fotos zur Landwirtschaft vor der „Agrarrevolution" haben mittlerweile historischen Wert. Die Abbildung eines Dreschschlittens, Zeichnungen von Pflanzen (z. B. Abb. 453 Weizen, triticum vulgare) dienen zur Veranschaulichung nicht nur der biblischen Welt, sondern der antiken Welt insgesamt, ja sogar vieler landwirtschaftlich geprägter Regionen noch im 20. Jahrhundert.

Die Arbeit von Autoren biblischer Atlanten kommt dem Historiker auch in anderer Hinsicht zugute: Ein Glossar wie das zu Baker's Bible Atlas [28] wendet sich nicht nur an den Exegeten; dasselbe gilt vom „Index of Arabic Names, identified with biblical places in Syria and Palestine" im Westminster Historical Atlas of the Bible [24] (S. 129 f.).

Das Itinerar des hl. Paulus findet sich in vielen Atlanten kartiert. Nur Negenman/Rietzschel [31] bereichern ihre Darstellungen (S. 170 ff.) um Angaben zur Länge der einzelnen Wegstrecken, z. B. Kreta-Malta 1000 km. Die Ergänzung einer Karte um solche konkreten Details begrüßt man umso dankbarer, als man sich bei Entfernungen sogar im eigenen Land nicht selten erheblich verschätzt (welcher Norddeutsche wird die Entfernung Aschaffenburg–Passau richtig schätzen?).

Die vielen Angaben der Evangelien über Orte, die Jesus aufgesucht hat, legen eine Kartierung auch des Itinerars Jesu nahe. Doch angesichts divergie-

---

render Angaben in den Evangelien ergeben sich Schwierigkeiten, die von den

[23] Anders als der Titel vermuten läßt, umspannt der Atlas zur Bibel von *Rowley* [30] auch die Kirchengeschichte. Er bringt außer – recht holzschnittartigen – Karten noch Diagramme und Statistiken, S. 39 ff. z. B. eine Aufstellung der Arbeitsgebiete der deutschen evangelischen und der katholischen Missionsgemeinschaften, in denen deutsche Mitglieder arbeiten. Danach sind die Steyler Missionare z. B. mit 839 Mitarbeitern in Argentinien, Brasilien, Chile usf. vertreten.

Autoren des Macmillan Bible Atlas [32] wohl unterschätzt worden sind (S. 142–149, Karten 225–236): Auf Karte 231 „Around the Sea of Galilee" findet sich nicht nur die Zeichnung eines sinkenden Schiffes, sondern sogar der Eintrag „Drowning of the Gadarene Swine" (vgl. Mk 5, 13)!

*Mission*

Die Bedeutung der christlichen Mission wurde schon in älteren Geschichts- und Kirchengeschichtsatlanten berücksichtigt, wenn sie – nach Karten zu Palästina zur Zeit Jesu – die Reisen des Apostels Paulus kartierten. In ähnlicher Weise erscheint Mission als das Werk des charismatischen einzelnen in Karten, die das Arbeitsfeld eines Bonifatius,[24] den Reiseweg eines Franz Xaver[25] wiedergeben. Darüber darf man nicht die Bedeutung der „Ostkirchen" für die frühe Verbreitung der Kirche über Persien bis nach China[26] vergessen, auch nicht das Gewicht der Orden in vor- und nachreformatorischer Zeit: Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten.[27]

Wenn der Historiker den Reiseweg des Missionars kartiert, gibt er gleichzeitig Hinweise auf Siedlungszentren, Verkehrs- und Handelswege der Zeit: Die Ausbreitung des Christentums folgte zu allen Zeiten den großen Verkehrswegen. Streit betont im Vorwort zum Katholischen Missionsatlas [42], auf den Karten habe er die Gebirge bewußt vernachlässigt; umso größere Aufmerksamkeit habe er den Eisenbahnlinien gewidmet. Karten und Atlanten zur Missionsgeschichte können damit eine nicht unwichtige Sekundärquelle für die verkehrsmäßige Erschließung manchen Landes werden.

Die Ausbreitung des Christentums im Gefolge politischer und/oder militärischer Unterwerfung eignet sich ebenfalls zur Darstellung mittels der Karte: Erinnert sei an die Sachsenzüge Karls des Großen, an die Expansion Europas seit dem 11. Jahrhundert (Kreuzzüge,[28] Reconquista,[29] Ostsied-

[24] Z. B. Atlas zur Kirchengeschichte [10], Karte 25 B.

[25] Z. B. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19), 3. Teil, S. 112 f. „Geschichte der Entdeckungen seit dem 15. Jahrhundert"; ferner Historical Atlas of the Religions [2] Karte 41. Zahlreiche Itinerarkarten bringen der Atlas zur Kirchengeschichte [10] und der Macmillan Atlas History of Christianity [12] (u. a. zu den Reformatoren und zu Ignatius).

[26] Kartiert nicht nur von Atlanten zur Kirchengeschichte; vgl. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19), 2. Teil, Karte 1 „Die christliche Welt um 600".

[27] Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19), 2. Teil, Karte 53c „Abendländische Mission im Spätmittelalter"; ebd. 3. Teil, Karte 182b „Gebiete der katholischen und orthodoxen Mission im 16. Jahrhundert", Karte 182c „Gebiete der christlichen Missionen in der Gegenwart" (u.a. differenziert nach „Gebiete, die seit langer Zeit der Mission unzugänglich sind" und „Gebiete, die seit 1945 von den Missionaren verlassen worden sind"); ebd. 3. Teil, Karte 150 „Jesuitenmissionen bis 1767 in Südamerika".

[28] Die Kreuzzüge werden sehr häufig kartiert – Erbe einer Zeit, in der die Militärgeschichte größeres Gewicht als heute hatte, in der das europäische Überlegenheitsbewußtsein noch ungebrochen war. Die Art der Darstellung fixiert das Bild von „Feldzügen". Es kann nicht recht deutlich werden, daß es sich um die Fortsetzung früherer bewaffneter Wallfahrten, um ein Kommen und Gehen, um Konfrontation u n d Austausch handelte.

lung[30]), vor allem seit dem 15. Jahrhundert (überseeische Eroberungen von Portugiesen und Spaniern, Holländern, Franzosen und Engländern).

Was die neuzeitliche Missionsgeschichte angeht, so wurde durch die jüngst erfolgte Öffnung des vatikanischen Missionsarchivs der Forschung wertvolles Quellenmaterial zur Verfügung gestellt.[31]

Die Mission sah sich im letzten Jahrhundert[32] zusätzlichen Schwierigkeiten gegenüber: Die Glaubwürdigkeit der Verkündigung des Evangeliums mußte darunter leiden, daß Angehörige verschiedener Konfessionen am selben Ort missionierten. Wenn in die Karten des Katholischen Missionsatlasses [38] auch protestantische Missionsstationen eingetragen sind, so handelt es sich hier nicht primär um ein Zeichen ökumenischer Weite. Im Vorwort zu diesem Werk stellt Streit nüchtern fest (S. 6), für die angemessene Beurteilung der einzelnen Missionsgebiete sei es wichtig, zu wissen, „ob der Missionar allein im Ort ist oder ob er die Konkurrenz neben sich hat."

Der Atlas der Katholischen Weltmission [49] bringt Tabellen zu den Heimatländern der Missionare Indiens, Französisch-Hinterindiens, Chinas usf. (Frankreich liegt hier an der Spitze). Es dürfte sich lohnen, aus derartigem statistischen Material Karten anzufertigen, aus denen der Beitrag der europäischen Länder, Kanadas und der USA zum Missionswerk ersichtlich wird. – Derselbe Atlas liefert ein Zeugnis für die Amalgamierung deutschnationalen und religiösen Denkens, wenn er zu den unter deutscher Leitung stehenden Missionsgebieten schreibt (S. 108): „Noch eine Hoffnung darf ausgesprochen werden: Ein Volk, das in Jahren eigener bitterster Not so viel für fremde Not leistet und arbeitet, wird nicht selber zugrunde gehen können; ... Muß nicht ihr [ermordeter deutscher Missionare] Beispiel immer von neuem unsere katholische Jugend aufrütteln und aufwecken, daß auch die neue Generation dem großen Werk treu bleibt, das deutscher katholischer Helden- und Opfermut geschaffen hat?"

Seit dem Ende des zweiten Weltkriegs haben die Missionen zu spüren bekommen, daß sie zeitweilig zu stark mit den Kolonialmächten liiert waren, daß sie eben auch den europäischen Imperialismen den Weg gebahnt

[29] Z. B. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 60 B.

[30] Vgl. Atlas zur Geschichte der deutschen Ostsiedlung. Bearb. von *W. Krallert* u. a. Bielefeld, Berlin, Hannover 1958, Karten 2, 3, 8 b.c. Für dieses Thema müssen selbstverständlich auch die Atlanten und Karten zu Benediktinern und Zisterziensern herangezogen werden.

[31] Nach einer Meldung der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 3. 2. 1979 ist das historische Missionsarchiv der römischen „Kongregation für die Verkündigung des Evangeliums unter den Nichtchristen" der Wissenschaft zugänglich gemacht worden; es bietet den Missionshistorikern und allen, die in der reichhaltigen Dokumentensammlung kulturelle, ethnische und religionswissenschaftliche Forschung betreiben wollen, wichtige Quellen für ihre Arbeit.

[32] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 98/99, 103, 104/105. Evangelische und katholische Missionsstationen werden aufgeführt in Karten der 3. Auflage von Die Religion in Geschichte und Gegenwart, z. B. Bd. I, Spalte 156–158 „Mission in Afrika im 19. und 20. Jh.", Spalte 781–782 „Mission in Australien und Indonesien".

hatten. Im Macmillan Atlas History of Christianity [12] wird in einem Kartenkommentar (S. 78) in Schwarz-Weiß-Malerei eine Bilanz gezogen: „The Indians gave Europe many things, including the pumpkin, squash, potato (which made the Prussian military establishment possible), tobacco, corn (maize); the Europeans gave the Indians many things, including smallpox, whooping cough, whiskey, broken treaties, syphilis, and christianity. In both Spanish and English empires, the natives who survived ended up near the bottom of the economic ladder." Zwar äußert sich der Atlas anschließend positiv zur Jesuitenmission in Paraguay, doch möchte man das schockierende Nebeneinander „syphilis and Christianity" ergänzen durch Hinweise auf die Lage in manchen Ländern vor Ankunft der Europäer[33] oder durch den Hirtenbrief der Bischöfe Angolas (Ende 1977), der ein Programm zur Anfertigung von Karten zur Missionsgeschichte enthält: „Die Missionen waren Zentren der Ausbreitung des Evangeliums, Zentren der Alphabetisierung und Bildung, Zentren der menschlichen und beruflichen Weiterbildung und der Gesundheitsvorsorge. Es wurden Schulen eröffnet, Waisenhäuser, Kindergärten, Krankenhäuser und Entbindungsheime gegründet. Und das alles mit Vorrang in ländlichen Gebieten. Die Pflege der einheimischen Sprachen, die Förderung einheimischer Institutionen, die ethnographischen und ethnologischen Forschungen . . . sind ein großartiges und bleibendes Zeugnis der missionarischen Tätigkeit." [34]

Trotzdem wird man sagen dürfen, daß Aufgaben und Möglichkeiten der Mission ständig neu überdacht werden müssen[35] – woraus sich auch Aufgaben für die Kartographie zur Kirchengeschichte ergeben: Es wären u. a. zu kartieren, wie der Prozeß der Ausbildung eines einheimischen Klerus, einheimischer Prediger verlief – nach Zeit, Ort und Konfession differenziert,[36] welchen Belastungen, Verfolgungen die Kirche in vielen Ländern Afrikas, Asiens, Lateinamerikas ausgesetzt ist, welche Formen übergemeindlicher, überstaatlicher, überkonfessioneller Zusammenarbeit entwickelt worden sind usf.

*Gemeinden, Diözesen, Kirchenstaat*

Schon in der Urkirche ist das Spannungsverhältnis zu spüren zwischen dem Prinzip Gleichheit aller Getauften auf der einen, hierarchische Über- bzw. Unterordnung auf der anderen Seite: Es entwickeln sich einzelne Ämter innerhalb der Gemeinde; Gemeinden schließen sich zu Verbänden unter

[33] Z. B. Darstellung (Bild und Text) von Menschenopfern in Mexiko sowie eines Kultsteines, der bei den Menschenopfern verwendet wurde, in: Die Wege des Heils [56] Abb. 261, 262.

[34] Zitiert nach Herder-Korrespondenz 32 (1978), S. 243 f.

[35] Vgl. das dem Thema „Mission" gewidmete Heft von Concilium, April 1978.

[36] Die Wege des Heils [56] macht S. 154 tabellarische Angaben zur einheimischen Hierarchie in den Missionsländern für das Jahr 1958. Nach Herder-Korrespondenz 32 (1978) S. 221 waren 1978 in Afrika ein Drittel einheimische Priester, zwei Drittel ausländische Missionare; in Asien sei das Verhältnis umgekehrt gewesen.

einer monarchischen Spitze zusammen. Zur Darstellung derartiger Strukturen eignen sich Schaubilder; eindrucksvolle Beispiele liefert der Atlas zur Kirchengeschichte [10].[37]

Aber auch Karten können Gliederungen der Kirche verdeutlichen: Die Kirche übernahm das Territorialitätsprinzip und wuchs in die römische Verwaltungsorganisation hinein, so daß man in Frankreich von Diözesangrenzen auf Verwaltungsgrenzen des spätantiken römischen Staates zurückschließen konnte.

Die kirchlichen Sprengel wurden früh umschrieben; sie wurden von Bischöfen mit großem Einsatz verteidigt – wie die Komplikationen bei der Gründung des Erzbistums Magdeburg im 10., bei der Gründung des Bistums Essen noch im 20. Jahrhundert zeigen.

Karten, die die territoriale Gliederung der Kirche darstellen, sind also berechtigt, ja sogar willkommen, wenn nicht nur die Grenzen korrekt nach ihrem jeweiligen Stand wiedergegeben sind, sondern auch Archidiakonate und Urpfarreien, Klöster, Schulen, Hochschulen und Priesterausbildungsstätten in die Karte aufgenommen werden. Doch dürften aufs Ganze gesehen derartige Karten ein zu großes Gewicht haben. Vor allem katholische Kirchenhistoriker haben auffällig zahlreiche Diözesankarten angefertigt. Es spiegelt sich darin wohl ein auf die Hierarchie fixiertes Kirchenverständnis. Wahrscheinlich darf man es als symptomatisch werten, daß ein großer Teil der Karten in der jüngsten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche den Grenzen von Diözesen und Kirchenprovinzen gewidmet sind.[38] Dagegen

[37] Hier finden sich nicht nur die Verfassungsstrukturen der frühen Gemeinden, von Ostkirchen und protestantischen Kirchen veranschaulicht, sondern auch der Aufbau der Kurie (S. 108), die Genealogie der größeren christlichen Kirchen in den USA (S. 102), Kirchenspaltungen und Einheitsbewegungen (S. 148), Genese, Gliederung und Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen (S. 152).

[38] Hinter den 73 Karten im Lexikon für Theologie und Kirche (2. Auflage) stehen umfangreiche, minutiöse Einzelforschungen. Das wissenschaftliche Niveau dieser Karten überragt weit das anderer vergleichbarer Nachschlagewerke (vgl. Anm. 7); die Karten werden zu Beginn jeden Bandes und im Registerband (1967; S. 509 f.) eigens nachgewiesen – beides ist alles andere als selbstverständlich. Kritische Anmerkungen sollen das Verdienst von Autoren und Herausgebern nicht schmälern, sondern eher Wünsche eines Benutzers deutlich werden lassen.

Zu vielen Karten fehlt das genaue Stichjahr; statt dessen heißt es oft vage „Gegenwart", z. B. in Bd. 3, nach Spalte 288 „Deutschland. Kirchliche Einteilung in der Gegenwart": Berlin erscheint hier noch als Suffraganbistum von Breslau. Zuweilen fehlt die Legende zur Entschlüsselung der unterschiedlichen Rasterungen und Schraffuren, z. B. in Bd. 3, vor Spalte 897 „England, Schottland und Irland. Kirchliche Einteilung in der Gegenwart" (es handelt sich hier um die Einteilung der römisch-katholischen Kirche, was zu erwähnen nicht überflüssig wäre). Die Verklammerung von Stichwortartikel und Karte ist oft mangelhaft oder überhaupt nicht angestrebt; Querverweise auf Karten benachbarter Räume fehlen durchgehend (z. B. Bd. 9 „Kirchenprovinz Salzburg" und Bd. 2 „Böhmen und Mähren").

Die Karten sind oft nicht vergleichbar, z. B. in Bd. 2, nach Spalte 672 „Brandenburg, Havelberg, Lebus, Kammin und Berlin von der Gründung bis zur Reformation und in der Gegenwart" und „Erzbistum Breslau. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (1945)": In beiden Karten – wie viele andere ohne Maßstab! – werden mit denselben Symbolen kartiert „mittelalterliche" bzw. „alte" Archidiakonats-

kartiert der als Ergänzung zum LThK konzipierte Atlas zur Kirchengeschichte [10] (nur fünf Jahre nach Erscheinen von Band 10 des LThK herausgekommen) nur noch wenige Diözesen: Eine für die kurze Zeitspanne bemerkenswerte Schwerpunktverlagerung.

Angesichts der Bedeutung, die im Laufe der Geschichte dem Papsttum zufiel, überraschen auch nicht die zahlreichen kartographischen Darstellungen des Patrimonium Petri, des Kirchen- bzw. des Vatikanstaates.[39] Demgegenüber bleibt die Kartierung der regionalen Herkunft von Führungsgruppen in der Kirche – Kardinäle an der Kurie, Domherren an Kathedralkirchen – die Ausnahme.[40] Dabei können solche Karten wertvolle Aufschlüsse über die regionale Orientierung päpstlicher und bischöflicher Politik vermitteln.

Insgesamt blieb die Aufmerksamkeit der Kartenautoren bislang recht einseitig von der Spitze – Rom, Patriarchate, Erzbistümer, Bistümer – absorbiert; demgegenüber wurde die Basis vernachlässigt: Karten zur Organisation, zur Arbeit der Pfarrei fehlen weitgehend.[41]

*Versammlungsräume, Kultstätten*

Kultbauten, archäologisch meist relativ leicht nachweisbar, werden zu Recht oft kartiert: Die seit annähernd zwei Jahrtausenden kontinuierliche

---

sitze, „Mittelalterliche Zisterzienser- und Zisterzienserinnenklöster" bzw. „Zisterzienserklöster bis 1810", „bedeutende mittelalterliche Wallfahrtsorte" bzw. „bedeutende Wallfahrtsorte". Doch auch hier sei betont, wie wertvoll Karten sind, in denen z. B. Archidiakonate verzeichnet sind.

An anderer Stelle wird einmal von „Benediktinern", dann von „O.S.B." gesprochen, z. B. in den Karten zu „Belgien" bzw. zu „Böhmen und Mähren" in Bd. 2, nach Spalte 160. Positiv hervorgehoben sei die gelungene Verwirklichung des exemplarischen Prinzips: Bd. 6 bringt nach Spalte 352 die Pläne von sechs verschiedenen Klöstern (darunter auch ein griechisches). Positiv vermerkt seien ferner die Karten zu Orden (u. a. Bd. 7, nach Spalte 1208 „Die Kartäuser in Europa" mit ihrer Differenzierung nach bestehenden, untergegangenen, nur geplanten bzw. unvollendeten Klöstern. Positiv vermerkt seien schließlich die zahlreichen Karten zu Ländern bzw. Staaten und zu Kontinenten.

[39] Atlas zur Kirchengeschichte [10] 33, A–D; Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19), Teil II, Karten 48b und 48c, Teil III, Karte 156d (Vatikanstadt nach den Lateranverträgen vom 11. 2. 1929); Provence-Atlas (wie Anm. 10) Karte 324 (Papstpalast in Avignon).

[40] Ausnahmen bilden Karte 15b „Die Herkunft der Straßburger Domherren aus der Zeit von 1150 bis 1332" (in: Elsaß-Lothringischer Atlas. Landeskunde, Geschichte, Kultur und Wirtschaft Elsaß-Lothringens. Hrsg. von *Georg Wolfram* und *Werner Gley*. Frankfurt/M. 1931 = Veröffentlichungen des Wissenschaftlichen Instituts der Elsaß-Lothringer im Reich an der Universität Frankfurt), ferner Karte 91 „Origine des 'courtisans' d'Avignon par diocèses (1378)", im Provence-Atlas (wie Anm. 10).

[41] Hier dürfte es sich um eine echte Forschungslücke handeln, denn in Visitationsprotokollen, Akten zur Einziehung des Zehnten, des Peterspfennigs liegen Quellen vor, die es verdienen, ausgewertet zu werden. Man vergleiche jedoch die Karte in dem Ausstellungskatalog Kunst und Kultur im Weserraum, Bd. I 1966, S. 56 f. „Das Corveyer Pfarrsystem." Hier werden nicht nur Bischofssitze erwähnt, sondern auch die von Corvey abhängigen Pfarren, Kapellen und Altäre; eigens hervorgehoben werden Wüstungen sowie in Collationslisten des 14. Jahrhunderts genannte Orte.

Feier des Gottesdienstes in manchen Kirchen gehört zu den éléments de longue durée in der europäischen Geschichte. An christlichen Kultstätten lebten gelegentlich vorchristliche Traditionen fort; heidnische Tempel wurden nicht selten durch die Umwandlung in christliche Kirchen vor der Zerstörung bewahrt.[42]

Karten zur Verbreitung von Kultbauten des romanischen, gotischen, Renaissance-, barocken Stils[43] sind sinnvoll. Zusammen mit Karten zur Verbreitung der großen Orden, der mittelalterlichen Universitäten vermitteln sie eine räumliche Vorstellung von der Ausdehnung des Abendlandes. Eine unentbehrliche Ergänzung solcher Karten sind Grundrißzeichnungen einzelner Bauten.[44] Diese können Hinweise geben auf den Grad der inneren Christianisierung der führenden Schicht eines Landes (z. B. Lage und Ausstattung der „Stiftergräber"), sie können Schwerpunktverlagerungen in der Gläubigkeit anzeigen: Man denke an die Heiligen- und Reliquienverehrung, die Scharen von Pilgern mobilisierte. Prozessionsweise wurden die Gläubigen um die Reliquien der Heiligen herumgeführt; entsprechende bauliche Maßnahmen (z. B. Chorumgang) wurden erforderlich.

In Bildatlanten treten gelegentlich die Karten zurück hinter der Fülle oft gekonnt ausgewählter, hervorragend reproduzierter Abbildungen. Der Kartenautor mag ein Symbol für „Kloster" wählen; es ist unmöglich, in dieses Symbol Angaben zu Grund- und Aufriß, Figurenschmuck u. ä. eingehen zu lassen. Doch gerade darin spiegelt sich die in diesen Räumen gefeierte Liturgie; sie sind Ausdruck der Geistigkeit ihrer Zeit.

Während Grundrisse von Kirchen aus frühchristlicher, romanischer und gotischer Zeit relativ häufig von historischen Atlanten gebracht werden, vermißt man hier die Wiedergabe von Kirchenbauten der Neuzeit. Dabei wäre es sicher lohnend, Kirchen- und Versammlungsräume von Katholiken, Lutheranern, Reformierten, Quäkern u.a. im Grundriß darzubieten. Das intensive Suchen nach neuen Ausdrucksformen in der kirchlichen Architektur der Nachkriegszeit wäre anhand ausgewählter Kirchengrundrisse auch in Atlanten zur Kirchengeschichte zu dokumentieren.[45]

---

[42] Eine gewisse Kontinuität des Kultes kann in Bezeichnungen wie „Santa Maria sopra Minerva" zum Ausdruck kommen; s. Karte 31/III im Putzger (wie Anm. 16). Ebd. Karte 92/II (Paris zur Zeit der Französischen Revolution) ein Beispiel dafür, daß die Revolution christliche Kirchen umwidmete: Zu Notre-Dame bringt die Karte den Zusatz „1793–94 Tempel der Vernunft". Ähnliche Bemerkungen ließen sich zu Kirchen in der UdSSR und in anderen kommunistischen Staaten machen.

[43] Vgl. Westermann (wie Anm. 2) Karten 67/I (Romanische Baukunst), 67/II (Verbreitung der Kathedrale), 90/I–IV (Kunst der Gotik und der Renaissance), 108/I, II (Baukunst der Barockzeit; die hier verwendete Flächenfärbung ist nicht unproblematisch). Nach kirchlichen und Profanbauten der Zeit der Renaissance und des Barock unterscheidet der Große historische Weltatlas (wie Anm. 19), Teil III, Karten 121a, b.

[44] Vgl. Westermann (wie Anm. 2), Karten 45/III (Alt-St. Peter in Rom), 45/V (Hagia Sophia), 103/IV (Vatikan und Peterskirche nach 1506). Bemerkenswert viele Grundrisse zu Kirchen und Klöstern bringt der Provence-Altlas (wie Anm. 10).

[45] Hier seien nur zwei Bildbände genannt, die zahlreiche kommentierte Pläne und

*Die Auseinandersetzung des Christentums mit einer nichtchristlichen Umwelt*

Das Leben christlicher Gemeinden in nichtchristlicher Umgebung kann durch folgende Verhaltensweisen gekennzeichnet sein: Beide leben korrekt nebeneinander; beide leben gedeihlich zusammen; die Nichtchristen schikanieren und verfolgen die Christen; die Christen schikanieren und verfolgen die Nichtchristen. Die vergangenen 2000 Jahre bringen zahlreiche Beispiele dafür, daß die als fremd, widerspenstig, bedrohend erlebten Christen bzw. Nichtchristen sogar physisch vernichtet wurden.

Weitgehend fehlen Karten zur Kirchenverfolgung in der römischen Kaiserzeit,[46] ebenso zur Aufsaugung des Christentums durch den Islam, vor allem zu den Verfolgungen im 20. Jahrhundert: Verfolgungen der Kirche im NS-Deutschland, in den kommunistischen Ländern seit 1917 bzw. 1945,[47] in nicht wenigen Ländern der Dritten Welt.

Eine Seite der geistigen Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Kultur- und Götterwelt geben Karten wieder, in denen die Hauptwirkungsstätten von Kirchenvätern eingetragen sind.[48] Es wird deutlich, wie groß die Bedeutung Afrikas und Vorderasiens für die Herausbildung christlicher Theologien war, und welchen Verlust die abendländische Kirche durch den Untergang der Kirche in Nordafrika und durch das große Schisma 1054 erlitt. Mit Alexandrien, Karthago, Antiochia, Konstantinopel verlor die Gesamtkirche Gegengewichte zu Rom, das erst in der Restkirche seinen Superioritätsanspruch durchsetzen konnte.

In der Auseinandersetzung mit der germanischen, slawischen, afrikanischen, indianischen usf. Geisteswelt erfuhr das Christentum charakteristische Ausprägungen; offensichtlich wurden solche Themen bislang nicht kartiert.

*Die Bedeutung von Reliquien*

An den Gräbern der Märtyrer versammelte sich später die Gemeinde; hier errichtete sie Gedächtniskirchen,[49] die zu Kernen neuer Siedlungen werden konnten. Als Beispiel sei Xanten (ad Sanctos) genannt:[50] St. Victor,

---

Abbildungen bringen: *Erich Widder*, Europäische Kirchenkunst der Gegenwart. Architektur, Malerei und Plastik. Linz 1968; ferner *Reinhard Gieselmann*, Neue Kirchen. Stuttgart 1972 (eindrucksvoll hier S. 103: Ein Bunker aus dem Atlantikwall als Phänotyp für die Kirche St. Bernadette in Nevers, 1963–1964 gebaut).

[46] Vgl. jedoch den Macmillan Atlas History [12] Karte 9: Christianity under the Roman Heel, –325 C. E.: Hier werden u. a. Verfolger und Märtyrer kartiert.

[47] Der Putzger (wie Anm. 16) vermerkt zu Karte 146 „Flüchtlinge und Umsiedler in Europa und Asien nach dem Zweiten Weltkrieg" zu Vietnam „rd. 1 Mill. Christen aus Nordvietnam".

[48] Vgl. The Macmillan Atlas History [12] Karte 13 sowie den Bildatlas der frühchristlichen Welt [7] S. 12–15 mit vier Karten zu „Die christlichen Schriftsteller" des 2., 3., 4. und 5. Jahrhunderts.

[49] Vgl. Bildatlas der frühchristlichen Welt [7] Karten 30 f. S. 30 f. (Die Gedächtniskirchen der Märtyrer und die hl. Stätten, mit Ausnahme Roms) und S. 28 (Die römischen Friedhöfe mit den Gedächtniskirchen der Märtyrer 100–500).

[50] Vgl. Westermann (wie Anm. 2) Karte 32/V.

Kern der mittelalterlichen Siedlung, liegt etwa 500 m außerhalb der Colonia Ulpia Traiana.

Der Schutz der als standhaft im Glauben erprobten Heiligen war gesucht; ihre Reliquien wurden daher häufig an ferne Gönner und an einflußreiche Herrscher verschenkt, nicht selten sogar gestohlen oder geraubt. Reliquientranslationen von Rom ins Frankenreich, vom Frankenreich in das neu eroberte Sachsen dienten der Verklammerung des Großreiches und festigten die Romorientierung.[51] Solche Reliquientranslationen konnten noch ein Jahrtausend später Bedeutung gewinnen: Der Autor erinnert sich, daß nach 1945 das deutsch-französische Gespräch a u c h über die den Diözesen Le Mans und Paderborn gemeinsame Liboriusverehrung wieder in Gang kam.

Kirchen, Kapellen, Altäre sind einem Schutzpatron anvertraut. Kirchen-, „Profan"- und Wirtschaftshistoriker haben in den Patrozinien eine Quellengattung vor sich, die bei sachgemäßer Interpretation unschätzbare Dienste leistet: Für die Frömmigkeitsgeschichte (zeitweilige Bevorzugung von Apostel-, Marien-, Nothelferpatrozinien), für die Siedlungsgeschichte (ein Martinspatrozinium k a n n für fränkische Siedlung, das Patrozinium eines Märtyrers aus römischer Zeit für Siedlungskontinuität seit der Spätantike sprechen), für die Medizingeschichte (ein Sebastianpatrozinium kann auf die Not in der großen Pest seit 1348 hinweisen). Es ist daher sinnvoll, Karten der Patrozinien von Kirchen und Kapellen, von Haupt- und Nebenaltären anzulegen, den nicht seltenen Wechsel des Patroziniums genau zu beobachten.[52]

*Reformata, reformanda*

Das Christentum tritt seinen Anhängern mit höchsten Ansprüchen entgegen; diesen Forderungen wurde der einzelne, wurden Gesellschaften und Generationen in unterschiedlicher Weise gerecht. Der Übergang von der Elitekirche zur Massenkirche (was sollte mit den „Lauen" geschehen? was mit denen, die während der Verfolgung den Göttern geopfert, die die heili-

[51] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 28 „Reliquientranslationen zwischen 600 und 1200 [Mitteleuropa]". Im Kartenkommentar werden Einzelheiten tabellarisch zusammengefaßt. – Was die graphische Darstellung angeht, so dürfte die Verbindung von Spender- und Empfängerort durch Linien vorzuziehen sein, da das so entstehende „Spinnennetz" eindrucksvoll die Hauptzentren der Reliquienüberführungen kenntlich macht.

[52] Verehrung des hl. Martin bzw. des hl. Mauritius (Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 14A bzw. 14D), des hl. Remigius (Großer historischer Weltatlas, wie Anm. 19, Teil II, Karte 68a). *Bernleithner* [8] bringt fünf Patrozinienkarten sowie eine zusammenfassende Tabelle „Patrozinien, die in irgendeinem Jahrhundert öfter als zehnmal genannt sind"; es ergibt sich eine eindrucksvolle unterschiedliche Verteilung vieler Patrozinien (in Klammern jeweils das Jahrhundert mit der größten Häufigkeit): Maria (12. Jh.), Josef (18. Jh.), Katharina (14. Jh.), Herz Jesu sowie Anton von Padua (20. Jh.). Als ein weiteres Ergebnis der Karten wird festgehalten, daß „im allgemeinen kein Patrozinium an eine bestimmte Landschaft gebunden" ist. Die Bedeutung der Patrozinien für die Siedlungsforschung sowie den Prozeß der Evangelisierung betont *Michel Roblin,* Pour l'hagiotoponymie française, un instrument défectueux: le Dictionnaire topographique de la France. Annales E.S.C. 9 (1954) S. 341–346.

gen Bücher ausgeliefert hatten?) sowie die christologischen Auseinandersetzungen stellten viele Gemeinden vor eine Zerreißprobe: Intransigente, kompromißlose Gruppen konnten sich oft nicht durchsetzen und spalteten sich ab; auch häretische und schismatische Bewegungen sind Gegenstand der Kirchengeschichtsschreibung. Sie werden von Atlanten in unterschiedlicher Weise berücksichtigt.[53]

Vielfach gelang es, Bewegungen – auch solche, die sich für radikale Reformen einsetzten – in den eigenen Reihen aufzufangen – auch im Mönchtum, das für das morgen-[54] und abendländische[55] Christentum kaum zu überschätzende Bedeutung gewann. Erinnert sei an Reformbewegungen, die mit dem Namen einzelner Klöster – z. B. Cluny, Gorze, Hirsau[56] – und mit dem Namen überragender Einzelgestalten – z. B. Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi – verbunden sind. Kartiert werden die Standorte von Abteien, Prioraten und (Einsiedler-) Zellen, die Grundrisse von Klöstern,[57] die Bildung von Klosterverbänden und Orden, Klosterlandschaften und Gebetsverbrüderungen,[58] das Schisma im abendländischen Mönchtum (Abspaltung der Zisterzienser von den Benediktinern; Bildung und Ausbreitung der Bettelorden).

Eine Karte kann durch Symbole anzeigen, ob es sich um ein Benediktiner- oder um ein Zisterzienserkloster handelt. Sie kann durch entsprechende Zeichen die Größe des Konvents zu einer bestimmten Zeit angeben.[59] Sie kann keinen Eindruck von der Einbettung des Klosters in die Landschaft, in eine

[53] Sehr viele Karten zu Häresien und Schismen – von den Arianern bis zu den Altkatholiken – bringt der Atlas zur Kirchengeschichte [10]; ergänzend zu den Hussiten vgl. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 79b „Die Hussitenkriege 1420–34".

[54] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 11, 12 A, B u. a. Westermann (wie Anm. 2) Karte 44/II macht durch Schraffur das Verbreitungsgebiet der Anachoreten deutlich.

[55] Vgl. Bildatlas der frühchristlichen Welt [7] S. 34 „Das Mönchtum 300–700" sowie die Karten und Atlanten [58] bis [76].

[56] Die Klosterreformen von Cluny, S. Bénigne, Camaldoli, Vallombrosa, Bursfeld, Kastl, Melk u. a. werden kartiert im Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 47, 48B, 49A, B, 67; die von Gorze, Cluny und St. Victor in Marseille bringt der Große historische Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 26 (mit ergänzender Tabelle). Die Klosterreformen von Hirsau und St. Blasien, von Kastl, Melk und Bursfeld kartiert die Germania Benedictina Bd. V (Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg. Bearb. von *Franz Quarthal*, in Zusammenarbeit mit *Hansmartin Decker-Hauff* und *Klaus Schreiner*. Augsburg 1975) Karten 3 und 4.

[57] Der Klosterplan von St. Gallen fehlt wohl in keinem historischen Atlas. Mehrere Grundrisse bringt der Provence-Atlas (wie Anm. 10; u. a. Sénanque, Montmajour, St. Victor in Marseille). Zahlreiche Grundrisse von Zisterzienserklöstern bringt *van der Meer*, Zisterzienseratlas [75]. Vgl. ferner die Pläne im Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Bd. 6, nach Spalte 352.

[58] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 34A (Der Gebetsbund von Attigny, 760–762) und 34B (Reichenauer Gebetsverbrüderung mit geistlichen Gemeinschaften).

[59] Angaben zur Konventsgröße macht – soweit bekannt – nur der Cluny-Atlas [61]: Die Konvente werden eingeteilt in solche mit weniger als 4 Mönchen, 4–7, 8–11, 12–19 sowie 20 und mehr Mitgliedern.

Stadt vermitteln. Hier begrüßt man dankbar Luftaufnahmen, erst recht, wenn sie kommentiert sind.[60] Architektur und Skulptur, Malerei und Metallbearbeitung abendländischer Klöster sind in hervorragenden Bildbänden erschlossen, die als Ergänzung zu nüchternen Karten unentbehrlich sind.[61]

Klöster waren auf vielfältige Weise in das Wirtschaftsleben ihrer Zeit eingebunden. Ein Punkt auf einer Karte kann davon keine Vorstellung vermitteln. Die Organisation einer Grangie, die Bedeutung des Erzbergbaus für ein Kloster läßt sich nur durch detaillierte Karten zu einem bestimmten Kloster erhellen.[62]

Manche Karten sind mit Punkten übersät, die jeweils für eine klösterliche Niederlassung stehen. Vordergründig gelten solche Karten[63] – nicht zu Unrecht – als unübersichtlich; doch fordern sie zu der Frage heraus, warum die Benediktiner in Burgund, die Franziskaner in Mittelitalien, die Dominikaner in Südfrankreich so massiert vertreten sind. Hier müßte in einem Kommentar der wirtschaftliche, gesellschaftliche, geistesgeschichtliche Hintergrund ausgeleuchtet werden.[63a]

So regelmäßig die Männerorden auf Karten erwähnt werden, so stiefmütterlich werden hier nach wie vor die Frauenklöster behandelt.[64] Keineswegs selbstverständlich ist die Vernachlässigung des benediktinischen Mönchtums seit dem Hochmittelalter durch Kartenautoren und Atlanten. Der Atlas zur Kirchengeschichte [10] bringt viele und differenzierte Karten zum morgen- und abendländischen Mönchtum. Doch Karten zu den Benediktinern in Spätmittelalter und Neuzeit sucht man hier vergebens[65] – trotz ihrer überragenden Bedeutung für Kirche und Kultur, Kunst und Wirtschaft ihrer Zeit. Hier wirkt sich wohl aus, daß neue mönchische Lebensformen –

---

[60] Vgl. *Stuart Morgan*, Flug ins Mittelalter. Burgen, Kirchen, Städte als Zeugen mittelalterlicher Kunst in der Schweiz. Bern, Stuttgart 1976, S. 57–88: Die Kirche.

[61] Vgl. z. B. *Christopher Brooke, Wim Swaan*, Die große Zeit der Klöster 1000–1300. Freiburg, Basel, Wien 1976; ferner Georges Duby: Sankt Bernhard. Die Kunst der Zisterzienser. Genf 1977.

[62] Karten zum Harzer Erzbergbau des Zisterzienserklosters Walkenried bzw. zur Bergbaulage des Zisterzienserklosters Sittichenbach finden sich in: Die Cistercienser. Geschichte, Geist, Kunst. Hrsg. von *Ambrosius Schneider, Adam Wienand, Wolfgang Bickel, Ernst Coester*. Köln 2. Auflage 1977, S. 568 bzw. 570.

[63] Vgl. die Karte zur Verbreitung von Franziskanern und Dominikanern im Großen historischen Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 43.

[63a] Vgl. *Jacques Le Goff*, Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. Annales E.S.C. 25 (1970) S. 924–946 (mit zahlreichen Karten).

[64] Es dürfte symptomatisch sein, daß die groß angelegte Bestandsaufnahme des benediktinischen Mönchtums im deutschen Sprachraum (Germania Benedictina, vgl. Anm. 56) Benediktinerinnenklöster nicht in die Landschaftsbände und deren Karten aufnimmt, sondern sie in einem eigenen Band zusammenfassen will. Auf diese Weise werden organisch gewachsene Klosterlandschaften künstlich zerlegt. – Wenn *Bernleithner* [8] Karte 9 den Frauenorden in Österreich widmet, so ist das deshalb gerechtfertigt, weil die Karten sonst überladen würden; zudem ist ein unmittelbarer Vergleich mit den den Männerklöstern gewidmeten Karten hier möglich.

[65] Eine Einschränkung mag insofern gelten, als der Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 94 den Maurinern widmet.

Zisterzienser, Bettelorden, Jesuiten – die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen und noch der modernen Forschung stärker absorbierten.[66] Wegen der Bedeutung der Klöster für das Geistesleben, für Wirtschaft und Kultur ist es sinnvoll, die Klöster bis zu ihrer Aufhebung[67] im Kartenbild festzuhalten bzw. Karten anzufertigen, in denen die heute noch bestehenden klösterlichen Gemeinschaften[68] verzeichnet werden (Orden, Genossenschaften), aus denen die Bedeutung des Mönchtums für die heutigen Ostkirchen deutlich wird, aus denen Ansätze zur Wiederbelebung des Mönchtums im protestantischen Raum (Taizé) sichtbar werden.

Klösterliche Reformzentren werden recht häufig kartiert. Dagegen geht die Bedeutung, die Synoden und Konzilien für die Kirchenreform z. B. im 11., 14./15., 16./17. und 20. Jahrhundert gewannen, aus Atlanten weniger hervor.[69] In den Konzils- und Synodalakten liegt ein Material vor, das erst bruchstückweise als Basis für Karten zur Kirchengeschichte erschlossen worden ist. – Listen der Teilnehmer an den frühen Synoden geben Hinweise auf bestehende Bischofssitze in der Zeit der Völkerwanderung – z. B. am Rhein, die sonst in keinen anderen Quellen begegnen; derartige Erwähnungen machen die Kontinuität christlichen Lebens an einzelnen Orten wahrscheinlich, geben damit Zeugnis auch vom Fortleben antiker Kultur in germanisch überfluteten Provinzen. Die Kartierung solcher Listen trägt zu einer differenzierten Erörterung der Frage nach „Bruch oder Kontinuität in Spätantike und Frühmittelalter" bei.[70]

Das Zusammenwirken des reformierten Papsttums mit den Reformsynoden im 11. Jahrhundert ist offensichtlich noch nicht kartiert worden, das Streben der Konzilien im 14. und 15. Jahrhundert nach einer Reform der Kirche mit den Päpsten und gegen die Päpste ist erst ansatzweise in Karten dargestellt worden.[71] Die Veranschaulichung der regionalen Verteilung der Teil-

---

[66] Einen gewissen Ausgleich bringen die Karten der Germania Benedictina, Hrsg. von der Academia Benedictina in Verbindung mit dem Abt-Herwegen-Institut. Bislang sind erschienen Bd. II (Bayern; Augsburg 1970) und Bd. V (Baden-Württemberg; Augsburg 1975).

[67] Vgl. für den Raum Baden-Württemberg in der Germania Benedictina, Bd. V (wie Anm. 56) Karte 5: „Klosteraufhebungen zur Zeit der Reformation". Ist diese Karte auf einen Orden beschränkt, so bringt der Große historische Weltatlas (wie Anm. 19) Teil III, Karte 116b „Kloster- und Stiftsäkularisationen im Herzogtum Pommern 1525–1544".

[68] Vgl. Karte 6 zur Germania Benedictina, Bd. V (wie Anm. 56).

[69] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 13 „Die Konzilien und Synoden der alten Kirche".

[70] Westermann (wie Anm. 2) ordnet in Karte 52/II (Iren- und Angelsachsen-Mission um 590–768) Augsburg das Symbol „Christentum aus römischer Zeit" zu.

[71] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 66 „Die Obedienzen des Abendländischen Schismas vor 1409, nach 1409" (mit ausführlichem Kommentar); Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karten 76 (Das Große Abendländische Schisma 1378–1409; verzeichnet auch Regionalsynoden und Nationalkonzile) und 77 (Das Große Abendländische Schisma 1409–1417; verzeichnet auch das Itinerar mehrerer Päpste in dieser Zeit, ferner ökumenische Konzilien sowie von Päpsten einberufene Synoden).

nehmer am II. Vatikanischen Konzil fand sich nur in einem Atlas.[72] Dabei machten die Konzilsväter schwarzer, brauner, gelber und weißer Hautfarbe eindrucksvoll deutlich, daß die katholische Kirche eine Rassen, Nationen und Kontinente übergreifende Gemeinschaft ist.

*Materieller Besitz*

Als die Hoffnung auf ein baldiges Weltenende sich nicht erfüllte, die Christengemeinden über einen kleinen Kreis hinausgewachsen waren, sahen sie sich gezwungen, sich in der Welt einzurichten, so wie sie ist: Sie sahen sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, Besitz zu erwerben und zu verwalten. Anders als die Archive führender Geschlechter, die oft zerstreut wurden, infolge von Krieg und Fehde untergingen, unterstanden die Archive von Kirche und Kloster dem besonderen Schutz, den die ganze Kirche genoß: Über den Besitz der Kirche (vor allem von Klöstern) sind wir daher weit besser informiert als über den Besitz der meisten weltlichen Herrschaften. Urkundenbücher, Urbare, Zinsregister vermitteln nicht nur Einblick in das Wirtschaftsleben der jeweiligen Zeit, sondern auch in die Art der Einbettung dieser Kirche, jenes Klosters in eine Landschaft, in ein Reich.

Güteraufzeichnungen sind immer wieder als Quelle für Karten herangezogen worden; Vor- und Nachteile von Besitzzersplitterung lassen sich hier aufzeigen, ferner Bestrebungen der jeweiligen Kirche, durch Kauf und Tausch ihren Besitz zu arrondieren, aber auch das Streben weltlicher Herrschaften, sich durch Entfremdung verschiedenster Art (Prekarien, Vogteien, Säkularisierung, Raub) Land der Kirche anzueignen. Kirchlichen Besitzaufzeichnungen lassen sich Hinweise auf Fortschritte bei der Art der landwirtschaftlichen Nutzung entnehmen (Dreifelderwirtschaft, Grangien), auf Teich- und Weidewirtschaft; Urbare und ähnliche Quellen zeigen das Nebeneinander von Natural- und Geldwirtschaft.

So sehr die Grundherrschaft einzelner mittelalterlicher Kirchen aufgearbeitet worden ist, auch in Form von Karten,[73] so gut die Territorienbildung einzelner Kirchen dargestellt wurde, die Entstehung von Fürstabteien und Fürstbistümern,[74] so sehr fehlen entsprechende Karten zur Kirche der Neu-

[72] Vgl. Macmillan Atlas History [12] Karte 179.

[73] Vgl. Historischer Atlas der Schweiz. Atlas Historique de la Suisse. Atlante Storico della Svizzera. Hrsg. von *H. Ammann* und *K. Schib*. Aarau 1951: Grundbesitz des Klosters St. Gallen um 920, des Klosters Allerheiligen (Karte 13), der Fraumünsterabtei Zürich (Karte 14), Principales Possessions de l'Abbaye de Romainmôtier (Karte 61), Principales Possessions du Chapitre de Lausanne (Karte 60). Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 68c: Die Grundherrschaft des Frauenstiftes Essen (9.–14. Jh.), differenziert u. a. nach Umfang und Aufbau der Grundherrschaft, Herkunft der Besitzungen, Organisationsform der Hofverbände. DDR-Atlas (wie Anm. 17) Bd. I, Karte 42/III „Die Grundherrschaft des Klosters Marienstern in der Oberlausitz um 1380" (differenziert nach Arbeits-, Produkt- und Geldrente).

[74] Vgl. Historischer Atlas der Schweiz (wie Anm. 73): Fürstbistum Konstanz (S. 21), Entwicklung des St. Galler Klosterstaates (S. 41), Entwicklung des Basler Bischofstaates, Gliederung des Basler Bischofstaates im 18. Jahrhundert (S. 53).

zeit: Herkunft und Verwendung kirchlicher Einnahmen aus Kollekten, Kirchensteuern, Schenkungen, Grundbesitz usf. bleiben unberücksichtigt. Es dürfte nicht uninteressant sein, zu kartieren, wo die Kirche heute Grundbesitz hat, an welchen wirtschaftlichen Unternehmen sie beteiligt ist.[75]

*Regnum und Sacerdotium,*
*Kirche und Staat*

Bis ins Hochmittelalter sind regnum und sacerdotium in den germanischen Reichen aufs engste miteinander verflochten. Der König verfügte über die Reichskirche (Reichsbistümer und -klöster). Äbte und Bischöfe waren zum Königsdienst (Gebet, wirtschaftliche und militärische Leistungen, diplomatische Gesandtschaften u. a.) verpflichtet; einzelne Kirchen, vor allem Klöster, standen Geschlechtern und Dynastien als Hausklöster besonders nahe; erinnert sei auch an die Grablegen[76] St. Denis und Westminster. Die Kirche war in den Dienst des Reiches gestellt – keineswegs immer zum Schaden der Kirche, wie man wird sagen dürfen.

Die Kirche als ein Träger königlicher Macht wurde mit Grundbesitz, Rechten und Privilegien beschenkt und dadurch an die Krone gebunden. Karte 35A im Atlas zur Kirchengeschichte [10] zeigt, daß Karl der Große sich auch um das materielle Wohlergehen von Kathedral- und Klosterkirchen in seinem Reich kümmerte. Das Itinerar von Herrschern veranschaulicht primär Kernlandschaften des Reiches; darüber hinaus geht aus Itinerarkarten hervor, welche Klöster und Bischofssitze von den jeweiligen Königen häufig, welche von ihnen selten oder nie aufgesucht wurden.[77]

Die Auflösung dieser Symbiose im sogenannten Investiturstreit bedeutete

---

Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Karte 68b „Hochstift Osnabrück im späten Mittelalter".

[75] Vgl. hierzu den informativen Überblick „Finanzverwaltung in der Kirche" in Concilium 14 (1978) S. 417 ff. (u. a. Beiträge zu den finanziellen Mitteln des Vatikans sowie der Ordensgemeinschaften).

[76] Vgl. *Karl Heinrich Krüger,* Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts. Ein historischer Katalog (= Münsterische Mittelalter-Schriften Bd. 4). München 1971.

[77] Instruktive Karten und Itinerarkarten bringen *Theodor Mayer,* Das deutsche Königtum und sein Wirkungsbereich, in: ders., Mittelalterliche Studien. Gesammelte Aufsätze. Lindau, Konstanz 1959, S. 28–44 mit zehn Karten zum Itinerar deutscher Herrscher (Ludwig der Deutsche bis Ludwig der Bayer).

*Carlrichard Brühl,* Fodrum, Gistum, Servitium Regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom 6. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Köln, Graz 1968 (mit 7 Itinerarkarten). Die Zeit der Staufer. Geschichte, Kunst, Kultur. Katalog der Ausstellung Stuttgart 1977. Hrsg. von *Reiner Haussherr.* Bd. IV: Karten und Stammtafeln.

Die Symbiose von regnum und sacerdotium wird ferner deutlich in Karten des Großen historischen Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karten 9, 19b, 20 (42mal ist Heinrich IV in Mainz, 36mal in Regensburg nachzuweisen, nur dreimal auf der Reichenau), 22 f. (u. a. Königsklöster, salische Eigenklöster und Hochstiftsvogteien). Vgl. auch Westermann (wie Anm. 2) Karten 62/III, IV: Der „reisende" König: Otto I., Konrad II, Friedrich I.

eine Erschütterung, wie die abendländische Welt sie seit Jahrhunderten nicht erlebt hatte – augenfällig sichtbar in der als Skandal erlebten Tatsache, daß Bischofsstühle und Abteien doppelt besetzt waren. Kartographische Darstellungen zu diesem Schisma sind dem Autor nicht bekannt. Angesichts der engen Verflechtung von Kirche und Reich ließ sich das päpstliche Programm nur z. T. durchführen; Kompromisse in Form von Konkordaten boten sich als Lösung an. Im Verein mit Verfassungsrechtlern haben Graphiker den Aufbau von Verfassungen in Schaubildern dargestellt. Ähnliche Schaubilder zum Zusammenspiel von Kirche und Reich auf der Grundlage mittelalterlicher und neuzeitlicher Konkordate sind dem Verfasser nicht bekannt geworden.

Die Bedeutung der weltlichen Gewalt für die Reform der Kirche im Spätmittelalter ist Karten und Atlanten nicht zu entnehmen. Dabei ließe sich gerade an einem solchen Thema Bruch und Kontinuität im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform aufzeigen.

Das Verhältnis Kirche-Reich bzw. Kirche-Staat wird für spätere Jahrhunderte kaum noch kartographisch dargestellt. Daß auch dieses Thema sich zu einer Darstellung eignet, zeigen u. a. Pläne von Schlössern:[78] Der gitterförmige Grundriß des Escorial orientiert sich an der Legende des hl. Laurentius, der auf einem Rost das Martyrium erlitt. Die Kirche, von gewaltigen Dimensionen, liegt im Mittelpunkt des Schlosses. Anders in Versailles: Im Zentrum befinden sich die königlichen Gemächer; die Kapelle liegt abseits; verglichen mit dem Schloß, bleibt sie von bescheidenen Abmessungen. Das Eingreifen des absolutistischen Staates in die Kirche dürfte ebenfalls eine kartographische Darstellung lohnen: Man denke an die Art, wie Ludwig XIV. Bischofsstühle besetzte, wie Joseph II. Klöster aufhob oder umwandelte. Während der Französischen Revolution wurde von den Priestern ein Eid auf die Verfassung verlangt. Regionale Unterschiede in der Bereitschaft, diesen Eid zu leisten, macht eine Karte im Provence-Atlas deutlich.[79]

Die mit dem Stichwort „Kulturkampf" schlagwortartig skizzierte Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat in vielen Ländern im 19. Jahrhundert wurde bislang offensichtlich ebensowenig in Karten dargestellt wie die Trennung von Kirche und Staat in manchen Ländern des 20. Jahrhunderts, die Behinderung kirchlicher Arbeit durch die Verbannung und Inhaftierung von Bischöfen, das Unmöglichmachen des Baus von Kirchen in Neubaugebieten und Satellitenstädten, aber auch das Zusammenwirken von Kirche und Staat: Man denke an die Auswirkungen des Subsidiaritätsprinzips in der Bundesrepublik Deutschland: Einvernehmliches Zusammenwirken der Kirche auf der einen, der „öffentlichen Hände" auf der anderen Seite (Bau bzw. Unterhaltung von Kindergärten, Krankenhäusern, Altenheimen, Schulen und Hochschulen, Kirchen, Studienstiftungen u. a.). Man denke aber auch an das große Interesse von Staaten an Bistumsgrenzen: Frankreich

[78] Westermann (wie Anm. 2) Karten 103/II und 120/III.
[79] Provence-Atlas (wie Anm. 10) Karte 169 „Le Serment Constitutionnel".

versuchte nach 1945, das Saargebiet aus dem Bistum Trier herauszubrechen; die DDR bemüht sich um die Erhebung der apostolischen Administraturen auf ihrem Gebiet zu Bistümern, rührt aber nicht am Status des Bistums Berlins; Polen verlangte schon früh, daß sich Staatsgrenze und Bistumsgrenzen an Oder und Neiße decken, begrüßt aber offensichtlich, daß Staats- und Diözesangrenzen an seiner Ostgrenze gegenüber der UdSSR nicht identisch sind. Die Beispiele ließen sich vermehren.

*Bildungswesen*

Das Christentum als eine Buchreligion mit heiligen Schriften setzte – zumindest bei einigen seiner Anhänger – ein Minimum an Alphabetisierung voraus. Klöster, die für die abendländische Kultur durch das Aufbewahren von Handschriften, durch Abschreiben, Illuminieren, Übersetzen u. ä. unersetzliche kulturelle Leistungen hervorgebracht haben, sind in den gängigen Atlanten kartiert (Monte Cassino, Lérins, St. Martin in Tours, Luxeuil, St. Gallen, Reichenau usf.).[80] Ebenso finden sich manche der Kathedralschulen,[81] die im Hochmittelalter die Klöster als Bildungsmittelpunkte abzulösen begannen. Häufig werden die Universitäten kartiert, oft mit Gründungs- bzw. Entstehungsjahr.[82]

Die Kartierung des Einzugsbereiches der Universität Wittenberg in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts[83] zeigt, daß zahlreiche Studenten aus Württemberg kamen, die im Anschluß an ihr Studium die neue Lehre in ihrer Heimat propagierten und dazu beitrugen, daß Württemberg sich früh dem Protestantismus zuwandte.

Das Thema Bildungswesen wird für die spätere Zeit in Atlanten eher vernachlässigt.[84] Dabei wäre es auch hier interessant, zu wissen, wie weit der

[80] Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 80a.

[81] Ebd. Karte 80b (außer Universitäten und Kathedralschulen sind auch die Generalstudien der Dominikaner verzeichnet).

*Jacques Le Goff* bringt als Ergänzung zu seiner Zusammenschau (Kultur des europäischen Mittelalters. München 1970) mehrere Karten, u. a. Karte IV „Zentren des Geisteslebens im 12. Jahrhundert": Klöster, städtische Domschulen, Zentren der Übersetzertätigkeit aus dem Arabischen und Griechischen, entstehende Universitäten u. a. Der Raum Tours-Vézelay-Stablo-Fécamp ist mit Symbolen übersät; östlich davon herrscht Leere, ebenso nördlich von Novalese. Vergleichbare Einseitigkeiten begegnen auch in anderen Karten bei *Le Goff*.

[82] Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 64 (Die Universitäten bis 1500; die Karte ist ungewöhnlich differenziert nach Entstehungszeit, -modus und Gründungsinitiative) und 80C (Protestantische und katholische Universitätsgründungen vom Beginn der Reformation bis in die 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts). Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil III, Karte 120a (Die Universitäten Europas in der Neuzeit; kartiert werden auch die Wissenschaftlichen Akademien).

[83] DDR-Atlas (wie Anm. 17) Karte 53/II: Einzugsbereich der Universität Wittenberg von 1502 bis 1522. Vgl. Vom Einzugsbereich der Universität Wittenberg (1502–1812). Kartographische Darstellung Teil II (1649–1812). Ortsregister mit Anhang für die Teile I und II. 2 Bände. Nach Gedanken von *Heinz Prokert* (†), bearb. von *Gottfried Langer, Charlotte Prokert*. (Arbeiten an der Universität und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle a. d. Saale, Bd. 13) Halle (Saale) 1973.

[84] Vgl. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil III, Karten 117d (Grün-

Einzugsbereich dieser oder jener (kirchlichen) Hochschule,[85] dieses Jesuitenkollegs, jener evangelischen Fakultät reichte, wie es mit dem Einzugsbereich konfessionell gebundener Schulen in der jüngsten Vergangenheit und heute aussieht.

*Kirche und Stadt*

Das frühe Christentum findet sich – wie auch Karten zu den Missionsreisen des hl. Paulus zeigen – vor allem in Städten;[86] symptomatisch ist, daß die Landbewohner mit Heiden (pagani) gleichgesetzt wurden. Das frühe, auch noch das benediktinische und das zisterziensische Mönchtum haben in unterschiedlicher Weise die Stadt gemieden. Ihre Klöster lagen fern von städtischen Siedlungen (z. B. St. Peter im Schwarzwald) oder vor den Toren mächtiger Städte wie Köln, Straßburg, Regensburg; gelegentlich wurden Klöster zu Kernen späterer städtischer Siedlungen (z. B. Fulda und St. Gallen). Anders als Benediktiner und Zisterzienser wandten die Bettelorden sich bewußt der Seelsorge in den aufstrebenden Städten mit ihren sozialen Problemen zu.

Spätantike und mitelalterliche Städte finden die Aufmerksamkeit von Autoren kirchenhistorischer Karten und Atlanten:[87] Wo liegen Kirchen und Katakomben? Wie sind Kathedralkirche und Burg einander zugeordnet? Wie Bischofskirche und Judenviertel bzw. -ghetto?[88] Wie Pfarrkirche und Markt/Rathaus? Was läßt sich zur Topographie der Klöster extra bzw. intra muros sagen? Wo findet sich in den Städten kirchlicher bzw. klösterlicher Grundbesitz? Welche Rechte genießen dank Privileg oder Usurpation die Kirchen in den Städten? Klostergebäude lagen nicht selten an der Stadt-

---

dungen katholischer Bildungsanstalten seit 1550), 154b (Die Universitäten im Deutschen Bund), 177c (Universitäten und Hochschulen in Deutschland 1932, differenziert u. a. nach Phil.-Theol. Hochschulen, Bischöfliche Phil.- Theol. Hochschulen).

[85] Vgl. Salzburg-Atlas. Bundesland Salzburg in 66 Kartenblättern. Hrsg. von *Egon Lendl* in Zusammenarbeit mit *Walter Pfitzner* und *Kurt Willvonseder*. Salzburg 1955, Karte 52: Salzburger Universität 1620–1810; fremde Studierende nach Zahl und Herkunft.

[86] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 4/5: Die christlichen Gemeinden bis 325.

[87] Der Atlas zur Kirchengeschichte [10], Westermann (wie Anm. 2), Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19), der Provence-Atlas bringen zahlreiche Spezialkarten zu einzelnen Städten. Ergänzend sind heranzuziehen für einzelne Räume das Handbuch der Historischen Stätten Deutschlands, Stuttgart 1958 ff., das Handbuch der Historischen Stätten. Österreich, 2 Bände, Stuttgart 1966–1970, Reiseführer wie die von Michelin herausgegebenen (mit zahlreichen Stadtplänen, Kirchen- und Klostergrundrissen).

Hervorgehoben sei der Atlas of Jerusalem, by *David H. K. Amiran, Arie Shachar, Israel Kimhi, Marianne Karmon, Pnina Bandel*. Berlin, New York 1973 (mit englischem Erläuterungsband und einer sechssprachigen Legendenbeilage).

[88] Zahlreiche Karten auch zum Verhältnis von Christen und Juden in Mittelalter und Neuzeit bringt *Martin Gilbert*, Jewish History Atlas. London 2. Auflage 1976.

mauer;[89] dank einer Pforte nach draußen konnte der Konvent den Stadtzoll umgehen. Manches Kloster hat damit generationenlang den Zorn der Stadtväter beschworen, der sich häufig erst in der Reformationszeit entladen konnte.

Es dürfte sich lohnen, in Atlanten zur Kirchengeschichte auch Karten zu folgenden Themen aufzunehmen: Vergleich von Pfarr- und Kathedralkirche (es ist nicht selbstverständlich, daß die Bürger von Freiburg eine Pfarrkirche mit den Dimensionen einer Kathedralkirche bauten); Art der Finanzierung (z. B. Bedeutung des Silberbergbaus für Freiburg, einer Annareliquie in Chartres, der Pilger für die Kirchen auf dem Weg nach Santiago); unvollendet liegenbleibende Kirchenbauten (Aufmerksamkeit und Spenden der Bürger wandten sich anderen Prestigeobjekten zu, z. B. einem Rathausbau); Pfarrgrenzen als Spiegel sozialer, wirtschaftlicher Gegebenheiten; Bedeutung der Heiligenverehrung für die Entstehung von Messen und Märkten. Zur Neuzeit: Wo wohnen die Angehörigen verschiedener Religionsgemeinschaften in konfessionell gemischten Städten? Wo sind ihre Kirchen, Schulen, „ihre" Handwerker zu finden? Welchen Verlauf nahm bzw. nimmt die Fronleichnamsprozession? Wie wurden Einwanderer, z. B. in den USA,[90] wie Flüchtlinge in Deutschland nach 1945 integriert?

*Auseinandersetzungen innerhalb des Christentums*

In Fragen der Wahrheit, höchster und absoluter Werte, kann es keine Kompromisse geben. Auseinandersetzungen um die wahre Lehre innerhalb des Christentums wurden oft mit größerer Erbitterung geführt als die zwischen Christen und Heiden. Solche Auseinandersetzungen werden jedoch insgesamt seltener in historischen Atlanten behandelt.[91] Karten können der Dynamik der Konflikte nicht gerecht werden, wenn nur durch Flächenfärbung die Verbreitung z. B. der Arianer wiedergegeben wird. Wenn nach Ausweis des Symbols zwei Bischöfe in einer Stadt residieren,[92] wird nicht sichtbar, mit welcher Virulenz sie sich befehdeten.

Häresien und Schismen bringen Unruhe meist nicht nur in die Kirche,

---

[89] Vgl. z. B. Westermann (wie Anm. 2) Karte 82/IV: Bevölkerung der Stadt Hannover um 1435. Das Barfüßerkloster, das Beghinenhaus und der Loccumer Hof liegen unmittelbar an der Stadtmauer. – Die Karte ist an der Grenze dessen, was ohne Lupe noch zu erkennen ist!

[90] Vgl. z. B. *James W. Sanders*, The Education of an Urban Minority: Catholics in Chicago 1833–1965. London 1977.

[91] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 7 (Donatisten), 8 (Arianer), 9B (Monophysiten), 56C, D, E (Waldenser), 57B, C, D (Katharer), 57A (Bogumilen, Paulikianer), 69A (Die hussitischen Städtebünde), 69B (Die Lollarden).

Speziell zu den Hussiten ferner Westermann (wie Anm. 2) Karte 93/II (Hussitenkriege), DDR-Atlas (wie Anm. 17) Bd. 1, Karte 45/II (Die revolutionäre Hussitenbewegung 1419–1434), 45/III (Der Widerhall der Hussitenbewegung in den deutschen Territorien im 15. Jahrhundert); Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 121b (Die Hussitenkriege 1420–1434).

[92] Vgl. z. B. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 7: Donatistische und katholische Bischofssitze in Nordafrika im Jahre 411.

sondern in das ganze Land. Es ist daher gerechtfertigt, daß der Graphiker diese Unruhe auf die Weise umsetzt, daß er eine Grundfarbe mit Schraffur überlagert.[93]

Da die antiken und mittelalterlichen Häresien uns fern liegen, werden Kartenkommentare hier unentbehrlich. Der DDR-Atlas[94] kartiert (45/I) „Mittelalterliche Häresien vom 10. bis zum 14. Jahrhundert". Es muß bezweifelt werden, ob Schüler und Lehrer sich in den ihnen zugänglichen Nachschlagewerken ausreichend über „Paulikianer", „Bogumilen", „Patarener", „Vorkatharische Häresien", „Katharer", „Waldenser" informieren können. Dadurch, daß eine Vielzahl häretischer Bewegungen kartiert wird, daß der Karte nicht ein Schnittjahr, sondern vier Jahrhunderte zugrundeliegen, finden sich große Teile Europas mit den einschlägigen Symbolen „zugedeckt"; die Technik der Kartenanlage evoziert das Urteil, daß das Abendland von häretischen Bewegungen beherrscht wurde.[95] Und die freibleibenden Gebiete, z. B. Spanien südlich des Ebro, Anjou, Poitou, Normandie, Sachsen, Friesland usf.? Gab es hier keine der abgebildeten Häresien? Oder sind keine Quellen überliefert? Oder sind die Quellen noch nicht ausgewertet?[96] Oder die einschlägigen Arbeiten von den Kartenautoren nicht zur Kenntnis genommen? An einem solchen Beispiel zeigt sich deutlich, wie unentbehrlich Kartenkommentare sind, wie hilfreich es sein kann, wenn nur ein oder zwei Themen in eine Karte aufgenommen werden. Was Kartierung, Angabe von Quellen und Literatur sowie behutsame Interpretation angeht, so dürften die Karten 57 A–D im Atlas zur Kirchengeschichte (Häretische Bewegungen im Hochmittelalter) vorbildlich sein – bis hin zu der Einschränkung, daß die angegebenen Reisewege von Katharerführern „auf Vermutung" beruhen.

Kirchenspaltungen werden in Atlanten vorzugsweise dann kartiert, wenn sie von Dauer waren. Die Schismen während des Investiturstreites bleiben

---

[93] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 8. Durch Schraffur werden „Von arianischen Völkerschaften beherrschte Gebiete" kenntlich gemacht. Es wird deutlich, daß die Herrschenden – verglichen mit der autochthonen, katholischen Bevölkerung – in der Minderzahl sind.

Der Große historische Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 1 (Die Christliche Welt um 600) bedient sich zusätzlich der Rasterung zur Kennzeichnung des oberitalienischen Schismas von 553.

[94] Wie Anm. 17.

[95] Abweichler, Nonkonformisten, Aufständische werden in diesem Atlas generell stärker berücksichtigt als ihrer Bedeutung für den Ablauf der historischen Ereignisse zukommt. Man vergleiche Karte 18/I (Aufstandsbewegungen im römischen Imperium und die Angriffe der Barbaren um 400), 46/I (Klassenkämpfe im Römisch-deutschen Kaiserreich von der Mitte des 9. bis zur 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts; wieder mehrere Jahrhunderte zusammengefaßt). Der Schüler muß sich fragen, wieso eine derart erschütterte Staats-, Gesellschafts- und Kirchenordnung so lange Bestand haben konnte.

[96] Der Große historische Weltatlas (wie Anm. 19) Teil III vermerkt zu Karte 116d (Religiöse Sonderbewegungen: Täufer, Wiedertäufer, Schwenkfelder) ausdrücklich: „Ein exaktes Bild von der Täufer-Ausbreitung kann wegen ausstehender Quellenpublikationen noch nicht vermittelt werden."

unberücksichtigt, das große Schisma im 14./15. Jahrhundert mit zwei, zeitweilig drei Päpsten wird selten kartiert.[97] Im Gegensatz dazu findet das Zerbrechen der Kirche in einen abend- und einen morgenländischen Zweig 1054, erst recht der Verlust der Einheit der abendländischen Kirche im 16. Jahrhundert die Aufmerksamkeit von Kartenautoren. Das Zerfallen in Altgläubige, Lutheraner, Reformierte, Anglikaner – um nur die großen, sich durchsetzenden Richtungen zu nennen – wird häufig dargestellt.[98]

Die Zerstörung der kirchlichen Einheit wirkt bis heute nach, die Konfessionen haben sich als geschichtswirksame, den Charakter ganzer Länder prägende Kräfte erwiesen. Mit größter Akribie werden – auch für „allgemeine" Geschichtsatlanten – Karten erstellt, aus denen die territoriale und konfessionelle Zersplitterung des Reiches ersichtlich wird.[99] Seltener werden folgende Themen kartiert: Die reformatorische „Linke";[100] Bistums-, Kloster- und Stiftssäkularisationen,[101] das Restitutionsedikt von 1629,[102] die Bevölkerungsverluste infolge des Dreißigjährigen Krieges;[103] Vertreibung bzw. Nötigung zur Auswanderung ganzer Gruppen,[104] die Opfer des Territorialitätsprinzips „cuius regio, eius religio" wurden.

Die besondere Entwicklung in England (man denke an Thomas Morus) und in Frankreich wird in deutschen Geschichtsatlanten seltener behandelt: Verbreitungsgebiete und Sicherheitsplätze der Hugenotten, Verträge und Edikte bis hin zur Aufhebung des Edikts von Nantes und der Auswanderung zahlreicher Hugenotten, u. a. nach Holland und Deutschland.[105] Der Verlust für die Wirtschaft des vertreibenden, der Gewinn für die Wirtschaft

---

[97] Vgl. die in Anm. 71 genannten Karten.

[98] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte Karten 73 (Die obrigkeitliche Einführung der Reformation in Deutschland bis 1570), 76 (Protestantische Bekenntnisse und Bekenntnisschriften in Mitteleuropa um 1650), 92A (Katholiken in Norddeutschland nach 1648), 92B (Protestanten in Süddeutschland nach 1648), 93 (Die konfessionelle Gliederung Europas um 1680), ferner 82 und 83 (Die geistlichen Staaten im Zeitalter der Reformation bzw. vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Alten Reiches).

Karten zur Verbreitung der Konfessionen im Westermann (wie Anm. 2), Putzger (wie Anm. 16), im Großen historischen Weltatlas (wie Anm. 19) Teil III werden hier nicht eigens nachgewiesen.

[99] Vgl. z. B. Westermann (wie Anm. 2) Karte 106/107: Mitteleuropa nach dem 30jährigen Krieg (1660).

[100] Vgl. Anm. 96, ferner DDR-Atlas (wie Anm. 17) Karte 49/III (Die Wiedertäufer in Mitteleuropa bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts), Bernleithner [8] Karte 20 (Waldenser-, Geißler- und Täuferbewegung in Österreich).

[101] Z. B. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 116b: Kloster- und Stiftsäkularisationen im Herzogtum Pommern 1525–1544.

[102] Ebd. Karte 119d; Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 91.

[103] Z. B. Westermann (wie Anm. 2) Karte 107/II.

[104] Ebd. Karte 105/I (Gegenreformation und Ansiedlungen Glaubensvertriebener 1525–1732). Salzburg-Atlas (wie Anm. 85) Karte: 51: Protestantenemigration (kartiert werden u. a. herrenlos gewordene bzw. bewohnt gebliebene Bauernhöfe).

[105] Vgl. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Karten 119a, b (Frankreich im Zeitalter der Religionskriege); Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Bd. 3, 469 f. (Ausbreitung der Hugenotten in Deutschland im 16./17. Jahrhundert).

des aufnehmenden Landes geht nur selten aus Karten bzw. Kartenkommentaren hervor.[106]

*Caritatives Wirken*

Seit der frühesten Kirchengeschichte nahmen sich Beauftragte der Gemeinde (bzw. des Bischofs) in uneigennütziger Weise der Kranken, Gefangenen, Mühseligen und Beladenen an. Das soziale und caritative Wirken der Kirchen zählt zu den éléments de longue durée in der Geschichte. Erwähnt seien Pilgerhäuser und Spitäler, Kranken- und Waisenhäuser, das Wirken von Christen unter Leprakranken, der Loskauf von Gefangenen bzw. das freiwillige Sich-in-Gefangenschaft-begeben, um Gefangene zu befreien, die Sorge um psychisch Behinderte, die man selbst in der DDR heute noch gern den Kirchen überläßt. Diese Themen werden von den gängigen europäischen Atlanten eher vernachlässigt.[107] Der Atlas of the Tanganyika Territory[108] bringt auch Karten zu „Medical Facilities" bzw. „Educational Facilities". Die Symbole für „Hospitals or Dispensaries held by Missions" bzw. „Principal Mission Stations with European Staffs" zeigen, daß auch hier bis auf den heutigen Tag die Gleichzeitigkeit von Sorge um den Körper, Sorge um die geistige und seelische Entwicklung selbstverständlich ist.

*Das 20. Jahrhundert*

Aus geographischen Atlanten sogar erfährt man, daß das Christentum heute auf allen Kontinenten verbreitet ist, als eine Religion unter anderen.[109] Kartenautoren unterliegen oft der Versuchung, riesige Landstriche durch Flächenfärbung so erscheinen zu lassen, als seien sie konfessionell bzw. reli-

---

[106] Vgl. Salzburg-Atlas (wie Anm. 85), ferner *Pierre Chaunu*, Europäische Kultur im Zeitalter des Barock, München, Zürich 1968 (= Knaurs große Kulturgeschichte), Karte auf S. 103 „Die Morisken in Spanien". *Chaunu* betont die Schäden, die die Vertreibung der Morisken für die Wirtschaft Spaniens bedeutete. – Ebd. die Karten auf S. 639 f. und 643 f. vermitteln eine Anschauung davon, wie bunt der Teppich war, den Religionen und Konfessionen in Europa bildeten; erfaßt werden hier auch Jansenisten, Orthodoxe, verschiedene Richtungen des Judentums, Muslims, schließlich auch Zentren des Rationalismus (Paris, Amsterdam, London, Genf).

[107] *Bernleithner* [8] bringt in Karte 23 (Kirchliche Sozialfürsorge in Österreich) zwanzig verschiedene Einrichtungen, angefangen mit Säuglingsheimen bis zur Bahnhofsmission, weiter differenziert nach katholischen, evangelischen, altkatholischen und methodistischen Trägern.

[108] Atlas of the Tanganyika Territory, compiled and printed by the Survey Division Department of Lands and Mines. Dar-es-Salaam 2. Auflage 1948, Karten 17 und 18.

[109] Vgl. Diercke Weltatlas. Braunschweig 181. Auflage 1974, Karte 164/II. Ferner Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karten 140–147 (die Kommentare werden durch Tabellen vorteilhaft ergänzt). Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Band 5, nach Spalte 1056 (Karte der Religionen und Missionen der Erde); Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, Band 6, nach Spalte 1280 (Weltkonfessionskarte); Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil III, Karte 182 (Die Ausbreitung des Christentums um 1950); ebd. Karte 182c (Gebiete der christlichen Missionen in der Gegenwart).

giös homogen. Fragezeichen begegnen hier wie auch sonst in Atlanten nur selten; am ehesten noch in Religions- bzw. Konfessionskarten zu kommunistischen Ländern, aus denen keine verläßlichen Angaben vorliegen.[110] Solche Karten stehen und fallen mit der Zuverlässigkeit der entsprechenden statistischen Unterlagen. Und selbst wenn der Prozentsatz der Getauften bekannt ist, weiß man noch nichts darüber, wie diese Getauften innerlich zur Kirche stehen, man weiß nicht, wie stark sich christliche und heidnische Elemente durchdringen (Problem des Synkretismus, z. B. in Lateinamerika).

Ergänzend seien Themen genannt, die sich nach Meinung des Autors zur Kartierung eignen und die zu einem vertieften Verständnis von Zusammenhängen im 20. Jahrhundert führen können:

Die lokale Gemeinde: Pläne zu Kirche, Gemeindezentrum, Kindergarten, Altenwerk, Krankenhaus, Bibliothek; Zusammenarbeit mit Nachbargemeinden derselben und/oder anderer Konfession(en); kulturelle Arbeit (Theateraufführungen, Konzerte, Kunstausstellungen); Jugend- und Vereinsarbeit; regionale und soziale Herkunft der regelmäßigen Gottesdienstbesucher.

Die Arbeit der Kirche auf der Ebene des Bistums bzw. der Landeskirche: Eigene Schulen, Hochschulen, Priesterseminare; Erwachsenenbildung; Arbeit für Behinderte; Einsatz für Gastarbeiter.

Die Arbeit der Kirche auf nationaler Ebene.

Ökumenische Bewegung (u. a. übernationale Zusammenschlüsse von Konfessionen und Kirchen).

Die soziale Arbeit der Kirchen (außer Krankenhäusern, Kindergärten u. ä. Bildung von Genossenschaften unter kirchlicher Führung in Ländern der Dritten Welt).

Kirchliche Hilfswerke für die Länder der Dritten Welt (Misereor,[111] Brot für die Welt u.a.).

Das Wirken der Quäker in der Nachkriegszeit, ihre Bedeutung für die Jugend Deutschlands (Schulspeisung).

Integrierung von Flüchtlingen und Vertriebenen auf der Ebene der Pfarrei, der Diözese; Bedeutung konfessioneller Verbände, Vereine, Bauvereine.

Arbeit in der Diaspora.

Regionale Verteilung konfessionsverschiedener Ehen.

---

[110] „Ungefähr acht bis zehn Prozent der erwachsenen Bevölkerung sind nach Angaben des sowjetischen Parteiorgans ‚Prawda' gegenwärtig ‚aktive Gläubige'. Als ‚aktive Gläubige' werden Menschen bezeichnet, die beispielsweise die Fastenzeiten einhalten, zur Beichte gehen oder die Kirche besuchen. In der Mitte der dreißiger Jahre seien zwei Drittel der Stadt- und ein Drittel der Dorfbevölkerung Nichtgläubige gewesen. Heute seien Facharbeiter, Mechaniker auf dem Land und Intellektuelle fast ganz frei von religiösen Anschauungen. In der Altersgruppe zwischen 21 und 30 Jahren gebe es 92 bis 94 Prozent Atheisten und bis zu 20 Jahren 97–98 Prozent." Süddeutsche Zeitung 31. 3., 1. 4. 1979.

[111] Nach einer Kartenskizze in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (20. 1. 1979) wurden bis November 1978 von Misereor insgesamt über 2,3 Mrd. DM bewilligt für rund 25 200 Projekte, davon in Lateinamerika 620 Mill. DM (8 700 Projekte), Afrika 680 Mill. DM (6 800 Projekte), Asien-Fernost 880 Mill. DM (8 300 Projekte).

Bedeutung von Wallfahrtsorten für Einheimische und Flüchtlinge (z. B. Werl in Westfalen).

Kirche und Nationalsozialismus: Anpassung und Widerstand im Dritten Reich; Kartierung der in KZ eingelieferten Pfarrer und Ordensleute; Kartierung der Orte, an denen sich kirchlicher Widerstand manifestierte (z. B. Barmen, Münster).

Kirche und Fremdenverkehr.

Der Autor glaubt, daß es möglich ist, zu solchen Themen[112] Karten zu erstellen, die einen raschen Überblick erlauben und der Veranschaulichung komplizierter Sachverhalte dienen. Da möglichst viele Einzelheiten in exakter, quellenmäßig nachgewiesener Detailforschung dargestellt werden sollen, wird man häufig das exemplarische Prinzip anwenden: Auf der Grundlage von Fallstudien werden thematische Karten zu ausgewählten Räumen vorgelegt.

*Die Intensität religiöser Praxis*

Der Autor erinnert sich, wie stark ihn die Frage beeindruckt hat, die ihm vor Jahren mit ungewohnter Offenheit ein französischer Kommunist gestellt hat: „Vous êtes croyant?" Gewohnt, allenfalls nach der Konfession gefragt zu werden, war er hier in seiner persönlichen Überzeugung angesprochen.

Viele Karten zur Kirchengeschichte kartieren einen Sachverhalt, an dem der einzelne unbeteiligt war, zu dem er sich vielleicht später bekennt: In welche konfessionelle Gemeinschaft das Kind „hineingetauft" wird. Konfessionskarten sind unentbehrlich, aber – gemessen an der Tiefendimension des Christentums – geben sie nur die Oberfläche wieder. Es ist einfach, die Verbreitung von Kirchensteuerzahlern zu kartieren; Kirche ist auch, aber nicht nur die Gemeinschaft der Kirchensteuerzahler. Kirche ist eben vor allem die Gemeinschaft derer, die sich bemühen, mit den Forderungen des Evangeliums Ernst zu machen. Wie kann der Kirchenhistoriker Überzeugungen erfassen, sie gar noch kartographisch auswerten?

Im allgemeinen muß er sich auf Indizien stützen. Solche Indizien sind die Intensität der Teilnahme am kirchlichen Leben:[113]

---

[112] Macmillan Atlas History [12] kartiert u. a. folgende Themen: Synoden der bekennenden Kirche (144), YMCA, YWCA (173 f.), unter der Überschrift „Christian Renewal in Post-War Germany" Evangelische Akademien, Kirchentage mit ihrer jeweiligen Losung (181).

[113] Daß Themen wie die nachfolgenden schon kartiert werden, zeigt der Atlas de la France contemporaine (wie Anm. 21) z. B. 293 f. Paris: Anteil ziviler Begräbnisse; 295–297: Praxis der Ostersakramente in der Diözese Orléans; 305: Arbeitermission; 306: Kirchenbau 1963–1966 in der Diözese Paris.

Deutsche, periodisch erscheinende statistische Veröffentlichungen enthalten umfangreiches, in Karten umsetzbares Material. Als Beispiele seien genannt: Kirchliches Handbuch. Amtliches Statistisches Jahrbuch der Katholischen Kirche Deutschlands. Köln, Bd. XXVIII (1975–1976) 1977.

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. Gütersloh Bd. 101 (1974) 1977.

Besuch der Gottesdienste
Taufe der Kinder
Ggf. Wahl „christlicher" Taufnamen
Erstkommunion bzw. Konfirmation
Kirchliche Einsegnung der Ehe
Kirchliches Begräbnis, ggf. Empfang der Krankenölung
Aktive Mitarbeit in der Pfarrei
Spenden zugunsten kirchlich-religiöser Zwecke
Teilnahme an Wallfahrten
Häufigkeit von Priesterberufungen
Häufigkeit von Klostereintritten
Häufigkeit von Kirchenaustritten
Zugehörigkeit zu christlichen, kirchlichen Verbänden, Vereinen [114]
Besuch konfessionell gebundener Schulen [115]
Lektüre konfessionell gebundener Periodika
Einschalten von religiös, konfessionell orientierten Sendungen in Radio und Fernsehen
Wahl christlicher Parteien.

Erhebung und Auswertung solcher Daten stoßen häufig auf die Abneigung gegenüber sozial-statistischer Erfassung der Kirchlichkeit. Höffner eröffnet seinen Beitrag über „Industrielle Revolution und religiöse Krise" mit den Worten: „Noch vor wenigen Jahrzehnten schien es den meisten Theologen verdächtig, die Soziologie, die als recht weltliche „Tochter des Positivismus" galt, mit der Religion in Verbindung zu bringen. Der Heilige Geist sei nicht meßbar und die Gnade nicht quantifizierbar." [116] 1976 stellt Zorn fest, die Abneigung gegenüber Erhebungen solcher Art sei „offenbar auf katholischer Seite noch stärker als auf protestantischer gewesen". [117]

Der Besuch des Gottesdienstes kann noch am ehesten als Indikator für die religiöse Aktivität von Kirchenmitgliedern gelten; verglichen mit Trauung, Taufe und Beerdigung ist der Gottesdienstbesuch weniger traditionsgebunden. [118] Es ist unbestritten, daß es zu den Aufgaben von Historikern und So-

[114] Vgl. *Bernleithner* [8] Karte 24: Religiöse Laienbewegung und Kirchliche Vereine in Österreich (Kolpingfamilie, Pfadfinder, Katholische Arbeiterbewegung, Katholische Studentenverbindungen; Evangelisches Bildungswerk u. a.).

[115] Ebd. Karte 5: Konfessionelle Schulen in Österreich.

[116] *Joseph Höffner,* Industrielle Revolution und religiöse Krise. Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 97). Köln, Opladen 1961, S. 5.

[117] *W. Zorn* in: Handbuch der Deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Hrsg. von *H. Aubin* und *W. Zorn.* Bd. 2. Stuttgart 1976, S. 667 (mit Literaturangaben zu diesem Abschnitt sowie S. 919 Anm. 5, 6 und 8).

[118] Vgl. *Bernleithner* [8] Karte 3: Die Kirchlichkeit der Katholiken in Österreich 1958/60. Als Indikator wird hier der sonntägliche Gottesdienst gewählt. Im Kommentar werden auch weit zurückliegende historische Ereignisse zur Deutung herangezogen: Tirols Stellung als „hl. Land" wird auch mit der 70jährigen Jesuitenmission im 17. Jahrhundert erklärt. Andererseits heißt es: „Kärnten und Steiermark leiden noch heute unter einem heimlichen Groll gegen die Kirche aus der Zeit der Gegenreformation, die dort u. a. mit militärischen Mitteln durchgeführt wurde."

ziologen gehört, auch den Prozeß des sozialen Wandels[119] im allgemeinen, der Entchristlichung bzw. der Rechristianisierung im besonderen zu analysieren: Welche räumlichen und menschlichen Bereiche wurden erfaßt, welche nicht? Wie wirkten sich Verstädterung,[120] Industrialisierung, Verkehrslage, Bildungsstand auf die Intensität religiöser Praxis aus? Meinungsumfragen mit ihrem verfeinerten Instrumentarium können den Blick für Veränderungen und Konstanten schärfen, z. B. hinsichtlich praktizierter Nächstenliebe, hinsichtlich des täglichen Gebets, der Sexualmoral (orientiert sie sich überhaupt noch irgendwie an kirchlichen Normen?), hinsichtlich all dessen, was aus der Tatsache der Teilnahme am kirchlichen Leben noch nicht zu entnehmen ist: Warum bekennt sich jemand zu einer bestimmten Gemeinschaft, z. B. durch die Teilnahme am Gottesdienst?

Hier berühren sich Interessenfelder des Kirchenhistorikers mit denen des (Religions-) Soziologen und des Volkskundlers. Die Volkskunde hat seit langem Material gesammelt, kritisch ausgewertet, z. T. in Karten umgesetzt, die auch dem Kirchenhistoriker höchst willkommen sind: Beispielhaft seien aus dem Österreichischen Volkskundeatlas die Karten zu Fahrzeugweihe, zu Schutzheiligen der Haustiere und zu Marienwallfahrtsorten genannt.[121] Wenn man sich die kilometerlangen Pilgerreihen vor Augen führt, die Jahr für Jahr in dem als weitgehend entchristlicht geltenden Frankreich nach Chartres strömen, wenn man an die Scharen denkt, die in tagelangen Märschen im kommunistischen Polen nach Tschenstochau unterwegs sind, versteht man, daß Wallfahrten immer wieder das Interesse der Forschung gefunden haben,[122] versteht man weniger, daß Atlanten zur allgemeinen sowie

---

[119] Aus der reichhaltigen Literatur zu diesem Thema sei genannt: *Gabriel Le Bras*, Etudes de Sociologie Religieuse. 2 Bände (= Bibl. de Sociologie contemporaine) Paris 1955/56 (in Band 1 nach S. 324 eine Carte religieuse de la France rurale). Ferner sei verwiesen auf das Internationale Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie, u. a. Bd. 5 (Religion, Kultur und sozialer Wandel. 1969), Bd. 7 (Religion und sozialer Wandel. 1971).

[120] Vgl. *Katrin Aschenbrenner, Dieter Kappe,* Großstadt und Dorf als Typen der Gemeinde, in: *Karl Martin Bolte* Hrsg.: Deutsche Gesellschaft im Wandel, Opladen, 2. Auflage 1967, S. 165–232, hier S. 209: „Für die Katholiken ist in der Gemeindegrößenstaffelung eine deutliche prozentuale Zunahme des regelmäßigen Kirchgangs mit sinkender Einwohnerzahl zu beobachten. Der Gottesdienstbesuch der Protestanten ist nicht in solch kontinuierlicher Weise abgestuft . . . doch ist auch hier zu erkennen, daß die Kirchentreue auf dem Lande größer ist als in den Städten."

[121] Österreichischer Volkskundeatlas, 3. Lieferung (1968) Blatt 53, 54 (Schutzheilige der Haustiere I und II); 4. Lieferung (1971) Blatt 73 (Die großen marianischen Gnadenstätten der Gegenwart und ihr regelmäßiger Wallfahrtszuzug); ebd. Blatt 74 (Fahrzeugweihe).

[122] Ein Teil der umfangreichen Literatur zu diesem Thema wird aufgeführt in: Religionsgeographie, hrsg. von *Martin Schwind,* (= Wege der Forschung 397) Darmstadt 1975 (S. 381–388 Bibliographie). In dem Einleitungskapitel zu diesem Sammelband (Über die Aufgaben der Religionsgeographie) zitiert Schwind S. 13 *G. Imbrighi,* nach dessen Meinung die Pilgerfahrten „häufig auch in die geographische Kategorie der periodischen Wanderungen eingeordnet werden."

zur Kirchengeschichte das Phänomen Wallfahrt nur für Antike und Mittelalter kartieren.[123]

In Frankreich wird in vielen Familien bis auf den heutigen Tag über das neu anzuschneidende Brot zunächst das Zeichen des Kreuzes mit dem Messer beschrieben, auch in Familien, die der Kirche fernstehen. Eine Geste, hinter der sich religiöse Substanz verbirgt? Die kirchliche Einsegnung der Ehe nur eine gesellschaftlich bedingte Modeerscheinung („ça fait chic")? Französische Autoren gehen bei der Interpretation entsprechender Karten behutsam zu Werke. In einem Regionalatlas[124] heißt es im Kommentar zur thematischen Karte „mariage religieux": Wenn auf dem Lande der Prozentsatz der kirchlichen Trauungen größer sei als in der Stadt, so müsse man berücksichtigen, daß viele Städter sich gern in einer Dorfkirche trauen lassen, ferner müsse man im Blick behalten, daß für Geschiedene eine kirchliche Trauung nicht möglich sei. Trotz dieser Einschränkungen heißt es dann weiter: „si le mariage religieux ne traduit pas toujours une foi profonde mais souvent l'acception d'un rite social traditionnel, l'absence de cette cérémonie par contre est plus révélatrice de l'indifférence religieuse et du détachement vis-à-vis d'un cérémonial."

An diesem Beispiel wird deutlich, daß es sich lohnt, auch Themen aus dem Bereich der religiösen Praxis in Atlanten zur Kirchengeschichte aufzunehmen. Doch sei betont, daß solche Arbeiten hohe Anforderungen an den Kartenautor stellen: Erhebung und Auswertung des Materials sind so arbeits- und zeitintensiv, daß solche Studien vorzugsweise für kleine Räume, exemplarisch, ausgeführt werden müßten. Auf einen Kartenkommentar kann hier noch weniger als bei anderen Karten verzichtet werden. Doch muß der Kommentator außer der Kirchen- auch die politische und die Wirtschaftsgeschichte des betreffenden Raumes berücksichtigen; er darf die naturräumlichen Gegebenheiten ebenfalls nicht aus dem Blick verlieren.

Insgesamt wird man sagen dürfen, daß auch die Erarbeitung von Karten und Atlanten zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit geeignet ist, in anspruchsvoller Weise verschiedene wissenschaftliche Disziplinen zusammen-

---

[123] Vgl. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 18 (Die Wallfahrtsorte der Antike und des Mittelalters); Bildatlas der frühchristlichen Welt [7] Karte 32 (Egerias Pilgerfahrt zu den hl. Stätten); Historischer Atlas der Schweiz (wie Anm. 73) S. 14 (Die Einsiedler Wallfahrt im ausgehenden Mittelalter); Provence-Atlas (wie Anm. 10) Karte 212 (Les Pèlerinages). Als gelungene Kombination von Abbildungen, Quellentexten und Karte sei genannt: les chemins de saint-jacques. Textes des Miracles de saint Jacques, traduits par *E. de Solms*, introduction de *R. Oursel*. o.O. 1970.

[124] Atlas de Provence, Côte d'Azur. Bruxelles 1974, Z 11. Ähnliche Beispiele ließen sich aus anderen französischen Atlanten nennen. Selbst ein so spezialisiertes Unternehmen wie der Atlas de la France rurale, sous la direction de *Jean Duplex* (cahiers de la fondation nationale des sciences politiques. Série „Atlas" (a), Paris 1968) kartiert nicht nur die Zahl der Pfarrer und Vikare auf jeweils 10 000 Einwohner (Karte 42), sondern auch die Zahl der Erwachsenen, die regelmäßig zur Messe bzw. zu den Ostersakramenten gehen (Karten 43 und 44, jeweils auf die gesamte erwachsene Bevölkerung bezogen).

zuführen; gegenüber wissenschaftlichem Text hat dieses Werk den großen Vorteil, viele unterschiedliche Daten, anschaulich in e i n e n Zusammenhang gestellt, sichtbar zu machen.

## Vorbemerkung zur Bibliographie

Die vorliegende Bibliographie kann und will nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Karten aus Atlanten wurden nur in Ausnahmefällen aufgenommen, z. B. zur Verbreitung einzelner Orden. Es hätte den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt, wären in jedem einzelnen Fall die Kriterien der Aufnahme gerechtfertigt worden.

Wertvolle Karten auch zur Kirchengeschichte bringen die meisten Regionalatlanten, wertvoll nicht zuletzt der wissenschaftlichen Kommentare wegen. Auch diese Karten konnten hier nicht einzeln aufgeführt werden. Bewußt wurden dagegen auch ältere Atlanten aufgenommen, die inzwischen Quellenwert haben, z. B. der Atlas Hierarchicus von Streit. Atlanten zu nichtchristlichen Religionen, etwa zum Islam, wurden – soweit sie dem Verfasser bekanntgeworden sind – in der in Anm. 1 genannten Arbeit aufgeführt. Der Atlas zur jüdischen Geschichte von Gilbert wurde in Anm. 88 genannt.

Die Bibliographie wurde thematisch gegliedert; selbstverständlich kann eine wie immer geartete Ordnung der Differenziertheit vieler Karten und Atlanten nicht Rechnung tragen. Innerhalb der einzelnen Gruppen werden die Atlanten möglichst in der Reihenfolge ihres Erscheinens aufgeführt. Titel, die dem Autor nur aus dem wissenschaftlichen Schrifttum bekanntgeworden sind, wurden mit einem * kenntlich gemacht.

*Geschichte der Religionen*

1 * Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Hrsg. von *H. Haas*. Mit zahlreichen Abb. Leipzig 1924–1934. U. a.
Lfg. 9–11: Die Religion in der Umwelt des Urchristentums. 1926.
Lfg. 18–20: Der Hinduismus. 1934.

2 *Isma'il Ragi al Farugi*, Editor, *David E. Sopher*, Historical Atlas of the Religions of the World. New York, London 1974.

*Kirchengeschichte*

3 *Karl Heussi, Hermann Mulert*, Atlas zur Kirchengeschichte. 66 Karten auf 12 Blättern. Tübingen 1905, $^{3}$1937.

4 Atlas Hierarchicus. Descriptio geographica et statistica S. Romanae Ecclesiae tum Occidentis tum Orientis juxta statum praesentem. Accedunt etiam nonnullae notae historicae necnon ethnographicae. Consilio et hortatu S. Sedis Apostolicae elaboravit *P. Carolus Streit* S.V.D. Paderborn, Freiburg i. B. 1913, $^{2}$1929.

5 * *C. Pieper:* Atlas orbis christiani antiqui. Düsseldorf 1931.

6 * *A. Freitag, J.-M. Lory:* Atlas du monde chrétien. Bruxelles 1959.

7 *F. van der Meer, Christine Mohrmann:* Bildatlas der frühchristlichen Welt. Deutsche Ausgabe von *Heinrich Kraft*. o. O. 1959.

8 Kirchenhistorischer Atlas von Österreich. Redigiert und hrsg. von *Ernst Bernleithner.* Wien 1966 ff. (Sonderband der Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien).
= Internat. Kirchenhistorischer Atlas.

9 *Charles S. Anderson,* Augsburg historical atlas of Christianity in the Middle Ages and Reformation. Minneapolis 1967.

10 Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von *H. Jedin, K. S. Latourette, J. Martin.* Bearb. von *J. Martin.* Freiburg i. B., Basel, Wien usf. 1970.

11 Atlas Hierarchicus. Descriptio Geographica et statistica ecclesiae catholicae tum occidentis tum orientis. Elaboravit *P. Henricus Emmerich* S.V.D. Mödling b. Wien, Aachen 1976.

12 *Franklin H. Littell:* The Macmillan Atlas, History of Christianity. New York, London 1976.

*Bibelatlanten*

13 Atlas géographique et archéologique pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament par *V. Ancessi.* Paris 1885.

14 Bibelatlas in zehn Karten nebst geographischem Index von *Richard V. Riess.* Freiburg i. B. $^{3}$1895.

15 Atlas Scripturae Sacrae. Decem Tabulae Geographicae cum indice locorum auctore *Ricardo de Riess.* 2. Auflage besorgt von *C. Rueckert.* Freiburg i. B. 1906.

16 Biblische Geographie. Vollständiges biblisch-geographisches Verzeichnis als Wegweiser zum erläuternden Verständnis der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Beigabe zum Bibel-Atlas des Verfassers *R. Riess.* Freiburg i. B. 1872.

17 *Karl Heussi und Hermann Mulert,* Atlas zur Kirchengeschichte. 66 Karten auf 12 Blättern. Tübingen 1905.

18 Bilderatlas zur Bibelkunde. Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund. Bearb. von *L. Frohmeyer* und *I. Benzinger.* 501 Abb. mit erläuterndem Text. Stuttgart 1905.

19 Atlas Biblicus. Continens 22 Tabulas quibus accedit Index topographicus in Universam Geographiam Biblicam. Ed. *Martino Hagen* S.J. Parisiis 1907. (Cursus Scripturae Sacrae).

20 Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten von *Hermann Guthe.* Mit einem Verzeichnis der alten und neuen Ortsnamen. Leipzig 1911.

21 *George Adam Smith,* Historical Atlas of the Holy Land. London 1936 (Erstauflage 1915).

22 Atlas de la Bible. Préface de *Roland de Vaux.* [Bearb. von] *Luc. H. Grollenberg.* Bruxelles $^{3}$1954.

23 *Emil G. Kraeling,* Bible Atlas. New York, Chicago, San Francisco 1956.

24 The Westminster Historical Atlas of the Bible. Revised edition ed. by *George Ernest Wright* and *Floyd Vivian Filson.* [Einführung:] *William Foxwell Albright.* Philadelphia 1956.

25 Bildatlas zur Bibel, von *Luc. H. Grollenberg.* O. P. Deutsche Ausgabe von *Hermann Eising.* Vorwort von *Johannes Hempel.* Gütersloh $^{2}$1957.

26 *Samuel Terrien,* Länder der Bibel. Illustrationen von *William Bolin.* München, Zürich 1958.

27 *J. de Fraine,* Nouvel Atlas Historique et Culturel de la Bible. Paris 1961.

28 Baker's Bible Atlas by *Charles F. Pfeiffer.* Michigan 1961.
29 * *Nelson Beecher Keyes,* Vom Paradies bis Golgotha. Die Geschichte der biblischen Welt in Wort und Bild mit vielen Karten. Stuttgart 1964.
30 Atlas zur Bibel. Hrsg. von *H. H. Rowley.* Wuppertal 1965, $^{6}$1976. (= Student's Bible Atlas, 1965)
31 *Johan H. Negenman,* Großer Bildatlas zur Bibel. Deutsche Ausgabe von *Claus Rietzschel.* Gütersloh 1969.
32 The Macmillan Bible Atlas by *Yohanan Aharoni* and *Michael Avi-Yonah,* prepared by Carta, Jerusalem. New York, London $^{2}$1974.
33 Oxford Bible Atlas. Second Edition ed. by *Herbert G. May.* London, New York 1974.
34 * *Luc. H. Grollenberg,* Shorter Atlas of the Bible. 1976.
35 * *Karl Matthiae,* Chronologische Übersichten und Karten zur spätjüdischen und urchristlichen Zeit. Stuttgart 1978.

*Missionsgeschichte*

36 * Allgemeiner Missionsatlas. Nach Originalquellen bearb. von *R. Grundemann.* 3 Bände in 1 (1. Afrika; 2. Asien; 3. Polynesien). Gotha 1867–1870.
37 * *R. Grundemann,* Neuer Missions-Atlas aller evangelischen Missionsgebiete mit besonderer Berücksichtigung der Deutschen Missionen. Calw $^{2}$1903.
38 *O. Werner S.J.,* Katholischer Missionsatlas. Freiburg i. B. $^{2}$1885.
39 *O. Werner S.J.,* Katholischer Kirchen-Atlas. Freiburg i. B. 1888.
40 * *O. Werner,* Orbis terrarum catholicus sive totius Ecclesiae catholicae et Occidentis et Orientis conspectus geographicus et statisticus. Friburgi Brisg. 1890.
41 * *A. Merensky,* Missions-Atlas über die Arbeitsgebiete der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft Berlin I in Südafrika, Deutsch-Ostafrika, Süd- und Norddchina. Berlin 1900.
42 Katholischer Missionsatlas. Enthaltend die gesamten Missionsgebiete des Erdkreises. Bearb. von P. *Karl Streit* S.V.D. Steyl 1906.
Ergänzungsheft dazu:
Statistische Notizen zum katholischen Missionsatlas. Bearb. von P. *Karl Streit* S.V.D. Steyl 1906.
43 * The Churchman's Missionary Atlas. London 1907.
44 * Atlas des Missions de la Société des Missions Etrangères. Lille 1920.
45 * Atlas Missionaire des Pères du Saint-Esprit. Paris o. J.
46 * *L. Gramatica,* Testo e Atlante di Geografia Ecclesiastica e Missionaria. Bergamo 1928.
47 * Descriptio geographica et statistica provinciarum et missionum ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Capuccinorum (1528–1928). Romae 1929.
48 * *J. Thauren,* Atlas der katholischen Missionsgeschichte. Mödling b. Wien 1932.
49 Atlas der katholischen Weltmission. Zusammengestellt und mit erläuterndem Text versehen durch die Internationale Fideskorrespondenz in Rom unter Verwertung kartographischen und statistischen Materials des Archivs der hl. Kongregation der Glaubensverbreitung (als Jahrbuchfolge 1932 des Priestermissionsbundes im deutschen Sprachgebiet hrsg. von Msgr. *Joh. Neuhäusler* in München). München 1932.
50 * *A. Boucher,* Petit Atlas des Missions Catholiques. Paris 1933.
51 * Atlante delle Missioni Cattoliche dipendenti dalla Sacra Congregazione de „Propaganda Fide". Città del Vaticano 1947.
52 * *J. Despont,* Nouvel Atlas des Missions. Paris, Lyon 1951.

53 *H. Emmerich*, Atlas Societatis Verbi Divini. Descriptio geographica et statistica omnium operum Societatis Verbi Divini. Mödling b. Wien 1952.
54 * Svensk Missionsatlas. Stockholm 1957.
55 *H. Emmerich* S.V.D., Atlas Missionum a sacra congregatione de propaganda fide dependentium. Civitas Vaticana 1958.
56 *Anton Freitag* S.V.D., Die Wege des Heils. Bildatlas zur Geschichte der Weltmission. Salzburg 1960.
(Übersetzung von *A. Freitag*, Atlas du monde Chrétien. L'expansion du Christianisme à travers les siècles. Paris, Bruxelles 1959.)
57 * Atlas Missionário Portugês. Lisboa ²1964.

*Mönchtum*

58 Die *Antoniter* (Hospitaliter vom hl. Antonius).
LThK² Bd. 10, nach Spalte 1376.
59 *Basilianer*klöster in Unteritalien und Sizilien.
Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 45A.
60 *[Benediktiner:] Ioannes P. Müller* O.S.B., Atlas O.S.B. Benedictinorum per orbem praesentia. Bd. I: Index Monasteriorum. Romae 1973. Bd. II: Tabulae Geographicae. Romae 1973.
61 *[Cluny:]* Atlas des monastères de l'ordre de Cluny au Moyen-Age. Annexe au tome VI des Statuts, Chapitres Généraux et Visites de l'ordre de Cluny. Paris 1977.
62 *[Dominikaner:]* Die Verbreitung der Dominikaner bis 1303. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 30.
62a Die Ausbreitung der Dominikaner bis 1500. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 59.
62b Die Dominikaner in Europa. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. LThK² Bd. 10, nach Spalte 1376.
63 *[Franziskaner:]* Verbreitung und Organisation des Franziskanerordens um 1300. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 31.
63a Die Ausbreitung der Franziskaner bis 1300. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 58.
64 *[Irisches Mönchtum:]* Irische und irisch beeinflußte Klöster 590 bis ca. 730. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 25A.
65 *Jesuiten.* Die europäischen Provinzen um das Jahr 1750. LThK² Bd. 7, vor Spalte 1209.
66 Die *Kapuziner* im deutschen Sprachraum. LThK² Bd. 7, nach Spalte 1207.
66a Atlas Geographicus Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum – juxta locorum, operum et personarum statum. Decurrente A. D. 1968. Roma 1968.
67 Die *Kartäuser* in Europa. LThK² Bd. 7, nach Spalte 1208.
68 *[Prämonstratenser:]* Die Verbreitung der Prämonstratenser. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Karte 28.
68a Die Ausbeitung der Prämonstratenser bis 1300. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 54.
69 *Regulierte Chorherren*, bis 1250 gegründete Stifte. LThK² Bd. 2, Spalte 1085/86.
70 *[Ritterorden:]* Die Ritterorden bis zur Aufhebung der Templer. Großer historischer Weltatlas (wie Anm. 19) Teil II, Karte 29a.
70a Die Ritterorden im Hl. Land und auf Zypern bis 1291. Ebd. Karte 29b.
70b Der Deutsche Ritterorden in Siebenbürgen 1211–1225. Ebd. Karte 40b.

70c Der Deutsche Ritterorden in Preußen und Livland 1231–1411. Ebd. Karte 40c.
70d Das Erzstift Riga und das Ordensland bis 1466. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 62.
70e Les établissements des ordres militaires et hospitaliers en Provence (XIII$^{e}$–XIV$^{e}$ siècles). Provence-Atlas (wie Anm. 10) Karte 68.
71 *Sackbrüderorden.* Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 56A.
72 *[Schottenklöster:]* Karte 89 in: An Historical Atlas of Scotland, c. 400 – c. 1600. Ed. by *Peter McNeill* and *Ranald Nicholson.* University of St. Andrews 1975.
73 *[Steyler Missionare:] Heinrich Emmerich,* Atlas Societatis Verbi Divini. Statistisch-geographische Darstellung aller Arbeitsfelder der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Mödling b. Wien 1952.
74 *[Trappisten:] Maur Cocheril,* Atlas de la Trappe. [Erscheinen angekündigt im Dictionnaire des monastères Cisterciens, s. u., S. VI, möglicherweise schon erschienen.]
75 *[Zisterzienser:] Frédéric van der Meer,* Atlas de l'Ordre Cistercien. Paris, Bruxelles 1965.
75a Dictionnaire des monastères Cisterciens. Tome I: Cartes géographiques, par *Maur Cocheril* (= La Documentation Cistercienne vol. 18, tome I). Rochefort/Belgien 1976. (S. XIII werden Rezensionen zu *van der Meer,* Atlas de l'Ordre Cistercien aufgeführt.)
75b Klostergründungen der Zisterzienser. Atlas zur Kirchengeschichte [10] Karte 52/53.

Ergänzend seien zwei Karten zum Mönchtum insgesamt genannt, die wegen ihrer Klarheit und Differenzierung besondere Erwähnung verdienen:

76 Ordnance Survey, Hrsg.: Map of Monastic Britain. 1 : 625 000.
South Sheet. o. O. 2. Auflage 1954.
North Sheet. o. O. 2. Auflage 1955.

# Zwischenbilanz des kirchlichen Archiv- und Bibliothekswesens

*Handbücher und Führer – Entwicklung und Leistung*

Von Reimund Haas

Ein ähnlich tiefer Einschnitt wie es im alten Deutschen Reich die Säkularisation von 1803 für die katholische Kirche war, bedeutete das Ende der Monarchie in Deutschland im Jahre 1918 für die evangelischen Landeskirchen: Die entscheidende Zäsur, die die Kirchen aus der Symbiose mit weltlicher Organisation und staatlichen Institutionen in die eigenzuverantwortende Freiheit setzte. Damit wurde zugleich die Übernahme fast aller kirchlichen Aufgaben aus eigenen Kräften erforderlich. Dies galt für viele Gebiete der kirchlichen Administration einschließlich des Informations- und Dokumentationsbereiches. Der überwiegende Teil der Bücher, Urkunden und Akten der katholischen Institutionen des alten Reiches wanderte, soweit sie überhaupt gerettet wurden, in staatliche Bibliotheken und Archive. In ähnlicher Weise sind dann nach dem Ende des zweiten Kaiserreiches besonders die Überlieferungen der Konsistorien in weltlicher Obhut verblieben.

In manchen Gebieten Deutschlands konnte nur ein sehr geringer Teil der kirchlichen Dokumentationseinrichtungen sich bzw. ihre Selbständigkeit über die beiden genannten kirchenpolitischen Umstrukturierungsprozesse hinweg retten. Der weitaus größere Teil der kirchlichen Archive und Bibliotheken entstand jedoch erst nach der in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts beginnenden und noch im 20. Jahrhundert weitergeführten Reorganisation bzw. Neueinrichtung von Institutionen in kirchlicher Trägerschaft. Im Anschluß an ihren Ausbau und ihr Wachstum entwickelte sich allmählich auch das Bedürfnis und die Notwendigkeit nach eigenständiger Sicherung und Sammlung kirchlichen Dokumentationsgutes. Die vielversprechenden neuen Ansätze im Archiv- und Bibliothekswesen der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland aus dem ersten Drittel dieses Jahrhunderts wurden in der Zeit des Nationalsozialismus weitgehend abgeblockt und durch die erheblichen Kriegsverluste teilweise so schwer getroffen, daß nach 1945 bei sehr vielen Einrichtungen erneut oder sogar ganz von vorne mit dem Auf- und Ausbau begonnen werden mußte.

Daß diese Phase des Wiederaufbaues des kirchlichen Archiv- und Bibliothekswesens in der Bundesrepublik Deutschland nach mehr als dreißig Jahren nunmehr einen vorläufigen Höhepunkt und Abschluß gefunden hat, wird im Erscheinen von vier Handbüchern bzw. Führern sichtbar. Ausgehend von der Darstellung der kirchlichen Dokumentationseinrichtungen in

den allgemeinen Nachschlagewerken und Überblicken sollen die vier Selbstdarstellungen in Form einer Sammelbesprechung ausführlich behandelt werden, um daran anschließend einige Aspekte und Probleme der Entwicklung und gegenwärtigen Lage anzudeuten, soweit sie über den fachspezifisch archivarischen und bibliothekarischen Bereich hinaus für die allgemeine Kirchengeschichte und ihre Erforschung von Bedeutung sein können.

1. Nachdem das *deutsche Archivwesen* sich allmählich von den Folgen des zweiten Weltkrieges erholt hatte, kamen mit großen Mengen moderner Akten auch neue Anforderungen und Aufgaben auf die Archive zu.[1] Mit der Neuauflage des Minerva-Handbuches der Archive im Jahre 1974 stand wieder ein umfangreiches und allgemeines Nachschlagewerk für die Archive und ihre Bestände im deutschsprachigen Raum zur Verfügung. In ihm sind neben den großen kirchlichen Archiven auch zahlreiche kleine zu finden; doch kann ein solches allgemeines Nachschlagewerk nur eine erste Orientierung bieten.[2] Da eine neuere Geschichte des Archivwesens in Deutschland bisher noch fehlt, konnte auch für die kirchlichen Archive lange Zeit nur auf die vereinzelten Hinweise in den allgemeinen Periodika des Archivwesens zurückgegriffen werden.[3]

1.1 Schon vor dem Minerva-Handbuch und als Zeichen für die Konsolidierung auch im *kirchlichen Archivwesen* war 1965 als bahnbrechende und früheste Arbeit der hier vorzustellenden Nachschlagewerke der erste Band des „Handbuch des kirchlichen Archivwesens" über „die zentralen Archive in der evangelischen Kirche" erschienen.[4] Nach einem Vorwort, in dem die Probleme der Entstehung des Handbuches anklingen, wurde der grundlegende Aufsatz von H. Liermann „Kirchliches Archivwesen und evangelisches Kirchenrecht" wieder abgedruckt. Ausgehend von der bayerischen Kirchenarchivorganisation skizzierte er darin Geschichte und Grundstrukturen des evangelischen Archivwesens und des entstehenden kirchlichen Archivrechtes seit dem Ende der Staatskirchen.

---

[1] Vgl. z. B. *Heinz Boberach*, Archivbenutzung und archivarische Arbeit im Wandel von Interessen und Methoden, in: Der Archivar 28 (1975), Sp. 19–34; *ders.*, Moderne Methoden der Verarbeitung von Informationen und ihre Auswirkung auf die Archive, in: Skrinium Nr. 14 (1976), S. 12–28.

[2] Archive. Archive im deutschsprachigen Raum (Minverva-Handbücher), 2. Auflage, 2 Bde., Berlin/New York 1974.

[3] Zur ersten Information vgl. jetzt: *Eckard G. Franz*, Einführung in die Archivkunde, Darmstadt ²1974; *Gerhard Schäfer*, Art. „Archivwesen, kirchliches", in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. III, Berlin/ New York 1978, S. 687–689; Der Archivar, Mitteilungsblatt für deutsches Archivwesen, 1 (1947/48) ff. mit fortlaufender Bibliographie, die auch Publikationen zum Archivwesen der Religionsgemeinschaften zusammenstellt, seit dem Berichtsjahr 1969–1970 unter dem Punkt 2. 2. 3.

[4] *Karlheinrich Dumrath, Wolfgang Eger, Hans Steinberg*, Handbuch des kirchlichen Archivwesens, Bd. I, Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche, (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Bd. 3), Neustadt 1965.

Den Kern des Handbuches bildete in einem ersten Hauptteil die Beschreibung der 28 „zentralen Archive der Landeskirchen" nach einem vorangestellten, einheitlichen Schema: Danach sollte dem Namen von Landeskirche und Archiv sowie der Anschrift eine kurze Geschichte des Archivs mit Angabe der an ihm tätig gewesenen und tätigen Archivare folgen. Ein erster Hauptpunkt sollte „Allgemeines" zur „Zuständigkeit, räumlichen Unterbringung, vorgesetzten Behörde" sowie zum „Personal" bieten; eventuell auch angeben, ob ein „Filialarchiv" vorhanden war. Im zweiten Hauptabschnitt „Bestände" war zunächst nach Gesamtumfang und „Verzeichnung" (= Erschließungsmittel) gefragt, dann die Aufteilung nach den Strukturtypen ‚Urkunden' und ‚Akten' vorgegeben, letztere noch einmal nach den verschiedenen Registraturbildnern und -ebenen untergliedert (von Kirchenleitungen bis Vereine und sonstigen Registraturpersönlichkeiten). Dazu gehörten auch die teils organisch gewachsenen, teils zusammengetragenen Bestände von ‚Personen' (z. B. Nachlässe) und sonstige ‚Sammlungen'. Zu dem das eigene Archiv überschreitenden Gesichtspunkt ‚Depots in nichtkirchlicher Hand' lagen in fünf Fällen Angaben vor. Abschließend wurden soweit wie möglich Auskünfte zu den „technischen Hilfsmitteln, der Bibliothek" sowie der „Archivpflege" erbeten, dazu der Nachweis von vorhandenen „Gesetzen und Verordnungen zum landeskirchlichen Archiv- und Registraturwesen" und allgemeine Literatur zum jeweiligen Archiv und seiner Tätigkeit.

Im zweiten Hauptteil des Handbuches wurden nach einem vereinfachten Schema die „zentralen Archive der kirchlichen Zusammenschlüsse", d. h. der ‚Evangelischen Kirche in Deutschland' (EKD), der ‚Evangelischen Kirche der Union' (EKU) und der ‚Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands' (VELKD) vorgestellt. Der Band wurde abgerundet durch den Abdruck der Benutzungsordnung und zwei ausführliche Register, eines für „Personen, Orte, Sachen und Archivalienbestände" und eines für die „Kirchenarchivare" sowie die „Dezernenten und Referenten für das kirchliche Archivwesen".

Dieser Maximalkatalog, der natürlich nicht von allen Institutionen voll ausgefüllt werden konnte, bildete den Rahmen für die 92 Seiten umfassenden Angaben zu den umfangreichen und vielfältigen Beständen der zentralen Archive der evangelischen Kirchen in Deutschland.[5]

Es ist sehr zu begrüßen, daß „angesichts der fortschreitenden Entwicklung im Archivwesen" 1977 eine wesentlich überarbeitete Neuauflage des evange-

[5] Vgl. auch: *Gisela Simon*, Archivordnungen und -richtlinien im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik, D., Verordnungen und Richtlinien der Evangelischen Kirche, in: Der Archivar 11 (1958), Sp. 51–70; *Karlheinrich Dumrath*, Verordnungen und Richtlinien für das Schriftgut der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: Der Archivar 23 (1970), Sp. 241–256, 383–404; 24 (1971), Sp. 189–198; *ders.*, Verordnungen, Richtlinien und Bekanntmachungen zum Schriftgut der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland von 1970 bis 1977, in: Der Archivar 31 (1978), Sp. 233–244, 373–390.

lischen Handbuches vorgelegt wurde.[6] Diese brauchte in den Rahmenteilen, dem Beitrag von Liermann, der Benutzerordnung und dem Archivarsregister nur auf den neuesten Stand gebracht zu werden. Im Darstellungsschema der Landeskirchen ist der Gesichtspunkt „Filialarchiv" entfallen; neu aufgenommen wurden dagegen die Punkte „Sicherungsverfilmung", „Depotbibliotheken" und „Denkmalpflege". Das ‚Schema der Darstellung' bei den „zentralen Archiven der kirchlichen Zusammenschlüsse" ist entsprechend ein wenig erweitert worden. An die Stelle des ausführlichen Registers zu den Archivalienbeständen der ersten Auflage ist leider nur ein „Verzeichnis der Standorte der zentralen Kirchenarchive" getreten.

Die entscheidende Veränderung im Kern des Handbuches ist die „Beschränkung ... auf die Kirchenarchive in der Bundesrepublik". Als „Folge der veränderten Rechtslage der Evangelischen Kirche in Deutschland", die ihren vorläufigen Abschluß mit der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR im Jahre 1969 fand,[7] fehlen die in der ersten Auflage erwähnten Kirchenarchive in Mitteldeutschland (Anhalt: Dessau; Berlin-Brandenburg: Berlin (Ost); Mecklenburg: Schwerin; Pommern: Greifswald; Sachsen: Magdeburg, Dresden; Schlesien: Görlitz; Thüringen: Eisenach; Brüder-Unität: Herrnhut[8]).

Von den verbliebenen 20 Archiven der westdeutschen Landeskirchen ist an Veränderungen besonders hervorzuheben: Neben Neu- und Ausbauten (z. B. Braunschweig, Hannover, Bielefeld) vor allem die Neubildung der Nordelbischen Kirche mit ihren Folgen für Verwaltung und Archiv; sodann bei den drei überregionalen Archiven die Verlegung des EKD-Archivs von Hannover nach Berlin mit dem Anschluß eines ‚Ökumenischen Archivs'; schließlich die Neueinrichtung eines Archives des Diakonischen Werkes in Berlin. Während in der ersten Auflage noch drei Landeskirchen in der Bundesrepublik keine nennenswerten Angaben zu ihren Archiven machten, verfügen jetzt alle über eine hauptamtliche Betreuung ihres älteren Schriftgutes, sei es auch, wie jetzt sogar in zwei Fällen, durch Deponierung im nahe gelegenen Staatsarchiv. Wenngleich sich die Fülle und Vielfalt der historischen Über-

[6] *Karlheinrich Dumrath, Wolfgang Eger, Hans Steinberg*, Handbuch des kirchlichen Achivwesens, Bd. I, Die zentralen Archive in der evangelischen Kirche, (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Bd. 3), Neustadt ²1977.

[7] Vgl. Taschenbuch der evangelischen Kirchen 1978 (Kirchliches Adressenwerk in drei Teilen), Frankfurt/Stuttgart 1978, S. 877–926.

[8] Für diese ist also noch immer die 1. Auflage bzw. das Minerva-Handbuch zu konsultieren. Zur Arbeit der 1970 in Ost-Berlin gegründeten und vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR getragenen „Arbeitsgemeinschaft für das kirchliche Archiv- und Bibliothekswesen" vgl. vereinzelte Nachrichten in ‚Der Archivar'. Seit dem Bd. IX (1973/74) ist sie mit der ‚Arbeitsgemeinschaft für Kirchengeschichte der evangelischen Landeskirchen' zusammen Mitherausgeberin der „Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte – Herbergen der Christenheit (Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte)", Leipzig 1 (1953) ff. Sehr dürftig sind die Angaben zum Archivwesen beider Konfessionen in den offiziellen Publikationen der DDR, vgl. Lexikon des Archivwesens der DDR, hrsg. von der staatlichen Archivverwaltung des Ministeriums des Innern der DDR, Berlin ²1977, S. 173 „Kirchenarchive".

lieferungen nicht messen und schon gar nicht quantifizieren läßt, so kann zumindest für die evangelischen Kirchenarchive der sehr beachtliche Gesamtbestandsumfang von rund 20,7 Kilometern errechnet werden.

1.2 Dieser erste Band des ‚Handbuches des kirchlichen Archivwesens' erschien in beiden Auflagen in der Reihe der „Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche" (AABevK).[9] Diese Arbeitsgemeinschaft hat eine ihrer Wurzeln in dem 1934 eingerichteten Amt des „Beauftragten für das Kirchenbuchwesen bei der Kanzlei der Deutschen Evangelischen Kirche". Angesichts der drohenden nationalsozialistischen Eingriffe in das kirchliche Archiv- und Kirchenbuchwesen entstand 1936 die „Arbeitsgemeinschaft landeskirchlicher Archivare". Zusammen mit den katholischen Kollegen bilden die evangelischen Kirchenarchivare seit 1941 bzw. 1950 die Fachgruppe drei im ‚Verein Deutscher Archivare', innerhalb der sich dann die beiden Arbeitsgemeinschaften in der Nominierung des Vorsitzenden abwechseln.[10]

Seit dem Jahre 1960 ist die Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Kirchenarchivare auch mit den Bibliothekaren der kirchlich wissenschaftlichen Bibliotheken zur genannten „Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der Evangelischen Kirche" zusammengeschlossen, wobei Archiv und Bibliothek jeweils eine fachlich getrennt arbeitende Sektion bilden. Die gemeinsam seit 1969 herausgegebenen „Allgemeine[n] Mitteilungen" enthalten für den Archivbereich nicht nur verbandsinterne Informationen, sondern immer wieder grundlegende archivtheoretische Überlegungen und für die Forschung interessante Quellenberichte.[11]

In der ebenfalls mit den Bibliothekaren herausgegebenen Veröffentlichungsreihe wird schon lange der zweite Band des Archivhandbuches angekündigt. Er soll den „kirchlichen Werken und Einrichtungen" gewidmet sein und ist zweifellos weitaus schwieriger zu erstellen, wenngleich gerade er interessante Anhaltspunkte für die Sozialgeschichte zu enthalten verspricht.[12] In ähn-

[9] Vgl. Mitgliederverzeichnis der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche (Stand 1976).

[10] Vgl. *Helmut Dahm*, Entwicklung und Aufgaben berufsständischer Zusammenarbeit der Archivare in Deutschland, (Aus der Geschichte und Vorgeschichte des „Vereins deutscher Archivare"), in: Skrinium Nr. 2 (1970), S. 7–24, hier S. 18; Verzeichnis der Archivare an den Archiven in der Bundesrepublik Deutschland mit Land Berlin, in der Deutschen Demokratischen Republik, der Republik Österreich und der Schweizer Eidgenossenschaft, hrsg. vom Verein deutscher Archivare, 12. Ausgabe, Wiesbaden 1975, hier S. XII f., XXII, 40–45. Dazu die laufende Berichterstattung in ‚Der Archivar'.

[11] Allgemeine Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, die seit Nr. 1, 1969, in gedruckter Form allgemein zugänglich sind.

[12] Vgl. Handbuch des kirchlichen Archivwesens, Bd. II (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft . . ., Bd. 4), in Vorbereitung. – Von den weiteren ‚Veröffentlichungen der AABevK' sind zum archivischen Bereich zu zählen: Bd. 2: *Rudolf Schatz*, Die Registraturen der kirchlichen Oberbehörden, Neustadt 1963; dazu die ersten beiden der in Anm. 16 genannten Titel.

licher Weise wäre auch für den Bereich der katholischen Kirche wünschenswert – aber ebenso langwierig in der Verwirklichung – eine Übersicht über die Archivbestände der zahlreichen Orden und Kongregationen sowie der vielfältigen kirchlichen Vereine und Institutionen besonders aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Im Vergleich mit dem staatlichen Archivwesen fällt nur auf, daß bisher kaum nennenswerte gedruckte Archivinventare von Beständen in Kirchenarchiven vorgelegt werden konnten, sei es sachthematischer oder fondbezogener Art.[13] Beim Personalbestand der Diözesan- und Landeskirchlichen Archive läßt sich feststellen, daß sie fast ausnahmslos von hauptamtlichen, qualifizierten und fachlich ausgebildeten Kräften geleitet und betreut werden. Ähnliches gilt auch für die größeren Bibliotheken in den Bistümern und Gliedkirchen. Einem allgemeinen Trend entsprechend läßt sich dabei den einschlägigen Publikationsorganen entnehmen, daß in den letzten beiden Jahrzehnten der Anteil der Geistlichen abgenommen und der der Laien und Frauen zugenommen hat.

Mit einem ansprechenden Informationsprospekt und einem Plakat ‚Archiv aktuell' haben die evangelischen Kirchenarchivare einen ersten Schritt getan zu der in den letzten Jahren auch für die Archive als notwendig erkannten Aufgabe der ‚Öffentlichkeitsarbeit'.[14] Leider nur eine kurze Lebensdauer hatte die 1969 auf evangelischer Seite gegründete überregionale „Arbeitsgemeinschaft landeskirchengeschichtlicher Vereine und Einrichtungen".[15] Diese Institutionen werden vielfach wesentlich von Archivaren getragen und bilden das entscheidende Bindeglied zwischen Archivwelt und wissenschaftlicher Forschung im landesgeschichtlichen Bereich. Die ebenfalls von den evangelischen Archivaren seit 1968 im Abstand von drei bis fünf Jahren veranstalteten „Deutschen" bzw. „Internationalen Kirchenarchivtage" dienen der fachlichen und kollegialen Kommunikation.[16] Ähnlich wie es in einzelnen Bundesländern (z. B. Bayern, Hessen, Rheinland-Pfalz/Saarland) Mitteilungs-

[13] Vgl.: *Wolfgang Leesch*, Archivbehelfe (Bestandsübersichten, Inventare, Repertonien, Archivführer), (Ein Überblick über die deutschen Veröffentlichungen), in: Archives et Bibliothèques de Belgique 47 (1976), S. 133–145; *ders.*, Archivübersichten und -inventare, in: Blätter für deutsche Landeskunde 113 (1977), S. 549–571.

[14] Archiv aktuell. Eine Information der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Sektion Archivwesen, Speyer ²1975.

[15] Vgl. Arbeitsgemeinschaft landeskirchengeschichtlicher Vereine und Einrichtungen, 1. Mitteilungsblatt, hrsg. von *M. Brecht, H.-W. Krumwiede, G. Schäfer*, 1969.

[16] Bad Dürkheim 1968, vgl.: Kirche und Staat im 19. und 20. Jahrhundert (Vorträge, Aufsätze, Gutachten), (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Bd. 7), Neustadt 1968; Loccum 1971: Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Ein Beitrag zur Strukturreform der Evangelischen Kirche in Deutschland), hrsg. von *Karlheinz Dumrath* und *Hans-Walter Krumwiede*, (Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft . . ., Bd. 9), Neustadt 1972; Zeist (Nl) 1974: Pietismus und Reveil (Referate der internationalen Tagung: Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen, Zeist 18.–22. Juni 1974), hrsg. von *J. van den Berg* und *J. P. van Dooren*, (Kerkhistorische Bijdragen, deel VII), Leiden 1978; Speyer 1979 unter dem Thema: „450. Wiederkehr des Protestationsreichstages zu Speyer 1529."

blätter der Archive bzw. Archivverwaltungen gibt, veröffentlicht als einzige Regionalkirche die neue Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche seit 1978 „Mitteilungen zum Archivwesen".[17]

Die katholischen Kirchenarchivare sind ebenfalls seit 1961 in einer berufsfachlichen Arbeitsgemeinschaft organisiert. Darüber hinaus gibt es seit 1966 die ‚Bischöfliche Fachkommission' (bis 1976 Hauptkommission), die gleichzeitig Verbindungsstelle zur deutschen Bischofskonferenz ist. Diese Fachkommission setzt sich zusammen aus den Vorsitzenden der fünf Provinzkommissionen (Köln, Paderborn, Freiburg, Bamberg, München/Freising) sowie Vertretern der Orden bzw. Kongregationen. Der Aufgabenkatalog der Kommission umfaßt die Koordination und Förderung der vielfältigen archivischen und archivarischen Belange in allen Bereichen der katholischen Kirche.[18]

1.3 Nach langen Vorarbeiten konnte die ‚bischöfliche Fachkommission für die kirchlichen Archive in Deutschland' 1977 den „Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin" herausgeben.[19] Darin sind zunächst in einem allgemeinen Vorspann, der auch als Separatdruck erhältlich ist, die teilweise bereits erwähnten „Institutionen des deutschen katholischen Archivwesens" sowie wichtige kirchliche Gesetze und Empfehlungen zusammengestellt. Eine (nur) fünf Adressen umfassende Liste von Anschriften „wichtiger außerdeutscher katholischer Archive" beschließt den Einleitungsteil.

Den Hauptteil des Bändchens bilden die alphabetisch geordneten Angaben über die Bestände der 22 Bistumsarchive.[20] In einem dem evangelischen Pendant ähnlichen und sehr übersichtlichen Schema sind dabei jedem Abschnitt vorangestellt der Name des amtierenden (Erz-)Bischofs und die genaue Bezeichnung des Archives. Es folgen technische Angaben wie „Anschrift, Träger, Sigle, Archivtyp" sowie der gegenwärtige Personalstand. Von besonde-

---

[17] Vgl.: Mitteilungen zum Archivwesen der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Kiel 1 (1978) ff.

[18] Vgl.: *Günter von Roden*, Archivverordnungen und -richtlinien im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik, C., (Verordnungen und Richtlinien der katholischen Kirche), in: Der Archivar 10 (1957), Sp. 125–140, 209–222; *Dietrich Graf von Merveldt*, Verordnungen und Richtlinien zum Archivwesen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland von ca. 1953 bis Ende 1965, in: Der Archivar 20 (1967), Sp. 437–454; *Barbara Möckershoff*, Verordnungen, Richtlinien und Empfehlungen zum Archivwesen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland von 1966 bis 1976, in: Der Archivar 31 (1978), Sp. 71–90.

[19] Führer durch die Bistumsarchive der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin, hrsg. von der Bischöflichen Fachkommission für die kirchlichen Archive in Deutschland, München/Zürich 1977.

[20] Eine Sonderstellung hat das S. 65 nur kurz erwähnte Katholische Kirchenbuchamt und Archiv, München. Für nähere Angaben zu diesem 1952 gegründeten Kirchenbuchamt für die Heimatvertriebenen und der Sammelstelle von historischen Unterlagen bezüglich der ostdeutschen Diözesen vgl.: Arbeitsberichte/Aufgaben und Arbeiten . . ., Nr. 1 ff., München 1952 ff.; Katholisches Kirchenbuchamt und Archiv München 1951–1976, München 1976.

rem Interesse sind die detaillierten Hinweise zu den Möglichkeiten und Bedingungen der Benutzung.

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang, daß bei den kirchlichen Archivalien die allgemeine Benutzungsgrenze – von einer ausdrücklich erwähnten Ausnahme abgesehen – inzwischen grundsätzlich auch beim Jahre 1945 liegt. Für die Zeit nach 1918 ist aber noch eine besondere Einsichtserlaubnis zu beantragen; ganz eng ist die Ausnahmeregelung für Akten nach 1945.[21] Damit kommen die Diözesanarchive der zeitgeschichtlichen Forschung fast so weit entgegen wie die meisten der staatlichen Archive (30 Jahre Sperrfrist).

Dem Kernstück, den Bestandsübersichten der Bistumsarchive, ist jeweils unter der Überschrift „Geschichte" ein Abriß der Diözesan- und Archiventwicklung vorangestellt, der zufolge der längeren geschichtlichen Kontinuität bei den meisten Diözesen etwas ausführlicher ist als die entsprechenden Abschnitte im evangelischen Handbuch. Die Tektonik der unterschiedlich großen und verschiedenartig erschlossenen Bestände ist dem jeweiligen Anwuchs entsprechend nach den Kriterien: ‚Epochen, Provenienzen oder Strukturtypen' übersichtlich gegliedert und knapp beschrieben.

Abgeschlossen werden die Überblicke in den meisten Fällen mit Angaben zu Erschließungsmitteln, zur Archivbibliothek sowie mit dem Hinweis auf weiterführende Veröffentlichungen bzw. Publikationsreihen des Archivs oder der Diözesangeschichtsvereinigungen. Die Bestandsangaben sind schließlich von einem – infolge der unterschiedlichen Erschließung – nur knappen Personen- und Ortsindex erschlossen.

Durch die Umstände von Reformation und Säkularisation sind zwar große Teile der älteren Archivalien nicht in katholisch-kirchliche Archive gekommen, doch beherbergen diese in den ihnen verbliebenen geistlichen Beständen aus Mittelalter und früher Neuzeit noch immer eine erhebliche Anzahl von Urkunden. Schon allein die nur eigens ausgeworfenen und mit genauen Stückzahlen versehenen Urkundenbestände des Archivführers, die nur einen Bruchteil des erhaltenen und auch in den Akten überlieferten Materials ausmachen, belaufen sich auf annähernd 37 000 Stück.

1.4 Wenngleich noch viel zu tun bleibt, so zeigen die archivischen Handbücher, Führer und anderen Publikationen, daß die Kirchen in der Bundesrepublik begonnen haben, die wichtigen Überlieferungen, die ihnen verblieben und in ihren Verwaltungen erwachsen sind bzw. weiterhin in großem Umfang anwachsen, fachmännisch zu sichern und zu bewerten. In zunehmendem Maße sind sie auch dabei, ihre Quellen für die historische Forschung zu erschließen und auszuwerten.

2. Bis Anfang der siebziger Jahre wurden die kirchlichen Bibliotheken in den allgemeinen Darstellungen zum *deutschen Forschungs- und Bibliothekswesen* nur am Rande und dann weitgehend unter historischem Aspekt

[21] Vgl. Führer durch die Bistumsarchive, S. 28 und die in Anm. 18 aufgeführten Verordnungen. Entsprechendes für die ev. Kirche vgl. Anm. 5.

erwähnt. Daß in den neuesten Arbeiten, der ausführlichen Übersicht zu den Spezialbibliotheken von W. Gebhardt und der umfangreichen Untersuchung von G. von Busse,[22] das kirchliche Bibliothekswesen einen ansehnlichen und geachteten Platz einnimmt, geht nicht zuletzt auf die inzwischen erschienenen Selbstdarstellungen der kirchlichen Bibliotheken zurück.

2.1 Als erstes *kirchliches Bibliotheksverzeichnis* erschien 1972 zum 25jährigen Bestehen der ‚Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken' (AKThB) das von F. R. Reichert herausgegebene „Handbuch der kirchlichen katholisch-theologischen Bibliotheken in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin".[23] In seiner Einleitung informierte Reichert kurz über das Schicksal kirchlicher Bibliotheken seit der Säkularisation und die noch ausführlich zu beschreibende Tätigkeit der AKThB. Diese war schon 1947 „aus der bedrängenden Not der unmittelbaren Nachkriegszeit" mit dem Ziel gegründet worden, „das wissenschaftliche Bibliothekswesen im Bereich der katholischen Kirche des deutschen Sprachraumes zu fördern" und ist seit 1970 auch die zuständige Stelle für alle Fragen des wissenschaftlichen Bibliothekswesens bei der deutschen Bischofskonferenz.

Das Herzstück des Handbuches bildete das ortsalphabetische ‚Verzeichnis der Bibliotheken', in dem nach einem einheitlichen Schema alle wichtigen Angaben zu den 104 aufgeführten Bibliotheken zu finden sind: Name, Anschrift, Sigel der Arbeitsgemeinschaft und im deutschen Leihverkehr, Verwaltung, d. h. Bibliothekare und Mitarbeiter sowie Träger bzw. Eigentümer der Bibliothek.

Was die Bibliothekstypen angeht, so waren in der Einleitung schon vier Arten herausgearbeitet worden: 1. solche, die Diözesen gehören oder in enger Beziehung zu ihnen stehen; 2. Bibliotheken der Ordenshochschulen; 3. Abteibibliotheken; 4. Spezialbibliotheken verschiedener kirchlicher Träger.

Wengleich noch nicht bei allen Bibliotheken komplette Zahlenangaben vorlagen, so läßt sich doch auch im nachhinein bereits für das Jahr 1972 ein äußerst beachtlicher Gesamtbestand errechnen, der jedoch nur Annäherungs- und Mindestwerte angibt und als Vergleichsbasis dienen kann. Die 104 verzeichneten Bibliotheken beherbergten beinahe sechs Millionen Bände und 8 000 laufend gehaltene Zeitschriften, davon rund 4 000 ausländische; dazu noch mehr als 5 900 Wiegendrucke und 6 500 Handschriften.

Darüber hinaus wurden Sondersammelgebiete und das jährliche Wachstum angegeben; ebenso die Erschließung sowohl durch die Aufstellung als auch durch die verschiedenen Kataloge beschrieben. Da ein nicht geringer Teil der kirchlichen Bibliotheken spezielle Haus- und Institutionenbibliotheken

[22] *Walter Gebhardt*, Spezialbestände in deutschen Bibliotheken: Bundesrepublik Deutschland einschl. Berlin (West), Berlin/New York 1977, bes. S. 548–550, 601–607; *Gisela von Busse*, Struktur und Organisation des wissenschaftlichen Bibliothekswesens in der Bundesrepublik Deutschland (Entwicklungen 1945 bis 1975), Wiesbaden 1977, hier S. 165–182, 571 f., 790–792.

[23] *Franz Rudolf Reichert*, Handbuch der kirchlichen katholisch-theologischen Bibliotheken in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin, Trier 1972.

ohne allgemeine Öffnungszeiten und Ausleihe sind, bedeuteten die detaillierten Angaben zur Benutzung eine große Hilfe. Abschließend wurde jeweils noch ein kurzer Überblick zur Geschichte der Bibliothek und gegebenenfalls ein Verzeichnis der Veröffentlichungen geboten, die von der Bibliothek oder über sie und ihre Bestände herausgegeben wurden.

Der Anhang brachte die Satzung der Arbeitsgemeinschaft kath.-theol. Bibliotheken (Stand 1969) sowie die Anschriften von „Vorstand und Arbeitsstellen", von im Handbuch nicht erfaßten Mitgliedsbibliotheken im In- und Ausland und von befreundeten Bibliotheksorganisationen; dazu die Sigelliste der fast 100 Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft und das Sigelverzeichnis der 40 dem Leihverkehr der deutschen Bibliotheken angeschlossenen katholisch-theologischen Bibliotheken. Abgerundet wurde der Band von einer Übersichtskarte zur Lage der katholischen Bibliotheken, wobei zwischen Orten mit weniger und mehr als 100 000 Bänden differenziert wurde. Danach liegen die Schwerpunkte der kirchlichen katholisch-theologischen Bibliotheken im Rhein-Main-Gebiet sowie südlich der Donau. Ein getrenntes Personen- sowie Orts- und Sachregister erschloß die vielfältigen Informationen.

Veranlaßt durch die fortschreitende Entwicklung und die „erfreulich positive Aufnahme in der bibliothekarischen und theologischen Fachwelt" legte F. R. Reichert 1979 mit der bearbeiteten Neuauflage des „Handbuches der kirchlichen katholisch-theologischen Bibliotheken" das zeitlich letzte der hier anzuzeigenden Nachschlagewerke vor.[24] In weitgehender Übereinstimmung mit der Darstellung von G. von Busse kann Reichert in der Einleitung von der langsamen und weiteren Verbesserung der Lage des Bibliothekswesens der katholischen Kirche berichten. Für die Aufnahme ins Handbuch sind in der Regel ein Mindestbestand von 5 000 Bänden vorausgesetzt. Die 182 aufgeführten Bibliotheken beherbergen etwa „8,5 Millionen Bände, 7 434 Wiegendrucke und 6 687 Handschriften". Von fast „20 000 laufend gehaltenen Zeitschriften" sind rund 5 000 ausländische; dazu kommen in steigendem Maße Mikrofilme und Mikrofiches. Das Darstellungsschema für die einzelnen Bibliotheken aus der ersten Auflage wurde als bewährt übernommen und nur durch die Differenzierung der besonderen Bestände in „laufend gepflegte Sammlungsschwerpunkte" und „abgeschlossene Sondersammlungen" erweitert.

Die im Anhang aufgeführte Satzung (Stand 1973) und die Karte sind ebenso wie die Anschriften- und Sigelverzeichnisse auf den neuesten Stand gebracht. Von den insgesamt 111 Mitgliedern der Arbeitsgemeinschaft sind (bei 10 außerdeutschen) mit 53 nun mehr als die Hälfte der deutschen Mitglieder direkt oder indirekt auch dem Leihverkehr der deutschen Bibliotheken angeschlossen. In dem nunmehr vereinten Register sind dafür „Sam-

---

[24] *Franz Rudolf Reichert*, Handbuch der kirchlichen katholisch-theologischen Bibliotheken in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin, (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken, Nr. 3), 2. neubearb. und wesentl. erw. Auflage, München 1979.

melschwerpunkte und abgeschlossene Sondersammlungen bzw. Gelehrtenbibliotheken" durch Kursivdruck leicht erkennbar.

Neu aufgenommen wurde der Beitrag von E. Hodick über die „katholischen öffentlichen Büchereien", die seit 1973 in noch engerer Zusammenarbeit mit den wissenschaftlichen Bibliotheken stehen. Mit ihrem dichten und ortsnahen Netz von mehr als 5 500 Büchereien bieten sie zwar nur in geringem Umfang wissenschaftlich-theologische Fachliteratur an, dafür aber vor allem „Sachliteratur, Belletristik, Kinder- und Jugendbücher"; darüber hinaus neuerdings auch „Lern- und Unterhaltungsspiele sowie Tonbänder". 1976 betreuten fast 22 000 neben- und ehrenamtliche Mitarbeiter einen Gesamtmedienbestand von 12,3 Millionen Bänden bei mehr als 18,3 Millionen Benutzungen bzw. Entleihungen. Als überörtliche Einrichtungen bieten die 22 diözesanen Fachstellen und die beiden Zentralen (Bonn/München) mit eigenem Bibliothekar-Lehrinstitut (Bonn) und einer Fachzeitschrift ihre subsidiären Dienste an.[25]

2.2 Schon ein Jahr nach dem ersten katholischen Bibliothekshandbuch war 1973 von der ‚Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche' durch ihre Sektion Bibliothekswesen der „Bibliotheksführer der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin" herausgegeben worden. „In einer Zeit bibliothekarischer Kooperation" wollten sich auch „die kirchlichen Bibliotheken ... dem allgemeinen Informationsbedürfnis öffnen, da sie" – wie es fast zu bescheiden im Vorwort heißt – „Spezialbibliotheken mit oft bemerkenswerter Fachliteratur sind, die im säkularen Raum häufig nicht nachgewiesen und greifbar ist".[26] Den zentralen Teil des Bändchens bildet das Verzeichnis von 160 Bibliotheken, die alphabetisch nach Ortsnamen aufgeführt sind und jeweils neben Name, Anschrift und Gründungsjahr die Beständezahl der selbständigen Veröffentlichungen und laufenden Zeitschriften angaben. Die Periodika waren in Einzelfällen noch differenziert, z. B. die Anzahl der Gesetzesblätter gesondert aufgeführt. Bei manchen Bibliotheken sind die Sondersammlungen eigens erwähnt. Addiert man die damals angegebenen Zahlen, so kann man schon für das Jahr 1973 den beachtlichen Bestand von fast 2,5 Millionen Bänden und 13 000 laufenden Zeitschriften in den 160 in der ersten Auflage des Führers zusammengestellten Bibliotheken der evangelischen Kirchen errechnen. Über den innerkirchlichen Leihverkehr hinaus waren 19 der evangelischen Bibliotheken mit ihren Spezialbeständen dem allgemeinen deutschen Leihverkehr der Bibliotheken angeschlossen.

Im zweiten Teil des Führers wurde zunächst über die Geschichte, die – noch näher zu beschreibende – Arbeit und die Veröffentlichungen der

---

[25] Zu näheren Einzelheiten der genannte Beitrag von *E. Hodick*, ebenda, S. 155–163; *Busse*, Struktur und Organisation, S. 170 f.

[26] Bibliotheksführer der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Hamburg 1973.

AABevK berichtet, einschließlich der guten Zusammenarbeit mit den katholischen Stellen. Dazu wurden abgedruckt die Benutzungsordnung der kirchlichen Bibliotheken, Regelungen zum innerkirchlichen Leihverkehr sowie Informationen über das ‚Evangelische Bibliothekar-Lehrinstitut' und die ‚Evangelische Gemeindebüchereiarbeit'.

Weiterhin informierte die ‚Landeskirchliche Bibliothek Hamburg' über die von ihr seit 1959 herausgegebene und sehr hilfreiche ‚Zeitschriftenaufsatzerfassung'. Aus rund 200 ausgewerteten theologischen und religionswissenschaftlichen Zeitschriften sowie aus anderer periodischer Literatur können jährlich rund 2 000 Titelkarten für die eigene Bibliothek aus Hamburg bezogen werden (z. Z. etwa 120 Abonnenten).[27] Abschließend waren die im Führer zusammengestellten Bibliotheken noch einmal systematisch nach „Kirchen, Behörden und Institutionen" verzeichnet.

Daß schon drei Jahre später eine zweite und neubearbeitete Auflage des evangelischen Bibliotheksführers notwendig war, hing nicht in erster Linie von den Veränderungen in der Bibliothekslandschaft ab. Vielmehr belegt die 1976 erschienene zweite Ausgabe „das überaus große Interesse" am Bibliotheksführer, der „zu einem wichtigen Informations- und Kooperationsinstrument" über den innerkirchlichen Leihverkehr hinaus geworden war.[28] Wenngleich die Gesamtzahl der verzeichneten Bibliotheken nur geringfügig um zwei auf 162 gestiegen ist, so sind die Veränderungen – ganz abgesehen von der Änderung von Ortsnamen durch Eingemeindungen – doch etwas größer. Einige kleinere Bibliotheken sind nicht mehr aufgeführt, fünfzehn aber neu hinzugekommen, besonders neugegründete Bibliotheken an evangelischen Fachhochschulen. Zwar scheinen einzelne Bibliotheken in den drei Jahren keinen nennenswerten Zuwachs melden zu können, doch ist der Gesamtbestand beträchtlich größer geworden; bei den Büchern um etwa 25 Prozent auf annähernd 3,3 Millionen Bände, bei den Periodika um rund 12 Prozent auf beinahe 14 800 laufende Zeitschriften. Diese verteilen sich bei den 162 erfaßten Spezialbibliotheken auf Bestände von 500 bis fast 150 000 Bände. Das Schema der jeweiligen Angaben aus der ersten Auflage ist dankenswerterweise in einigen Punkten erweitert worden. Bei den haupt- und nebenamtlich geleiteten Einrichtungen findet man nun in den meisten Fällen die Namen der (leitenden) Bibliothekare und Bibliothekarinnen. Inzwischen sind mit 32 fast 20 Prozent der aufgeführten evangelischen Büchereien dem ‚Deutschen Leihverkehr' angeschlossen. Die Bestände von 15 Bibliotheken sind darüber hinaus im regionalen Zentralkatalog erfaßt und verarbeitet. Nahezu dreiviertel der Bibliotheken sind bereits mit Fotokopiermöglichkeiten ausgestattet, was sicher für manche Benutzer von Vorteil sein

[27] Bibliotheksführer 1973, S. 30 f.; Bibliotheksführer 1976, S. 32 f.; *Busse*, Struktur und Organisation, S. 592.

[28] Bibliotheksführer der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin, 2. neubearbeitete Auflage, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Hamburg 1976.

kann, da wohl ein großer Teil der im Führer vereinigten Institutionen- und Hausbibliotheken keinen regelmäßigen Ausleihverkehr haben. Zwar ist damit zu rechnen, daß sich derartige Daten relativ schnell verändern, aber es ist doch bedauerlich, daß das Darstellungsschema noch immer keine Hinweise zu den jeweiligen Benutzungsmodalitäten bzw. Öffnungszeiten gibt. Diese Angaben könnten über den Leihverkehr und den bisherigen Benutzerkreis hinaus „die Bereitschaft fördern, auch kirchliche Bibliotheken noch stärker zu benutzen".

Die bereits aus der ersten Auflage bekannten Beiträge des zweiten Teiles des ‚Bibliotheksführers' (Arbeit der AABevK, Benutzungsordnung, Leihverkehr, Zeitschriftenaufsatzerfassung, [Institutionen-]Register) sind entsprechend überarbeitet worden. Eine große Hilfe stellt das erstmals beigefügte „Verzeichnis von Erwerbungsschwerpunkten und Sondersammlungen" dar, das vom ‚Albert-Schweitzer-Archiv' über ‚Moralische Aufrüstung' bis ‚Zeitgeschichte' reicht. Das 1973 noch vorgestellte „Evangelische Bibliothekar-Lehrinstitut Göttingen" für den gehobenen Dienst an wissenschaftlichen und öffentlichen Bibliotheken ist nicht mehr gesondert beschrieben. Zum Bedauern der Bibliothekare wurde es 1978 geschlossen.[29]

Eigens zu erwähnen ist der Artikel von M. Cramer über die „Evangelisch-öffentlichen Gemeindebüchereien", die überörtlich zusammenarbeiten in 14 Landesverbänden mit Fachstellen und der Zentrale des „Deutschen Verbandes Evangelischer Büchereien" (Göttingen). Ähnlich wie bei den katholisch-öffentlichen Büchereien hat auch bei ihnen in den letzten Jahren ein Konzentrationsprozeß stattgefunden. Aus den ‚Volksbüchereien' der Aufklärungszeit entstanden, von J. H. Wichern und der Inneren Mission gefördert, leisteten 1974 fast 1 650 Gemeinde- und Jugendbüchereien mit ehrenamtlichen Mitarbeitern ihren „Dienst der Gemeinde für alle Menschen". Die 2,2 Millionen Kinder-, Jugend- und Sachbücher sowie Bände der Belletristik hatten 2,8 Millionen Ausleihungen pro Jahr. Unterstützt u. a. durch verschiedene Arbeitshilfen, eine Vierteljahres-Zeitschrift und einen Jahreskatalog leisten die evangelischen Gemeindebüchereien ihren Beitrag am „umfassenden Bildungsauftrag der Kirche".[30]

2.3 Angesichts der vielen Übereinstimmungen und der guten Kooperation bietet es sich im Anschluß an die Ausführungen von G. von Busse an, über einige der auch in den Übersichten vorgestellten Leistungen und Veröffentlichungen der AKThB und AABevK (Sektion Bibliothekswesen) gemeinsam zu berichten. So wie die katholische Arbeitsgemeinschaft als Institutionenverband seit 1952 ein Mitteilungsblatt herausgibt,[31] veröffentlicht auch die AABevK vom Jahre 1969 an mit den Kirchenarchivaren zusammen die „All-

[29] Vgl. z. B. die im Bibliotheksdienst 1976, S. 350–353 abgedruckte Resolution.

[30] Vgl. Bibliotheksführer 1973, S. 32–34; Bibliotheksführer 1976, S. 33–36; *Busse*, Struktur und Organisation, S. 170 f.

[31] Mitteilungsblatt der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken 1 (1952/53); *Busse*, Struktur und Organisation, S. 167, 791.

gemeinen Mitteilungen".[32] Beide Fachblätter bringen außer informativen Berichten aus den einzelnen Bibliotheken zahlreiche Beiträge zur theologischen Fachliteratur und ihrer Erschließung.

Im Jahre 1956 war die „Arbeitsgemeinschaft für das kirchliche wissenschaftliche Bibliothekswesen" als Personenverband gegründet worden; 1960 schloß sie sich mit den evangelischen Archivaren zur AABevK zusammen und wird – in ihrer Arbeit von der EKD finanziell unterstützt – von 1980 an ebenfalls als Institutionenverband arbeiten (Arbeitsgemeinschaft der Archive und Bibliotheken in der evangelischen Kirche).

Aus den Veröffentlichungsreihen der beiden Arbeitsgemeinschaften ist zunächst hinzuweisen auf die zentralen Katalogunternehmen. Das erste Zeitschriftenverzeichnis von H. Erbacher umfaßte mit 3 000 Titeln aus mehr als 50 evangelischen Bibliotheken „weitgehend unbekanntes Material, vor allem auch an älteren Zeitschriften."[33] Eine Neuauflage „auch unter Berücksichtigung katholischer Bibliotheken" ist in Vorbereitung. Von der AKThB wird für den innerkirchlichen Leihverkehr in der Erzbischöflichen Diözesanbibliothek Köln seit 1960 der „Zeitschriften-Zentralkatalog (ZZK)" geführt. Aus zum gegenwärtigen Zeitpunkt 44 Bibliotheken können über Titelkarten mehr als 2 000 Zeitschriftentitel zu Auskunftszwecken und für die Standortermittlung genutzt werden. Laut Jahresbericht 1978/79 konnten 96,3 Prozent aller Bestellungen positiv erledigt werden. Das von W. Schönartz herausgegebene „Vorläufige Verzeichnis der ... erfaßten Zeitschriften" macht seit 1974 die Titel und Jahrgänge der im Kölner Zentralkatalog nachweisbaren Zeitschriftenbestände einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich und nutzbar. Wertvoll ist die im Anhang dem Verzeichnis beigegebene Liste der Amtsblätter und Schematismen der Diözesen.[34] Auch die weiteren bisher erschienenen Publikationen der beiden bibliothekarisch-kirchlichen Arbeitsgemeinschaften sind hilfreiche Nachschlagewerke nicht nur für die Hand der Bibliothekare.[35]

---

[32] Vgl. Anm. 11. Außerdem: Informationen für kirchliche Bibliotheken, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Karlsruhe 0 (1975) (dreimal jährlich).

[33] Zeitschriftenbestandsverzeichnis evangelisch-kirchlicher Bibliotheken, bearb. und hrsg. von *Hermann Erbacher,* (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für das Archiv- und Bibliothekswesen in der evangelischen Kirche, Bd. 1), Hannover 1962; *Busse,* Struktur und Organisation, S. 571.

[34] Vorläufiges Verzeichnis der im Zeitschriften-Zentralkatalog der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken erfaßten Zeitschriften (VZVKB), hrsg. von *Wilhelm Schönartz,* (= Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft katholisch-theologischer Bibliotheken, Nr. 1), Paderborn 1974; *Reichert,* Handbuch 1972, S. 20; *Busse,* Struktur und Organisation, S. 592; *Reichert,* Handbuch 1979, S. 153.

[35] Von den bisher 11 Bänden der ‚Veröffentlichungen der AABevK', soweit sie noch nicht erwähnt wurden, sind dies: Bd. 5: *Hermann Erbacher,* Schatzkammern des Wissens (Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Bibliotheken), Neustadt 1966; Bd. 6: *Hans Werner Seidel,* Die Titelaufnahme für den Alphabetischen Katalog (Ein Leitfaden der Katalogisierung für Kirchen- und theologische Fachbibliotheken), Neustadt 1967; Bd. 8: *Hermann Erbacher,* Bibliographie der Fest- und Gedenkschriften für Persönlichkeiten aus evangelischer Theologie und Kirche, Bd. 1,

Von den besonderen Dienstleistungen der Arbeitsgemeinschaften wird der ‚Doublettentausch' mit dem speziellen Zweig der ‚Zeitschriftenkomplettierungsstelle' (Zeiko, Münster) von der AKThB getragen, und die evangelischen Bibliotheken können daran gleichberechtigt teilnehmen.[36] Im Unterschied zu diesem mehr auf Bibliotheken beschränkten Service sind die beiden kirchlichen Systeme des Fernleihverkehrs ein bisher noch recht wenig bekanntes Angebot an Benutzer mit besonderen Literaturwünschen, die in der Bibliothek am Ort nicht erfüllt werden können. Zwar sind nicht alle in den Handbüchern und Bibliotheksführern aufgeführten Bibliotheken automatisch angeschlossen und bereit, bei ihnen vorhandene Werke auszuleihen, doch hat der ‚Innerkirchliche Leihverkehr' (IkLV) besonders bei speziell theologisch und kirchengeschichtlichen Titeln „den Vorteil, schneller und einfacher abgewickelt werden zu können, als der ‚Deutsche Leihverkehr'". Die ‚grünen Leihscheine' der AABevK und die ‚grauen' der AKThB, die wechselseitig auf die Suche geschickt werden können, sind kein „Konkurrenzunternehmen", sondern nehmen „dem allgemeinen Leihverkehrsbetrieb einen guten Teil mühsamer Arbeit ab" und stellen zugleich eine zusätzliche Dienstleistung für den Benutzer dar.[37]

Auf der Basis der ersten Auflagen der beiden Bibliotheksübersichten waren im Werk von G. von Busse die insgesamt 264 kirchlichen Büchereien in fünf Gruppen aufgeteilt und für Teilbereiche ausgezählt: 1. Bibliotheken von Ausbildungsstätten (21 kath., 42 ev.); 2. Regionalbibliotheken (12 kath., 11 ev.); 3. Ordensbibliotheken (55 kath.); 4. Fach- und Spezialbibliotheken; 5. Amts- und Behördenbibliotheken.[38] Dieses Aufteilungsschema hat F. R. Reichert in der zweiten Auflage des katholischen Handbuches übernommen und genauer umschrieben, wobei er gleichzeitig darauf hinwies, daß eine solche Gliederung des sehr differenzierten katholisch-kirchlichen Bibliothekswesens nur unter Vorbehalt möglich ist.[39]

Versucht man die gegebene Gliederung nun auf die neuesten Ausgaben der Bibliotheksverzeichnisse zu übertragen und ordnet jede Bibliothek – was nicht immer zweifelsfrei möglich ist – nur einer Kategorie zu, so läßt sich die kirchliche Bibliothekslandschaft in der Bundesrepublik mit 344 erfaßten

---

1881–1969, Neustadt 1977; Bd. 11: *Hermann Erbacher,* Personalbibliographien aus Theologie und Religionswissenschaft und ihren Grenzgebieten (Eine Bibliographie), Neustadt 1977. Von den Publikationen der AKThB ist noch zu nennen: Bd. 2: *Ursula Irene Rüpke,* Liturgische Zeitschriften und Reihen des deutschen Sprachgebiets im 20. Jahrhundert (Unter Berücksichtigung der liturgischen Bewegung und Reform im katholischen Raum), Paderborn 1974.

[36] Vgl.: *Reichert,* Handbuch 1972, S. 16 f., 19–22; Bibliotheksführer 1973, S. 22 f.; Bibliotheksführer 1976, S. 22 f.; *Busse,* Struktur und Organisation, S. 176 f.; *Reichert,* Handbuch 1979, S. 143 f.

[37] Vgl.: *Reichert,* Handbuch 1972, S. 20–22; Bibliotheksführer 1973, S. 22 f., 26–29; Bibliotheksführer 1976, S. 24–32; *Busse,* Struktur und Organisation, S. 178; *Reichert,* Handbuch 1979, S. 143 f.

[38] Vgl.: *Busse,* Struktur und Organisation, S. 171 f.

[39] Vgl.: *Reichert,* Handbuch 1979, S. 14–16.

Bibliotheken und annähernd 12 Millionen Bänden sowie 35 000 Zeitschriften wie folgt strukturieren:

1. Bibliotheken von Ausbildungsstätten: 52 ev., 48 kath.;
2. Regionalbibliotheken: 31 ev., 12 kath.;
3. Kloster- und Ordensbibliotheken: 2 ev., 79 kath.;
4. Fach- und Spezialbibliotheken: 55 ev., 34 kath.;
5. Behördenbibliotheken: 22 ev., 9 kath.

Bei diesem Einteilungsversuch darf nicht außer acht gelassen werden, daß die Abgrenzungen der Strukturtypen vielfach fließend ist und zahlreiche Bibliotheken mehrere Funktionen wahrnehmen. Es ist ferner zu beachten, daß es für den Bibliotheksführer der evangelischen Kirchen keine Begrenzung von der Bestandsgröße her gibt, während im Handbuch der AKThB Bibliotheken erst mit einem Bestand ab 5 000 Bände verzeichnet sind.

So wie das in den vorgestellten Nachschlagewerken zusammengetragene Material noch weiter statistisch aufgeschlüsselt werden könnte, bieten die Handbücher und Führer auch bereits erste Anhaltspunkte für eine noch zu schreibende Geschichte des kirchlichen Bibliothekswesens der Neuzeit.

3. Da *Archive* und *Bibliotheken* historisch gewachsene Dokumentationseinrichtungen sind, kann und soll ein abschließendes kurzes Resümee noch keine endgültige Wertung beinhalten. Dennoch soll diese Skizze der kirchlichen Archiv- und Bibliothekslandschaft in Deutschland mit einigen allgemeinen Perspektiven und hoffnungsvollen Trends vervollständigt werden.[40]

Dabei ist festzuhalten, daß die politische Teilung in zwei deutsche Staaten inzwischen voll sichtbar wird. Den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland war es finanziell möglich, ein dem staatlichen bzw. kommunalen Archiv- und Bibliothekswesen gleichwertiges Dokumentationsnetz in eigener Trägerschaft zu erhalten und weiter auszubauen.

Aber es bedarf auch weiterhin hoher finanzieller und personeller Aufwendungen, um das erreichte sehr beachtliche Niveau zu halten und neuen Anforderungen aus Seelsorge und Verwaltung ebenso wie aus Wissenschaft und Öffentlichkeit gerecht zu werden. Während besonders bei den kleineren Archiven und Bibliotheken vielfach in personeller und materieller Ausstattung noch sehr viel zu tun bleibt, haben die größeren der kirchlichen Dokumentationszentren weitgehend den allgemeinen Standard erreicht. Neben den theologischen Beständen in staatlichen Bibliotheken, besonders an den Universitäten und Hochschulen, haben die meisten kirchlichen Bibliotheken den Anschluß an die moderne Entwicklung gefunden und zeichnen sich durch ihren oft hohen Grad an Spezialisierung aus. Mit den kirchlichen Archiven sind sie zu einem leistungsfähigen Glied im gesellschaftlichen Informationssystem geworden.

---

[40] Allen Archivaren und Bibliothekaren, die für diesen Literaturbericht bereitwillig weiterführende und spezielle Auskünfte erteilten, sei hier noch einmal gedankt.

Die einen Zeitraum von zwölf bzw. vierzehn Jahren umfassende Erscheinungsgeschichte vom ersten bis zum jüngst in zweiter Auflage erschienenen Handbuch sowie die fachlich-kollegialen Kontakte der kirchlichen Archivare und Bibliothekare untereinander sprechen von der wechselseitigen Beeinflussung der Werke und ihrer stetigen Verbesserung. Wenngleich die Führer und Handbücher in Anlage und Struktur eine auffallend große Übereinstimmung zeigen, würde es wohl noch ein langer Weg sein, bis es zu einem gemeinsamen und umfassenden („ökumenischen") Verzeichnis sowohl der Archive als auch der Bibliotheken oder gar beider Gruppen kommen kann, so wünschenswert dies unter Umständen sein könnte.

Aber schon in der vorliegenden Form sind die vier Werke unentbehrliche Wegweiser, die in vielen Fällen lange Wartezeiten und vergebliche Umwege beim Aufsuchen von Quellen und Literatur ersparen können. Auch die übrigen Fachpublikationen der kirchlichen Archivare und Bibliothekare bieten hilfreiche Informationen für Forschung und Lehre.

Die durch die Fachvereinigungen kirchlicher Archivare und Bibliothekare seit 1965 vorgelegten vier kleinen Nachschlagewerke, die zwar den meisten neueren Einführungen ins Studium der Theologie und Geschichte bisher unbekannt geblieben sind, sollten in ihrer Bedeutung als Hilfsmittel speziell für die verschiedenen Zweige der Kirchengeschichte nicht unterschätzt werden. Sie geben entscheidende erste Hinweise und Orientierungen bei der theologisch-wissenschaftlichen Arbeit, da diese ja eine ihrer wesentlichen Grundlagen auf dem in gedruckter oder ungedruckter Form vorliegenden Dokumentationsmaterial in Bibliotheken und Archiven hat.

Die in ansprechender und gediegener Aufmachung erschienenen Werke wurden von den Kirchen dankenswerterweise subventioniert und sind deshalb zu durchaus erschwinglichen Preisen erhältlich. Es gehören zumindest der jeweilige Archiv- bzw. Bibliotheksführer, im Grunde aber alle vier Verzeichnisse in den Handapparat einer jeden theologischen und historischen Bibliothek.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

Hermann A. J. Wegman, Geschichte der Liturgie im Westen und im Osten. Ins Deutsche übertragen von Michael Grütering. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1979. 300 S., kart., DM 38.–.

Wer das Buch in die Hand nimmt, erfährt zwar, daß es sich um eine Übertragung ins Deutsche handelt, aber weder aus welcher Sprache noch wo, wann und unter welchem Originaltitel es erschienen ist.

Wie der Titel des Buches anzeigt, behandelt der Autor die gesamte Geschichte des christlichen Gottesdienstes, d. h. sowohl die orthodoxe und die römisch-katholische Liturgie, als auch den Gottesdienst der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Es handelt sich also um „die erste ökumenische Geschichte des christlichen Gottesdienstes", wie es auf dem Deckblatt angekündigt wird. Gerade dieses weitgesteckte Ziel macht die Studie einerseits interessant, läßt aber andererseits die Frage aufkommen, ob ein solches Unterfangen von einem Wissenschaftler allein ohne weiteres bewältigt werden kann. Jedenfalls möchte ich aus der Perspektive dieser Frage heraus hier anmerken, daß ich bei dieser Besprechung das Gewicht auf die liturgische Entwicklung in der alten Kirche und im Osten legen werde (S. 1–115 und 186–234).

Nach einem detaillierten Inhaltsverzeichnis (S. 5–11) folgt eine kurze Einleitung (S. 13–14). W. unterstreicht hier richtig die enge Zusammengehörigkeit von Glauben und gottesdienstlicher Handlung, urteilt aber undifferenziert und zumindest für die Entwicklung im Osten unzutreffend, wenn er schreibt: „im Laufe der Jahrhunderte ist der Glaube so verinnerlicht, so sehr vergeistigt worden, daß die äußeren Formen des Glaubenslebens weniger wichtig wurden" (S. 13). Seine Arbeitsmethode umschreibt er als „Analyse von Abläufen der Gottesdienste . . . in den verschiedenen Zeitabschnitten" und bezweckt in seiner Untersuchung, die von A. Baumstark (in „Liturgie comparée" S. 17–34) formulierten „Gesetzesmäßigkeiten" nachzuweisen. Bei dieser Zielsetzung gewinnt man den Eindruck, als gebe es in der Liturgiewissenschaft seit Baumstark keine Entwicklung.

Im I. Kapitel (S. 15–46) behandelt W. die Geschichte des Gottesdienstes in der alten Kirche bis zu „dem Toleranzedikt von 312" (S. 15). Geschichtliche Daten bereiten dem Autor offensichtlich Schwierigkeiten, denn nicht nur hier steht das Datum 312 anstatt 313 (dagegen allerdings richtig auf S. 48), sondern selbst in der weiteren chronologischen Einteilung der Kapitel werden die Daten unzusammenhängend angesetzt; so beginnt das nächste Kapitel mit dem Datum 300 (und nicht 313), wobei auch der Titel geschichtlich nicht zutreffend formuliert wird; denn vom Gottesdienst in der „Reichskirche" für die ersten Jahrzehnte des 4. Jhs. zu sprechen, ist sicherlich Anachronismus (S. 47). Endet dieses Kapitel mit dem Jahr „600" (S. 47), so behandelt W. im chronologisch nächsten Kapitel „Die byzantinische Synthese" die Liturgie „nach dem Ikonoklasmus" (S. 186), d. h. nach dem Jahr 843. Der zeitliche Abschnitt 600–843 wird durch die jeweiligen Angaben im Titel der Kapitel II und V ohne ersichtlichen Grund völlig ausgeklammert, obwohl diesbezüglich auf den Seiten 186 ff. und 196 ff. inhaltlich einiges dargestellt wird.

Bei der Behandlung des Gottesdienstes in der alten Kirche – wie auch bei den folgenden Kapiteln (II–VI) des Buches – verfolgt W. ein übersichtliches, gut angelegtes Schema: 1. „Geschichtliches", 2. „Kulturelle Daten" und 3. „Die Liturgie: Riten und Texte". In den zwei ersten Teilen finden sich allerdings Bemerkungen, die inhaltlich in nur losem Zusammenhang mit dem behandelten Zeitabschnitt stehen. Zum anderen werden wesentliche Fakten vermißt bzw. unzureichend dar-

gelegt: Müßte auf S. 18 neben Jerusalem und Antiochien wenigstens nicht auch Alexandrien genannt werden? Warum werden der Hellenismus und die Wichtigkeit der griechischen Sprache als kulturelle Daten so oberflächlich bzw. kaum behandelt (S. 19–20)? Wenn Rom als Zentrum des Imperiums das geistige Erbe des Hellenismus tatsächlich wenig beachtet hat (S. 20), inwiefern ist es dann richtig, von der „griechisch-römischen" Kultur zu reden (S. 21)? Stimmt aber nicht vielmehr das Wort von Horatius „Graecia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio" (Epist. II, 1, 155–156)? Oder wie kann man von „geistigen Zentren in Griechenland" sprechen und hierzu Antiochien, Alexandrien etc. zählen (S. 20)?

Die Anführung der liturgischen Quellen (S. 24 ff.) dieser Zeit geschieht unsystematisch. Bereits der Verweis auf die Patrologien von J. Quasten und B. Altaner - A. Stuiber zu Anfang (S. 24) anstatt auf bzw. auch auf spezielle liturgische Quellensammlungen (C. Clemen, J. Quasten, J. Beckmann u. a.) beweist dies. Darüber hinaus gibt der Autor auf der einen Seite genaue bibliographische Angaben und führt größere Passagen an, andererseits vermeidet er gänzlich solche Angaben und begnügt sich mit der bloßen Erwähnung des Namens von kirchlichen Schriftstellern (vgl. bes. S. 26 f.). Für die neutestamentlichen Apokryphen verweist er mal auf die Ausgabe von M. James (S. 27), mal auf die von E. Hennecke von 1904 (S. 39; nicht auf die von E. Hennecke - W. Schneemelcher). Auch in der Darstellung der „Liturgiegeschichtlichen Entwicklungslinien" (S. 28–46) muß sich der Leser mit ähnlichen Inkorrektheiten zufrieden geben. So werden z. B. Texte von Justin in lateinischer Übersetzung zitiert und d. h. weder im griechischen Original noch ins Deutsche übertragen (S. 41–42) oder wird eine schlechte und z. T. sinnentstellende Übersetzung des Hymnus *Φῶς ἱλαρὸν* angeboten (S. 30; für die verwirrende Benennung und Transkription des Namens des Hymnus vgl. auch S. 66, 80, 213, 218, 220, 297).

Beispiele schlechter Übersetzung von Hymnen liefern der Autor und der Übersetzer auch im II. Kapitel über den „Gottesdienst in der Reichskirche" (S. 47. 115). Man könnte dies zwar übersehen, würde es den Autor nicht zu pauschalen, theologisch schwer begründbaren, Urteilen führen. So bescheinigt W. der Ostkirche eine „Neigung zum Doketismus (Leugnung von Christi Kreuzestod), die die griechische Theologie beinahe nicht überwunden hat" und „für das Osterfest Folgen gehabt" hat (S. 85–86). Zum Nachweis führt er einen einzigen Text an (S. 86). Und obwohl es sich dabei um zwei Troparien der fünften Ode des Karsamstages handelt, spricht W. von „einem Text" und verschmelzt die beiden Troparien entsprechend. Hierzu muß man entgegnen: Erstens gibt es sehr viele Hymnen in der byzantinischen Liturgie, die deutlicher von dem Tod Christi sprechen und ihn verkünden. Zweitens, daß auch die zitierten Troparien keinen Zweifel diesbezüglich lassen, denn sie sprechen klar von dem Tode (*θάνατος*), dem Geheimnis des Todes (*ἀφυπνώσας ὑπερφυῶς*), der Beerdigung (*ταφή*) und dem Abstieg Christi in den Hades. Worum es hier im ganzen geht, ist der Glaube der Kirche, daß Christus durch den Tod den Tod besiegt und das, was er angenommen hat (die menschliche Natur), unsterblich gemacht hat.

Ein analog pauschales Urteil liegt auch auf S. 55 vor; dort zitiert der Autor van der Aalst und vertritt somit die Ansicht, „daß Christi Menschsein in der byzantinischen Frömmigkeit, Liturgie und Theologie unterbewertet" bleibt. Aber gerade die christologischen Streitigkeiten des Zeitabschnittes, der in diesem Kapitel behandelt wird, erlauben dieses Urteil nicht. Denn sowohl die Ablehnung der Lehre von Apollinarios und Eutyches als auch die Entscheidungen von Chalzedon sowie der drei weiteren ökumenischen Konzile beweisen, daß Christus als „wahrer Mensch" und „wahrer Gott" geglaubt wird. Selbst die im Westen oft mißverstandene Bildertheologie trägt Entscheidendes zum Glauben an Christus als „wahren Menschen" bei; die schwer erkämpfte Entscheidung von 787 über die Abbildbarkeit Christi unterstreicht die Tatsache, daß der Sohn Gottes im Fleische – als wahrer Mensch und nicht doketisch – auf Erden erschienen ist.

Abgesehen von solchen Urteilen finden sich auch in diesem Kapitel sowohl an-

dere unzutreffende Einzelheiten (vgl. S. 52 die Erklärung des Namens „Melkiten" als Bezeichnung derjenigen, „die dem Kaiser Malko folgen"!) als auch Wesentliches, das ungenügend behandelt wird. So vermißt man unter den „Primären Quellen" des 4. bis 6. Jhs. (S. 64–65) jene für die Liturgiegeschichte im Osten überaus wichtigen Liturgieformulare, die unter dem Namen von Johannes Chrysostomus und Basilios dem Großen bekannt sind. Die Basilios-Liturgie wird nur beiläufig unter den „Sekundären Quellen" erwähnt (S. 63), wozu unerklärlicherweise nach W. auch das Euchologion von Serepion zählt! Sowohl hier als auch in den Darlegungen über die „Sakramente" (S. 91 ff.), insbesondere über die „Eucharistie" (S. 95 ff.), fällt dem Leser die nicht leicht zu bewältigende Fülle und Komplexität des Materials auf.

Nach den Kapiteln III über „Die römisch-fränkisch-germanische Liturgie im Westen" (S. 116–160) und IV „Auf dem Weg zu einer einheitlichen römischen Liturgie" (S. 161–185) folgt das Kapitel V über „Die byzantinische Synthese" (S. 186–234). Die Feststellung des Autors auf S. 77, „daß all das, was zur Zeit östliche Liturgie genannt wird, byzantinische Liturgie ist" und daß in den anderen östlichen Riten der byzantinische Einfluß spürbar ist, erhält im Kapitel über die byzantinische Synthese ihre eigentliche Begründung. Denn hier wird einiges dargeboten, was den liturgischen Reichtum der Ostkirche ausmacht. Allerdings werden auch hier sowohl die „liturgischen Bücher und ihre Geschichte" (S. 204 ff.) als auch die Erklärung einiger liturgischer Ausdrücke und Begriffe (S. 208 ff.) sowie „die historischen Informationen" und der Verlauf der Gottesdienste (S. 215 ff.) fragmentarisch und wenig systematisch dargelegt. Dies ist um so mehr zu bedauern, wenn man bedenkt, daß der byzantinische Ritus das Leben und die Spiritualität der orthodoxen Kirche bis heute tief prägt und ihre gottesdienstliche Einheit demonstriert.

Es bleibt eine Frage für sich, ob die am Anfang des Kapitels (S. 186) gegebene Erklärung, daß die Beschränkung auf den byzantinischen Ritus auch als Beschreibung der „östlichen Liturgie" schlechthin gelten kann. Jedenfalls zeigt der Verzicht auf die Liturgien der Vorchalzedonensischen Kirchen, wie schwierig das Unterfangen ist, die gesamte „Geschichte der Liturgie im Westen und im Osten" entwerfen zu wollen. In dem Kapitel VI, das W. mit „Gewinn und Verlust" betitelt, wird der Gottesdienst der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen behandelt und im letzten Kapitel VII hauptsächlich die liturgische Bewegung und Erneuerung in der römisch-katholischen Kirche unseres Jahrhunderts (S. 267 ff.).

Den Schluß des Buches bilden ein kurzes Nachwort (S. 281), eine kurze, nicht besonders sorgfältig ausgewählte und angeführte Bibliographie (S. 282–283; gehörte vielleicht die Bemerkung auf S. 22 hinsichtlich der Auswahl und Angabe von Büchern nicht hierher bzw. in die Einleitung?), ein Personenverzeichnis (S. 286–290) und ein Sachverzeichnis (S. 291–300). Auch ein Verzeichnis von Abkürzungen wäre nützlich gewesen, wenn man bedenkt, daß z. B. die Textausgabe der „Sources Chrétiennes" mal ausgeschrieben wird (S. 26, 27), mal mit „S. Chrét." (S. 81, 84, 85, 88) und mal mit „SC" (S. 63) abgekürzt wird.

Uneinheitlichkeit herrscht übrigens im Buch auch in der Schreibweise und Anführung von Namen von Kirchenvätern und Städten. Die Transkription von griechischen Wörtern ist nicht nur uneinheitlich, sondern oft auch falsch; hier ein paar Beispiele: S. 31 steht „kuriakon" für κυριακόν und S. 91 „koimysis" für κοίμησις. Auf Rechtschreibfehler von griechisch angeführten Wörtern zu verweisen, wäre eine endlose Aufgabe.

Würde man sich aus dem bisher Gesagten ein Gesamturteil erlauben, so müßte man sagen: Dem lobenswerten Vorsatz und der großen Mühe, die ohne Zweifel der Autor und der Übersetzer in dieses Buch investiert haben, wird die vorgelegte Leistung nicht gerecht. Beim Fachmann läßt die Akribie am Detail zu wünschen übrig und dem einfachen Leser werden wohl die vielen Details zuweilen labyrinthisch erscheinen.

*Th. Nikolaou* *Bonn*

Hans Eberhard Mayer: Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem (= Schriften der Monumenta Germaniae Historica Bd. 26). Stuttgart (A. Hiersemann) 1977. XXVII, 438 S., Ln., DM 130.-.

Mayer nennt sein Buch Prolegomena zu einer Kirchengeschichte des Heiligen Landes, die zu schreiben die Quellenlage nicht erlaubt. Viele wichtige Untersuchungen zur politischen, Wirtschafts- und Personengeschichte der Terra Sancta bereichern seine Ausführungen. 1. Daß der Patriarch seine Würde als Stadtherr von Jerusalem ähnlich wie einst als Erzbischof von Pisa als Begründung einer Art von Herrschaft mißverstand, hat M. (S. 18 f.) wie auch R. Hiestand in seiner noch nicht erschienenen Arbeit über die päpstlichen Legaten im Heiligen Lande erläutert und damit wohl endgültig Daimberts Verhältnis zu Gottfried von Niederlothringen geklärt, der keineswegs beabsichtigte, nur weltlicher Schutzherr des Heiligen Grabes zu sein. Die Gründung des Bistums Bethlehem, der Krönungskirche Balduins I., durch ihn und gegen den Willen zweier Patriarchen, seine Ausstattung sowie die Entschädigung an die Grabeskirche, der die Einkünfte des Priorats Bethlehem gehört hatten, wird im 2. Kapitel dargestellt. Askalon wurde Bethlehem unterstellt. Es gab kein Doppelbistum Bethlehem-Askalon. Der Bischof *in partibus infidelium* Anchetinus wurde Bischof von Bethlehem. – Das 3. Kapitel über die Anfänge des Bistums Tiberias, das wohl zunächst in Personalunion mit Nazareth verwaltet wurde, zeigt – wie die vorhergehenden –, daß im kirchlichen Bereich Ehrgeiz der Prälaten – der Abt des Thabor-Klosters bestand auf seiner Unabhängigkeit von Nazareth – und die Sorge um Einkünfte die rein kirchlichen Belange überschattete. – 4. Daß die alte, ehrwürdige Marien-Kirche des Paulinus in Tyrus im Besitz der Chorherren des Heiligen Grabes blieb, der erst 1128 erhobene Erzbischof aber an der Kathedrale der Kreuzfahrerzeit mit dem Kreuzpatrozinium amtieren mußte, ist eine sehr wichtige Feststellung. Sie erklärt die Vorwürfe Wilhelms von Tyrus (XIV 14) gegen Rom, das die Einheit der Kirchenprovinz verhindert, und gegen den Patriarchen, der – mit päpstlicher Genehmigung – seinem (Wilhelms) Vorgänger die ältere, würdigere Kirche vorenthalten habe. In diesem Zusammenhang würde ich mich mit Hiestand gegen Mayer dafür entscheiden, daß Wilhelm I., Erzbischof von Tyrus, selbst dem Papst die Empfehlungsbriefe des Patriarchen überbrachte, wie der Wortlaut von JL 7315 (S. 103) nahelegt. Könnte nicht der Historiker seine Animosität gegen den Patriarchen seiner Zeit auf seinen Vorgänger übertragen haben? – 5. Nach der Eroberung von Askalon 1153 machte der Patriarch einen neuen Versuch, in Askalon einen Bischof, sich einen Suffragan zu ernennen, was der Bischof von Bethlehem erfolgreich verhinderte, obwohl der schon ernannte Bischof von Askalon seinen Titel nicht verlor. Wieweit die alte Diözesan-Einteilung bewußt und wirksam war, wieweit Jakob von Vitry im 1. Viertel des 13. Jhs. nur antiquarisches Wissen ausbreitet, ist schwer zu entscheiden. Askalon blieb als Pfarrei dem Bischof von Bethlehem unterstellt (S. 59 f., 169 f.), wie die päpstlichen Bestätigungen des 13. Jhs. bezeugen. Daß auch von den Herren von Jaffa ein Versuch gemacht wurde, das geistliche Regiment über das noch nicht eroberte Askalon nicht an Bethlehem zu verlieren, und daß die endgültige Regelung, die schon 1108 vorgesehen war, erst ab 1160 unangefochten blieb, eine eingehende Untersuchung über einen Streit, in den auch der Abt des Marienklosters im Tal Josaphat und die Chorherren des Heiligen Grabes verwickelt waren, zeigt die enge Verflechtung der Interessen der geistlichen und weltlichen Herren in ihren Bemühungen, sich zu behaupten. – 6. „Die kirchliche Gliederung von Samaria um 1160" enthält im wesentlichen eine Interpretation von Röhrichts Regest 422a, der königlichen Bestätigung einer Schenkung der Königin Melisende nach dem 31. 7. 1161 an das Chorherrenstift vom Templum Domini, dem Felsendom, durch die dem Abt bischöfliche Rechte in Nablus eingeräumt werden; die Auspfarrung einer Kirche der Chorherren des Heiligen Grabes durch den Patriarchen bedurfte des Konsenses des Abtes (S. 192, 209). – 7. Mit den ägyptischen Feldzügen König Amalrichs hängt wahrscheinlich die Neuerrichtung der Bistümer Hebron und Petra 1168 zusammen. Zu den geplanten Bistumsgründungen in Jericho und Jaffa kam es nicht mehr. In Jaffa wider-

setzten sich die Chorherren des Heiligen Grabes erfolgreich, die bischöfliche Rechte hier hatten. Auch die veränderte politische Lage nach dem Scheitern der Feldzüge ließ es nicht mehr dazu kommen.

Der 2. Teil des Buches über „Klöster und Stifte" wird eingeleitet mit der Erläuterung eines erst aus dem 18. Jh. überlieferten Regests zum Besitz des Klosters S. Maria Latina. Daß ihm die Stephanskirche vor den Toren Jerusalems gehörte, wird auch durch Theodericus (c. XXVI) bestätigt, dem M., was Jerusalem und seine nähere Umgebung angeht, zu wenig Glauben schenkt. – 2. Aus der schon behandelten Bestätigung der Schenkung an das Templum Domini (RR 422a) durch König Amalrich wird ersichtlich, daß schon Balduin I. dies Kanonikerstift reichlich beschenkt hatte. Ob man der Aussage Alberts von Aachen Glauben schenken soll, daß es zunächst von Balduin I. quasi als Eigenkirche angesehen und Tankred, Herrn von Galiäa, geschenkt worden sei, erscheint fraglich. – 3. Die Neugründung der Marienkirche auf dem Berge Zion und des Kanonikerstifts ebenda geht auf den Patriarchen Daimbert, nicht auf Gottfried von Niederlothringen zurück, wie M. überzeugend nachweist. Die Reste eines mittelalterlichen Baus finden sich nicht in einer Kirche, sondern im sog. Davidsgrab (S. 231). – 4. Balduin I. verstieß seine erste Gemahlin Arda und ließ sie in dem kleinen Kloster bei der S. Annenkirche den Schleier nehmen. Kirche und Kloster wurden ausgebaut, die Kirche mit Fresken oder Mosaiken einer so früh nur im byzantinischen Bereich überlieferten Darstellung der Anna-Legende geschmückt. In der Tiefe des ausgetrockneten neutestamentlichen Schafsteiches neben der Kirche gab es einen Altar (Theodericus), kein Kloster. Das *moustier (mostier)* über dem Teich ist eben die Annenkirche. *Moustier* bedeutet in der auch im Ernoul aufgenommenen ‚*Citez de Jerusalem*' Münster, Kirche, *abeie*-Kloster (S. 249). In einer neuen Arbeit über Ernoul wird die Urfassung dieser „Beschreibung Jerusalems" *(Citez)* früher als 1187 datiert, cf. M. R. Morgan (1973). Auch die jüngste Schwester der Königin Melisende, Iveta oder Judith, wurde Nonne des S. Annen-Klosters. Sie wurde ebenso wie ihre Schwestern „versorgt", ehe 1126/27 durch die Vermählung Melisendes mit Fulko von Anjou eine grundsätzliche Entscheidung über die Nachfolge Balduins II. getroffen wurde. Diese über das eigentliche Thema hinausführenden Beobachtungen zeigen, daß auch Klostergründungen von politischen Erwägungen abhängig sind, wie Mayer deutlich macht. – 4. M. weist überzeugend nach, daß das Kloster bei S. Marien im Tal Josaphat erst 1010/11, nicht schon von Gottfried von Lothringen gegründet wurde. Die Kirche über dem Marien-Grab hier war zerstört, wurde aber nach 1099 so hergerichtet, daß ein *pastor* dort wirken konnte. Der Ausbau der Grabkirche, die dann Grablege der Königinnen Morpha und Melisende und anderer fürstlicher Persönlichkeiten werden sollte, einer Kirche darüber, deren ansehnliche Ruinen noch im 15. Jh. (Felix Faber) zu sehen waren und die Errichtung zweier weiterer Kirchen: einer *non modica ecclesia* über der Gethsemane-Grotte, die ebenfalls ausgebaut wurde, *capella cum caverna* nach Johannes von Würzburg, und der S. Salvator-Kirche, „einen Steinwurf" (Luc. XXII 41) weit davon entfernt, erforderte große Mittel, die der Marienkirche und dem Abt des Klosters im Heiligen Land und Europa reichlich zuteil wurden. Die Bedeutung dieser schon der frühen Christenheit heiligen Stätten schwankte. Im 12. Jh. nahm man an, daß die Jünger in der Nacht des Verrats in der Gethsemane-Grotte auf den Herrn warteten, zeigte aber auch dort die Fingerabdrücke des Herrn. Die S. Salvator-Kirche, wo zu Anfang des Jhs. schon Daniel und der lat. Anonymus bei de Vogüé (nicht Fretellus!) ein Oratorium gesehen hatten (S. 291), wurde als der Ort des letzten Gebets Jesu angenommen. Hier hatte schon Aetheria eine *ecclesia elegans* gesehen, über deren Grundmauern heute die Kirche „der Todesangst" oder „der Nationen" errichtet ist. Hier hielt auch der Patriarch jeweils am 15. August den Festgottesdienst, um die große Menge der Gläubigen von dem durch feste Mauern geschützten eigentlichen Klosterbereich abzuhalten; ein frühes päpstliches Privileg hatte das Kloster von der Verpflichtung, den Patriarchen und sein Gefolge aufzunehmen und zu bewirten, befreit. *Iuxta predictam ecclesiam S. Marie* stiftete Abt Hugo ein Armen-,

Kranken- und Pilger-Spital. Ihm wurde eine Bruderschaft zur finanziellen Unterstützung zugeordnet, die ihre Messen auch in S. Salvator feiern sollte. Beide erscheinen nicht mehr in späteren Urkunden. Es darf nicht verwundern, daß Melisende der Stätte ihrer späteren Grablege nur eine Landschenkung ausstellte (S. 217 f.). Vermutlich hat sie die reiche Marmor- und Mosaiken-Ausstattung – Darstellungen und Inschriften – finanziert, was M. übersah. Die Darstellung der legendären Grabtragung Mariens über der langen Marmortreppe in die Grotte erscheint auch zuerst im byzantinischen Bereich. Die Muslime haben das Mariengrab, das nur durch seine Lage im Kidrontal schwere Wasserschäden erlitt, verschont. Die Teilkapitel über einen angeblichen Brief des Abtes Hugo (S. 294), über die Echtheit von (RR 314) (S. 314 ff.) und über den Besitz des Klosters im Heiligen Lande (S. 340 ff.) sind allgemein für die Topographie und Verwaltungsgeschichte im Königreich Jerusalem interessant. Daß dieser überreiche Besitz der Verehrung der Gottesmutter entsprach, geht unter der Häufung der Materialien etwas verloren. – 6. 1138 erwarben König Fulko und Melisende gegen Tausch die Lazaruskirche in Bethanien mit ihrem Besitz von den Chorherren des Heiligen Grabes, um dort ein Kloster zu gründen, das durch den Ausbau eines dort schon vorhandenen *castellum* (RR 124) wie alle außerhalb der Stadtmauern liegenden Klöster zuerst befestigt wurde. Der Wortlaut der Tauschurkunde (R 174) legt nahe, daß sich bereits Klostergemeinschaften von Mönchen und Nonnen dort befanden; die Lazaruskirche wurde erworben, *ut* . . . ihr *conventus deserviret* . . . *devotius quam antea* und später *quicumque* r e g u l a r i t e r *introducendi sunt sacre religionis cultores.* Auch die Bestätigungsurkunde Coelestins II. (RR 221) von 1144 sagt *stabiliri.* Mayer macht als erster auf die Besonderheit aufmerksam, daß es in beiden Urkunden *viri aut* bzw. *seu mulieres* heißt (S. 276 f., 388), daß erst in der Bestätigung des Tausches durch Balduin II. 1144 (RR 226) eine Äbtissin und Nonnen genannt werden. So glaube ich, daß durch die Erwerbung der Lazarus-Kirche und ihres Besitzes ermöglicht wurde, daß aus zwei kleinen, losen Klostergemeinschaften ein benediktinisches Doppelkloster unter der Leitung einer Äbtissin entstand, das nach dem Wunsch der Königin einmal ihre Schwester Judith leiten sollte. Die Gründungsgeschichte wird nicht deutlich, da Wilhelm von Tyrus viel später seinen Bericht schrieb, die drei Urkunden aber sich an die Chorherren vom Heiligen Grab richten, denen es nur an der Bestätigung ihres neuen Besitzes in Thecua lag. Die Existenz eines Doppelklosters bestätigen Mönche als Zeugen (S. 400) und die *duplex ecclesia* bei Theodericus, die ‚eng benachbarten Kirchen' bei Wilbrand von Oldenburg: die *belle église* des französischen Übersetzers Wilhelm von Tyrus war die Lazarus-Kirche im Osten des verehrten Lazarus-Grabes, die im 11. Jh. (Daniel) über zwei Vorgängerbauten errichtet worden war. Nahebei wurde eine Maria-Magdalenen-Kirche über dem angenommenen Haus Simons des Aussätzigen gebaut, wo heute eine Moschee steht. (Man identifizierte Maria Magdalena mit Maria, des Lazarus Schwester und dem Weib, das Jesus in Bethanien salbte.) (Matth. XXVI 7 ff.) An einen Patroziniumswechsel, wie Mayer, glaube ich nicht; eine Simons-Kirche wird in keinem Pilgerbericht genannt (dieser Simon wurde als Julian, Bischof von Le Mans, verehrt). Die Interpretation eines Regests des 18. Jhs., der Bestätigung eines Deperditums Fulkos, erübrigt sich, wenn man für Bethue Thecue liest und *du bourg de Béthanie,* wie sich schon aus der Wortstellung ergibt, auf *ce monastère* bezieht (S. 382). – 7. Die Gründung eines cluniazensischen Klosters in Akko und 8. der Nachweis einer orthodoxen Klerikergemeinschaft am Heiligen Grabe beenden das gewichtige Buch. Die Nennung griechischer Priester bestätigt die Angabe des Theodericus, daß 1173 (RR 502) in der Grabeskirche außer Lateinern auch Griechen, Syrer, Armenier, Jakobiten und Kopten amtierten; die von de Vogüé abgedruckte Fassung der ‚Citez de Jerusalem' sagt (S. 438), wo ihr Altar stand; cf. jetzt dazu auch H. E. Mayer, Latins Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem, in: History 63, 1978, S. 176 ff.

*Heidelberg* *Marie Luise Bulst-Thiele*

Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen. Vorträge, gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburg, am 13. und 14. Oktober 1977 (= Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Nr. 32). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. Brosch., 168 S.

Der vorliegende Band enthält sechs Beiträge aus verschiedenen Wissenschaftsbereichen, die alle um das Ineinandergreifen von Traditionen und neuen Ansätzen in der Zeit vom späten Mittelalter bis zur frühen Neuzeit kreisen. Daß nicht erst seit Descartes und der Aufklärung, sondern bereits im späten Mittelalter „Subjektivität, Schöpfertum, Freiheit" (15–31) zu den zentralen philosophischen Themen zählten, zeigt Werner Beierwaltes am Cusaner sowie an Pico della Mirandola auf. Freilich handelte es sich hierbei um ein Denken, das „sich gerade nicht von der metaphysischen Tradition" abwandte (31). Auf die Weiterführung des im Aufbau, in der Erscheinungsform sowie in den Lehrinhalten stark mittelalterlich geprägten deutschen Universitätswesens bis weit in das 17. Jahrhundert weist Notker Hammerstein hin („Bildungsgeschichtliche Traditionszusammenhänge zwischen Mittelalter und früher Neuzeit", 32–54). Diese Beharrung schloß natürlich „eine kontinuierliche Entwicklung" nicht aus (54)! Durch die Ausblendung der Akademien und anderer Zentren neuen Forschens und Fragens bleibt dieser Aspekt allerdings ausgesprochen vage. Temperamentvoll und ohne Scheu, ehemals heilige Kühe zu schlachten, verdeutlicht Wolfgang Brückner („Erneuerung als selektive Tradition", 55–78) die Lebendigkeit vielfältiger mittelalterlicher Traditionen in beiden Konfessionen – nämlich im Erscheinungsbild von Gottesdienst und Kirchengebäude, in der populären Bilderwelt und in überkommenen Büchergattungen zur Unterhaltung und zur Belehrung – bis weit in das 18. Jahrhundert hinein. Sehr ausführlich und differenziert erläutert sodann Jörn Henning Wolf („Medizin im Widerstreit von Traditionsgebundenheit und Reformbestrebungen am Beginn der Neuzeit", 79–129) an der Gestalt des Anatomen Andreas Vesal das spannungsreiche Ineinander von Traditionsgebundenheit und Innovation. Den gleichen Sachverhalt schildert Guido Jüttner („Alchemie und Sympathielehre in Theorien der frühen Neuzeit", 130–140) im Überblick über das Arzneiwesen. Kurt-Victor Selge bietet schließlich Anmerkungen zum Problem der Glaubensgewißheit bei Luther, wobei er auf Nicolaus de Tudeschis aufmerksam macht („Die Wirkung mittelalterlicher Traditionen in der Herausbildung der reformatorischen Gewißheitsfrage", 141–164).

Alle Beiträge belegen direkt oder indirekt die tiefe und umfassende Zäsur, die „um 1700" bzw. „im 18. Jahrhundert" lag. Demgegenüber erscheint die Zeit von ca. 1300–1700 betontermaßen als eine im wesentlichen einheitliche Epoche. Inwieweit allerdings dieser bis dahin im ganzen umgebrochene Traditionsstrom prägend und bestimmend auf die nun folgenden eigentlichen Veränderungen des Bewußtseins und der allgemeinen Verhältnisse eingewirkt haben, bleibt unerörtert. Lediglich Beierwaltes und Selge haben sich diesem Problem überhaupt zu stellen versucht – das nach der Einführung von Wolfgang Harms (7–14) doch zur Zielsetzung des Unternehmens gehörte. Aber der Verweis von Beierwaltes auf die metaphysische Verankerung der spätmittelalterlichen Antwort bleibt ebenso vage und fragwürdig im Entscheidenden – der Reflexion über die Bedingungen und Möglichkeiten einer neuzeitlichen Metaphysik nämlich – wie Selges berechtigte Zurückweisung einer überzeitlichen Lutherdeutung – die die Theologie des Reformators allen Epochen, also auch der Neuzeit, als vorgegeben ansieht – nichts austrägt im Blick auf die vorangestellte Intention, da er als Alternative nur das Unbehagen des Historikers zu konstatieren weiß! An diesem Punkt liegt insgesamt die Grenze des im übrigen ausgesprochen anregenden und instruktiven Bandes.

*Münster/Westf.* *Martin Greschat*

Helvetia Sacra. Begründet von P. Rudolf Henggeler, hrsg. von Albert Bruckner. Bern: Francke Verlag. Abteilung II, Teil 2: Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz. Bearbeitet von Klemens Arnold u. a., redigiert von Guy P. Marchal. 1977. 686 S., 1 Karte, geb., SF 140.–.

Abteilung V, Band 1: Die Franziskaner, die Klarissen und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen in der Schweiz. Die Minimen in der Schweiz. Redigiert von Brigitte Degler-Spengler. 1978. 805 S., geb., SF 168.–.

Zwei weitere Bände des neuen topographisch-biographischen Nachschlagewerks für die Kirche in der Schweiz liegen zur Besprechung vor. Die Kollegiatstifte wurden in Anlehnung an das in der ersten Abteilung „Erzbistümer und Bistümer" bei den Domstiften übliche Schema bearbeitet: Lage, Diözese, Name, Patrone, Gründungszeit, Aufhebung; sodann ausführlich die Geschichte, das Archiv und eine Bibliographie. Dann folgen Listen der Inhaber jener Ämter, die formell errichtet worden sind. Die meisten Kollegiatstifte hatten lediglich einen Propst, gelegentlich begegnet auch ein Dekan (z. B. in St. Martin in Rheinfelden oder bei St. Verena in Zurzach) oder ein Kustos. Die einzelnen Amtsinhaber werden in kurzen, aber doch solid belegten Biographien vorgestellt.

Besonders wertvoll in diesem Band ist die von Guy P. Marchal geschriebene Einleitung (S. 27–102), zumal sie auch die Domstifte der Schweiz (samt den Bischofskirchen in unmittelbarer Nähe, z. B. Konstanz) berücksichtigt. Im Grunde ist die historische Einleitung eine Verfassungsgeschichte der Kollegiat- und Domstifte auf territorialer Basis. Deutlich wird die große Vielfalt der Entwicklungen und Verfassungen. Auf der einen Seite stehen Kollegiatkapitel, welche diese Namen im Grunde gar nicht verdienten, da sie lediglich Klerikergemeinschaften waren, die nie formell errichtet wurden und keine Statuten hatten. Daß der Vorstand den Titel eines Propstes führte, änderte nichts daran (z. B. St. Leonhard und St. Mangen in St. Gallen; S. 426–433). Auf der anderen Seite standen Stifte mit einer langen Geschichte, die wirtschaftlich hervorragend abgesichert waren und darüber hinaus über großen politischen Einfluß verfügten (wie z. B. St. Leodegar in Luzern oder St. Felix und Regula in Zürich als Hauptkirchen eines Kantons) oder gar quasiepiskopale Jurisdiktion ausüben konnten (z. B. St. Nikolaus in Freiburg im Üchtland).

Die ursprünglich recht große Zahl organisierter Klerikergemeinschaften ist im Laufe der Zeit bis auf wenige zusammengeschmolzen. Einen ersten Einbruch brachte die Reformation, wenngleich in den neugläubigen Gebieten nicht alle Kollegiatstifte sofort aufgehoben wurden. Das Petersstift in Basel blieb als ein der Universität eingegliedertes Professorenkollegium erhalten (vgl. Guy P. Marchal, Die Statuten des weltlichen Kollegiatstiftes St. Peter in Basel. Beiträge zur Geschichte der Kollegiatstifte im Spätmittelalter mit kritischer Edition des Statutenbuchs und der verfassungsgeschichtlichen Quellen, 1219–1529. Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 4. Basel 1972), während das Züricher Großmünster bis ins 19. Jahrhundert mit seinen zehn Mitgliedern besonders mit der dortigen Lateinschule verbunden blieb. Einen weiteren Einbruch brachten die Jahrzehnte um die Wende zum 19. Jahrhundert. Jetzt konnten manche Stifte nur dadurch dem Untergang entgehen, indem ihre Mitglieder neue Aufgaben übernahmen. Am Leodegarstift in Luzern wurden z. B. sieben Kanonikate für Professoren der höheren Schule (jetzt Theologische Fakultät) reserviert, während andere Stifte wie Zurzach, Rheinfelden oder Beromünster entweder in aller Form oder doch praktisch die Funktion von Eremitenanstalten übernahmen.

Daß Guy P. Marchal in seiner Einleitung die Entwicklung der Domstifte berücksichtigt, wurde bereits angedeutet. So kommt er auch auf die Besetzung der Bischofsstühle seit Beginn des 19. Jahrhunderts zu sprechen. Hier weist die Schweiz eine große Vielfalt auf, da nur in einem Fall, in Freiburg im Üchtland, das allgemeine kanonische Recht zur Geltung kommt, d. h. der Bischof vom Papst frei ernannt wird. In allen anderen Diözesen bestehen Sonderregelungen. In Sitten, z. B., schlägt das Domkapitel vier Kandidaten vor, aus denen der Landrat den künftigen Bischof wählt.

An Kleinigkeiten wären anzumerken, daß der Bearbeiter Seite 76 im Hinblick auf den Unterschied zwischen Abtsweihe und Infulierung unsicher ist. Beides muß streng getrennt werden. – Bei Josef Burhard Leu, Propst von St. Leodegar im Hof zu Luzern (1851–1865), wäre zu ergänzen, daß er ein scharfer Gegner der Jesuiten war. 1840 edierte er eine einschlägige Vorlesung Johann Adam Möhlers aus dem Jahre 1831. Pius Bonifazius Gams, der Herausgeber der Möhlerschen Kirchengeschichte (1866–1870), hat gerade in diesem Punkt stark abgemildert und geändert, um das Möhlersche Geschichtsbild den neuen Bedürfnissen und dem gewandelten Geschmack anzupassen. Leu dürfte auch den „Abriß des katholischen Kirchenrechts für Geistliche und Studierende, von einem Schüler des † Herrn von Möhler" herausgegeben haben, der 1853 nach den Tübinger Vorlesungen Möhlers erschien (vgl. Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers, 1796–1838. Aus dem Nachlaß Stefan Lösch. Göttingen 1975, 32 f.).

Im „Franziskaner-Band" ist der weitaus größte Teil (S. 24–525, 703–738) den Niederlassungen der männlichen Franziskaner gewidmet. Hierbei war recht weit auszuholen, da die heutige Schweiz durch ihre geographische Lage aus verschiedenen Richtungen für den Orden erschlossen worden ist und so zu relativ vielen Provinzen gehörte. Einige dieser Großverbände waren jeweils nur mit wenigen Niederlassungen vertreten. Die bedeutendste Provinz war die der oberdeutschen Minoriten (1246/1264 gegründet), zu der bis 1939 auch die deutsch-sprachige Schweiz gehörte. Seither bilden die Schweizer Niederlassungen der Franziskaner-Konventualen ein eigenes Kommissariat bzw. seit 1973 eine selbständige Provinz. Die oberdeutschen Observanten, bis 1517 eine eigene Vikarie im Gesamtorden, seither selbständige Provinz, verloren durch den Abfall der Schweizer Klöster in der Reformation ihren Einfluß auf die Eidgenossenschaft. Zu den beiden Provinzen (bzw. zum Vikariat) gehörten Klöster in Basel, Bern, Freiburg, Königsfelden, Luzern, Schaffhausen, Solothurn, Werthenstein und Zürich. Die Provinz Burgund (Konventualen und Observanten) hatte Klöster in Genf, Granson, Lausanne, Morges und Nyon. Alle diese Niederlassungen gingen im Laufe der Reformation verloren. Die Konventualenprovinz von Mailand verlor 1781, also noch vor ihrer Aufhebung, die Klöster in der Schweiz. Die drei Häuser in Lugano und Locarno wurden wenige Jahre später der Provinz von Genua zugeteilt. Ähnlich war es bei den italienischen Observanten. Die 1418 gegründete Provinz von Mailand mußte die beiden Niederlassungen in Lugano und Bellinzona 1783 an die Provinz Turin abgeben. Das Reformatenkloster Lugano gehörte bis zum gleichen Jahr zur Provinz Mailand und kam dann zur Provinz Piemont. Die eben erwähnten Klöster der verschiedenen Zweige des Franziskanerordens in der italienisch-sprechenden Schweiz wurden allesamt 1848 aufgehoben.

Die einzelnen Provinzen und Klöster sind nach dem üblichen Schema bearbeitet: Nach kurzen Notizen über Name, Patron, Gründung und Zirkumskription bzw. Provinzzugehörigkeit folgt eine Darstellung der Geschichte des Klosters bzw. der Provinz. Angaben zum Archiv und zu einschlägigen archivalischen Quellen, wie auch eine Bibliographie, schließen sich an. Der zweite Teil bietet die Daten der einzelnen Oberen. Da diese bei den Franziskanern jeweils nur für wenige Jahre gewählt wurden, mußte für diesen Band eine große Zahl von Biographien bewältigt werden, bei der Dürftigkeit des Materials, die oft die Überlieferung der Bettelorden kennzeichnet, nicht immer eine erfreuliche Arbeit. Vor allem bei den Klöstern der italienisch-sprechenden Schweiz fielen die Biographien häufig mehr als bescheiden aus.

Die Minimen, um 1460 von Franz von Paula gegründet, gelten als eigener Orden. Vom Ursprung her ist aber nicht ganz deutlich, ob es sich um eine Neugründung oder um einen Reformzweig der Franziskaner handelt. Einflüsse sind unverkennbar, ebenso die Absicht, ein Leben in radikaler Armut zu führen. Die Minimenprovinz Burgund hatte in der heutigen Schweiz zwei Klöster, nämlich in Estavayer-Le-Lac und Romont.

Die Frauenklöster franziskanischer Provenienz sind durch die Klarissen, die ar-

men Klarissen (Colettinnen) und die regulierten Franziskaner-Terziarinnen vertreten. Daß die Klarissen und Colettinnen gemeinsam in einem Abschnitt dargestellt werden, fällt auf. Die Unterschiede zwischen den (nicht-reformierten) Klarissinnen und den (reformierten) Colettinnen waren doch sehr beträchtlich. Von den drei Colettinnenklöster in der Schweiz, Genf, Orbe und Vevey, überlebte allein Orbe die Reformation, da der Konvent 1555 nach Evian ausweichen konnte, wo er bis zur Französischen Revolution bestand.

Bei den Klarissen-Klöstern ist grundsätzlich zu fragen, ob sie von der Sache her in den „Franziskaner-Band" gehören. Sicherlich, formell galten die Frauen als Angehörige des Zweiten Ordens des hl. Franziskus. In Wirklichkeit aber handelte es sich um Damen-Stifte, deren Verfassung andere Vorbilder hatte (lebenslängliche Regierungszeit der Äbtissin, ständische Exklusivität, benefiziale Strukturen). Deshalb machte gelegentlich die Übernahme einer anderen Ordensregel (der Dominikaner oder Zisterzienser) keinerlei Schwierigkeiten. Geändert wurde eben das Ordenskleid und der Patron, nicht aber der Lebensstil des Konvents oder die Verfassung des Stiftes. Deshalb mußte die Frage nach dem Platz dieser Klöster im Rahmen der „Helvetia Sacra" gestellt werden. Doch wäre auch die Zuweisung zu einem anderen Band oder eine neue Rubrik (z. B. regulierte Damenstifte) sicherlich auf Kritik gestoßen. Die Frage soll aber wenigstens andeuten, wie breit das Spektrum „franziskanisch" im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit gewesen ist.

Der Abschnitt „Die regulierten Franziskaner-Terziarinnen" (S. 607–702) wurde von Brigitte Degler-Spengler bearbeitet. Näherhin waren es folgende Klöster: St. Clara in Bremgarten, St. Josef in Muotathal und St. Josef in Solothurn. Die Niederlassungen waren im Grunde in vielerlei Hinsicht recht unbedeutend. Trotzdem muß auf diesen Abschnitt mit Nachdruck hingewiesen werden. In der Einleitung schildert nämlich Brigitte Degler-Spengler eindrucksvoll ein Phänomen, das wir auch anderwärts beobachten können. Die Terziarinnen-Klöster in der Schweiz, deren es recht viele gegeben hat und die in einer mehr oder weniger lockeren Abhängigkeit von einem der Bettelorden gestanden hatten, gerieten im Laufe der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts immer mehr in das Blickfeld der kirchlichen Obrigkeit. Die relative Selbständigkeit und das Ungeklärte der Verfassung störte. Man verlangte eine stärkere Regulierung, vor allem die Einführung der Klausur. Letztere war aus wirtschaftlichen Gründen oft nicht möglich. Trotzdem setzte sich die kirchliche Obrigkeit im Grunde durch; die Terziarinnen-Klöster schlossen sich eng an einen der bestehenden Bettelorden an. Während die meisten von ihnen auf diesem Weg zu Kapuzinerinnen wurden, schlugen sich die drei genannten Klöster zum Franziskanerorden. Bedenklich bei alledem war, daß durch die schärfere Regulierung und „Verkirchlichung" der ursprüngliche Ansatz der Terziarinnen verlorenging, nämlich ein Leben in der Welt nach den Ideen des Dritten Ordens. Diese Entwicklung wurde bislang immer vom Ergebnis her, d. h. von der Annahme oder Ablehnung der „Reform" gesehen. Die innere Problematik kam so nicht ins Blickfeld. Der Bearbeiterin ist zu danken, daß sie hergebrachte Klischees aufgebrochen hat und eine neue Sicht vermittelt. Es bleibt zu hoffen, daß ihr die Geschichtsschreibung nach und nach folgen wird.

Mit den beiden Bänden ist die Helvetia Sacra wieder ein gutes Stück vorangekommen. Seit dem Beginn 1972 konnte fast jedes Jahr ein neuer Band vorgelegt werden. Dieser Erfolg wird um so deutlicher, wenn man ähnliche Unternehmungen in anderen Ländern damit vergleicht. Zwar bieten die Beiträge zur Germania Sacra zum Beispiel im einzelnen ungleich mehr Material; doch läßt sich bei der Helvetia Sacra der Zeitpunkt absehen, zu dem dieses Nachschlagewerk für die Kirche der Schweiz vollständig vorliegen wird. Es bleibt zu wünschen, daß das erreichte hohe Niveau gehalten werden kann und die für die Finanzierung Verantwortlichen immer ein Einsehen haben werden. Ein solches Jahrhundertwerk hat eben – bei aller Sparsamkeit – auch seinen Preis.

*Tübingen* *Rudolf Reinhardt*

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, herausgegeben vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Band 1: Anfänge und Ausbau, Teil I. Unter Mitarbeit von Peter Meinhold, Erich Hoffmann, Walter Göbell, Lorenz Hein, Erwin Freytag und Klaus-Peter Reumann. Neumünster (Karl Wachholtz) 1977. 256 S., brosch.

Nach dem Vorwort von Peter Meinhold will die Bearbeitergruppe jedes Jahr einen Band des auf sechs Teile berechneten Werkes vorlegen. Sie hoffen, „daß es uns möglich sein wird, in wenigen Jahren eine Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins vorzulegen, die die Werke von Schuberts und Feddersens fortführt und zugleich eine anschaulich geschriebene und von den Quellen her fundierte sowie durch die Verarbeitung der Literatur ausgezeichnete Arbeit abgibt" (S. 14). Die beiden genannten Bücher erschienen 1907 und 1938. Die erstere Angabe findet man beiläufig in den Beiträgen, die zweite nirgends. Dies sei ein Hinweis auf einen ersten Mangel des Werkes: Es wird an manchen Stellen mehr vorausgesetzt, als einem Nicht-Schleswig-Holsteiner zugemutet werden kann. Gerade bei der Brückenfunktion dieses Landes zwischen Deutschland und Skandinavien, hätte eine knappe Übersicht der wichtigsten Stationen und Charakteristika der staatlichen wie kirchlichen Entwicklung und Einteilung vorausgehen sollen, dazu ein kleiner Einblick in die Situation der Erforschung. Das hätte besonders dem Beitrag über das Klosterwesen gut getan; in einer einzigen Anmerkung (201 auf S. 200) läßt sich das nicht nachholen. Dann wäre vielleicht einsichtig geworden, warum der Aufsatz über die Christianisierung mit der englischen Einflußnahme auf Norwegen beginnt (S. 63). Etwas Karten- oder Skizzenmaterial, in die Einleitung und Darstellung verwoben, hätte dem Verständnis gedient. Überhaupt hätten mehr Handbuchelemente dem Benutzer sein Zurechtfinden erleichtert. Das Werk kann anschaulich geschrieben sein; wenn die Anschauung fehlt, leidet das Interesse am Ganzen des Gegenstandes. Und können Autorennamen nicht im Druck hervorgehoben, lateinische Zitate nicht kursiv gedruckt werden, die Anmerkungen nicht unter dem Text erscheinen, eine Generalbibliographie voranstehen, damit die Autoren nur noch Spezialwerke eigens zu zitieren brauchen? Bei aller positiven Würdigung des inhaltlichen Reichtums: Die Aufbereitung zielt weder betont auf den wissenschaftlichen Benutzer noch auf den „interessierten Leser" und hinterläßt daher den angedeuteten zweispältigen Eindruck.

Zu den Einzelbeiträgen: Terminologisch zutreffend werden „Schleswig und Holstein zur Zeit des Beginns der christlichen Mission" von Erich Hoffmann untersucht (S. 15–61). Nach Hinweis auf die fünf großen Siedlungsräume erläutert er die Völker und ihre Bewegungen, um in behutsamer Quelleninterpretation den Spuren germanischen Götterglaubens nachzugehen. Es mußte seelsorgliche Probleme mit sich bringen, daß der Begriff „Sünde" den Germanen fremd und die Erwartung eines Lebens nach dem Tod nicht an ethische Voraussetzungen gebunden war (S. 27). Die sippen- und stammesgebundene Religion und Ethik, dazu das Ehrverlangen, machten es dem einzelnen Germanen schwer, Christ zu sein, aber offensichtlich nicht unmöglich (S. 31 f.). Im Wodansglauben gab es Brücken zur christlichen Botschaft vom Opfertod des Gottessohnes (S. 34). Der Weg der Christianisierung über das Herrschertum war durch die soziale Situation vorgezeichnet und brachte dem Herrschenden realen Machtzuwachs (S. 35–37). Mit der Bekehrung der westlichen Friesen war eine wichtige Voraussetzung geschaffen, auch Sachsen dem Frankenreich und dem Christenglauben anzuschließen. S. 48 werden die Ereignisse von 777 mit der Sprengeleinteilung von 780 vermischt und die Verteilung der Bistumsgründungen auf Karl und Ludwig zu sehr vereinfacht. Mit dem Ausgriff der Mission auf Nordelbingen und der ersten Pfarrorganisation dort schließt der gehaltvolle Beitrag. Andere Fragen und Bedenken könnte höchstens ein Prähistoriker anbringen.

„Die Christianisierung des Nordens und die Geschichte der nordischen Kirchen bis zur Errichtung des Erzbistums Lund" schildert Walter Göbell (S. 63–104), der hier auch seine bereits 1964 vorgetragenen Thesen zur Ansgar-Vita einbaut. Das Urteil, in ihr begegne „der Missionsbischof und der unter die Märtyrer zu zählende Heilige, nicht die geschichtliche Persönlichkeit in ihren praktischen kirchenpolitischen

Entscheidungen und in ihrem Handeln in der Reichspolitik" (S. 71) ist so nicht mehr haltbar, denn gerade die letzteren Dinge werden so gezielt geschildert, daß Drögereit die Vita einer Zweckpropaganda verdächtigt hat. Und „unglaubwürdig" ist sie „in den Berichten über die Resultate der nordischen Mission" nur dann, wenn einer sie mit der Brille Adams von Bremen liest. Wirklich übertrieben ist nur die Schilderung (c. 16) der 845 durch die Normannen zerstörten Anlage von Kirche und Kloster zu Hamburg, denn beide müssen nach Schindler und Drögereit als ziemlich winzig gelten. Diese Stelle übernimmt der Verfasser jedoch – kennzeichnungslos! – wörtlich (S. 76). Den Grund, warum der Beitrag mit der Missionierung Norwegens, Islands und Schwedens eröffnet wird, obwohl die beiden ersteren 150 Jahre nach der Ansgarzeit beginnen und die schwedische „um 830" nur eine Episode geblieben zu sein scheint (S. 66), verbirgt uns der Verfasser. Für eine „realistische Interpretation" der Gestalt Ansgars (S. 69) gäben diese Tatsachen nur dann etwas her, wenn sie in der richtigen Relation ständen. Bei Behandlung der Taufe des ersten christlichen Dänenkönigs Harald Blauzahn infolge einer Wundertat des Priesters Poppo (S. 84) hätte man sich einige neuere Literaturangaben gewünscht (Günther Müller, Frühmittelalterstudien 7 und Demidoff, Med. Scand. 1). Auf Zitation des neuesten Regestenwerkes Böhmer-Zimmermann (911–1024) ist verzichtet worden. Mit diesen Kritiken soll nicht verdunkelt werden, daß es sich hier um eine sehr gehaltvolle Darstellung handelt.

Am Beitrag Lorenz Heins, „Anfang und Fortgang der Slavenmission" (S. 105–145) ist der ausgeprägte Quellenbezug hervorzuheben. Er sieht die Christianisierung der Ostseewenden eingebettet in die gesamten Bemühungen um die Völker slavischen Stammes. Nach einer geographischen, verfassungs- und religionsgeschichtlichen Einleitung wird die hauptsächlich von den Ottonen-Königen getragene Heidenbekehrung seit 929 vorgestellt. An einer Reihe von Stellen möchte man sich etwas mehr Eingehen auf die Literatur wünschen, etwa S. 106, warum die Tatsache der slavischen Einwanderung in Nordelbingen um 804 umstritten ist (z. B. auf Koller). Der politischen Theologie nach wichtig wäre ein Blick auf Georg Kretschmar, „Der Kaiser tauft", gewesen. So hätte es sich vermeiden lassen, die ganze Thematik an Kahl zu erarbeiten. Man vermißt hier auch Namen wie Brüske, Büttner, Fritze, Ludat. Der Gedankengang des Augustinus in De civitate Dei (V, 26) ist S. 111 nicht zutreffend wiedergegeben: „Er (Theodosius) ordnete an, daß die heidnischen Götterbildnisse allenthalben zerstört würden; denn er war sich darüber völlig klar, daß auch über die irdischen Gaben nicht die Dämonen, sondern der wahre Gott die Verfügungsgewalt habe" (Kösel-Übersetzung I S. 294). Das Bistum Oldenburg ist nach Hein bereits 948 geplant, aber erst 968 „Wirklichkeit geworden" (S. 114). Die Berufung auf Beumann hätte aber erwähnen müssen, daß dieser die Jahre 968–972 annimmt.

Nach einer Untersuchung über den ersten Bischof von Oldenburg, in der Marko als Weihbischof von Schleswig für dies Gebiet und Ekward als erster Diözesanbischof in Oldenburg gedeutet sind, werden die Schattenseiten des ottonischen Werkes und die Slavenaufstände behandelt. Im Kapitel über Erzbischof Adalberts Bemühungen haben sich zwei verdruckte Zahlen eingeschlichen (S. 126): statt 1056 lies 1065; was mit 1004 gemeint ist, bleibt unklar, da ein Nachweis fehlt.

Bei Ansverus (S. 126) hätte man sich Hinweise auf die in späteren Quellen angebene Zahl der getöteten Mitmönche gewünscht. Die Zahl 18 steht jedenfalls nirgends, sondern geht auf ein Gemälde zurück.

Die Missionsarbeit findet erst am Ende des 12. Jahrhunderts, jedoch in der Form der Germanisierung ihren Abschluß. Hier bedarf die Darstellung der Hintergründe für die Wiedererrichtung des Bistums Ratzeburg einer Korrektur, denn Bischof Gerold von Oldenburg (geweiht 1155) kann noch nicht 1154 damit befaßt gewesen sein.

Beiden Kapiteln hätte etwas mehr ‚Mut zum Handbuch' gut getan.

Besonders schwer fällt die Beurteilung des Beitrages von Erwin Freytag: „Die Klöster als Zentren kirchlichen Lebens" (S. 147–202). Die erste Schwierigkeit des

Themas liegt im Stoff selbst, denn die verschiedenen Institute werden nur sporadisch, meist noch selten in den gedruckten Quellen erwähnt – und dann meist in geschäftlichem Zusammenhang. Der Verfasser ist bemüht, einem rein wirtschaftlichen Werten der Klöster nicht zu verfallen. Warum hat er aber dann die „Visio Godescalci" vom Jahre 1189 nicht genutzt, um auf geistliches Leben und Seelsorgepraxis im Stift Neumünster rückzuschließen (etwa S. 148 oder 192)? Eine zweite Schwierigkeit liegt in der Aufbereitung des Stoffes. Weit über ein reines Aufzählen hinaus wird kein Autor kommen. Doch bei mehr Deutlichkeit der Einteilungsprinzipien wäre dieser Eindruck zu mindern gewesen. Die Einteilung nach der Priorität einzelner Orden in bestimmten Landesteilen birgt zudem einige Kontroverspunkte. Sind tatsächlich die Chorherren die ersten Koinobiten im geschichtlichen Raum Schleswig-Holstein gewesen – und nicht vielmehr die Benediktiner als „Domkapitel" von Hamburg und auch in Welanao? Sie sind es ebenfalls in Ratzeburg gewesen (gegen S. 169), denn das Kloster am Georgsberg dürfte sich kaum als Gründung des Stiftes Harsefeld, welches erst 1101 in ein Benediktinerkloster umgewandelt worden ist, erweisen lassen. Vielleicht hätte die Verwendung von Ordensliteratur, auch über einzelne Provinzen, etwas mehr Leben und Bezüge in die Darstellung gebracht. Die Spezialliteratur scheint vollständig erfaßt zu sein; zu St. Michael in Schleswig wäre die neueste Arbeit von W. Laur (in: Beiträge zur Schleswiger Stadtgeschichte 19) nachzutragen. Dem Leser die Fülle des Dargebotenen bewältigen zu helfen, etwa durch Sperrdruck der Klosternamen, daran hat wohl niemand gedacht.

„Die Formen kirchlicher Grundherrschaft" werden durch Klaus-Peter Reumann vorgestellt (S. 203–236). Deutlich wird dabei, wie anders hier in diesem Territorium das Verhältnis von Staatsgewalt und Kirche gelagert ist als im übrigen Reich. Ein starker Einfluß der Landesherren auf die Güterpolitik der Bistümer und Klöster (S. 205), der Widerstand des – immer landesherrlichen – Adels gegen den Erwerb gerichtsherrlicher Rechte durch kirchliche Institutionen führten dazu, daß keine der in den Herzogtümern gelegenen Diözesen ein eigenes Territorium aufbauen konnte (S. 230). Diese Prägung muß deshalb so ernst genommen werden, weil sie, ähnlich wie in Skandinavien, die rasche und totale Durchsetzung der Reformation zu weiten Teilen erklärt. Daß der Beitrag beachtliche Nachweise zur Erfahrungswahrheit „Unterm Krummstab ist gut leben" bringt (S. 209), sei es im Bereich des Abgaben- und Leistungswesens, sei es in Hinsicht auf Humanität der Strafgerichtsbarkeit, wird dem willkommen sein, der heute von der Kirche soziale Taten und Impulse erwartet oder fordert. Eine Ergänzung: Im Zusammenhang mit der These von der verhinderten Territorialisierung der Bistümer hätte man sich einen Hinweis auf Andrea Boockmann, Das Bistum Schleswig als Territorium (Acta Visb. 3) erwartet.

Abschließend sei es gesagt: Die Bedeutung des Werkes, die Mühe der Autoren, hätten mehr wissenschaftstechnisches Management und redaktionelle Gestaltungsfreude verdient und erfordert.

*Georgsmarienhütte* *Wolfgang Seegrün*

Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte Band 2, Anfänge und Ausbau II. Wachholtz-Verlag, Neumünster 1978, 258 S., 88 Abbildungen, brosch.

Dieser Band beendet die Darstellung des Mittelalters und leitet bereits über zur Reformationszeit. Die grundsätzlichen und ausstattungstechnischen Bemerkungen zum 1. Band bedürfen keiner Wiederholung, aber auch keiner Korrektur. Positiv fällt auf, daß in zwei Beiträgen durch Kursivschreibung die Benutzung erleichtert wird. Zum einzelnen: *Andrea Boockmann* stellt „Die Zentren der Diözesanverwaltung" (S. 9–42) hauptsächlich an ihren Domkapiteln, nämlich Hamburg, Schleswig und Lübeck sowie den Kollegiatkapiteln zu Eutin und Hadersleben dar. Das Verfahren ist berechtigt, läßt jedoch die Mittelinstanzen wie Archidiakonate oder „Propsteien" zu wenig in ihrem Eigengewicht erkennen. Diese bilden in dem folgenden Beitrag „Die mittelalterliche Pfarrorganisation" von *Karl Heinz Gaasch* (S. 43–69) mehr ein Suchraster als ein Objekt der Untersuchung. Dem ein Hand-

buch vermutenden Benutzer wäre sicher entgangen, daß der Abschnitt „f) im Bistum Odense" (S. 63) ergänzt werden muß durch die S. 51 erwähnte Tatsache, daß die Pfarreien der Insel Fehmarn zu ebendieser Diözese gehört haben. Diesem Kapitel hätte unbedingt eine Karte beigegeben werden müssen. Die Darstellung von *Claus Rauterberg* über den „Kirchenbau des Mittelalters" (S. 71–135) ist die umfangreichste und vermittelt einen Eindruck von dem reichen Bestand an Dorfkirchen gerade des romanischen Stiles, in dessen Verwendung der dänische Teil des Gebietes dem südlich der Eider gelegenen Holstein zeitlich etwas vorauflief. Hier setzte erst Mitte des 12. Jahrhunderts die Aufgliederung der Urkirchsspiele ein. An „Ausstattung der Kirchen im Mittelalter" beschreibt *Wolfgang Teuchert* (S. 137–187) Malerei, Glasfenster, Chorgestühl, Altäre, Taufsteine und Altargerät nach Gestalt und Verbreitung. Die Vielzahl der erhaltenen Tauffünten entspricht der der romanisch erhaltenen Kirchen. Erst im Übergang vom 12. zum 13. Jahrhundert entwickelte sich ein eigener nordischer Kunstkreis für diese Werke (S. 164).

So begrüßenswert es ist, wenn „Frömmigkeit und Theologie . . . von den Anfängen der Christianisierung bis zum Vorabend der Reformation" in einem eigenen Kapitel (von *Johann Schmidt*, S. 189–242) behandelt werden, so macht dies doch mehr den Eindruck einer Erbauungsschrift als den eines wissenschaftlichen Abrisses. Manche Verdoppelungen zu den Beiträgen von Erich Hoffmann und Walter Göbell im ersten Band mögen als unvermeidlich hingenommen werden, nicht aber die Widersprüche zu diesen. Wenn bei der Frage nach „einem Einschnitt im Blick auf die Christianisierung" (822) der Vergleich gezogen wird zum Jahr 1542, da der Landtag die Reformation annahm (189 f.), so zeugt dies von einem ungeschichtlichen Vorverständnis und trägt zur Erkenntnis der Anfänge nichts bei, höchstens zu der des reformatorischen Umschwungs. Der Abschnitt über den Heliand gibt nicht den Forschungsstand wieder, da die Werden-These Drögereits gar nicht erwähnt wird. Statt dessen bietet die Conditio „wenn Nordelbien (Welanao) als anfänglicher Entstehungsort des Heliand wirklich in Betracht kommen sollte" (S. 198) noch den Ansatz für zwei weitere Schlüsse. Auf die Frage nach dem Adelscharakter des frühen sächsischen Christentums, wie sie neu durch Heinrich Schmidt (Nieders. Jahrb. 49, 1977, S. 1–44) gestellt worden ist, wird nicht eingegangen. Die Literatur zu Ansgar ist selbst bis zum Jahre 1965 nicht vollständig eingearbeitet. Die Zuordnung der Ansgar-Gebete (Pigmanta) zu der entsprechenden bekannten Gattung hätte sicher erwähnt werden sollen (s. Gribomont in RHE 65, 1970, S. 950 f.). Die Behauptung, Erzbischof Adalbert von Hamburg habe erstrebt, „sein eigenes Papsttum im Norden zu errichten", geht selbst in dieser Sammlung älterer Literaturzitate zu weit.

Wie der Reliquienkult mit der altgermanischen Anschauung, daß „sinnliche Dinge Träger übersinnlicher Kräfte sein können", (S. 228) zusammenhängen soll, geht aus dem herangezogenen Material nicht hervor. Ein Blick in Quellen und Literatur zu den „Reliquientranslationen nach Sachsen" hätte hier mehr gebracht als eine Andresen-Arbeit von 1932. So interessant die Zusammenstellung ehemaliger Wallfahrtsorte in Schleswig-Holstein ist, sollte doch die geistig-geistliche Einordnung dem Forschungsstand entsprechen. Solange es keine eingehenden Untersuchungen über die Bistümer und das kirchliche Leben der Schleswig-Holsteiner im ausgehenden Mittelalter gibt, wird sich eben der Leser damit zufrieden geben müssen, wenn „die nicht mehr aufzuhaltende Reformation" (S. 236) mit Predigtsätzen des Jahres 1947 begründet wird.

*Georgsmarienhütte* *Wolfgang Seegrün*

Hans Eugen Specker, Hermann Tüchle (Hg.), Kirchen und Klöster in Ulm. Ein Beitrag zum katholischen Leben in Ulm und Neu-Ulm von den Anfängen bis zur Gegenwart (Ulm 1979).

Im Vorwort meint Stadtarchivdirektor H. E. Specker, die Beschränkung auf die Geschichte der katholischen Kirche in Ulm könnte „fast als Rückschritt in die Zeiten eines überwunden geglaubten Konfessionalismus erscheinen", und er begründet das

Vorhaben mit der Beschränkung auf einen einzigen Band und mit der Hoffnung auf die mit ihm erzielte Grundlage für künftige Diskussionen. Tatsächlich fehlt in einem Werk mit dem oben genannten Haupttitel Wesentliches für ein gesamtkirchlich ausgerichtetes Urteil über die Ulmer kirchengeschichtliche Entwicklung. Die von H. Tüchle klar dargestellte Geschichte der mittelalterlichen Pfarrei im Rahmen der Ausbildung der „kommunalen Kirchenherrschaft" und z. B. mit den Mitteilungen über die Stiftung der Prädikaturen (1392 im Spital, 1437 in der Neithartkapelle) hängen ohne die Betrachtung der Verhältnisse in der Reformationszeit in der Luft. Ebenso läuft die Darstellung von P. Lang, Die Ulmer Katholiken zwischen Reformation und Mediatisierung auf die Schilderung der bedrängten Lage der katholischen Minderheit und der Pressionen und Nadelstiche der evangelischen Mehrheit hinaus, und die Geschichte der Franziskanerterziarerinnen (K. S. Frank, OFM) klingt für die letzten drei Jahrhunderte nur in knappe Hinweise auf den „eigenwilligen Kompromiß" eines evangelischen Damenstifts aus. Dagegen können die Betrachtungen über das Augustinerchorherrenstift zu den Wengen (Specker), über das Klarissenkloster Söfflingen (K. S. Frank) und die Benediktinerabtei Wiblingen (H. Tüchle), die beide nach Ulm eingemeindet sind, kontinuierlich über die Reformationszeit hinweggeführt werden.

Sieht man aber von den thematisch bedingten und von der angesprochenen Zielgruppe der potentiellen Leser kaum bedauerten Lücken und Ungleichmäßigkeiten ab, so kann das in vornehmer Ausstattung gestaltete und durch noble Sachlichkeit geprägte Werk wegen der reichen Stoffülle lebhaft begrüßt werden. Wird das Bild des Mittelalters durch einige Lebensbilder (z. B. Suso) anschaulich gemacht, so beeindruckt in dem Beitrag von P. Lang die Darstellung des langsamen, aber stetigen zahlenmäßigen und kulturellen Bedeutungsanstiegs der Ulmer Katholiken zwischen Reformation und Mediatisierung (1530–1803). Saubere pragmatische Geschichtsschreibung liegt in P. Rummels Beitrag über die Entwicklung der katholischen Pfarreien von 1803 bis 1945 vor, der das Zeitalter des Staatskirchentums und der nationalsozialistischen Kirchenfeindschaft durchschreitet. Die von den zuständigen Pfarrern gelieferten Skizzen zur Geschichte der Gesamtkirchengemeinde und der einzelnen Pfarreien nach 1945 halten meist eine Mittellinie zwischen Erinnerungs- und Rechenschaftsbericht ein. Bei der Zusammenstellung der Beiträge ließ sich die Einbeziehung von Neu-Ulm nicht umgehen, das dank der schematischen bayerisch-württembergischen Grenzziehung von 1810 an Bayern und damit an das Bistum Augsburg fiel. Auffallend, daß für das 19. Jhd. der „Kulturkampf" kaum Erwähnung zu finden brauchte. Die Bemühung einer Zusammenfassung der Geschichte der Ulmer Baukunst (auch Entwürfe von Dominikus Böhm) konnte natürlich nicht der Angaben über das Ulmer Münster entraten. Alles in allem darf das Werk als solider Baustein der regionalen und lokalen Kirchengeschichtsschreibung bezeichnet werden.

*Nürnberg* *Gerhard Pfeiffer*

Hans Hermann Henrix / Horst Dieter Rauh (Hrsg.), Der Christ und die Geschichte seiner Kirche. Beiträge aus Erwachsenenbildung und rheinischer Kirchengeschichte (Aachener Beiträge zu Pastoral und Bildungsfragen 9), Einhard-Verlag Aachen 1978, 348 S.

Das fünfundzwanzigjährige Bestehen der „Bischöflichen Akademie" des Bistums Aachen im Herbst 1978 gab Anlaß zur Herausgabe dieses Buches, dessen programmatischer Titel provokativ wirkt in einer Zeit, in der man, auch in der theologischen und kirchlichen Arbeit, weniger in die Vergangenheit blickt, denn in die Zukunft, und das „Heil" von der Veränderung alles Überkommenen erwartet.

Im ersten Hauptteil, „Einleitung", reflektieren die beiden Herausgeber über „Geschichte als ein Schlüssel der Vermittlung. Zum Entstehen des Bandes" (S. 8–11). Es ist der Versuch der Begründung des Unternehmens, im Rahmen des Programms der Akademie 1976 und 1977 eine Tagungsreihe „Der Christ und die Geschichte seiner Kirche" zu veranstalten, aus der die meisten Beiträge des Buches er-

wachsen sind. Man erfährt freilich nichts darüber, nach welchen Kriterien gerade die bearbeiteten Themen ausgewählt worden sind.

Philipp Bohnen gibt anschließend eine Art Rechenschaftsbericht „25 Jahre Erwachsenenbildung im Bistum Aachen. Akademiearbeit als Vollzug von Kirche" (S. 12–37). Er stellt geschickt seine Rückschau in den Rahmen der gesamtkirchlichen Entwicklung und der des Bistums Aachen von 1953 bis 1978 und deutet damit auch die Spannungsfelder an, in denen sich die Akademiearbeit vollzog: vorkonziliäre, konziliäre und nachkonziliäre Kirche. Die nach thematischen Schwerpunkten für die gesamte Zeit beschriebene Tätigkeit, läßt freilich die innere Spannung nicht so recht erkennen. So vermißt man die Namen der Referenten der einzelnen Veranstaltungen und -Reihen ebenso wie eine soziologische Analyse der Teilnehmerschaft.

Den zweiten Hauptteil, „Grundlegung", eröffnet der Aachener Bischof Klaus Hemmerle mit „Kirche und Ortskirche. Ein Beitrag zu ihrer theologisch-historischen Deutung" (S. 40–54). In drei weitausholenden Bewegungen umschreitet der Vf. seinen Gegenstand: 1. Ursprung und Sinn von Kirchengeschichte- und Ortskirche, 2. Kirchengeschichte zwischen Ortskirche und Gesamtkirche, 3. Ortskirche zwischen Innen und Außen, zwischen Kirchengeschichte und Säkulargeschichte. Man sollte diese systematisch angelegten Betrachtungen nicht nur lesen, sondern „meditieren", um die Fülle der Gedanken und Anregungen zu erfassen. Sie stellen nichts weniger als die theologische Begründung der auch heute manchmal noch so zwiespältig betrachteten Arbeit des Kirchenhistorikers auf dem Gebiet der Lokal- und Regionalgeschichte dar. –

Erst Dassmann greift in seinem Beitrag „Kirchengeschichte – Last oder Ermutigung für den Glauben?" (S. 55–77) die Frage nach dem Stellenwert der Kenntnis der kirchengeschichtlichen Zusammenhänge im Glaubensbewußtsein des Christen auf und stellt sich mutig auch dem Problem der „Fehlentwicklungen" in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche. Hier wird keine vordergründige Apologetik getrieben, sondern mit tiefem Ernst und existentieller Betroffenheit werden die Probleme angesprochen, gleichwohl wird aber auch aufgewiesen, daß nicht Kritik um der Kritik willen das angemessene „Modell" darstellt, Kirchengeschichte zu bewältigen, sondern das redliche Bemühen, nach den Grundsätzen historischer Hermeneutik „verstehen" zu lernen.

Des weiteren handelt Horst Dieter Rauh über „Geschichtsbewußtsein und Erwachsenenbildung. Apologetik des historischen Denkens" (S. 78–115). Unter den Stichworten 1. Verlust der Geschichte, 2. Geschichte als Wissenschaft, 3. Das Problem des „Geschichtsbildes", 4. Der Mensch in der Geschichte – Anmerkungen zu einer historischen Anthropologie, 5. Aus der Geschichte lernen? wird der Versuch unternommen, Bilanz aus den zeitgenössischen geschichtsphilosophischen methodologischen Bemühungen zu ziehen, um auf dieser Basis dann im 6. Durchgang, „Historische Erwachsenenbildung – ein Vorentwurf" überschrieben, die Forderung aufzustellen und zu begründen, „die herkömmliche politische Bildung in eine ‚historische Erwachsenenbildung' zu überführen". Es kann nicht Aufgabe dieser Rezension sein, in Auseinandersetzung mit den zweifellos bedenkenswerten Thesen des Verfassers zu treten, die in Gedankenführung und in ihrer manchmal plakativen, d. h. mehrdeutigen Begrifflichkeit zuweilen das Verständnis erschweren.

Der dritte Hauptteil, „Ausführung", gilt den eigentlich geschichtlichen Themen, ausschließlich zur rheinischen Kirchengeschichte. Erich Stephany zeichnet in seinem feinsinnigen Beitrag „Karl der Große – Aktualität und Aktualisierung der Geschichte" Möglichkeiten der Fruchtbarmachung einer geschichtlichen Gestalt für die Gegenwart auf (S. 118–130). – Felix Kreusch handelt über „Zur Transparenz der Pfalzkirche Karls des Großen" (S. 131–147) und stellt die Aachener Pfalzkapelle in den großen Zusammenhang der großen christlichen Zentralbauten, die nach dem „Maß der Himmelsstadt" gebaut wurde, und zwar vor und nach 800. – Der Beitrag von Ernst Günter Grimme „‚Gekrönte Reliquien' – Beobachtungen an der Johannes-Büste in Aachen Burtscheid" (S. 148–157) geht der ikonographisch auffallenden Erscheinung der „gekrönten" Johannisbüsten nach und untersucht die

Frage nach dem spezifischen Eigenstand der Burtscheider Johannis-Büste in dieser Tradition. Ekkehard Sauser gibt sodann einen gerafften Überblick über die Geschichte der Prämonstratenserabtei Steinfeld (S. 158–183) und stellt vor allem die dort gepflegte Spiritualität in den Kontext der Frömmigkeitsgeschichte des 12. Jahrhunderts. – Arnold Wolff's Betrachtung über „Der Kölner Dom: Die vollkommene Kathedrale" (S. 184–196) analysiert die innere Logik, die „innere Einheitlichkeit", dieses gewaltigen Denkmals des Glaubens, die bei aller Individualität im einzelnen trotz der weiten zeitlichen Spanne von der Grundsteinlegung 1248 bis zur Vollendung 1880 durchgehalten werden konnte. – Über „Die religiös-politische Bedeutung der Verehrung der Heiligen Drei Könige in Köln" handelt Ekkard Sauser (S. 197–197), wobei er vor allem auf die Forschungen von Rudolf Lill, Hans Hofmann, Jakob Torsey und Joseph Horster zurückgreift. – Mit bemerkenswertem Aufwand, mit dem nur bekannte Erkenntnisse wiedergegeben werden, unternimmt Hans Hermann Henrix in seinem Beitrag „Die Xantener Martyrermemoria. Eine theologische Erwägung zum historischen Befund" (S. 225–256) noch einmal eine „Entmythologisierung" der Xantener St. Viktor-Verehrung und sucht sodann auf der Grundlage des ausgebreiteten Scherbenhaufens des historischen und archäologischen Befundes die Xantener Tradition insofern zu retten, als er unter Übernahme von Gedanken von Karl Rahner Xanten als einen Ort versteht, „wo man jenen Heiligen gedenkt, die namenlos, unbekannt und ungerühmt geblieben sind und ihr endgültiges Ziel dennoch nicht weniger als die gerühmten großen Martyrer christlichen Glaubens gefunden haben (S. 255/56). – Umsichtig und in klaren Konturen behandelt Wolfgang Löhr das Thema „Die Devotio moderna und Themas von Kempen" (S. 257–268). – Hans Bange's Beitrag „‚Erfüllt von den Zeichen' Die Ausstattung des Münsters zu Mönchengladbach vom 13. bis 18. Jahrhundert" (S. 269–299) bestimmt kenntnisreich den liturgischen Stellenwert der alten mittelalterlichen Ausstattung dieser bedeutenden Benediktinerabteikirche, beschreibt die Veränderungen in der Barockzeit, aber auch die „Purifizierung" der Innenarchitektur im 19. Jahrhundert, der auch integrierende Elemente der mittelalterlichen Ausstattung zum Opfer fielen. Trotzdem: „Nur durch radikale Maßnahmen konnte die bis zur Unkenntlichkeit verwischte Substanz des Raumes, seine ursprüngliche Schönheit wiedergewonnen werden: die aus dem Geiste des Mittelalters erwachsene Architektur" (S. 299). – Besondere Beachtung verdient auch der Aufsatz von Gregor Hövelmann „Bildungsarbeit im 18. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel des Katholiken Peter Heinrich von Conings, Chefs der Oberbehörde für Preußisch Geldern" (S. 300–314). Die auf bisher unbeachtet gebliebenen Quellenmaterialen basierenden Ausführungen beschreiben die vielfältigen Bemühungen des aufklärerisch gesinnten Coning um den Auf- und Ausbau des Bildungswesens im westlichsten Landesteil Preußens; es galt dem Elementarschulwesen wie dem höheren Schulwesen. Vor allem ist Coning der Aufbau eines philosophisch-theologischen Studiums in Geldern zur Ausbildung des heimischen Klerus zu verdanken, das in einen gewissen Gegensatz zur Universität Köln, zur kurfürstlichen Akademie in Bonn und zum Priesterseminar zu Roermond geriet.

Die vorliegende Publikation stellt, so ist abschließend festzustellen, einen bemerkenswerten Beitrag zur Geschichte der zeitgenössischen Bildungsarbeit innerhalb der katholischen Kirche dar und kann so in Gänze wie aber auch in seinen Einzelbeiträgen „paradigmatische" Bedeutung beanspruchen.

*Aachen* *Herbert Lepper*

# Alte Kirche

Gerhard May: Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 48) Berlin – New York (W. de Gruyter) 1978. XI, 196 S., Ln., DM 82.–.

Die These des Verf., daß die Lehre von der „Schöpfung aus dem Nichts" – im Unterschied zu einem alltagssprachlichen Gebrauch der Formel, Gott habe den Kosmos aus nichts, aus Nichtseienden bzw. nicht aus Seienden hervorgebracht (S. 7 f. 16 f. 21. 27. 121. 155) – noch nicht von der Theologie des hellenistischen und rabbinischen Judentums (S. 6–21. 22–25) entwickelt wurde und im Schöpfungsverständnis des Urchristentums (S. 26 ff.) noch nicht vorauszusetzen ist, sondern erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts „als Antithese zum griechischen Weltbildungsmodell" (S. VIII, vgl. S. 183) von „der kirchlichen Theologie" (S. IX) formuliert wurde, um „die Allmacht, Freiheit und Einzigkeit Gottes zum Ausdruck (zu) bringen" (S. VIII), faßt den gegenwärtigen Forschungsstand zutreffend zusammen; die negativen Aussagen des Gnostikers Basilides über den Schöpfungsvorgang (S. 63 bis 86) bilden in der Wertung des Verf. keine Vorstufe, sondern nur eine Parallele zur kirchlichen Lehre (S. 184); mit dieser Deutung werden wir uns unten noch eingehender auseinandersetzen. Ist die in der Tradition des Mittelplatonismus (S. 3 f.) stehende Vorstellung der Gestaltung des Kosmos aus ewiger Materie bei den Apologeten Justin und Athenagoras (S. 120–142) hinreichend gedeutet, wenn es sich um keine „mehr oder weniger bewußte (platonisierende) Uminterpretation der authentischen christlichen Schöpfungslehre" (S. VII, vgl. S. 124) handelt? Für den Verf. zeigt sich im unvermittelten Nebeneinander dieser philosophischen Aussage zu theologischen Gedankengängen (S. 134), die schon jenes „Mehr" gegenüber dem explizit Ausgesprochenen enthalten (S. VIII), welche notwendig auf die Überwindung des Weltbildungsmodells angelegt ist (S. 135, vgl. S. 23 f. 78 u. ö.), „daß die Probleme noch nicht aufgebrochen sind" (S. IX). Die Bewußtwerdung der Implikationen vollzieht sich erst in der Reaktion auf Hermogenes (142–149) und auf die markionitische (S. 40 ff., bes. 54–62) bzw. valentinianische Gnosis (S. 86–119). Damit sind die beiden Brennpunkte der Auseinandersetzung namhaft gemacht: die philosophische und die gnostische Problematik (S. 1 f. 151. 183 f.). Tatians „Anschauung, daß die Materie unmittelbar von Gott geschaffen wurde, ist ungnostisch und wahrscheinlich in der Kontroverse mit gnostischen Theologen entwickelt worden" (S. 157, vgl. S. 151 ff.). Theophilus von Antiochien (S. 159–167) entwickelt die Lehre der creatio ex nihilo ausdrücklich gegen das platonische Weltbildungsmodell (des Hermogenes und gegen Markion, wie der Verf. S. 160 bzw. 162 annimmt). Schließlich gewinnt diese Lehre bei Irenäus, „Bibeltheologe und Mann der Kirche" (S. 168), dem es „völlig am philosophischen Problembewußtsein mangelt" (sic! S. 181, vgl. aber S. 168 f.), in Abwehr des gnostischen Gottesbegriffes (S. 168 f.) und der platonischen Kosmologie (S. 170) einen gewissen (S. X) Abschluß (S. 167 bis 181). Der Verf. ist sich bewußt, daß seine These nicht neu ist (S. IX); der Wert des Werkes liegt in der Tatsache, daß eine zusammenfassende Geschichte der Entstehung der kirchlichen Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts unter Einbeziehung der gnostischen Theologie bisher fehlte. – Warum war die Ablehnung des Weltbildungsmodells – identisch mit der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung (vgl. S. 5. 19 f. 24 f. 41, Anm. 2)? – für Philo einerseits, für Justin, Athenagoras, Hermogenes, Klemens von Alexandrien anderseits keine notwendige Konsequenz des biblischen Schöpfungsglaubens? Handelt es sich nur um „ein konventionelles Denkmodell, das den Schöpfungsvorgang erklärbar macht", ohne theologische Konsequenzen (S. 15, vgl. S. 75 f. 124 f.)? „Erst durch die Gnosis wird der Schöpfungsglaube zum theologischen Problem, und aus der Begegnung mit der philosophischen Metaphysik sollte sich die Notwendigkeit ergeben, die Freiheit und Voraussetzungslosigkeit von Gottes Schaffen begrifflich zu formulieren" (S. 27, vgl. S. 40 f. 155. 160 mit 142. 171–175). Anders und über die Aussage des Verf. hinausgehend aus-

gedrückt: erst in einer bestimmten geistigen Situation (epochalen Umbruchs), in welcher sich in Gegensätzlichkeit (vgl. E. v. Ivánka, Schol. 35 [1960] 492–495) Christentum, Gnosis und „Platonismus" als Weltanschauungen konstituieren (vgl. St. Otto, Die Antike im Umbruch, München 1974, 13 f.), wird die Frage nach dem Ursprung der Welt – im Horizont der „Sinnfrage" und „Theodizee" – zum die genannten Weltanschauungen scheidenden Problem: das Weltbildungsmodell kann nun im Blick auf die absolute Freiheit des Schöpfers und die Kontingenz seines Werkes (Irenäus) für die kirchliche Lehre kein „Paradigma" der apologetischen und antihäretischen Argumentation mehr bieten; das neue „Paradigma", welches sich im Gegensatz zu den Weltanschauungen der Gnosis und spätantiken Philosophie (zu Plotins und Porphyrius' Überwindung des Weltbildungsmodells vgl. den Hinweis S. 5) ausformuliert, heißt creatio ex nihilo. Unterscheidungsmerkmal ist nicht die Agennesie des Göttlichen bzw. Gottes, dessen Einzigkeit zumindest die christliche und philosophische Lehre, aber auch die meisten gnostischen Systeme (vgl. bes. S. 56. 76 f. 85. 102) anzielen, sondern einerseits, ob die freie Setzung eines wesenhaft Verschiedenen (d. h. ein Schöpfungsakt) oder ob ein Emanationsvorgang – verbunden mit einem Formungsgeschehen (vgl. S. 110–112) oder nicht – oder ob nur letzteres, nämlich das Modell des Timaios, gedacht wird, anderseits ob eine ewige Materie – sei sie ungeworden, sei sie geworden (vgl. S. 5. 41, Anm. 2 mit 110 f. 125 f. 149 f.) – als Vorgegebenheit und Begrenzung der Allmacht Gottes (vgl. Index 4, S. 196) ausgeschlossen wird oder nicht, wobei die Zeugnisse für eine Reflexion auf Vermittlungs- und Modalitätsprobleme einzubringen wären, und schließlich, ob und wie Heilshoffnungen bzw. das Theodizeeproblem geltend gemacht werden. Unterscheidend ist die Wertung der Welt bzw. die ihrem nicht-welthaften Ursprung zugestandene Bedeutung für ihr Sein; sie bestimmt die Wahl des „Paradigma". M. E. ist dies die geistesgeschichtliche Begründung für die methodische Forderung des Verf.: „Erst aus dem geistigen Gesamthorizont eines Autors oder einer Quelle läßt sich erkennen, ob in eindeutiger Form die Lehre von der creatio ex nihilo vorliegt" (S. VIII). – Wie aber steht es unter dieser Voraussetzung mit der „durchreflektierten Lehre von der Erschaffung des Kosmos aus dem Nichts", welche Basilides vertritt, „während die gleichzeitigen kirchlich-christlichen Lehrer dem Problem der Weltschöpfung entweder noch keine größere Aufmerksamkeit widmen oder – wenn sie über eine gewisse Bildung verfügen – ohne Bedenken von der Weltbildung aus der ewigen Materie reden können" (S. 84)? Gewiß ist, daß Basilides nach dem Referat des Hippolyt (VII, 21, 1–2) lehrt, „der nicht-seiende Gott, den Aristoteles die *νόησις νοήσεως* nennt", habe, „da *nichts* war (vgl. VII, 20, 2: auch das Nichts war nichts, weder seiend noch durch ein Sophisma erschlossen noch eines), weder Materie noch Substanz noch Substanzloses, noch Einfaches noch Zusammengesetzes" noch irgendeine bestimmte Wirklichkeit, den Kosmos, d. h. den Weltsamen, „schaffen" wollen (*ἠθέλησε ποιῆσαι*, vgl. S. 68. 71 f.). „Aus Nicht-Seienden ist der Weltsame geworden" (22, 4); „in diesem Weltsamen war eine dreiteilige Sohnschaft, welche dem nicht-seienden Gott in jeder Hinsicht *gleichwesenhaft* (zu *ὁμοούσιος* vgl. auch 22, 12) war, (doch?) *geworden* aus Nicht-Seienden" (22, 7). Der Prozeß weiterer Welt*entfaltung* ist damit in Gang gesetzt; ist aber auch die Sohnschaft (und damit der Weltsame) nur Hervorgang, nur der sich entfaltende Gott? Oder ist zumindest die Aussaat des Weltsamens als ein Schöpfungsakt aus dem Nichts verstanden? Einerseits scheint das Referat Hippolyts so zu verstehen zu sein: „So machte der nicht-seiende Gott eine Welt, die nicht war, aus Nicht-Seienden *καταβαλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἓν . . .*" (21, 4); die Metapher von der Aussaat scheint ausdrücklich – zumindest in den zusammenfassenden Worten Hippolyts in 22, 2, denen jeder Hinweis auf ein wörtliches Zitat fehlt – gegen eine Emanationsvorstellung und Weltbildungslehre formuliert zu sein; die Welt scheint also letztlich trotz der Homoousität der Sohnschaften in einem Schöpfungsakt gegründet zu sein. Anderseits ist es m. E. fraglich, ob das philosophische Reflexionsmodell zur Deutung der gegebenen Vielheit der Welt (vgl. z. B. H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam

²1967) wirklich bei Basilides a.a.O. 22, 2 ausgeschlossen ist (vgl. auch H. J. Krämer, a.a.O. 234–238); denn Hippolyt fährt in seinem Referat mit einigen wörtlichen Zitaten fort, in denen der Weltsame mit dem göttlichen Logos identifiziert wird (22, 3–4): nur „eine Unausgeglichenheit im Bericht Hippolyts, die sich nicht harmonisieren läßt" (S. 80)? Sollte man nicht in der „bis zum Äußersten gesteigerten theologia negativa" (S. 68) den Grund dafür sehen, daß Basilides jede „innerweltliche Analogie" übersteigt: Gottes „‚Schaffen' ist über alle irdischen Schöpfungsvorgänge in unvergleichbarer Weise erhaben und eben deshalb nur negativ zu umschreiben" (S. 76, vgl. S. 85), was ja nicht notwendigerweise mit der Ablehnung des Reflexionsmodells und einer bestimmten Deutung desselben zusammengehen muß, eher eine emphatische Überbietung jedes Modells darstellt (vgl. auch S. 48). Es ist m. E. nicht erwiesen, daß Basilides „der erste uns bekannte christliche Theologe (ist), der von einer Schöpfung aus nichts im eigentlichen Sinne redet" (S. 78), d. h. „eine durchreflektierte Lehre von der Erschaffung des Kosmos aus dem Nichts" vertritt (S. 84); zumindest müßten am Inhalt einer solchen Lehre entscheidende Abstriche vorgenommen werden, will man in Basilides' Aussagen ein Zeugnis für dieselbe finden (vgl. auch S. 77, Anm. 70. 82. 164, Anm. 74, ferner die Deutung von A. Orbe, Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo, Estudios Valentinianos, I, 2 (Analecta Gregoriana, C), Romae 1958, 699–709, vom Verf. S. 74, Anm. 54 erwähnt).

Die verdienstvolle Arbeit von G. May hat offensichtlich eine lange Geschichte bis zu ihrer vorliegenden Veröffentlichung hinter sich (S. X f.); im Hinblick auf neu erschienene Thesen wurde manches nachträglich in den Text eingearbeitet, doch selten spürt man die Zäsuren. Weniger angenehm dürfte es aber für den Leser sein, daß bei fehlender Bibliographie recht uneinheitlich und unvollständig zitiert wird, wobei der Index S. 192–196 eine gewisse Hilfe bietet, um z. B. Hinweise wie „Wacht" in Anm. 85 und 87 auf S. 19 f. aufzuklären. In der Aufzählung der benutzten Textausgaben (S. 185–188) fehlt z. B. ein Hinweis auf die Epistula apostolorum, im Register der Bibelstellen (S. 189 f.) z. B. ein solcher zu Kol. 1, 16–18 auf S. 37, Anm. 174. Eine letzte Einzelheit sei angemerkt. Das S. 90, Anm. 131 als unecht empfundene Valentin-Zitat, welches gegen die Zwei-Naturen-Christologie der Galiläer eine Ein-Natur-Lehre geltend macht, wird zwar bei Eulogios v. Alexandrien (cod. 230 Photios) ebenso wie bei Pamphilus, „Panoplia dogmatica" (ed. A. Mai, Novae Patrum Bibliothecae Tomus II, Romae, 1844), qu. 8, 5, p. 629 Valentin zugeschrieben, doch bei Justinian, Contra Monophysitas (ed. E. Schwartz, Drei dogmatische Schriften Justinians, in: Abh. Bayer. Ak. Wiss., Phil.-hist. Abt., N. F. 18, 1939), 90, p. 23, 30–34 als ein Testimonium der Epistula ad Addam des Mani bzw. in der Epistula de duabus naturis des Eustathios Monachos (PG 86, 1, 904 A 4–14) einfach als eine Aussage eines Manichäers überliefert.

*München* *Karl-Heinz Uthemann*

Kurt Rudolph: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 436 S., Ln., DM 45.–.

„Das gnostische Trauma der ersten nachchristlichen Jahrhunderte liegt tiefer als das der blutigen Verfolgungen." Mit diesem Satz wird im anzuzeigenden Buch (392) H. Blumenberg zitiert und zugleich das kirchengeschichtliche Interesse an der spätantiken Religion der Gnosis signalisiert. Die Spuren der Begegnung zwischen Christentum und Gnosis haben sich in das Profil beider tief eingegraben, – in das des Christentums (weil es historisch überlebte) bleibend.

Doch der Reihenfolge nach. Was war die Gnosis? Eine zuverlässige und zugleich intensive, detaillierte Information jüngeren Datums und in allgemein zugänglichem Darstellungsstil war darüber bislang nicht leicht zu haben. Es gab exzellente Kurzbeschreibungen und Quellen-Dokumentationen und subtile wissenschaftliche Monographien. Nun hat K. Rudolph einen neuen „Leisegang" versucht, und zwar erklärtermaßen vom H. Jonas'schen Ansatz her (8), also ein „für breitere Kreise gedach-

tes Buch" mit keinerlei Verzicht im historisch-hermeneutischen Anspruch. Das neue Gnosisbuch, das so entstand, ist in verschiedenen Hinsichten so vorzüglich, daß es sich selbst hinreichend empfiehlt. Wer hätte erwartet, daß sich ein Band mit diesem Titel so ansprechend aufmachen läßt? Bilder, Leseband, viele die Lektüre erleichternde Randhinweise, Entlastung vom wissenschaftlichen Apparat und nicht zuletzt der Schreibstil wirken auf den Leser ausgesprochen einladend. Was läßt sich von der Gnosis bildlich darstellen? Manches an Abbildungen ist zweifellos etwas weit hergeholt (Hippolyt-Statue, die Basilica sotteranea auf Tafel 9 u. a.), aber die manichäischen Buchillustrationen, Miniaturen, Tempelfahnen u. ä. schaut man gern an, die vielen gnostischen Handschriften-Fotos verschiedenster Provienz sind informativ und hochinteressant, und gar das Konterfei des Entdeckers der Codices von Nag-Hammadi (NH) sowie die Fotos von der Fundstätte und den Codices selbst sind natürlich geeignet, einen Touch von erster Stunde im Buch zu erzeugen. Und ganz nahe rückt dem Leser die Gnosis, wenn ihre „Überbleibsel", nämlich die Mandäer des Iran und Irak, auf mehreren (z. T. vom Verfasser aufgenommenen) Fotos zu sehen sind: bei Totenmahl und Taufe, mit Heiligtum, Priester und Kultrequisiten sowie ihren eigenartigen graphischen Darstellungen des Seelenschicksals.

Aber die wichtigste Hinterlassenschaft dieser Religion sind ihre Bücher. Über deren Bestand, d. h. über Originalquellen und über indirekte Berichte (Kirchenväter), wird zuerst informiert. Was man über den Fund von NH berichtet bekommt (39–57), müßte man sich anders in mühseliger Einzelsuche zusammenlesen. Allein die kurz kommentierte Zusammenstellung aller 53 Schriften der 13 Codices des Fundes (49–53) ist informativ und zeigt beispielsweise schon in den Titeln und durch die kurzen Inhaltsangaben den Kaleidoskop-Charakter gnostischer Selbstäußerungen. Zugleich erfährt man den gegenwärtigen Stand der Edition. – Die Sache ist weiter so geordnet, daß man – trotz aller Varianten und Reichtümer in der Gnosis – zunächst das gemeinsame, typische Gefüge „der gnostischen Ideologie und Mythologie" vorgeführt bekommt: Dualismus, Kosmologie und Kosmogonie, Anthropologie und Anthropogonie, Erlösungs- und Erlöserlehre, Seelenaufstieg und Weltende, Gemeinde, Kult und Ethik (58–290). Dieser Teil des Buches wird auf das breiteste Interesse stoßen. Er beschreibt, was Gnosis ist, was also der Leser im Buch sucht und erwartet. – Es folgt die Geschichte der Religion: vom Ursprung über die frühen Schulen, die Systeme des 2. Jahrhunderts und den Manichäismus bis eben zu den Mandäern noch des 20. Jahrhunderts (291–390), für die Verf. sich auf „persönliche Reiseerfahrungen und briefliche Informationen von irakischen Mandäern" berufen kann (Anm. 167) und die er offenbar in einem recht desolaten Zustand ihrer Religion antraf (388–390). Einige wertvolle Seiten als „Ausblick: Metamorphose und Wirkungsgeschichte" schließen ab (391–401). Das Buch hinterläßt den befriedigenden Eindruck einer abgerundeten, abgewogenen Gesamtdarstellung. Es wird auf diese Weise das Bedürfnis nach religionsgeschichtlicher Belehrung über die viel genannte Gnosis optimal erfüllen.

Im zentralen Teil über „Wesen und Struktur" wird, für den Leser erleichternd, so verfahren, daß die Inhalte und Strukturen gnostischer Erfahrung und Aussage zunächst „erzählt" werden, um dann umfangreich jeweils durch Quellentexte, wieder von Erläuterungen unterbrochen, belegt und belebt zu werden. Dabei wird weit überwiegend aus den NH-Texten exzerpiert, so daß der durchschnittliche Leser fast nur Neues vorgeführt bekommt. Man staunt einerseits dabei über die weitreichende Identität mit dem, was man vor den großen Funden durch die (freilich tendenziös berichtenden) Kirchenväter wußte, und andererseits muß man allerdings deren Gnosisbild in vielem korrigieren. Der Leser freilich bleibt von vielen Forschungsproblemen unbehelligt, und ich meine, daß sich in dieser Schonung eine gewisse Grenze des Buches manifestiert. Aus der Tendenz heraus, chronologisch, geographisch und ideologisch ein Totalbild zu entwerfen, wird – trotz häufiger Hinweise auf quellenmäßiges Defizit – insgesamt m. E. doch immer wieder mehr Wissen aufgebaut als vorhanden ist, obwohl man dem Verfasser große Behutsamkeit und Exaktheit bestätigen muß. Aber die Versuchung ist groß. Man vergleiche die

wenigen Seiten (309–311. 227) mit dem Versuch zu einer soziologischen Identifizierung der Gnostiker. Freilich möchte man darüber etwas wissen, aber die Quellen lassen praktisch total im Stich (vgl. 57 Nr. 8). Was man R. an Vermutungen über die tragenden Schichten und über die Erfüllung sozialgeschichtlicher Bedürfnisse in der Gnosis liest (309–311), ist eindeutig ernster zu nehmen und behutsamer gedacht als die monokausalen Vorstellungen Kippenbergs von den Folgen römischer Soldatenstiefel, bleibt aber trotz allem eben reichlich ungeschützt. Ähnlich steht es um die Entdeckung eines „besonderen sozialkritischen Akzents" in gnostischer Diktion (221). Der Term „Gesellschafts-" oder „Sozialkritik" weckt wohl doch die falschen Assoziationen, wenn damit der Umstand benannt wird (218 ff.), daß der Gnostiker samt dem Kosmos eben auch die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse als dessen Teil verabscheut und verabschiedet und sie (eschatologisch) vernichtet (nicht etwa innergeschichtlich verändert) sehen will. In solchem Sinn wäre jede Apokalyptik und jede Vorstellung von künftigem Ausgleich eine „Gesellschaftskritik", was sich nicht sagen läßt. Einschlägiger sind allenfalls die eigentumskritischen Reflexionen der Gnostiker (285–288).

Viel kritischer noch wird die Sache m. E. dort (und ich sehe dort zugleich auch die Behutsamkeit und Exaktheit des Buches aufgegeben), wo es um die neutestamentlichen Schriften als Quellen für die Gnosis geht (318–327; vgl. 163). Die Sachlage ist für R. „prinzipiell längst geklärt" (318), nämlich durch R. Bultmann und dessen Gnosisbild. Schon das vorpaulinische hellenistische Christentum hat Berührung mit der Gnosis. Unter den Gegnern des Paulus sind Gnostiker. Paulus selbst gehört – nicht nur als Gegner – mit zur Geschichte der Gnosis (320). Zur Stützung solcher Urteile wird eine lockere Summe von paulinischen Materialien angeboten, die insgesamt einen gnostischen Eindruck macht, wenn man bis hierher gelesen hat, und die ohne Interpretation für sich sprechen soll. Es wird nicht erwähnt oder nur angedeutet, welche gravierenden methodologischen Bedenken es gegen solche extrapolierenden Frühdatierungen gibt. Ich verweise auf die kompetente Kritik des Koptologen R. Haardt, Gnosis und NT, in: J. Sint, Bibel und zeitgemäßer Glaube, Klosterneuburg u. a. 1967, 131–158; Sacramentum Mundi Bd. II, 1968, 482–484. Der Leser wird in der wichtigen Frage bezüglich des Verhältnisses zwischen Urchristentum und Frühgnosis hier m. E. oberflächlich und einseitig informiert. Gesicherter sind freilich die Feststellungen zur Situation der johanneischen Schriften (324–327), die etliche Jahrzehnte später datieren.

Vergleichbare Vorbehalte habe ich gegenüber einigen ähnlich pauschal getroffenen Beschreibungen der Relation Gnosis-Christentum in altkirchlicher Zeit. Zunächst scheint mir zutreffend (391 f.), jedenfalls vertretbar, was über die vermutlichen Gründe für das Verschwinden der Gnosis aus der Geschichte gesagt wird (Ausbleiben einer Massenbewegung infolge einseitiger Esoterik, Weltfeindlichkeit, doktrinäre Stagnation). Auch ihre Überflügelung und teilweise Ablösung durch die christliche Großkirche ist wohl zutreffend erklärt: einerseits aus der Fähigkeit der Großkirche zur Anpassung und zur Selbstorganisation sowie zur Lehrentwicklung und vor allem zur Rezeption (statt nur zur mythologischen Allegorese) des antiken Bildungserbes, und auch aus dem schließlichen Besitz und Einsatz der politischen Macht; andererseits aus der Fähigkeit der Kirche zur Versorgung auch der gnostischen Bedürfnisse im Menschen. Zum letzten Moment hätte allerdings bemerkt werden müssen, daß diese Versorgung durchweg marginal blieb und verbreitet verketzert wurde, es sei denn, man leitet sämtliche dualistische Züge des historischen Christentums aus seiner Tangente zur Gnosis ab, wozu R. tatsächlich (auch beim Thema Teufel: 395) deutlich neigt. Es gerät zu vieles (oder vieles zu exklusiv) in den Sog der Nachwirkung der Gnosis, wenn weiter zu Klemens und Origenes von Alex., zu Augustin und für die altkirchliche Christologie insgesamt (spez. zur Zwei-Naturen-Lehre; vgl. auch 173) allein von gnostischen Einflüssen und nur nebenher von der hellenistisch-philosophischen Überlieferung die Rede ist. Zwar bespricht R. hier die Nachwirkungen der Gnosis, nicht der Philosophie; aber die Gnosis kann dabei nicht aus ihren geistesgeschichtlichen Verklammerungen isoliert werden, die z. B. durch

H. J. Krämer deutlich gemacht wurden. Die pan-gnostischen Bilder der Szene malen die Spätantike grauer als sie war. Es geht um die Sicherung der Ergebnisse. Sie scheint mir wieder größer zu sein, wo das spezielle Erbe bei Augustin und dessen Versuche zur Überwindung des Dualismus in ihrer Fatalität (mit Hilfe von H. Blumenberg) skizziert werden (394 f.). Und so heikel solche großräumigen Vergleiche regelmäßig sind, die Zitate aus neuzeitlichen Kirchenliedern (396) mit dem Kommentar „auch ein Gnostiker könnte dies singen" (bezogen auf die 3. Strophe aus Luthers „Eine feste Burg") sind aufschlußreich und sogar notwendig, was ihren aufklärerischen Wert bezüglich der Relation des gewordenen Christentums zu gnostischen Positionen anbelangt. Was zur Nachwirkung der Gnosis auf wenigen Druckseiten (391–401) in Auswahl und mit westlichem Schwerpunkt über die Effekte der Kollision und Synkrasie von kirchlichem Christentum und Gnosis Negatives und Positives berichtet wird, greift – unter der Inspiration durch H. Blumenberg – mit großer Sicherheit wirklich Bedeutendes und Bezeichnendes heraus und stellt einen adäquaten Schluß des gelungenen Buches dar.

Über einzelne Thesen oder Positionen des Autors ist noch mitzuteilen, daß R. zur Ursprungsfrage an der schon früher publizierten Herleitung aus dem marginalen Judentum festhält, wobei Apokalyptik (samt Qumran) und Weisheitslehre (mit ihrer Skepsis und ihrem verlorenen Vertrauen in den Zusammenhang von Welt und Gott) als die jüdischen Hintergründe vorgeführt werden: „Es handelte sich (sc. bei der Entstehung der Gnosis) also um eine krisenhafte Selbstauflösung am Rande des Judentums" (299). Mir ist nicht ganz klar, wieso dieser Eindruck einer Entstehung exklusiv am Rande des Judentums aufrechterhalten werden soll und kann, wenn anschließend so überzeugend an die iranische und griechisch-hellenistische Tradition (302 f.) erinnert wird und schließlich „die gnostische Religion nur ein Sonderfall in einer veränderten religionsgeschichtlichen Landschaft" ist, die von R. in wenigen Zeilen exzellent gezeichnet wird (303–305), wobei die gnostischen Systeme „ihr hellenistisches Gewand über einem orientalisch-jüdischen Leib" tragen (309). In der Hermetik z. B. sind doch die „Anklänge an das Judentum" (302) kaum noch deutlich genug.

Erwähnenswert ist weiter, daß Markion, der zwar „nur mit einem Bein in der gnostischen Tradition steht", nach R. (gegen Harnack) in die Geschichte der Gnosis gehört (334 f.). Er ist ein „konsequenter Fortsetzer des Paulus in gnostischem Geiste"; was ihm zur Gnosis fehlt, ist deren Mythologie, und was ihn von ihr trennt, ist die Exklusivität der Bibel (338).

R. hält (nach L. Schottroff und vor neuerdings K. Koschorke) die „substanzhafte Heilstheologie" der Gnostiker (sie sind *φύσει σῳζόμενοι*) für eine Karikatur der Häresiologen (134 f.). „Anders wäre die . . . das existentiell-moralische Verhalten betreffende Literatur nicht erklärbar." Aber die Kirchenväter behalten doch auch bei R. Recht, denn das rechte Verhalten beeinflußt nur das Warum und Wie, nicht das Ob der Erlösung: „Natürlich bleibt es dabei, daß das ‚Pneumatische' nicht zugrunde gehen kann und sein Eingang ins Pleroma vorbestimmt ist." Die Lebensweise hat dann also eher Demonstrationswert. R. zitiert aus der „Schrift ohne Titel": „Denn jeder wird durch seine Handlung und seine Erkenntnis seine Natur offenbaren" (NHC II, 5, 175, 16 f.). Der Gnostiker kann diese Demonstration des eigenen pneumatischen Seins zwar unterlassen, aber offenbar doch ohne aufzuhören, ein Pneumatiker und damit Erlöster zu sein. Wenn der fromme Gnostiker im Poimandres betet: „laß mich nie von der Erkenntnis, die unserem Wesen entspricht, abfallen" (Corp. Herm. I 32), dann scheinen mir solche Gedanken ein Interpretament für das Phänomen gnostischer Lapsi zu sein, die es natürlich gab, nach dem Dogma aber nicht geben konnte. Der Demiurg kann neuerdings Dunkelheit verbreiten, Begierde einpflanzen und damit Rettung verhindern (i. S. von verzögern): „Da verließ uns die Schärfe unserer ewigen Erkenntnis, und es verfolgte uns Schwäche" (148, Zitat NHC V 5).

Zu vielen anderen Details hätte man Nachfragen. Doch hat das bei einem so gelungenen Buch wie diesem nur begrenztes Recht. Was seinen Wert m. E. wirklich

beeinträchtigt, habe ich genannt. Hinzu kommt ein technischer Mangel: Das Register enttäuscht, weil es den Reichtum des Buches nicht entfernt aufschlüsselt. Ein Beispiel: Zum Stichwort „Geschichte" wird man auf 291 ff. verwiesen, somit auf das Kapitel über die Geschichte der gnostischen Religion (nicht auf eine Darstellung von deren Geschichtsauffassung). Dabei werden an fast 20 verschiedenen Stellen des Buches wichtige Aussagen über das gnostische Geschichtsbild gemacht.

Der Wert des Buches liegt im Stil der Präsentation, in der Kompetenz des Autors und dem quellenmäßig aktuellen Informationsstand, den es hat. Es ist für Fachleute wie für die sogenannten „breiteren Kreise", an die es adressiert ist, wichtig und wertvoll.

*Regensburg* *Norbert Brox*

Henning Paulsen: Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 29). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1978. 226 S., kart., DM 48.–.

Die Übergänge zwischen dem Urchristentum und der Kirche des 2. Jh. rücken seit einiger Zeit wieder stärker in den Blickpunkt; interdisziplinäre Kooperation zwischen Neutestamentlern und Patristikern tut sich auf – als Kompensation des Mangels, daß die früher bewährte Kombination beider Wissenschaften in unserer Generation kaum noch in der Person eines Wissenschaftlers repräsentiert wird, sowie als Versuch, beide Disziplinen aus der Unfruchtbarkeit eines hochspezialisierten, selbstgenügsamen Betriebs herauszuführen. Zumal für die neutestamentliche Wissenschaft hat sich die Vernachlässigung der nachkanonischen Literatur nachteilig ausgewirkt. Denn die Schriften des NT sind nun einmal Produkte eines frühen Christentums, dessen Entwicklung bis zum Ende des 2. Jh. über die heutigen Kanonsgrenzen hinaus als Einheit begriffen werden muß. Deswegen kann man es nur begrüßen, daß ein Neutestamentler sich mit der vorliegenden Habilitationsschrift (Mainz 1976) erfolgreich in die große Tradition der Verbindung beider Gebiete stellt, der seine Kompetenz in der frühen Patristik bereits durch einige kleinere Arbeiten bewiesen hat.

Für die Übergänge vom Urchristentum zur Alten Kirche kommt den Ignatiusbriefen in verschiedener Hinsicht eine Schlüsselrolle zu. Die ausgeuferte Literaturproduktion der letzten Dezennien weist Titel zu den verschiedenen Problemen des Corpus Ignatianum auf, aber keine Gesamtdarstellung von dessen Theologie. Eine solche zu liefern, beansprucht auch P. nicht; aber er gibt einen grundlegenden, weiterführenden Beitrag dazu, der daraufhin geprüft werden muß, inwiefern er sich auch als fruchtbarer Beitrag zu einer die Kanonsgrenzen übergreifenden christlichen Theologiegeschichte erweist. Das wird aus der vorliegenden Gestalt des Buches nicht ohne weiteres deutlich, weil dessen Stärke in der gründlichen Analyse und Kritik (verbunden mit einer stupenden Literaturkenntnis), nicht so sehr aber in der Synthese liegt.

In einer umfangreichen Einleitung (1. Teil) diskutiert P. zunächst die anzuwendende Methodik – die Ignatiusbriefe sind ja ein forschungsgeschichtliches Paradebeispiel für die ntl. Methodenreflexion. Dabei stellt er die unaufgebbaren Vorzüge der verschiedenen in der Vergangenheit in den großen Ignatius-Darstellungen angewandten Methoden heraus und beweist damit insgesamt ein solides Methodenbewußtsein. Die an der Rekonstruktion von literarischen und konzeptionellen Abhängigkeiten interessierte „theologiegeschichtliche" Methode bei E. v. d. Goltz (1894), der Ignatius im wesentlichen aus Paulus und Johannes herleitete, behält ihre Bedeutung, weil sie sich an dem Gesamtentwurf der ignatianischen Theologie und an dessen geschichtlichen Bedingungen orientiert (S. 19). Ihr Mangel besteht in dem Kausalitätsdenken, das „ignatianische Theologie nur noch als Addierung paulinischer und johanneischer Traditionen" (S. 18) begreift. Vor- und Nachteile der religionsgeschichtlichen Methode werden anhand der Arbeit H. Schliers (1929) geprüft. In der Konzentration auf die Fülle der unverbundenen religionsgeschichtlichen Analo-

gien, durch die im einzelnen unverzichtbare Erkenntnisse vermittelt werden, kommt das Ganze nicht zu Gesicht; nur wenn dieses zunächst hypothetisch rekonstruiert wird, haben die einzelnen Analogien ihre Aussagekraft (S. 20 f.). Die traditionsgeschichtliche Methode, wie sie beispielhaft zuerst H.-W. Bartsch (1940) angewandt hat, ermöglicht eine „Standortbestimmung des Ignatius im Werden urchristlicher Theologie" durch die Analyse von Rezeption und Fortführung bestimmter Traditionen (S. 23). Diesem Ansatz weiß P. – wie z. B. auch M. Elze in seiner ungedruckten Tübinger Habilitationsschrift von 1963 – sich am ehesten verpflichtet, doch er postuliert mit Recht, „daß nur ein Ensemble von einander korrigierenden und ergänzenden methodischen Schritten ignatianischer Theologie gerecht werden kann" (S. 26). Der Charakter der Briefe als Gelegenheitsschriften muß ernst genommen werden; sie sind nur „Bruchstücke". Dennoch darf auf eine Gesamtdarstellung nicht verzichtet werden, wennanders Ignatius richtig verstanden werden soll. Deswegen verfolgt P. das Ziel, die verschiedenen Aussagen, Topoi und Motive auf eine gemeinsame Struktur hin zu untersuchen, die jene als Teil eines Gesamtentwurfs verständlich machen (S. 27).

Dieser Domianz der traditionsgeschichtlichen Fragestellung entsprechend, fragt P. im zweiten Teil der Einleitung (S. 29–59: „Ignatius und die Überlieferung") in kritisch-produktiver Aufnahme der bisherigen Untersuchungen nach der Verarbeitung von Traditionen in literar-, form- und motivgeschichtlicher Hinsicht. Literarische Abhängigkeit von den Paulusbriefen und vom Matthäusevangelium hält er für wahrscheinlich, während zum Johannesevangelium keine literarische Beziehung nachweisbar ist. Insgesamt betont er zutreffend, daß für Ignatius ein bewußter Rückgriff auf urchristliche Literatur von geringer Bedeutung ist. Das entspricht dem Befund, daß für ihn auch das Alte Testament keine große Rolle spielt. Die wichtigere Frage, ob Ignatius durch das Gesamt der paulinischen und johanneischen Theologie beeinflußt sei (eine Fragestellung, die z. B. R. Bultmann verfolgte), wird etwas knapp behandelt. Wenn P. eine Nähe zu deuteropaulinischen und deuterojohanneischen Tendenzen erkennt (S. 46), wäre zu fragen, was das für die Rekonstruktion der frühen Theologiegeschichte bedeutet. Literarkritische und formgeschichtliche Analyse hat gezeigt, daß Ignatius einzelne urchristliche Traditionsstücke verarbeitet (s. z. B. Eph 18, 2). Aber die genaue Ausgrenzung und Ortsbestimmung erweist sich als unmöglich. Festgestellt werden kann generell nur, daß Ignatius auf einzelne Motive und Motivketten von christlicher, jüdischer oder hellenistischer Herkunft zurückgreift (S. 54 f.). Bei ihm sind mehrere Überlieferungsschichten nachweisbar, die möglicherweise z. T. schon vor ihm verbunden waren, wobei das Entscheidende sich aus der inhaltlichen Feststellung ergibt, daß Ignatius diesem disparaten Traditionsmaterial theologisch kaum verpflichtet ist (S. 56). Diese allgemeinen Ergebnisse werden dann durch die folgende Einzeldarstellung bestätigt.

P. sucht den Zugang zur ignatianischen Theologie so, daß er die Analyse dreier grundlegender „Aspekte" (Eschatologie, Paränese, Märtyrertheologie) im 2. Teil seiner Arbeit zur Basis für die Erhebung der „Strukturen" der Theologie im 3. Teil macht. Was diese Unterscheidung austrägt, wird zu fragen sein. Der wichtigste Aspekt für die historische Ortsbestimmung der ignatianischen Theologie ist die Eschatologie, weil sie mit Recht als Charakteristikum des Urchristentums angesehen wird. Gegenüber den divergierenden bisherigen Urteilen, die von einer Einschätzung der Eschatologie als fundamental bis hin zu einer Klassifizierung des Ignatius als eines nichteschatologischen Theologen reichen, differenziert P. verschiedene Komplexe der einschlägigen Aussagen. Bei den von traditionell urchristlicher Eschatologie geprägten Texten zeigt sich die Tendenz, „auch spezifisch eschatologische Topoi auf die Gegenwart hin zu interpretieren" (S. 66). Diese Uminterpretation wird auch deutlich an einem Einzelzug wie dem Sprachgebrauch von *παρουσία*, das erstmals bei Ignatius die Inkarnation bezeichnet, und von *ἐλπίς*, das christologisch interpretiert auf Tod und Auferstehung Jesu, also auf die Vergangenheit bezogen wird (S. 67 f.). Zentrale Themen wie Christologie, Kirchenverfassung und Paränese sind nicht eschatologisch geprägt. Diesem Befund korrespondiert das ignatianische Ver-

ständnis von Zukunft, das an seiner Märtyrertheologie deutlich wird. Die Zukunft bringt die Trennung vom Irdischen in der Hinkehr zu Gott. Die Eschatologie, aus der die Kategorie der Zeit eliminiert wird, wird also nicht temporal, sondern lokal konzipiert als Aufhebung des Gegensatzes von Unten und Oben, von Welt und Gott, wobei allerdings die Dialektik von Präsenz und Erwartung des Heils bewahrt wird (S. 76). Theologiegeschichtlich gesehen bietet Ignatius damit eine Vorstufe der späteren hellenistisch-christlichen Eschatologie (z. B. bei Clemens und Origenes), doch darauf geht P. nicht ein. – Auch das bisher nicht hinreichend erschlossene Gebiet der ignatianischen Ethik packt P. methodisch so an, daß er zunächst nach der Übernahme von Traditionselementen fragt. Die überlieferten Topoi kommen relativ unbetont vor (S. 81). Ignatius' Paränese will die Neuheit des Christentums in der Abgrenzung der Gemeinde gegenüber der Welt herausstellen; demgemäß versucht sie, das ethische Handeln prinzipiell zu bestimmen, an transzendente Normen zu binden (S. 89). Aber in der Konkretion enthält sie so auffallende Unschärfen, daß daraus Ignatius' Schwierigkeiten deutlich werden, seine eigenen Grundsätze mit der traditionellen Einzelparänese zu verbinden. Das wird paradigmatisch auch an dem Umstand sichtbar, daß er die Dyas Glaube-Liebe als ethisches Prinzip zu konstituieren versucht, aber konkretes Verhalten von ihr her nicht konsequent zu normieren versteht (S. 91). – In dem für den Gesamtentwurf wichtigen Gegenüber von Märtyrer und Gemeinde erweisen die Beobachtungen zu Sprache und Stil, daß Ignatius in einer Neuinterpretation der herkömmlichen religiösen Sprache der Spätantike und des Urchristentums seine eigene Existenz thematisiert und dabei das Individuum in den Blick nimmt (S. 103. 109.).

Die „Struktur" der ignatianischen Theologie untersucht P. im 3. Teil an vier Beispielen (Theologia via negationis, Pneumatologie, Erlösung und Heilsgegenwart, Christologie). Weil dieser Teil unverbunden neben dem 2. Teil steht, wird nicht deutlich, wie jene „Aspekte" und hier die „Struktur" einander zugeordnet sind. Überhaupt macht sich das Fehlen einer Zusammenfassung nachteilig bemerkbar. Der Leser muß selber herausfinden, ob ihm „die Struktur" der ignatianischen Theologie oder nur ausgewählte Strukturen derselben vorgestellt werden. Die Anwendung des Strukturbegriffs ist ja nicht unproblematisch; gemeint sein kann sinnvollerweise wohl nur dies, daß in den verschiedenen thematischen Äußerungen des Ignatius, die Bruchstücke einer Gesamtkonzeption sind, eine einheitliche Struktur erkennbar wird, welche das Disparate als einheitlich erweist. Dies ist bei Ignatius das synthetische Prinzip seiner Theologie, die Vermittlung der Gegensätze im Gott-Welt-Verhältnis.

Von Aussageformen einer „Theologia via negationis" (S. 110–122), die aus der Tradition spätantiker Religiosität und Philosophie schöpfen, sind die ignatianischen Briefe durchsetzt. Wenn Gott als absolut Transzendenter, als unzugängliches „Schweigen", als Gegensatz gegen die Welt definiert wird, dann gewinnt auf diesem Hintergrund die Christologie besondere Bedeutung, weil in Christus Gott aus seinem Schweigen heraustritt. Das aufgenommene Traditionsmaterial wird damit verändert, der ontologische Gottesbegriff wird in einer geschichtlich orientierten Christologie aufgehoben (S. 118). Darin drückt sich ein wesentliches Strukturelement ignatianischer Theologie aus: Auf die spätantike Sehnsucht nach Aufhebung der Differenz Endlich-Unendlich wird mit einer Christologie reagiert, in der diese Vermittlung geleistet wird. – Es hätte sich nahegelegt, an dieser Stelle die Christologie abzuhandeln (bei P. nachklappend S. 169–187). Deren Bedeutung für das Gesamte der ignatianischen Theologie ist in der Tat „nur sehr selten problematisiert worden" (S. 169 A. 3). Aber auch P. gelingt es nicht voll, sie deutlich zu machen. Traditionsgeschichtliche Untersuchung bestätigt auch hier, daß Ignatius in starkem Maße traditionelle Topik und geprägte Formeln aufnimmt, dieses Material aber voll integriert und seiner Gesamtanschauung, die die Christologie vom Offenbarungsgedanken her konzipiert, dienstbar macht (S. 178). Die durchgängige christologische Orientierung aller übrigen theologischen Aspekte dürfte damit zusammenhängen,

daß Vermittlung als grundlegende Struktur ignatianischen Denkens letztlich in der Christologie fundiert ist.

Diese synthetische Struktur erweist sich auch als Prinzip der Pneumatologie (S. 122–129). Obgleich in ihr traditionelle Aussagen dominieren, darf ihr Gewicht deswegen nicht unterschätzt werden. P. macht hier eine wichtige methodische Bemerkung: daß festgestellte Traditionalität der Aussagen durchaus nicht zur Annahme minderer Bedeutung der Überlieferung für die Rezeption verleiten darf, sondern eine Übereinstimmung mit der Überlieferung signalisiert, die für die Konstruktion der Anschauung des Autors ausgewertet werden muß (S. 127). Bei der traditionellen Antithetik pneuma-sarx/pneumatikos-sarkikos ist der Sachverhalt anders, weil hier der Überlieferungsstoff verwendet wird, um im Sinne des synthetischen Denkens Ignatius' eigene Position prägnant zu formulieren (im Unterschied zum diastatischen Verständnis bei Paulus). – Das Thema „Erlösung und Gegenwart des Heils" (S. 129–169) markiert das Zentrum der ignatianischen Theologie. Das festgestellte Strukturprinzip tritt schon äußerlich in der eigentümlichen Stilform der Häufung von Doppelausdrücken und Antithesen zutage, die die nach Vermittlung drängende Dialektik aller Erscheinungen aussagen. Gott ist für Ignatius der Fluchtpunkt für die Vereinigung des Getrennten, seine Offenbarung in Christus ermöglicht es, daß Transzendenz sich abbildhaft in der Immanenz repräsentiert (S. 131). P's Methode bewährt sich bei der Analyse des für Ignatius zentralen ἕνωσις-Motivs (S. 132 ff.). Traditionsgeschichtlich und religionsgeschichtlich zeigt sich hier, wie grundsätzlich bei dem aufgezeigten synthetischen Strukturprinzip, daß dieses Denken im religionsgeschichtlichen Kontext gesehen werden muß, daß aber eine einlinige Ableitung aus urchristlicher oder spätantiker Überlieferung nicht möglich ist (S. 158 ff.). Das ἕνωσις-Motiv muß letztlich von Ignatius' Theologie her interpretiert werden, deren Leistung nicht zuletzt darin besteht, eine Fülle überlieferter Topoi und Motive zu einem neuen Ganzen verbunden zu haben (S. 167 f.). Ignatius hat also in einer neuen geistesgeschichtlichen Situation, in Auseinandersetzung mit vielfältigen Traditionen die christliche Theologie produktiv weitergeführt.

Es hängt mit der synthetischen Struktur zusammen, daß ἕνωσις ein Prinzip ist, welches mit allen wichtigen Theologumena des Ignatius verbunden ist. Die bekannten Äußerungen zu Kirchenverfassung, Gemeindeleben und Häresieproblem haben demnach ihre innere Einheit in diesem dogmatischen Prinzip, letztlich also in dem christologisch fundierten Gottesbegriff. Wir stoßen damit auf den Kern der Problematik der Ignatius-Interpretation, den Zusammenhang von Theologie und Situation. P. hat das synthetische Prinzip überzeugend als durchgängige Struktur und dessen religionsgeschichtliche wie traditionsgeschichtliche Unableitbarkeit aufgewiesen. Aufgrund dieses Nachweises betont er gegenüber der verbreiteten Annahme zu Recht, daß sich für Ignatius gegenüber den Häretikern ἕνωσις „als Prinzip seines Denkens nicht aus der Situation ergeben hat" (S. 137). Und ebenso überzeugend ist seine Feststellung, daß Ignatius' Theologie des Episkopats nicht einfach als eine Reaktion auf unbefriedigende Gemeindeverhältnisse, sondern nur als Konsequenz seines theologischen Ansatzes zu verstehen ist (S. 152 f.). Von seiner Theologie her fordert Ignatius konkrete Veränderungen der bestehenden Verhältnisse. Im Blick auf den Gesamtentwurf stellt sich allerdings die Frage, ob diese Theologie der Einheit ganz unabhängig von der damaligen Situation der Christenheit zu verstehen ist, in der der Gegensatz zur Welt, die Isolierung der Gemeinden, die heraufziehenden Spaltungen in denselben und der Streit um die Wahrheit als bedrohlich erfahren wurden.

Freilich würde die Arbeit, diese Theologie in den Rahmen der gesamten theologie- und kirchengeschichtlichen Entwicklung des 1. und 2. Jh. zu stellen, den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, die durch ihre Ergebnisse solche Weiterführung gerade erst ermöglicht. Damit, aber auch in anderer Hinsicht, erweist sich das Buch als förderlicher Forschungsbeitrag. Methodisch ist es ein Paradigma für traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur nachkanonischen frühchristlichen Literatur. Zu einzelnen Aspekten und zum Gesamten der Theologie des Ignatius vermit-

telt es durch die soliden Textanalysen und Zusammenfassungen der bisherigen Forschungsergebnisse größere Klarheit. Es regt dazu an, in interdisziplinärer Kooperation zwischen neutestamentlicher und patristischer Wissenschaft ein neues Gesamtbild der Kirchen- und Theologiegeschichte für die Region Westsyrien/Kleinasien in der Zeit des Übergangs vom Urchristentum zur altkatholischen Kirche zu zeichnen.

*München* *Wolf-Dieter Hauschild*

Réal Tremblay: La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon (= Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 41). Münster/Aschendorff 1978. 185 S., geb.

Cette thèse, soutenue en 1975 devant la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Ratisbonne, comprend deux parties d'inégale importance. Dans la première (p. 19–47), intitulée „La présence de la manifestation et de la vision de Dieu chez l'homme [*i. e. Irénée*] et dans son oeuvre", l'auteur, s'appuyant sur de nombreux passages et citations, s'attache à présenter Irénée comme un homme du „voir", et son oeuvre comme une „oeuvre qui montre, qui rend manifeste". L'accent est mis en particulier sur le thème de la „foi-lumière" opposée à l'„hérésie-ombre"; mais le développement consacré à la théologie irénéenne de l'histoire (p. 37 sq.) aurait dû être rattaché plus intimement au sujet ou, mieux encore, être reporté plus loin dans l'ouvrage.

En réalité le but de ces pages étaient de montrer l'unité de la sensibilité et de la pensée de l'évêque de Lyon et de nous introduire ainsi à la seconde partie (p. 49–174). Celle-ci, d'une plus grande ampleur et plus approfondie, étudie les „contenu et signification de la manifestation et de la vision de Dieu" selon Irénée. C'est l'occasion, pour l'auteur, d'analyser d'abord la notion de „Père invisible" dans l'hérésie valentinienne, à laquelle s'oppose précisément Irénée et qui permet de situer sa propre conception. En effet, contre ses adversaires gnostiques, Irénée affirme que Dieu le Père veut se manifester et qu'il s'est, de fait, manifesté: par les visions et prophéties dans l'Ancienne Alliance, par le Verbe lui-même dans la Nouvelle; et, tandis que l'Eucharistie prolonge cette manifestation, la chair glorieuse du Christ manifestera le Père dans le „Royaume du Fils", avant dernier stade de l'économie du salut. Ainsi la manifestation de Dieu s'est-elle développée et déployée progressivement: de figurative (Ancien Testament) elle est devenue réelle (Incarnation du Verbe-Fils), passant du mode terrestre (Nouveau Testament), et prolongée sous le mode sacramentel (Eglise), au mode glorieux (Royaume du Fils). Parallèlement, la vision de Dieu (c'est-à-dire l'activité du regard intérieur par lequel l'homme entre en contact avec Dieu) subit des transformations en relation avec les divers stades de l'„économie" et les modalités de la manifestation de Dieu à chacune de ses étapes, et qui sont comme une lente préparation à la vision et à la saisie immédiate du Père dans son Royaume. Ce temps de „préparation" s'est achevé avec le „Royaume du Fils": désormais les hommes pourront accéder directement à son mystère, „être en lui", „participer" à lui.

Tel est pour l'essentiel le contenu de cette intéressante monographie qui a le mérite d'insister sur un aspect jusque-là négligé de la théologie d'Irénée, et qui complète harmonieusement ce que l'on savait de sa „théologie de l'histoire". On regrettera seulement qu'une présentation trop morcelée et systématique, qui n'évite pas les retours en arrière, n'en facilite pas la lecture et, contrairement aux apparences, ne favorise pas nécessairement la clarté de l'exposé.

*Toulouse* *Jean-Claude Fredouille*

Melito of Sardis: On Pascha and Fragments. Texts and Translations. Ed. by Stuart George Hall (= Oxford Early Christian Texts), Oxford (Clarendon Press) 1979, L, 99 S., Ln., £ 7,50.

Die Passa-Homilie Melitons von Sardes ist schon mehrfach ediert worden. Bis jetzt konnte als die beste Ausgabe diejenige von O. Perler gelten. Méliton de Sar-

des, Sur la Pâque et Fragments, in: Sources Chrétiennes 123, 1966. Freilich hat diese Edition auch manche Kritik gefunden. Perler hatte sich im ganzen stärker auf die von M. Testuz edierte Version (= B) als auf die seinerzeit von Campbell Bonner publizierte (= A) gestützt. Es war insbesondere St. G. Hall, der grundsätzlich sowie an einer ganzen Reihe von einzelnen Stellen Perlers Textherstellung in Frage stellte.[1] Auch sonst hat Hall sich bereits in verschiedenen Aufsätzen mit bestimmten Fragen von Melitons Passa-Homilie befaßt.[2] Insbesondere ist er auch dafür eingetreten, die Eingangssätze der Passa-Homilie nicht in dem Sinne zu verstehen, daß zunächst der hebräische Text von Ex. 12 verlesen wurde.[3] So ist es zu begrüßen, daß ein so guter Kenner der Passa-Homilie nun selbst eine kritische Ausgabe vorlegt. Hall möchte damit der Erforschung dieses wichtigen Textes „eine sicherere Grundlage" liefern (V).

Die Edition gliedert sich in zwei Teile. In dem ersten Teil (XI–L) gibt Hall, nach einer Liste der Abkürzungen, eine ausführliche Einleitung. Hier werden knapp und übersichtlich die wichtigsten Fragen erörtert: das Leben Melitons; seine Schriften; Entdeckung, Identifizierung und Datum der Passa-Homilie; der wesentliche Gedankengang der Homilie; die Homilie als literarisches und liturgisches Dokument; die Fragmente; der Text.

In dem zweiten Teil (2–99) folgen zunächst Text und Übersetzung von „Peri Pascha", sodann eine Edition der Fragmente und der „Neuen Fragmente" sowie schließlich ein Index der Zitate aus der Schrift und aus dem Petrusevangelium.

Aus der Einleitung seien einige Punkte hervorgehoben. Hall hält daran fest, daß Meliton Quartadecimaner war (XI; XXV f.). p. XVII verweist er auf die seit 1958 angekündigte Veröffentlichung eines koptischen Papyrus, der die zweite Hälfte der Homilie enthält, aber noch nicht erschienen ist.[4] Insofern hat Hall das Ziel, welches er sich gesetzt hat, nämlich alle bislang bekanntgewordenen Texte der Homilie zu edieren, nicht voll erreichen können; er hat jedoch eine Fotokopie dieses Papyrus benutzen können. Wohl aber hat er die georgischen Fragmente der Passa-Homilie herangezogen, die von M. van Exbroeck ediert worden waren; Hall hat dessen lateinische Übersetzung für seine Aufgabe benutzt (XXXIX). Die vollständige Berücksichtigung dieses Materials ist der wichtigste Beitrag der vorliegenden Edition. Im übrigen hält Hall Perlers Ausgabe nach wie vor für eine gute „working edition"; Perlers Einleitung und Anmerkungen hätten noch immer Wert (XVIII).

Weiter ist Hall nach wie vor der Meinung, daß die Homilie in zwei Teile zerfällt (XX). Gegenüber der von mir[5] vorgebrachten Auffassung, daß das quartadecimanische Passa durch stellvertretendes Fasten für die Juden sowie in der Erwartung der Parusie begangen wurde, hat er Bedenken. Es ist gewiß zuzugeben, daß die Passa-Homilie nicht direkt derartiges „eschatological material" enthält (XXV). Freilich bringt es der eigentümliche Charakter dieses Textes mit sich, daß Hinweise auf konkrete Einzelheiten des Festes kaum erwartet werden können. Meine seinerzeit vorgetragene These war der Versuch einer Rekonstruktion der Entstehung des urchristlichen Passa und des späteren Osterfestes. Wenn Hall sagt, daß Ex. 12 auch anderswo als Lesung in der Osternacht begegnet und deswegen keine Besonderheit der Quartadecimaner sei, so ist doch zu betonen, daß der älteste Beleg eben das quartadecimanische Passa ist. Reserviert ist Hall auch gegenüber der zuerst von F. L. Cross vertretenen Auffassung, die Homilie sei eine Passa-Haggadha (XXVI f.). Andererseits stellt Hall doch selbst eine Nähe wenigstens des zweiten Teils von Peri Pascha zu den Erfordernissen fest, wie sie in der Mischna Pes. 10, 4 niedergelegt sind (XXVII).

[1] St. G. Hall: The Melito Papyri, in: JThS N. S. 19, 1968, 476–508.

[2] S. etwa Melito's Paschal Homily and the Acts of John, in: JThS N. S. 17, 1966, 95 ff; Melito in the light of the Passover Haggadah, in: JThS N. S. 22, 1971, 29 ff.

[3] St. G. Hall, in: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, Bd. 1, 1970, 236–248.

[4] W. H. Willis, in: Proceedings of the IXth International Congress of Papyrology, Oslo 1958, Oslo 1961, 381–392.

[5] B. Lohse: Das Passafest der Quartadecimaner, 1953.

Was die theologische Eigenart der Passa-Homilie betrifft, so lehnt Hall mit Recht ab, daß eine bestimmte Glaubensregel zugrunde liege (XLII). Wie manche anderen, so betont auch Hall den naiven Modalismus, der stellenweise begegnet (XLIII). Was den oft erörterten Schluß angeht, so findet Hall immerhin, daß die „future promises of PP 103 probably refer to a definite time of parousia" (XLV); aber weitergehende Schlüsse lehnt er eben ab und verzichtet damit auf den Versuch einer Rekonstruktion der Anfänge des christlichen Passafestes.

Der Abschnitt der Einleitung über den Text ist sehr knapp. Außer den Siglen der Texte A und B sowie der verschiedenen Versionen erwähnt Hall, daß er auch Textvorschläge von Miss Molly Whittaker berücksichtigen konnte. Die Grundsätze der Textherstellung, auf die Hall freilich bei seiner Kritik an Perler eingegangen war (JThS 1968), werden hier nicht eigens dargelegt. Hier hätte man sich eine knappe Skizze des Verfahrens bei der Abwägung der verschiedenen Lesarten gewünscht. An manchen Stellen leuchten jedenfalls die Entscheidungen von Hall nicht ein. Dabei ist der Benutzer eben nicht in der Lage, Halls Lesarten nach dessen eigenen Grundsätzen kritisch zu überprüfen. Bedauerlich ist auch das Fehlen einer Bibliographie..

Was den Text und die Übersetzung betrifft, so sind sie, wie bei zahlreichen Stichproben festgestellt wurde, durchweg mit großer Sorgfalt hergestellt worden. Der Text ist durchgehend in metrischer Form gedruckt; das läßt sich allerdings nicht ganz ohne Gewalttätigkeiten durchführen. Wichtig und hilfreich ist der gründliche Nachweis biblischer Zitate und Anklänge, ferner auch der Hinweis auf Parallelen sowie auf Literatur in den Anmerkungen; hier führt Hall über die bisherigen Ausgaben hinaus. Freilich hätte gerade in dieser Hinsicht noch etwas mehr geboten werden können. Hall stimmt zu, daß es zwischen Meliton und dem Gnostiker Ptolemäus „clear points of contact" gebe;[6] in den Anmerkungen zum Text ist hierauf jedoch nicht hingewiesen worden.

Bei meinen Stichproben sind mir an einigen Stellen kritische Fragen gegenüber dem Text von Hall gekommen: S. 2 Z. 5 (§ 1) der vom Hrsg. aus zwei Versionen rekonstruierte Vers fehlt außer in A, was angegeben wird, auch in B. Eine Textentscheidung gegen A und B scheint mir problematisch zu sein. Da der Apparat nur das Fehlen in A angibt, erhält der Benutzer einen unzutreffenden Eindruck. Sonst nennt der Hrsg. zwar in der Regel die Zeugen vollständig, doch nicht immer; s. im folgenden. – S. 2 Z. 7 (§ 2) entscheidet sich Hall gegen A und B für ὅπως statt für οὕτως. Im Apparat wird jedoch lediglich A für οὕτως angeführt. – S. 8 Z. 97 (§ 16) liest B πάντας, vom Hrsg. nicht vermerkt. – S. 18 Z. 228 (§ 36) ist nicht vermerkt, daß in B ἓκ vor κηροῦ fehlt. – S. 18 Z. 241–245 (§ 38) findet sich eine recht freie Textrekonstruktion, für die kein zwingender Grund genannt wird. – S. 20 Z. 249 (§ 38) liest Hall im Anschluß an Wifstrand ταύτην, ebenfalls ohne erkennbaren Grund. Gegenüber Wifstrands oft recht weitgehenden Textvorschlägen dürfte vielmehr Zurückhaltung geboten sein. – S. 20 Z. 251–254 (§ 38) folgt Hall teils A, teils B, ohne daß die Gründe deutlich werden. – S. 48 Z. 647 (§ 88) findet sich eine unnötige Textänderung gegen A und B.

Was die Übersetzung betrifft, so hat Hall sich um eine möglichst genaue, auch die Nuancen ausdrückende Wiedergabe bemüht. προκέντημα (z. B. § 35) wird mit „preliminary sketch" übersetzt. τύπος ist möglichst durchgehend mit „model" übersetzt (s. S. 3 Anm. 3). προοικονομεῖν ist mit „to make prior arrangements" wiedergegeben worden (§ 57).

Insgesamt kann man dem Herausgeber für seine Edition nur danken. Vielleicht können die Desiderata bei einer hoffentlich bald notwendig werdenden zweiten Auflage behoben werden.

*Hamburg* *Bernhard Lohse*

---

[6] S. B. Lohse: Meliton von Sardes und der Brief des Ptolemäus an die Flora, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift Joachim Jeremias, 1970, 179–188.

Tryggve Kronholm, Motifs from Genesis 1–11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian, with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition (= Coniectanea Biblica, Old Testament Series 11). Lund (CWK Gleerup) 1978. 251 S., brosch., SKr. 110.–.

Kronholm's intention is two-fold: first, to establish what interpretation of the pre-Abrahamic material in Genesis is offered in the hymns established by Beck as genuine, and second, to make a comparative study with Jewish exegesis. He concludes that Ephrem is influenced by the Antiochene tradition of *theoria*, by his own ascetical interests, and by haggadic traditions similar to those found in the Pirke d-Rabbi Eliezer and Targum Ps.-Jonathan.

The great value of this book is its detailed exposition of the texts of Ephrem. It is hard, however, to avoid the impression that all this wealth of material is only prolegomena to the real study of Ephrem, for almost no evaluation, whether historical or theological, is offered, with the result that while we do indeed learn what Ephrem said, we are given little help to locate him within the spectrum of his contemporaries (Christian and Jewish) or along the lines of development of the exegetical traditions within which he stands. Arguably, limits had to be set to this work somewhere: but to isolate the hymns and the Commentary on Genesis from the rest of Ephrem's writings is surely to concentrate on too narrow a body of texts; and to adduce (sometimes, though not invariably, quoted *in extenso)* parallels from undated rabbinic texts and Targums, and from undatable Mandaean texts (cf. esp. p. 141 n. 18) is not illuminating.

Where an evaluation of relationships between Ephrem and such parallel texts is offered by Kronholm, it is often questionable. For example, to speak of the ‚intimate relationship between Johannine conceptions and Mandaic ideas', with reference to Odeberg and Bultmann (p. 138 n. 10), is a massive *petitio principii.* There are undoubtedly conceptual links, but in the aftermath of the discoveries of Qumran and Carsten Colpe's *Die religionsgeschichtliche Schule* (1961), the precise genetical relationships between Mandaeism and the fourth gospel postulated by Bultmann are untenable. Similarly, the idea that Ephrem is refuting a Philonic idea (p. 46 n. 4), or that Philo is the ultimate source of one of Ephrem's ideas (p. 48 n. 8), cannot be accepted without further qualifications: Philo, like Ephrem, is dependent on prior exegetical traditions, and the assertion that Ephrem is conceptually related to the expression of an idea in *Philo,* rather than (more generally) to the tradition standing behind the Philonic text, requires demonstration. Ephrem knew no Greek: how then did he combat Philo?

A third example of this tendency of Kronholm to take short-cuts in his interpretation of Ephrem is his use of the Revelation of John as a parallel text (cf. esp. pp. 73, 170; cf. also pp. 115 n. 76, 149, 161). There are undeniable parallels, but if Kronholm wishes to argue that Revelation was Ephrem's *source* he must explain how Ephrem came to know this book, which was not in the canon of the Syriac church. It would be more accurate to say that both Ephrem and Revelation stand within a tradition, ultimately traceable to intertestamental Jewish apocalyptic and wisdom literature, which made use of particular images and themes from the Old Testament. In the case of Rev 11:3, adduced as a significant parallel to Ephrem (cf. p. 158, esp. n. 15), Kronholm has made several questionable assumptions: first, that this passage and the patristic interpretation of it in some western authors were known to the Syriac tradition, and second, that its concept of two eschatological witnesses is significantly related to the concept of two paraenetic witnesses for Adam and Eve in Ephrem, *De Ecclesia* 49.

Much remains to be done in exploring the synchronic and diachronic relations of Ephrem's exegesis. This further work will undoubtedly rest on the solid basis of careful investigations like Kronholm's. And, since Ephrem is datable, this further work will shed important light on the study of the Jewish material. We may hope that Kronholm, who knows both these fields of research so well, will have more to say on the question of their inter-relationships.

*Wien* *Brian McNeil*

Hermann Dörries: Die Theologie des Makarios/Symeon (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse, 3. Folge Nr. 103). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. 459 S., kart., DM 98.–, geb. DM 112.–.

Während der Drucklegung des anzuzeigenden Buches ist Hermann Dörries am 2. November 1977 gestorben. Er war einer der letzten Kirchenhistoriker unseres Säkulums, die ihr Fach noch universal zu vertreten wußten, darin seinem Lehrer Karl Müller folgend, und er war ein lutherischer Theologe, der sein theologisches Urteil fast nur aus Kenntnis der Kirchengeschichte bildete. Sofern Kirchengeschichte Luthers Lehre vom „Cursus verbi" entsprach, wurde in seiner Darstellung die Erinnerung an Vergangenes so manches Mal zu „Trost und Glaubensspeise" (Luther, WA, TR I, 1077). Die Beschäftigung mit Makarios hatte ihn fast sechzig Jahre lang wie ein Cantus firmus begleitet; darüber erhob sich eine reiche Polyphonie von kirchenhistorischen Arbeiten aus allen Epochen. Die Widmung an Adolf Jülicher, den anderen Lehrer, erinnert zugleich an dessen Aufsatz „Geheiligte Ketzer" von 1921, mit dem die Zuweisung des Makarios zum altkirchlichen Messalianismus in protestantischer Forschung begann.

Nicht mehr geleugnet werden kann die kirchen- und theologiehistorische Bedeutung des Corpus Macarianum, das Dörries durch Präsentation ganz neuer Textfunde in seinem Buch „Symeon von Mesopotamien" (1941) eigentlich erst erschlossen hat. Die spätestens seit dem 10. Jh. bekannte Sammlung der „fünfzig geistlichen Homilien" ist auch in der Neuzeit mit Augustins Konfessionen und dem Werk des Chrysostomos ‚De sacerdotio' eines der wenigen altkirchlichen Literaturdenkmäler, das sogar von Laien, vorab von pietistischen „Stillen im Lande", studiert wurde. Die tiefe Beeinflussung Gottfried Arnolds durch Makarios hat Dörries in einer 1963 erschienenen Abhandlung exakt nachgewiesen. Ernst Benz veröffentlichte im selben Jahr eine Studie über die Nachwirkung des Makarios besonders im anglo-amerikanischen Raum. Johannes H. van de Bank konnte 1977 in einer Utrechter Dissertation eine ähnliche Wirkungsgeschichte in den Niederlanden aufdecken, und gegenwärtig arbeiten finnische Gelehrte daran, die Bedeutung des Makarios für die Erweckungsbewegung Finnlands im 19. Jh. nachzuweisen. Über die große ostkirchliche Tradition des Makarios, zumal im Palamismus, weiß man vergleichsweise noch wenig. Sie könnte erhärten, was Hans-Georg Beck vermutete, daß es eine „ununterbrochene Folge messalianischer Phänomene in der byzantinischen Kirchengeschichte" gibt (Das byzantinische Jahrtausend, 1978, 278).

Einführend erörtert Dörries den Forschungsstand: die seit 1941 bekanntgewordenen Texte geben der Annahme recht, daß Makarios-Symeon im kleinasiatisch-syrischen Raum im 4. Jh. beheimatet, ein Zeitgenossen der Kappadozier und neben Evagrios Pontikos der älteste Mönchsschriftsteller überhaupt war. Der Doppelname Makarios-Symeon sollte sich in der Forschung durchsetzen, weil der ältere Ägypter Makarios, unter dessen Namen die meisten Schriften umlaufen, „der stille Partner" des eigentlichen Autors „Symeon von Mesopotamien" bleibt. Ich selbst befürworte die von Desprez (Art. „Macaire", DSp 10, 1977, 21) und von van de Bank vorgeschlagene Zitierweise nach Sammlungen: I = Sammlung des Vaticanus Graecus 694, hrsg. von Heinz Berthold (bei Dörries = B), II = fünfzig Homilien, von Dörries mit Hilfe von U. Schulze und besonders M. Kroeger ediert (= H) und III = Neue Homilien nach zwei Athener Handschriften, hrsg. von Berthold (= C). Erstaunlich ist, daß Dörries im Unterschied zu seinem Buch von 1941 nun in Makarios-Symeon keinen Messalianer (d. h. wörtlich „Beter") mehr sehen möchte. Gewiß will er die Frage offenlassen: „Hat man Symeon erst in seinem Eigenen erfaßt, dann ist Zeit, ihn in seinen theologiegeschichtlichen Zusammenhang zu stellen." Der Verzicht auf eine theologiehistorische und realhistorische Einordnung sei Gebot der Lage, weil die meisten Texte erst jetzt bekannt sind. Die Vertrautheit des Verfassers mit den Apophthegmen, mit Euagrios, Basileios, Augustin und Luther gibt der Darstellung dann doch immer wieder eine große geistige Spannweite.

Dörries lag also hauptsächlich am direkten Gespräch mit dem geistlichen Lehrer. Das wird gewürdigt bleiben müssen, auch wenn die Trennung des Makarios-Symeon vom Messalianismus angreifbar ist: Die Tatsache der Verurteilung von makarianischen Sätzen als messalianisch spätestens auf dem Konstantinopler Konzil von 426 bleibt ja auch für Dörries unbestreitbar. Entscheidend ist ihm, daß Makarios-Symeon kein Enthusiast war und den Anspruch der vollkommenen Pneumatiker verwirft. Es zeigt aber allein II, 8, daß die ihn umgebende Gemeinschaft aus geradezu wonnetrunkenen Geistesenthusiasten bestehen konnte. Der Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit spricht sogar deutlich aus dem Großen Brief. Dörries selbst belegt aus den Quellen, wie umkämpft das Kirchenverständnis des Makarios-Symeon, ja wie hart unterdrückt seine Gemeinschaft in der Reichskirche war (372, 383). Schon auf dem zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel 381 scheint ein charismatisches Christentum geisterfüllter Asketen aus prämessalianischem Milieu zu kirchenpolitischen Konflikten geführt zu haben, wie ich unlängst zu zeigen suchte (KuD 25, 1979, S. 232–253). Man darf allerdings mit Dörries zweifeln, daß es dem Verstehen eines Menschen förderlich ist, wenn man ihn nur in seinem sozialen Umfeld sieht, zumal einen „monachos", einen Mönchstheologen, in dem sich das Wesen christlicher Individualität beispielhaft zeigt. Die theologische Mitte im Lebenswerk ist zu suchen. Sie findet sich in drei Grundgedanken, um welche alle Predigten, Briefe, seelsorgerlichen Ratschläge ex tempore dieses Mannes kreisen: die Macht des Bösen, der Geist Gottes und das Gebet.

Zunächst wird die Lehre vom Bösen entfaltet. Das Schicksal des weltweiten Bösen entscheidet sich in jeder einzelnen Seele! Augustins „Nos sumus tempora" steht schon für Makarios-Symeon. Bis zum Tod bleibt der Mensch in der Gewalt des Bösen, woran weder das Heilswerk der Bibel noch die Gesetze der Römer etwas ändern können. Die aller Fortschrittshoffnung des 19. Jahrhunderts zuwiderlaufende, den Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts aber erklärbar gewordene Sündenlehre besagt, daß nicht der Geist, wie Hegel dachte, sondern das Böse als der „Weltgeist" die Welt erfüllt. Vorab in der Erbsündenlehre hat Makarios-Symeon manches dem großen Lehrer der lateinischen Kirche voraus und steht darin in griechischer Tradition ganz einmalig da. Ein Augustin des Ostens? Dörries rückt die These des Makarios-Symeon von „Wurzelsünde" und Geisterfahrung sogar in die Nähe von Luthers „simul iustus et peccator".

Aber auch seine Lehre „Allein aus Gnade" steht in gewisser Analogie zu Augustin und Luther. Das Kapitel über die Heiligung (215 ff.) demonstriert diese Nähe: Heiligung ist ein Werk des Geistes, also ein göttliches und kein menschliches Werk: „Was Luther dem Glauben bezeugt, daß er das, was der Mensch sich vorher mühsam und widerstrebend abzwang, willig und freudig tut, das rühmt Symeon vom Schatz des Geistes" (284). Immer wieder lehrt Makarios-Symeon, daß der Geist Gottes etwas der menschlichen Natur „Fremdes" ist. Das scheidet ihn von den Pneumatomachen und läßt ihn andererseits die kappadozische Pneumatologie des Konzils von 381 befürworten. „Auf die tiefste Not des Menschen bezogen und die rettende göttliche Macht bezeugend, ist Symeons Wort ein vollgültiges Bekenntnis zur Gottheit des Geistes" (445). Freilich wird auch ein wesentlicher Unterschied zur abendländischen Tradition erkennbar: die Erfahrung des Geistes muß im Gebet errungen werden. Nicht Gnade und sittliches Werk, wohl aber Gnade und Gebet, der innere Kampf um Mehrung des Geistes, stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Das zeigt die Auslegung des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden im „Großen Brief" zur Genüge. Könnte das Problem des Synergismus zumindest die Gebetslehre des Makarios-Symeon betreffen? Die Frage scheint mir statthaft auch deshalb, weil schon im frühen lateinischen Mönchtum der sogen. Semipelagianer eine Makarios-Rezeption nachweisbar ist (Cassian, Gennadius).

Nach den drei Grundgedanken beschreibt Dörries in zwei Kapiteln die Ekklesiologie des Mönchsvaters. In vielem ist sie typisch für die Ostkirche und kennt auch wieder Entsprechungen im Pietismus: Die Gültigkeit der Amtshandlungen eines Priesters ist abhängig von seiner persönlichen Würdigkeit. Die Autorität des geist-

lichen Amtes entscheidet sich am Mehr oder Weniger der „Empirie" des Amtsträgers; nur geisterfüllte Menschen können den in der Heiligen Schrift verborgenen Sinn fassen. Der so kunstreiche, rhetorische und theologische Bildung verratende Bibelexeget Makarios-Symeon will letztlich nur eine pneumatische Exegese gelten lassen. Die Gestalt des charismatischen Lehrers und die modern klingende, aber gut belegbare Differenzierung zwischen Kirche und Christentum laufen auf die Praxis pietatis einer ‚ecclesiola' hinaus, die sich von der Großkirche unterscheidet, doch nicht von ihr getrennt ist. Mit Fug kann Dörries auf Gottfried Arnold verweisen, der als neuzeitlicher Schüler des Makarios-Symeon nicht den radikalen Seperatisten, sondern den Pietisten zuzurechnen ist (410 ff., 434). – In der Patristik sonst kaum bekannt ist die Vorstellung, daß die „neue Kirche Christi" zum Gegenbilde die „Kirche Israel" hat, wozu unter Einschluß des Judentums die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte seit der Zerstörung des Tempels gehört. Diese hatte aus dem jüdischen Tempel den Parakletgeist geerbt (382, A 10 notiert die wichtige Parallele im „Testament der 12 Patriarchen"). Verfolgungen erleidet aber jetzt nicht mehr die „Kirche Israel", sondern ihre Nachfolgerin, die „neue Kirche Christi"; denn wo der Geist, da ist Verfolgung. Von daher klärt sich auch die eigentümliche Stellung zum Alten Testament, die bezüglich des Neuen Testamentes sowohl auf Zusammenhang als auch Unterscheidung abhebt, mithin ein „Doppelverhältnis" darstellt. Auch das scheint in der Alten Kirche nicht zu begegnen. Ob hier nicht der Begriff des Judenchristentums zu einem gewissen Recht kommt, auf dem Gilles Quispel in seinem Buch „Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle" (1967) so ausführlich besteht? – Im Schlußkapitel wagt Dörries entgegen der anfangs genannten Vorbehalte „Symeon in seiner Zeit" zu erfassen. Sein theologischer Ort liegt zwischen Basileios und Augustin.

Nicht angemessener konnte eine der wirkmächtigsten Gestalten der Alten Kirche rehabilitiert werden. Bedarf Hermann Dörries selbst der Rehabilitation? Sein umfangreiches wissenschaftliches Schrifttum gewiß nicht, wohl aber der Christ Dörries. In einer Zeit, da die Festschrift zum geläufigen Buchtitel geworden ist, haben seine Schüler darauf verzichtet. Es wäre ihm peinlich gewesen. Dann freilich hätte sich angeboten, jenem Vorwurf entgegenzutreten, daß Dörries in der NS-Zeit versagt habe. Gefolgsleute Karl Barths haben ihn nach 1945 in Publikationen an den Pranger gestellt. Als einzigen Beweis haben sie in der Hand, daß Dörries vor (!) 1933 im „Fall Dehn" ein in der Tat hartes deutschnationales Wort gesprochen hatte (vgl. E. Bizer, Der „Fall Dehn". In FS Dehn, hrsg. v. W. Schneemelcher, 1957, 239–261. – K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, 1977, S. 221 f.). Aber wie viele Mitglieder der Bekennenden Kirche waren vor 1945 ebenso bewußte Pazifisten wie Dehn? War es einer der späteren kirchenpolitischen Gegner von Dörries? Günther Dehn selbst hatte von seinem Widersacher damals auch dies sagen können, daß er „sympathischer" sei, „weil er mit völlig offenem Visier kämpft" (Die alte Zeit, die vorigen Jahre, 1962, 282). Spätestens ab 1934 stand für Dörries fest, daß Hoffnungen des Jahres 1933 getrogen hatten. Konjunkturrittertum paßte nicht zu ihm. Anders als die meisten Mitglieder der BK beteiligte er sich kaum an den innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Er richtete sein warnendes Wort nach außen, kämpfte gegen die Geschichtslügen der Parteiideologie, so in seinem Aufsatz von 1934 „Germanische Religion und Sachsenbekehrung". In „Germanische Nationalkirchen" (1935) fiel am Anfang der Satz: „In Zeiten, die nicht zu ihrem Wort stehen und die es deshalb nicht ernst nehmen, pflegen die Taten nicht mehr wert zu sein als die Worte." Natürlich wurde der Aufsatz beschlagnahmt. Mehr und mehr orientierte Dörries seine politische Haltung an der „Clausula Petri" (Apg. 5, 29: „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen"), deren Bedeutung in der Kirchengeschichte 1942 ein längerer Aufsatz beleuchtete (jetzt in: Wort und Stunde 3, 109–194). Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 hat er bejaht. Rückblickend auf die Jahre der deutschen Katastrophe sagte er 1945 vor Studenten: „Dies Bekenntnis ist gesegnet gewesen" (Das Bekenntnis in der Geschichte der Kirche, 1946, 111).

Manches Wort im Leben unseres Lehrers klingt an im Cantus firmus der Theologie des Makarios-Symeon: „Nur in der Treue zur bleibenden Fremdheit der Vergangenheit können wir ihr begegnen" (453). Ernst Berneburg ist zuzustimmen, wenn er sich bei Hermann Dörries gelegentlich an die Kennzeichnung eines Gelehrten aus dem frühen 19. Jahrhundert erinnert fühlte, von dem gesagt wird: „Er arbeitete langsam und leise, aber rein und sauber." – Eine Würdigung des Lebenswerkes verdanken wir Carl Andresen, dem Nachfolger auf dem Göttinger Lehrstuhl (Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1978, 40–53).

*Heidelberg* *R. Staats*

Raban von Haehling: Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (= Antiquitas Reihe 3, Bd. 23). Bonn (Rudolf Habelt) 1978. XII, 680 S., geb.

Die vorliegende, von J. Straub betreute Arbeit, welche den erstaunlichen Umfang von 680 Seiten aufweist und ein nicht gerade handliches Format besitzt, reiht sich in die immer größer werdende Zahl prosopographischer Untersuchungen zur Spätantike ein.

Für von Haehling liegt der Sinn seiner Arbeit jedoch nicht in einer bloßen statistischen Ermittlung, sondern diese bildet ihm lediglich „die Basis für den Nachweis, daß die Ernennung der hohen Amtsträger von religionspolitischen Gesichtspunkten beeinflußt war" (1). Diese zu Beginn der Einleitung recht vorsichtig gegebene Formulierung wird jedoch bald konkretisiert als „richtungweisende Annahme, daß in der Spätantike die Personalpolitik als ein Instrument der jeweiligen Religionspolitik anzusehen ist" (9). Ob dabei tatsächlich durch „eine gezielte Bevorzugung christlicher Amtsträger" die Bekehrung der Bevölkerung in den Provinzen durch die Vorbildlichkeit christlicher Beamter, vor allem aber eine beschleunigte Christianisierung der heidnischen Oberschicht beabsichtigt und erreichbar war, erscheint bereits a priori fraglich, ganz abgesehen davon, daß der Verfasser in der Folge bei der statistischen Auswertung seines Materials durchaus nicht in dem Maße darauf eingeht, wie es die Ankündigung vermuten läßt. Wenn die zeitliche Ausdehnung der Untersuchung bis in die Jahre 450 für den Osten und 455 für den Westen reicht, so geschieht dies mit gutem Grund; denn erst nach der Wende vom 4. zum 5. Jh. wurden Heiden durch Gesetz vom Verwaltungs- und Heeresdienst systematisch ausgeschlossen, so daß trotz des Zusammenbruchs der letzten heidnischen Erhebung im Jahre 394 unter Eugenius u. a. und trotz der antiheidnischen Gesetzgebung Theodosius' d. Gr. bis in das 5. Jahrhundert hinein altgläubige Beamte in hohe Staatsämter gelangen konnten. Das gemeinsame Merkmal für die nach den beiden Reichshälften getrennt aufgeführten Amtsträger ist die Zugehörigkeit zu den Rangklassen der „illustres, spectabiles oder clarissimi" (entsprechend der Notitia Dignitatum), die alle direkt oder indirekt vom Kaiser ernannt wurden. Somit werden folgende zivile und militärische Ämter in die Untersuchung einbezogen: die praefecti praetorio Orientis, Illyrici, Italiae, Galliarum und Africae, die praefecti urbis Romae und Constantinopolitanae, die proconsules Asiae, Achaiae und Africae, die comites Orientis und die praefecti Aegypti, die an letzter und vorletzter Stelle Genannten vor allem deswegen, weil sie oft in die innerkirchlichen Steitigkeiten hineingezogen wurden und somit ihre Religionszugehörig häufig genannt wird. Den Abschluß bilden die Heermeister im Osten und im Westen (magistri militum), bei denen der Bekanntheitsgrad der Religionszugehörigkeit wegen ihrer spezifischen Verwendung allerdings relativ gering ist.

Im ersten Teil (S. 19–50) werden insgesamt zehn Kriterien auf ihre Beweiskraft überprüft, die – abgesehen von eindeutigen literarischen oder inschriftlichen Bezeugungen – häufig als methodische Maßstäbe herangezogen werden, um auf diesem Wege das Bekenntnis eines Amtsträgers zu erschließen. Während der Ver-

fasser die mangelhafte Grundlage betont, welche lediglich die Angabe eines Asylersuchens, das Vorhandensein eines christlich oder heidnischen Namens und verwandschaftlicher Beziehungen, eine vorliegende Korrespondenz sowie Widmungen und antiheidnische Maßnahmen (auf kaiserlichen Befehl) abgeben, mißt er zu Recht Religionsgesetzen, Kirchenstiftungen und Monogrammen auf Inschriften einen ziemlich klaren Aussagewert zu. In der Frage der Beweiskraft von kirchenpolitischen Aktivitäten wird differenziert zwischen bloßen organisatorischen Maßnahmen und staatlichem Eingreifen bei kirchlichen Unruhen einerseits, wo durchaus nicht ein christliches Bekenntnis des eingreifenden Beamten angenommen zu werden braucht, und dem staatlichen Eingreifen bei Glaubensstreitigkeiten und dem Vorsitz bei Synoden und Kirchenversammlungen andererseits. Während im ersten Fall wiederum Vorsicht am Platze ist, setzt nach Ansicht des Verfassers etwa die Beilegung kirchlicher Schismen „aufgrund der Materie die Christianität der ausführenden Amtsträger voraus". Daß besonders bei diplomatischen Missionen hoher Beamter in Glaubensstreitigkeiten, die oft nichts anderes als die Rivalität einzelner Bischöfe etwa um einen θρόνος darstellen, ein christliches Bekenntnis als sicher anzusehen sei, erscheint dem Rezensenten freilich mehr als zweifelhaft.

Der zweite und längste Teil der Untersuchung (über 400 Seiten) enthält die Listen der genannten zivilen und militärischen Amtsträger in dem behandelten Zeitraum, deren Anordnung und eingehende Kommentierung als methodisch gelungen bezeichnet werden kann. Die Verzeichnisse sind chronologisch angeordnet, sie enthalten – mit einer fortlaufenden Nummer versehen – unter dem Namen des jeweils regierenden Kaisers Name, Datum sowie Herkunft und Religionszugehörigkeit, soweit sich diese eruieren lassen. Wertvoll ist vor allem die ausführliche, im Anschluß an die Listen gegebene Kommentierung der einzelnen Personen, wo der Verfasser ein erstaunliches Maß an Detailkenntnissen über eine mehr als hundertjährige Epoche zeigt. Auch in der umfangreichen Literatur, die jeweils zu Beginn einer Liste angeführt wird (so daß sich ein ständiges Zitieren erübrigt), erweist er sich beschlagen. Freilich darf bei aller Anerkennung nicht außer acht gelassen werden, daß sich v. Haehling in den allermeisten Fällen auf umfassende und recht zuverlässige Vorarbeiten stützen kann, über die er im allgemeinen nicht hinauszugehen braucht. So kann er sich für die Praetorianerpraefekten etwa auf die Forschungen von Seeck, Stein, Palanque, Enßlin u. a. verlassen, bei der Aufzählung und Auswertung der magistri militum steht ihm nunmehr der grundlegende RE-Artikel von A. Demandt zur Verfügung, welchem es gelungen ist, dieses wichtige Amt aus der starren Schematik von Über- und Unterordnung zu lösen, in die es seit Mommsen geraten war, und schließlich kann er bei der Behandlung der römischen Stadtpraefekten die umfassenden Arbeiten von A. Chastagnol heranziehen, welcher sich bereits intensiv mit der Frage der Religionszugehörigkeit dieser wichtigen Amtsträger befaßt hat (abwechselnde Einsetzung von Christen und Heiden im 4. Jh. u. a.). Von der bis zum Jahre 395 für alle behandelten Ämter vorhandenen „Prosopography of the later Roman Empire" (ed. Jones-Martindale-Morris, Cambridge, 1971), die natürlich ständig benützt wird, braucht weiter nicht geredet zu werden.

Methodisch hätte man sich bereits am Ende eines jeden Abschnittes ein kurzes Resümee mit den wichtigsten statistischen Ergebnissen gewünscht. Trotzdem kann es als großes Verdienst gelten, daß erstmals in dieser Form und in dieser zeitlichen Ausdehnung eine Systematisierung erfolgt ist, die nicht zuletzt wegen ihrer klaren Anordnung für jeden, der in der Spätantike arbeitet, ein unentbehrliches Hilfsmittel sein wird.

Im dritten und letzten Teil (S. 485–613) wird in insgesamt acht Tabellen von unterschiedlicher Ausführlichkeit eine Auswertung des vorher ausgebreiteten Materials versucht unter dem Aspekt des religionspolitischen Stellenwertes der kaiserlichen Personalentscheidungen. Sicherer Ausgangspunkt für die Gewinnung von Rückschlüssen ist für v. Haehling die Feststellung, daß der Anteil der faßbaren Amtsträger im Verhältnis zur geschätzten Gesamtzahl 86 Prozent beträgt. In den Tabellen II bis IV, wo es um die Zahl der ermittelten Religionsangehörigen in

den einzelnen Ämtern und ihre weitere Aufschlüsselung geht, läßt zunächst die Feststellung aufhorchen, daß lediglich von ungefähr jedem zweiten Amtsinhaber die Konfession bekannt sei, daß dieses Ergebnis von 53 Prozent (757 Amtsinhaber) jedoch „eine hinreichende Grundlage sei, die es erlaubt, Aussagen zu treffen" (S. 493). Daß bezogen auf den Gesamtzeitraum die Christen in der Überzahl sind (Umschwung seit Gratian), überrascht nicht. Als wichtiges Ergebnis wird das stark in Erscheinung tretende Übergewicht christlicher Beamter im östlichen Reichsteil gegenüber der noch lange unangefochtenen Vorrangstellung der Heiden im Westen genannt, auf welche wegen ihres hohen Bildungsstandes, der reichen Erfahrungen und des politischen Wissens die Kaiser (besonders in Rom) nicht hätten verzichten können. Bemerkenswert ist auch, daß im 4. Jahrhundert unter den ägyptischen Praefekten trotz der fast abgeschlossenen Christianisierung der Bevölkerung die Mehrzahl noch Heiden sind. Freilich wird dieses Resultat im Hinblick auf den Bekanntheitsgrad ihrer Religionszugehörigkeit (von 32 Prozent) stark relativiert. Den Grund sieht v. Haehling darin, daß in Anbetracht der langwierigen kirchenpolitischen Kämpfe ein neutraler Heide wohl eher die Gewähr für eine objektive Einschätzung der Lage und die Bewältigung der Probleme geboten habe. Nicht unerwähnt bleiben darf schließlich auch das aus den Tabellen VII und VIII über die Herkunftsländer gewonnene Ergebnis, daß das Fehlen einer angestammten Beamtenaristokratie im Osten, besonders in Konstantinopel, Angehörigen der unteren Schichten den Aufstieg in die hohen Beamtenstellen eher ermöglichte und daß der höhere Unbekanntheitsgrad christlicher Beamter ihren niedrigeren Sozialstatus beweise (S. 613). Am umfangreichsten ist die Tabelle über den Anteil von Heiden und Christen bei den ermittelten Amtsinhabern unter den einzelnen Kaisern. Aus einer graphischen Darstellung am Anfang läßt sich ablesen, daß bis zu Gratian der Anteil der als Heiden ermittelten Amtsträger um so höher ist, je höher die Quote der ermittelten Religionsträger ist. Daraus folgert v. Haehling, daß bis in die Zeit von 380, also bis unmittelbar vor dem Beginn der antiheidnischen Religionsgesetzgebung Theodosius' I., die heidnische Religionszugehörigkeit die Norm ist und daß die Autoren von der religiösen Anschauung eines hohen Beamten nur dann berichten, wenn diese aus dem Rahmen der Zeit herausfällt, während in der Zeit danach, insbesondere in der Zeit der Theodosiusnachfolger, die christliche Religion eine beinahe ausschließliche Geltung gewonnen hat. „Die Heiden bildeten seit Beginn des 5. Jahrhunderts mit ihrem Bekenntnis ein Abweichen von der Regel" (S. 512). Auf die langen Ausführungen, mit welchen der Verfasser die religionspolitischen Maßnahmen der einzelnen Kaiser von Constantin I. bis Valentinian III. meist mit erfreulich differenziertem Urteil behandelt, kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden, wohl aber noch auf einige Gedanken aus dem Schlußkapitel. „Die Personalentscheidungen im Spiegel der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung." Ausgehend von der Richtigkeit der bereits eingangs aufgestellten These über die religionspolitische Relevanz der Beamtenernennungen in der Spätantike sowie von der Annahme, daß es das Ziel der christlichen Kaiser gewesen sei, „die einheitliche Verehrung des Christengottes" in Etappen durchzusetzen (S. 616), gibt der Verfasser folgende Gründe für die Berufung heidnischer Beamter in der behandelten Epoche an: Das noch zu geringe Potential an christlichen Anwärtern, besonders in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, die Rücksichtnahme auf religiöse Gegebenheiten in bestimmten Gegenden (z. B. Achaia und Rom), darüber hinaus bis zu einem gewissen Grad eine „Politik der Versöhnung und des Ausgleichs" (im Gegensatz zu Julian), die bisweilen auch als Beschwichtigungspolitik bezeichnet werden könne (S. 615). Umgekehrt wird die Frage gestellt, warum es zu keiner ernst zu nehmenden Konfrontation der Heiden mit dem christlichen Staat gekommen sei (Frage: Ist der Aufstand unter Flavianus, Eugenius, Arbogast usw. 394 nicht ein wirksames Gegenbeispiel? Auch Julian fand genügend Helfer!). Hier wird die Erlahmung der inneren Kraft der Durchschlagskraft des Christentums „durch seine Botschaft und ihre Verwirklichung in der gelebten Nächstenliebe" natürlich zu Recht entgegengestellt. Aber es bleibt

dabei: Trotz aller Umwege und Konzessionen haben die christlichen Kaiser die programmatische Zielsetzung, „die einheitliche Verehrung des Christengottes im römischen Reich" (S. 618), auch in ihrer Personalpolitik nie aus den Augen verloren.

Betrachtet man diese Schlußaussage, die der Verfasser mit dem vorgeführten und ausgewerteten Material bewiesen zu haben glaubt, kritisch, so lassen sich gegen eine derart pauschale These (die v. H. in concreto etwa in Tab. VI auch selbst nicht durchhält), formal wie inhaltlich gewisse Bedenken nicht unterdrücken. Zum einen ist zu fragen, ob die vorgenommene Eingrenzung der Amtsträger sowie die zahlreichen nichtreligiösen Ernennungsgründe (fachliche Eignung, Protektion und Ämterkauf, persönliche Dankbarkeit, Nichtberücksichtigung unliebsamer Bewerber, z. B. Anhänger eines Vorgängers oder Usurpators usw.) sowie die Lückenhaftigkeit des Materials, wie es sich bei der Eruierung der Religionszugehörigkeit herausstellte (bisweilen unter 50 Prozent), es tatsächlich noch erlauben, von einer bewußten Christianisierungspolitik vermittels Stellenbesetzungen zu sprechen. Befindet sich in der Reihe nicht auch Kaiser Valentinian I., von dem der Heide Ammian ausdrücklich rühmt, daß er sich aus jeder religiösen Parteinahme heraushielt und bei der Verleihung der Hofämter höchste Vorsicht walten ließ (XXX 9, 5)? Von diesem wissen wir auch, daß er sich in seinem Kampf gegen die stadtrömische Senatsaristokratie durchaus nicht von religionspolitischen Erwägungen leiten ließ (vgl. schon A. Alföldi; A conflict of ideas in the late Roman Empire, 1952). War für den bis heute so sehr verkannten Constantius II. (vgl. jetzt vieles richtigstellend K. M. Girardet: Kaiser Konstantius II. als „episcopus episcoporum" und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes, Historia XXVI 1977, 95 ff.) etwa die Ernennung des tüchtigen heidnischen Stadtpraefekten Vitrasius Orfitus im Jahre seines Rombesuches (357) nur eine Ausnahme von der Regel (bereits die 2. Ernennung!), ausschließlich christliche Amtsträger zu ernennen? Hat es nicht vielfach den Anschein, als ob die Kaiser angesichts der Bedrohung an den Grenzen des Reiches mehr am inneren Frieden, auch auf religionspolitischem Gebiet, interessiert waren und sich bei der Beamtenauswahl weit eher von diesem Ziel leiten ließen als von der Erfüllung schwer durchsetzbarer religiöser Forderungen (auch wenn sie sich als servi dei bezeichneten)? Schließlich führen sie bis zu Gratian den Titel Pontifex Maximus, der sie als oberste heidnische Staatspriester ausweist. Freilich kann nicht übersehen werden, wie sehr sie unter dem schwer lastenden Druck kirchlicher Kreise standen, wenn man sich die leidenschaftlichen Aufforderungen des Firmicus Maternus an die Constantinsöhne vergegenwärtigt, das Heidentum radikal zu vernichten, oder das rigorose Eingreifen des Mailänder Bischofs Ambrosius gegen den jugendlichen Kaiser Valentinian II. in der Frage des Victoriaaltars. Man kann sich bisweilen des Eindrucks nicht erwehren, als ob das von R. v. Haehling eingangs so stark herausgearbeitete Korrelativ zwischen Einheitlichkeit der Gottesverehrung und göttlichem Schutz des Staates (bzw. der salus publica) aufgrund der diokletianischen Verfolgung und der reaktionären Politik Julians in unerlaubtem Maß auf die praktische Politik der christlichen Herrscher übertragen wird.

Neben diesen allgemeinen Bedenken sei in einem ganz konkreten Punkt auf die, wie wir meinen, unkritische Interpretationsweise des Verfassers hingewiesen. Es handelt sich um die Beurteilung des Arianismus zur Zeit des Kaisers Constantius II. Mutet es schon seltsam an, daß in den angeführten Tabellen in der Spalte „Religion" die Bezeichnungen „Heide", „Christ" und „Arianer" nebeneinander erscheinen, als ob Arianer keine Christen seien, so wird bei der Überprüfung mancher Auswertung deutlich, daß der Verfasser noch zu wenig Einblick in die Hintergründe der leidenschaftlichen Polemik gewonnen hat, wie sie besonders Athanasius seit seiner ersten Verbannung bis in die fünfziger Jahre hinein betrieben hat. Jeder, der an den rechtmäßig ausgesprochenen Verbannungsurteilen (vgl. jetzt besonders Girardet: Kaisergericht und Bischofsgericht, 1975) des streitbaren Alexandriners festhält, wird von diesem als Arianer beschimpft. Auf diesen Sachverhalt haben erstmals E. Schwartz in seinen Athanasiusstudien und später vor allem E.

Caspar hingewiesen, der zu Recht bemerkt, daß es Athanasius mit durchschlagendem Erfolg bis in die moderne wissenschaftliche Literatur hinein gelungen sei, „die Machtfrage in eine Frage des Glaubens umzumünzen" (Geschichte des Papsttums, 1930, S. 186). Auf dem Konzil von Serdica (342/3) wußte keine der beiden Parteien mit dem ὁμοούσιος etwas anzufangen und Hilarius von Poitiers bekennt noch im Jahre 359, daß er vor seiner Reise in den Osten von dem nicaenischen Symbol kaum etwas gehört habe (de syn. 91, 2). Die östlichen Bischöfe wandten sich in den auf zahlreichen Synoden verfaßten Symbola, die zum Teil unter dem Vorsitz des Constantius entstanden (seit der Enkäniensynode von Antiochia 341), energisch gegen die Glaubenssätze des Arius. Von einer „arianischen Lehre" kann man tatsächlich erst in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre sprechen, als die „Neuarianer" Aetius und Eunomius auf den Plan traten – und gerade sie wurden von Constantius samt ihrem Anhang abgelehnt (vgl. Synode von Konstantinopel 360!).

Angesichts dieser Fakten erscheint eine Reihe von Religionszuweisungen, die v. Haehling vornimmt, außerordentlich fragwürdig. Sollte der Vertrauensmann des Constantius, der praefectus praetorio Thalassius, nur deswegen „Christ nicaenischer Richtung" gewesen sein (S. 60), weil er von seinem Kaiser im Jahre 345 in den Westen zu Constans geschickt wurde, um über die (von Constans) erzwungene Rückkehr des Athanasius zu verhandeln? Thalassius hat mit seinen Bedenken übrigens nichts erreicht. Die vergleichbare Angelegenheit des magister equitum Hermogenes läßt dagegen „keinen Rückschluß auf die Religion" zu (S. 245)! Ebensowenig wie aus dieser rein diplomatischen Mission (von „religiösen Spannungen" kann keine Rede sein) auf ein bestimmtes Bekenntnis geschlossen werden kann (das Nicaenum spielte damals noch kaum eine Rolle), trifft dies etwa für den westlichen magister equitum Flavius Salia zu, der nach dem Konzil von Serdica als persönlicher Beauftragter des Constans in den Osten geschickt wurde, um die Forderung nach einer Rückkehr des Athanasius durchzudrücken. Es erscheint wiederum völlig abwegig, aus dieser rein politischen Entscheidung „ein orthodoxes Bekenntnis" des Generals vorauszusetzen (S. 457). Wollte man sich der Argumentation bedienen, die der Verfasser bei Thalassius anwendet, so müßte Salia eher ein Arianer sein (was ebensowenig stichhaltig ist). Aus dem gleichen Grund kann es nicht angehen, den praefectus praetorio Orientis Flavius Philippus als Arianer abzustempeln, weil er im Auftrag des Constantius die Deportation des unruhigen Bischofs von Konstantinopel Paulus zu leiten hatte. Daß ihn der aus politischen Gründen verbannte Athanasius als τῆς αἱρέσεως αὐτῶν προστάτης und τῶν πονηρῶν βουλευμάτων ὑπηρέτης (ap. de fuga sua 3, 6) tituliert, liegt auf der gleichen Linie wie die Beschimpfungen sämtlicher Gegner als Ἀρεωμανῖται χριστόμαχοι und kann für die Festlegung eines Bekenntnisses keineswegs herangezogen werden. Ebenso unkritisch ist es daher, wenn v. Haehling S. 244 den von den Paulusgegnern (in Konstantinopel) gewählten Bischof Macedonius als Arianer bezeichnet, der seinerseits im Jahre 356 seinen Platz räumen mußte zugunsten des „Arianers" Eudoxius, wo er plötzlich auf der „rechtgläubigen" Seite steht (vgl. G. Downey: The builder of the original church of the apostles at Constantinople, Dumbarton Oakes Papers 6 1951 74). Aus alledem geht doch hervor, wie verfälscht die Angaben der Kirchenhistoriker (die sehr häufig auf Athanasius zurückgehen) im ganzen sind. Als letztes Beispiel für die Fragwürdigkeit einer bekenntnismäßigen Festlegung aufgrund von Angaben des Athanasius und anderer sei Strategius Musonianus, der praefectus praetorio Orientis (354–358), genannt, der vom Verfasser „bei dem offenen Eintreten für die Arianer" (S. 61) als deren Anhänger betrachtet wird. Abgesehen von der Tatsache, daß es in Serdica nicht um arianische Glaubens- und Lehrsätze ging (welche die Orientalen vertreten hätten), bezeugen die beiden Athanasiusstellen (ap. sec. 36, 4 und hist. Ar. 15, 3) lediglich, daß dieser zuverlässige Beamte (damals als comes zusammen mit dem castrensis Hesychius) die östlichen Bischöfe begleitete, die in das Herrschaftsgebiet des Constans zu reisen hatten. Vom Eintreten für eine Glaubensformel ist beide Male mit keinem Wort die Rede. Diese Fälle, die sich mehren ließen, zeigen, daß sich v. Haehling in der Frage der Glaubenskämpfe und der

Auswertung der entsprechenden Zeugnisse auf heute nicht mehr vertretbare schematische Urteile stützt und daraus Folgerungen zieht, die keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben können.

Eine letzte kritische Anmerkung ist zur methodischen Anlage des Buches zu machen. So übersichtlich die Listen des 2. Teils gehalten sind, so sehr vermißt man eine klare Heraushebung der tatsächlichen Ergebnisse im dritten Teil. Man muß sie zusammensuchen, man erfährt viel Bekanntes, durch das man sich hindurchzulesen hat und das häufig in Zitate gekleidet ist, und man nimmt Wiederholungen in Kauf. Es wäre angebracht gewesen, das rein statistische Material (mit jeweils einem kurzen Resümee) in einem eigenen Band herauszugeben (vgl. die zweiteilige Arbeit von H. Wolff über die Constitutio Antoniniana, Diss. Köln 1975). Im einzelnen vermißt man ein Quellenverzeichnis mit genauen Hinweisen auf die benutzten Ausgaben. Was als Quellenregister tituliert ist, ist in Wahrheit ein Stellenregister. Das Personenregister beschränkt sich leider auf die Namen der behandelten Beamten. Weiter wäre im Detail anzumerken: Der Aufsatz von A. H. M. Jones: „The social background of the struggle between Paganism and Christianity" liegt seit längerer Zeit in deutscher Übersetzung vor (WdF-Band CCLXVII, Darmstadt 1971, 337 ff.). S. 453 vermißt man eine Heranziehung der Arbeit von W. Rau: Die römischen Heermeister des 4. Jahrhunderts n. Chr. (mit einer prosopographischen Dokumentation), Diss. Erlangen-Nürnberg 1974. S. 244 wäre der gründliche RE-Artikel über Paulus von A. Lippold heranzuziehen (Suppl. X 510 ff.). Die Angabe zur RE (S. 620) „Stuttgart 1950 ff." ist natürlich falsch (Verwechslung mit RAC).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß der Verfasser mit außerordentlicher Mühe und vorbildlicher Akribie eine statistische Aufreihung zahlreicher hoher Beamter der Spätantike und eine Kommentierung vorgelegt hat, die in Zukunft unentbehrlich sein wird. Das starke Anschwellen der Arbeit wäre durch Straffung des Inhalts (in Teil III) sowie durch eine Trennung von Teil I/II und Teil III zu vermeiden gewesen. Gegenüber der Hauptthese einer bewußten Christianisierung des Reiches durch Bevorzugung christlicher Beamter sind ebenso erhebliche Zweifel angebracht wie gegen die wenig kritische Interpretation gewisser Zeugnisse vor allem aus der Feder des Athanasius. Hier wären über die Statistik hinaus umfangreiche Vorstudien nötig gewesen.

*Wendelstein* *Richard Klein*

François Decret: L'Afrique Manichéenne (IV^e–V^e siècles). Etude historique et doctrinale. Tome I, Texte, 388 S. Tome II, Notes, 320 S. Paris (Etudes Augustiniennes) 1978.

F. Decret, ein ausgezeichneter Kenner des Manichäismus, erweitert in dem vorliegenden Buch seine Studien über den nordafrikanischen Manichäismus[1] zu einer Gesamtdarstellung und Geschichte des Manichäismus im römischen Nordafrika. Er will feststellen, wie der Manichäismus beschaffen war, der es vermochte, Augustin fast ein Jahrzehnt lang festzuhalten.

Unsere fast einzige Quelle ist die Polemik Augustins gegen die Manichäer, die sich von 388/89 (De moribus Manichaeorum – Augustin begann die Schrift schon bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom) über etwa fünfzehn Jahre bis zu C. Felicem Manichaeum hinzieht. So analysiert Decret zunächst Augustins antimanichäische Schriften (eine Übersicht der antimanichäischen Predigten Augustins findet sich Bd. II S. 72 A. 14) und versucht, aus der Polemik die Aussagen, welche die wahre Gestalt des afrikanischen Manichäismus zeigen, herauszufiltern. Obgleich eine gewisse Abneigung gegen Augustin erkennbar wird, geht der Vf. vorsichtig und besonnen vor.

Augustin verteidigt die heiligen Schriften der Kirche, insbesondere das Alte Te-

[1] F. Decret: Aspects du Manichéisme dans l'Afrique Romaine. La controverse de Fortunatus, Faustus et Félix avec S. Augustin. Paris 1970.

stament und den Schöpfungsbericht der Genesis gegen die Angriffe der Manichäer und wertet die manichäische Ethik, die werbend für die manichäische Mission wirkte, gegenüber der katholischen Ethik ab. Er legt dann seit De duabus animabus und Contra epistulam quam vocant Fundamenti das Schwergewicht auf den Angriff gegen manichäische Lehren und die „Fabel" des manichäischen Mythus. Die Epistula Fundamenti, welche der manichäischen Katechese in Nordafrika zugrundegelegt wurde, ist wahrscheinlich mit dem bei Ibn an-Nadim genannten Brief Manis an Fataq (Patticius), der aber nicht mit dem gleichnamigen Vater Manis zu verwechseln ist, gleichzusetzen. Es handelt sich um einen Jünger Manis, der mit Addas in Ägypten missionierte.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die aus C. Secundinum und der Epistula Secundini Manichaei zu gewinnenden Aufschlüsse über das manichäische Verständnis von Gnosis.

Der zweite Teil des Buches gibt, soweit dies bei der schlechten Quellenlage möglich ist, einen Abriß der Geschichte und Organisation des nordafrikanischen Manichäismus. Er reicht von dem nach Karthago gerichteten Verfolgungsreskript Diokletians, welches der Vf. mit Mommsen auf 302 setzt, bis zur letzten Nachricht aus dem letzten Viertel des 8. Jahrhunderts, als ein nordafrikanischer Manichäer zur Schlichtung eines Schismas nach Seleukia-Ktesiphon geholt wurde.

Die Lehre Manis ist schon etwa 20 Jahre nach dem Tode des Propheten († 277) nach Nordafrika gelangt. Es ist möglich, daß der Manischüler Addas (Adimantus) von Ägypten aus nach Karthago kam. Der Manichäismus verbreitet sich hauptsächlich unter den Christen Nordafrikas und bot ihnen das „reine Christentum" an, ohne judaistische Befleckung. Trotz der Behauptungen Augustins, die Zahl der Manichäer sei gering, stellte der Manichäismus durch seine rührige Werbung eine Gefahr dar. Vor allem Kaufleute, wie der bei Possidius genannte Firmus, tragen den Manichäismus weiter und unterstützen ihn finanziell. Die Manichäer versuchen auch, sich in den katholischen, und in der Vandalenzeit in den arianischen Klerus einzuschmuggeln.

Die Gemeinden bestehen aus einem Kern von „Erwählten" und einem weiteren Kreise von „Hörern". Dazu ist eine hierarchische Organisation mit (wandernden) Bischöfen und Priestern vorhanden, deren Mittelpunkt Karthago ist. Im Schoße dieser kleinen Gemeinde fand der Manichäer Augustin menschliche Wärme und vertrauten Umgang. Es gibt wegen der Verfolgung, die auch unter den Vandalen fortdauert, keine Kultgebäude. Die gottesdienstlichen Versammlungen, deren Höhepunkt das Bemafest im März ist, finden in Privathäusern statt. Den electi und electae werden Kinder zur Erziehung im Manichäismus anvertraut.

Die wenigen Orte, an denen manichäische Gemeinden nachweisbar bestanden, sind von Karthago bis nach Mauretanien und auch bis ins Innere des Landes verstreut. Bei den Verhören von Manichäern in Karthago im Jahre 428 kam die Sonderrichtung der Katharisten zutage, welcher unsittliche Praktiken zugeschrieben wurden. Ob die manichäische Sekte der Mattarii (so genannt, weil sie auf Matten schliefen), der Faustus von Mileve in Rom angehörte, auch in Afrika vertreten war, läßt sich nicht ausmachen.

Im dritten Teil beschäftigt sich Decret aufgrund des von Augustin gebotenen Materials mit der Lehre des nordafrikanischen Manichäismus. Er untersucht die Rolle des Mythus, den „Materialismus" des Manichäismus und die Lehre von der Sünde und den beiden Seelen. Dieser Teil ist eine geschickte Verteidigung des Manichäismus gegen die Angriffe Augustins.

Augustin, der sich vom Manichäismus scientia, Wissen statt Pochen auf Autorität erhoffte, und sich dann mit den Fabeln des Mythus abgespeist sah, sei selbst an seiner Enttäuschung schuld. Er habe etwas erwartet, was der Manichäismus gar nicht geben wollte. Die scientia, welche Mani verhieß, ist nicht eine rational beweisbare Wahrheit, sondern eine Gnosis, eine Erleuchtung, in welcher die Wahrheit geschaut und offenbart wird, eine charismatische Erkenntnis. Die manichäische Unterweisung kann nur den Weg dorthin zeigen, indem sie den Gläubigen den Zugang zu den

Schriften Manis vermittelt und zur Meditation über ihre Botschaft anleitet. Die Botschaft tritt in der Form des Mythus auf, der sich erst von der inneren Erleuchtung her entschlüsselt. Der Mythus sei nur ein Überbau über einer höheren, unaussprechlichen Erkenntnis, um diese zu bedecken. In der Erleuchtung wird das Geheimnis des Mythus geschaut. Der Mensch erkennt Gott und seine eigene Vergangenheit, seine jetzige Lage und seine Zukunft. In der Erkenntnis Gottes vollzieht sich die Selbsterkenntnis des Menschen. Das ist Wiedererkenntnis und Wiedergeburt. Augustin habe statt dessen – obwohl er über das Wesen der manichäischen Gnosis Bescheid wußte – eine irdisch-rationale Erkenntnis verlangt.

Die Ambivalenz des manichäischen Mythus erscheint unbestreitbar. Er drückt zweifellos existentielle Tatsachen (das Empfinden der Gefangenschaft der Seele) aus und enthält auch einen gewissen Symbolismus. Schon F. Chr. Baur hatte beobachtet, daß in den antiken Darstellungen des manichäischen Systems der eine Typ mehr die mythische Gestaltung und Ausführung bietet, während der andere den abstrakten Begriff, die logische Seite des Systems herauskehrt.[2] Auch in der valentinianischen Gnosis entsprechen den mythologischen Äonen Denkvorgänge innerhalb Gottes (Irenäus, Adv. haer. 1, 12, 1 S. 109 Harvey). Daß aber der manichäische Mythus in keiner Weise wörtlich aufzufassen sei und jenseits der wirklichen Dinge stehe, deren Namen er sich borgt, scheint nicht so sicher, wie es Decret hinstellt.

Der Mythus bietet die ontologische Grundlage für Lehre, Selbstverständnis und Leben des Manichäers. Wenn Mani nach Aussage des Manichäers Felix lehrt, warum es Tag und Nacht ist und über den Lauf der Sonne und des Mondes Aufschluß gibt (C. Fel. 1, 9); wenn das Ernten von Früchten und Gemüsen eine Verletzung der pars Dei, welche in der Natur zerstreut ist, bedeutet; wenn die Erwählten durch ihr Essen und ihre Verdauung die Lichtteile in den Früchten „befreien" – mag dabei auch eine geistig-asketische Leistung mitwirken – dann muß auch ein „wörtliches" Verständnis des Mythus bei den Manichäern festgestellt werden. Anders ist ihre Ratlosigkeit gegenüber Augustins Einwänden gar nicht verständlich. Soweit die kosmologischen Aussagen des Mythus wörtlich genommen werden, sind die rationalen Bedenken Augustins vollauf gerechtfertigt. Da hilft auch keine Berufung auf „Erleuchtung".

Es ist Decret zuzugeben, daß das manichäische Gebet in Richtung der Sonne kein Beweis für „Materialismus" und Anbetung sinnlicher Gestirne ist. Sonne und Mond sind Sitz des kosmischen Christus und die Sonne ist Symbol des höheren, „geistigen" Lichtes. Der Manichäismus will durchaus Spiritualismus sein. Aber es ist nicht viel gewonnen, wenn Decret sagt, es liege ein anderer Begriff des „Geistigen" vor, als bei Plato und Aristoteles. Indem man beides einfach nebeneinander stehen läßt, verzichtet man auf eine Bestimmung dessen, was „Geist" sei. Die oben angeführten Beispiele zur Bindung und Befreiung des geistigen Lichtes legen jedoch nahe, daß die Manichäer den „Geist", ähnlich wie die Stoa, als feinkörperliche Substanz auffaßten.

Es sei noch auf die interessante Behandlung des manichäischen Sündenbegriffes hingewiesen (Bd. I S. 337 ff.). Von dem Zustand der Versklavung der Lichtseele unter die Substanz des Bösen (anima carnis) ist die „Sünde" zu unterscheiden, deren die gute Seele erst nach der Erleuchtung fähig ist und für die Buße geleistet werden kann. Hier sei ein schönes Wort des Manichäers Sekundinus wiedergegeben: Non enim punitur (anima) quia peccavit, sed quia de peccato non doluit (zitiert S. 346).

Als Anhang ist eine Prosopographie der für Nordafrika bezeugten Manichäer beigegeben.

---

[2] F. Chr. Baur: Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, Tübingen 1831, S. 8 f. Die Behauptung Decrets (Bd. II S. 15 a. 78), Baur spreche dem Zeugnis Augustins über den Manichäismus jeden Wert ab, ist falsch.

Das gründliche, etwas breit geschriebene Buch Decrets wertet Augustins Antimanichaeica erschöpfend aus. Zu unterstreichen ist die Feststellung, daß der nordafrikanische Manichäismus sich in seiner Lehre durchaus nicht von den übrigen Zweigen dieser Religion unterscheidet. Der Vf. verzichtet zwar auf eine Untersuchung des manichäischen Einflusses auf Augustins Theologie, bietet jedoch viel Stoff für eine solche dar.

*Mainz* *R. Lorenz*

Pier Franco Beatrice: Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale (Studia Patristica Mediolanensia. Collana diretta da Guiseppe Lazzati e Raniero Cantalamessa. Bd. 8). Mailand (Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore) 1978. VI, 332 S.

1. Die Erbsündenlehre Augustins ist – aus ähnlichen Gründen, wie in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts – in den beiden letzten Jahrzehnten viel erörtert worden.[1] Ausdruck der kritischen Haltung zu dieser Lehre ist die große Monographie von J. Groß „Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas", München 1960. Groß hält Augustin für den Vater dieses Dogmas. Gegen diese Meinung, welche schon von J. Turmel vertreten wurde,[2] wendet sich Beatrice. Der Pelagianer Cälestius beruft sich 411 in Karthago für seine Leugnung der Erbsünde auf den Syrer Rufin, und der Mailänder Diakon Paulinus, Ankläger des Cälestius, verteidigt die Erbsünde und wird dabei vom afrikanischen Episkopat unterstützt. Die Erbsündenlehre spielt also im Orient und in Rom schon eine gewisse Rolle, sie ist vorauguștinisch.

Um die möglichen Quellen der augustinischen Erbsündenlehre herauszufinden, gibt der Vf. zunächst eine Darstellung derselben, wobei die Probleme der Gnade und des freien Willens nur „soweit nötig" berührt werden sollen. Dann untersucht er die biblischen und patristischen Texte, welche von Augustin als Beleg für seine Anschauungen angeführt werden und stellt schließlich Berührungen zwischen Augustin und solchen Autoren, die der Afrikaner nicht erwähnt, zusammen.

2. Aus der pelagianischen Kritik an Augustins Erbsüdenlehre geht hervor, daß der Streit sich nicht um die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen, sondern um die Übertragbarkeit der Sünde (tradux peccati) drehte. Augustins Lehre erschien den Pelagianern verwandt mit dem manichäischen Dualismus.

Augustins Erbsündenlehre taucht schon in De div. quaest. ad Simplicianum 1, 2, 20 auf (im Jahre 397): tunc facta est una massa omnium veniens de traduce peccati. Der Begriff massa peccati sei weder von Ambrosiaster noch aus dem Manichäismus abzuleiten, sondern beruhe auf einer Umdeutung des paulinischen φύραμα von Rm. 9, 21 in der kirchlichen und liturgischen Tradition.

Für Augustin sei die Erbsünde wesentlich dasselbe wie die Konkupiszenz. Sie beherrscht den Zeugungsakt, in dem sich die Verderbnis fortpflanzt. Die Einheit Adams mit seinen Nachkommen sei nicht juristischer, sondern physiologischer Natur und begründe sich auf der Weitergabe des Samens. Die Übertragung der Erbsünde ist an die geschlechtliche Zeugung und ihre libido gebunden.

Erbsündenlehre und Kindertaufe hängen miteinander zusammen. Augustin führt als Beweis für die Erbsünde den kirchlichen Brauch der Säuglingstaufe „zur Vergebung der Sünden" an.

3. Die Durchmusterung der von Augustin genannten biblischen Zeugnisse für die Erbsünde – insbesondere Hiob 14, 4; Ps. 50 (51), 7 (diese beiden Stellen können, wie der Vf. zeigt, als eine Art Ariadnefaden durch die patristische Literatur zur Auffindung von Aussagen über die Folgen von Adams Sünde dienen); Eph. 2, 3;

[1] Vgl. den betreffenden Abschnitt in meinem Forschungsbericht „Zwölf Jahre Augustinusforschung", Theol. Rundschau 40 (1975) 16 ff.

[2] Außer in Zeitschriftenartikeln von 1900–1904 in seiner Histoire des dogmes, Bd. I Le péché originel. La rédemption, Paris 1931.

Hebr. 7, 4–10; Rm. 5, 12 – ergibt, daß keine dieser Stellen die Lehre Augustins enthält. Der Gedanke der Erbsünde fehlt vollständig in der paulinischen Theologie. Die Heilige Schrift ist nicht die Quelle des augustinischen Erbsündengedankens.

Nicht viel besser steht es mit Augustins Berufung auf die kirchlichen Väter. Doch kann er sich mit verhältnismäßig mehr Recht auf die Lateiner beziehen, als auf die Griechen. Der Ambrosiaster hat den Begriff der massa peccati und führt Ps. 50 (51), 7 für seine traduzianistische Hamartologie an. Andere Aussagen jedoch widersprechen dem und nähern sich Pelagius. So urteilt Beatrice (mit Groß), daß der Ambrosiaster kein direkter Vorläufer Augustins sei. Der Ambrosiaster arbeitet mit exegetischem Material, welches den Begriff der Erbschuld enthält, will sich aber dessen Konsequenzen (Prädestinatianismus, Abwertung der Ehe) nicht aneignen. Dieses Material möchte Beatrice nicht vom Manichäismus, sondern von enkratitischen Gruppen, die sich nach Philastrius (haer. 120) auf Ps. 50 (51), 7 berufen, herleiten.

Eine ähnliche Spannung wie beim Ambrosiaster findet sich bei Ambrosius und Cyprian:[3] einerseits der Gedanke der Erbschuld, die sich von Adam her über die geschlechtliche Zeugung fortpflanzt und alle Menschen befleckt; andererseits eine abschwächende Reihe von Aussagen: die neugeborenen Kinder sind unschuldig, Ehe und Zeugung dürfen nicht verurteilt werden und die Freiheit der sittlichen Entscheidung ist festzuhalten. Beatrice zieht aus diesem Befund den Schluß, daß die Lehre von der Erbsünde und ihrer geschlechtlichen Übertragung in der abendländischen Theologie verbreitet war, man aber die ihr innewohnenden Gefahren für die Schöpfungstheologie und Ethik vermeiden wollte. Diese Spannung zwischen Schöpfungsoptimismus und Geschlechtspessimismus kehrt bei Augustin wieder.

Die griechischen Vätertexte, welche Augustin anzieht, sagen nur, daß durch die Schuld Adams die Strafe des Todes und des physischen und moralischen Übels den Menschen trifft. Doch sieht Beatrice bei Didymus dem Blinden und Origenes – die beide die freie sittliche Verantwortung des Menschen betonen – Hinweise, daß die Erbsündenlehre auch im Orient bekannt war. Origenes behandelt das Erbsündenthema (befleckte Geburt des Menschen durch die „Samenidentität", d. h. die Gegenwart aller Menschen in Adams Schoß, und durch den vorzeitlichen Fall der Seele) in Homilien vor dem Volk und erwähnt Diskussionen über die Frage, welche Sünden den getauften Kindern vergeben werden. Auch wenn man Groß' abweichende Auslegung der von Beatrice angeführten Stellen in Betracht zieht, ist der Gedanke, daß Origenes und Didymus (Beatrice nennt noch Isidor v. Pelusium und Hesychius von Jerusalem) sich auf Erbsündenlehren, die in ihrer Zeit umliefen, beziehen, an sich erwägenswert.

4. Der Vf. sucht diese Hypothese mit einem Text Klemens' von Alexandrien zu stützen. Im 3. Buch der „Teppiche" zieht Klemens gegen Julius Kassianus und die enkratitische Häresie zu Felde. Nach Julius Kassianus sind Ehe und Geschlechtsverkehr zu verwerfen. Daher hatte Christus nur einen Scheinleib. Die Kinder werden unter dem Adamsfluch geboren. Er begründet das mit Hiob 14, 4 und Ps. 50 (51), 7 (Strom. 3, 100, 5). Auch die Seele ist befleckt und zwar durch einen Fall in ihrer Präexistenz (Strom. 3, 93, 3) und durch die Geburt (Strom. 3, 100, 6) – wobei mir letzteres (gegen Beatrice) eine von Klemens gezogene Folgerung zu sein scheint. Julius Kassianus, den Beatrice nicht als Gnostiker ansehen möchte, obwohl er Schüler Valentins war, biete die erste uns bekannte Darstellung der Erbsündenlehre, die bei Augustin ihren Abschluß erreicht. Wir finden (so Beatrice) denselben Begriff der Erbschuld und die Zitate Hiob 14, 4–5a und Ps. 50 (51), 7 wie bei Augustin; dieselbe negative Wertung der Fortpflanzung; die Verdammung der Neugeborenen, die unter den Fluch Adams fallen.[4] Diese Anschauung von der Beflecktheit der Neugeborenen habe die Kindertaufe nach sich gezogen. Die geschichtlichen Wurzeln des

[3] Meines Erachtens sieht Groß, der eine Vererbung der Adamssünde bei Cyprian in Abrede stellt (S. 121 ff.), hier richtiger.

[4] Allerdings ist für Kassian der „Adamsfluch" das Kinderzeugen (Strom. 3, 98, 5), und das ist nun wirklich etwas anderes als die augustinische Erbsünde.

augustinischen Erbsündendogmas liegen in der enkratitischen Bewegung, welche Ehe und Zeugung verurteilt. Die Behauptung Julians von Aeclanum, Augustins Erbsündenlehre sei manichäisch, sei nur eine Übernahme orientalischer Polemik gegen die Erbsünde und historisch nicht ernstzunehmen.

Der Enkratismus setze sich im Messalianismus fort. Für Enkratiten, Messalianer und Augustin falle die Erbsünde wesentlich mit der sexuellen Begierde zusammen. Das Böse hängt dem Menschen φύσει an.

5. Wie ist die enkratitische Erbsündenlehre zu Augustin gekommen? Hier ergänzt der Vf. seine bereits bei der Besprechung des Ambrosiaster und Ambrosius gemachten Andeutungen über einen abendländischen Enkratismus. Man müsse das Verbindungsglied zu Augustin in judenchristlich-enkratitischen Kreisen Nordafrikas suchen, welche durch die pseudo-cyprianische Schrift De centesima[5] – von Beatrice im Gefolge Daniélous ins 2.–3. Jahrhundert gesetzt – bezeugt würden. Nach De cent. tilgt die Taufe das delictum primae nativitatis. Der judaistische Enkratismus habe die Erbsündenlehre und die mit ihr verbundene Kindertaufe ins Abendland übertragen. Tertullian wende sich mit seiner Polemik gegen die Kindertaufe gegen ihn, Cyprian sei von ihm beeinflußt. Vor allem habe Augustin die enkratitische Erbsündenlehre, die ihm durch das afrikanische Volk und die liturgische Tradition (Kindertaufe) vermittelt wurde, aufgenommen.

Ein Schlußabschnitt ist dem Nachweis gewidmet, daß weder Papst Innozenz I. noch Zosimus in seiner Tractoria die augustinische Erbsündenlehre ohne Einschränkung anerkannten.

6. An die musterhaft klare und sehr zielstrebig durchgeführte Untersuchung von Beatrice sind einige Fragen zu richten.

a) Ist es richtig, den tradux peccati, die Übertragung der Erbsünde bei Augustin ausschließlich unter physiologischem Gesichtspunkt zu sehen? Die Einheit Adams mit seinen Nachkommen, so sagt Beatrice (S. 95 f.), ist strikt physiologischer Natur und beruht auf der Weitergabe des Samens in der Zeugung. Dieser Same ist durch den Fall Adams verderbt und überträgt die Sünde. Der Vf. verweist auf Stellen wie op. imp. 2, 123 (CSEL 85/1, 254): natura bona sunt semina, sed vitiantur et semina eisque vitiatis propagantur et vitia. Aber will Augustin damit die Übertragung der Erbsünde als physiologischen Vorgang hinstellen? Natürlich bildet die körperliche Zeugung die Grundlage für diese Übertragung, denn durch sie entsteht der wiederum sündige Mensch. Aber die Sünde und auch die Konkupiszenz, die bei Augustin mehr ist als bloß Geschlechtslust, sondern deren Kern in der superbia, dem amor sui besteht, sind geistige Vorgänge in der Seele. Der Vf. bemerkt selbst (S. 102), daß für Augustin die geistige Natur der Seele mit ihrer physischen Weitergabe unvereinbar ist. Augustin zieht an Stellen, wie der oben zitierten, biologische Vererbung als Analogie für die Übertragbarkeit der Sünde auf die Nachkommen heran. Zur Annahme eines Seelensamens hat Augustin sich nicht entschließen können.[6] Hat Beatrice im Blick auf Julius Kassianus Augustins Erbsündenlehre zu sehr ins Physiologische verschoben? Rächt sich hier die Darstellung dieser Lehre unter Absehen von ihrem Zusammenhang mit der Gnadenlehre und der religiösen Erfahrung Augustins?

b) Ist die Schrift De centesima wirklich das Bindeglied, für das sie der Vf. hält? Ihre Datierung ins 2.–3. Jahrhundert ist umstritten, ja unwahrscheinlich. H. Koch[7] hat mit guten Gründen ihre Abhängigkeit von Cyprian vertreten. Und M. Heer[8] entschied sich für die Mitte des 4. Jahrhunderts und für Herkunft aus arianischen Kreisen. Es ist also ein sehr unsicheres „missing link".

c) Die enkratitisch-judenchristliche Bewegung mit ihrer pessimistischen Erbsündenlehre, die im Osten bald als häretisch abgelehnt wurde, im Abendland da-

[5] Zuerst veröffentlicht von R. Reitzenstein, ZNW 13 (1914) 69–90.

[6] Vgl. A. Mitterer: Die Entwicklungslehre Augustins, Wien 1956, S. 114–21.

[7] ZNW 31 (1932) 248–72.

[8] Pseudo-Cyprian vom Lohn der Frommen und das Evangelium Justins, Röm. Quartalsschrift 22 (1914) 97–186.

gegen tief ins kirchliche Christentum eingedrungen sei, bleibt ein nebelhaftes Gebilde. Schließlich ist jede Geschlechtsaskese eine Art von „Enkratismus". Daß judaisierende (oder gnostisierende) enkratitische Gruppen im Abendland nicht anders als im Morgenland als Häretiker eingestuft wurden, zeigt das Beispiel der Abeloiten in Nordafrika (Augustin, De haer. 87). Es ist kaum anzunehmen, daß Augustin, welcher messalianische Mönche (die nach Beatrice diesem Enkratismus zuzurechnen sind) in Karthago bekämpfte, seine Erbsündenlehre von solchen Gruppen bezogen haben sollte. Wann soll ihm eigentlich das afrikanische Volk (S. 302 und 308–9) enkratitische Überzeugungen eingepflanzt haben? Nach seiner Bekehrung war er auf kirchliche Orthodoxie bedacht; vorher lebte er im Konkubinat. Noch in Mailand stimmte er der Einfädelung einer Ehe zu (Conf. 6, 13, 23). Zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit bewog ihn das Beispiel des Mönchtums.

d) Der Vf. zieht einen Trennungsstrich zwischen der augustinischen und (in seiner Sicht) enkratitischen Erbsündenlehre einerseits und dem Manichäismus beziehungsweise der Gnosis und zwar, weil weder Augustin noch die Enkratiten den gnostischen und manichäischen Dualismus übernommen hätten. Aber zeigt nicht das Beispiel des Origenes, daß trotz der Ablehnung des gnostischen Dualismus doch mancherlei aus der Gnosis entlehnt werden kann? Und von Augustin wissen wir, daß er Manichäer war.

e) Paulin von Mailand und Rufin der Syrer sind keine Zeugen für eine voraugustinische Erbsündenlehre. Paulin kannte zweifellos die 397 nach Mailand übersandte Schrift Augustins De div. quaest. ad Simpl., wo von der Erbsündenlehre die Rede ist. Und Rufins Polemik gegen dieselbe erklärt sich als Echo von Erörterungen, die in Rom über Augustins Lehre stattfanden und deren Niederschlag sich in dem Pauluskommentar des Pelagius erhalten hat.[9]

f) Es ist unwahrscheinlich, daß die Erbsündenlehre die Kindertaufe hervorgebracht habe und nicht umgekehrt. Zu diesem Problem verweise ich auf den Artikel von E. Ferguson: Inscriptions and the Origin of Infant Baptism,[10] den Beatrice noch nicht kennen konnte.

*Mainz* *Rudolf Lorenz*

Saint Patrick: Confession et Lettre à Coroticus. Introduction, texte critique, traduction et notes par Richard P. C. Hanson avec la collaboration de Cécile Blanc (=Sources Chrétiennes No. 249). Paris (Éditions du Cerf) 1978. 210 S., geb., ffrs. 109.–.

Die *Confessio* und die *Epistola ad milites Corotici* (zu diesem von L. Bieler vorgeschlagenen Titel, hier S. 134) sind die Schriften, deren Abfassung durch Patrick nicht angezweifelt wird und die Hanson (mit D. A. Binchy) als die einzigen Quellen der biographischen Tradition des Heiligen betrachtet. Von diesen beiden Schriften wird hier der lateinische Urtext mit Handschriftenapparat und (jeweils auf der gegenüberliegenden Seite) einer neuen (der zweiten) französischen Übersetzung mit über 200 Anmerkungen geboten. Eine Einleitung behandelt Quellen, Daten und Weg des Lebens Patricks und Handschriften und Ausgaben seiner Schriften. Den Anhang bilden je eine Abhandlung zu Patricks Latein und zu dem kirchlichen Vokabular in der Bretagne und in Irland zur Zeit Patricks (*sacerdos, presbyter, monachi, familia, fratres, virgines, confirmare* etc.; interessant die Bemerkung, daß Conf. 49, 4 die einzige Anspielung auf die Eucharistie ist. Ferner sei auf S. 97 Anm. 3 zu der weiten Bedeutung von *sanctus*, deren Bewahrung Irland seinen Ruf als *insula sanctorum* mitverdankt, hingewiesen). Auf diese Abhandlungen nimmt leider das Wörterverzeichnis (177–198) keinen Bezug; S. 187 fehlt *iturus* (Conf. 17, 2).

Seitdem (1968) Hanson sein Buch *Saint Patrick, his origin and career* veröffentlichte, ist die Literatur zu dem Thema weiter angewachsen. Die *bibliographie concise* (66 f.) führt neben einigen Spezialuntersuchungen allgemeine Literatur auf,

[9] Siehe meinen Forschungsbericht, ThR 40 (1975) 144 f.
[10] JThS 30 (1979) 37–46.

erspart aber nicht ausführliche bibliographische Angaben in Einleitung, Anmerkungen und Anhang (etwa auf Hansons Beitrag zur Festschrift L. Bieler, S. 50 und 75, Anm. 2; ein Hinweis auf die umfassende Liste von Bielers patrizianischen Veröffentlichungen in dieser Festschrift S. 4–17 hätte nicht fehlen sollen). Hanson wäre in der Lage, eine *Bibliographia Patriciana* zu erstellen, da er die Literatur in deutscher, englischer, französischer und irischer (37 f.) Sprache überblickt; dies wäre die Grundlage für eine Geschichte der Patriciusforschung, ein Thema von allgemeinerem Interesse insofern, als sich daran zeigen ließe, wie weit wissenschaftliche Forschungsergebnisse durch Grundeinstellungen mitbestimmt sind. Hansons Einschätzung der Hagiographie (16) z. B. ist Teil eines Verhältnisses zu Überlieferung, bezw. Folge des Glaubens, man könne unter Beiseiteräumung der Überlieferung zu den reinen Quellen gelangen. So kann Hanson in *einem* kleingedruckten Satz die Tradition der Verbindung Patricks mit Armagh abweisen (41) und in dem an sich interessanten Kapitelchen *L'intérêt actuel de Patrick* (S. 53–55) darauf verzichten, die nationale Bedeutung des Heiligen zu erwähnen, die durch die neue *Collecta propria* im *Missale Romanum* für den 17. März *(ad praedicandam Hiberniae populis gloriam tuam Patricium episcopum providisti)* ausgedehnt worden ist. Für Hanson selbst hat sich gegenüber seinem Buch *Saint Patrick* (dort etwa S. 173) das Schwergewicht von *Britain* auf *la Bretagne* verlagert. Man darf daran erinnern, daß das umfangreichste Buch über Patricius in deutscher Sprache die Übersetzung von Giacomo Certanis Werk unter dem Titel *Irrländischer Moyses* (Passau 1722) war (s. meine Arbeit in *Comparative Literature Studies* 17/18 (1945) 23 f.).

S. 24, Z. 3 v. u. muß es statt „Sprachsatz" heißen „Sprachschatz".

*Basel* *John Hennig*

Peter Gassmann: Der Episkopat in Gallien im 5. Jahrhundert. Bonn (Rhein. Friedrich-Wilhelms-Universität) 1977. 295 S., brosch.

Auf der Grundlage von bereits geleisteten Einzeluntersuchungen versteht sich diese Bonner Dissertation als Versuch einer möglichst vollständigen Gesamtschau über den gallischen Episkopat und setzt sich das Ziel (S. 33): „den Gesamtbereich episkopalen Lebens und Handelns aufzuarbeiten und aus den so gewonnenen Mosaiksteinen ein Gesamtbild zusammenzustellen". Die Abhandlung umfaßt den Zeitraum von 370 bis 520; dies erfährt der Leser ohne inhaltliche Begründung erst auf S. 49.

Die in sieben Kapitel gegliederte Arbeit geht von einer geographischen und sozialen Herkunftsbestimmung für 41 bzw. 54 der etwa 600 bekannten Bischöfe von 116 civitates aus (S. 35, 64, 229). Ungeachtet der relativ schmalen Basis gelingt G. die Folgerung, daß durchaus nicht jeder Bischof seiner jeweiligen civitas entstammte (S. 44 f.); denn den 14 einheimischen Bischöfen stehen 21 Angehörige aus gallischen Nachbarprovinzen sowie sechs Nicht-Gallier gegenüber (S. 48 f.). In dem ungewöhnlich hohen Anteil von Aristokraten unter den Bischöfen – von 54 ermittelten Herkunftsträgern ist 32 eine senatorische Deszendenz nachzuweisen (S. 64) – wird eine für den gallischen Episkopat bezeichnende Eigentümlichkeit einmal mehr bestätigt. Hierbei gilt es freilich zu beachten, daß die ermittelten Quoten keinen repräsentativen Durchschnitt darstellen; bei einer lückenlosen Kenntnis der sozialen Herkunft aller bekannten Bischöfe dürfte sich das Resultat zugunsten Angehöriger niedrigerer Schichten verschieben. Welche Bedeutung der Ausbildung in Klöstern, wie Marmoutier oder Lérins, und an Bischofskirchen als Qualifikation für das Bischofsamt zukommt, bildet den Gegenstand des 2. Teiles des 1. Kapitels. Bei dem hohen Anteil von Aristokraten unter den Bischöfen ist jedoch nicht zu übersehen, daß diese häufig aus der Beamtenlaufbahn ohne jede theologische Unterweisung in den Bischofsdienst überwechselten (S. 74). Anhand zahlreicher Einzelbeispiele zählt G. im 2. Kapitel die Wahlmodalitäten bei einer Bistumsbesetzung auf. Das anschließende Kapitel bringt eine Beschreibung des bischöflichen Aufgabenbereiches in der civitas wie in der Diözese, wobei der missionarische Aspekt bei einer noch überwiegend paganen Landbevölkerung – insbesondere des nordgallischen

Raumes – betont wird (S. 158–161). Im 4. und 5. Kapitel befaßt sich G. mit den Beziehungen des Bischofs zu den römischen Kaisern und deren hohen Beamten sowie zu den germanischen Würdenträgern in den auf gallischem Boden errichteten Herrschaftsgebieten der Westgoten, Burgunder und Franken. In der Phase der Auflösung des Imperiums bewährten sich kraftvolle Bischöfe bei der militärischen Abwehr äußerer Feinde (S. 199 f: Sidonius Apollinaris von Clermont) und durch das Erwirken steuerlicher Vergünstigungen für die ihnen anvertraute Bevölkerung (S. 193 f.: Illidius von Clermont, Germanus von Auxerre). Eine solche Rolle konnte ein Oberhirte der östlichen Reichshälfte angesichts einer relativ intakten politischen Ordnung nie übernehmen. Im Konflikt mit den barbarischen Invasoren wurde der Bischof vielfach zum Verfechter der Romanitas (S. 207 f.), der religiöse Dissens mag eine derartige Identifikation gefördert haben. Seit dem Übertritt der fränkischen und später der burgundischen Königsfamilie zum Katholizismus ist jedoch bei den Bischöfen durchaus der Wille zu einer Zusammenarbeit mit den neuen Machthabern erkennbar (S. 227). Nach der Schilderung des bischöflichen Wirkungskreises werden im 6. Kapitel Einzelprobleme zur Kirchenorganisation Galliens referiert: die Einführung der Metropolitanverfassung, die kirchenrechtliche Stellung des Bischofs von Arles, die Beziehungen der gallischen Bischöfe untereinander und zum apostolischen Stuhl von Rom. Die Untersuchung wird durch eine kurze Skizze über das Selbstverständnis der gallischen Bischöfe abgeschlossen.

Entsprechend der Zielsetzung – einer umfassenden Bestandsaufnahme – stellt die Abhandlung eine katalogartige Aneinanderreihung verstreuter Notizen und diverser Forschungsergebnisse dar. Anzuerkennen ist, daß G. nicht versucht, regional unterschiedliche Entwicklungen in ein gesamtgallisches Modell zu pressen. Dadurch wird das Stadium des Experimentierens, das Suchen nach organisatorischen Formen veranschaulicht.

Im Hinblick auf seine Aufgabenstellung hat der Verfasser auf eine quellenkritisch fundierte Analyse verzichtet, was mitunter ein allzu pauschales und undifferenziertes Urteil über den historischen Aussagewert von Heiligenviten zur Folge hat (z. B. S. 54, 85 Anm. 1, 121, 160 mit Anm. 7, 187). Auch mangelt es der Arbeit stellenweise an terminologischer Präzision, welche G. durch Anführungszeichen bei unscharf definierten Begriffen auszugleichen versucht (z. B. S. 51, 55, 67, 68, 86, 94, 121, 171, 187). Im Interesse einer übersichtlichen Orientierung wäre es von Nutzen gewesen, das zweifelsohne reich dargebotene Material durch Register zu erschließen.

*Düsseldorf* *Raban von Haehling*

# Mittelalter

Judentum im Mittelalter. Ausstellung im Schloß Halbturn, veranstaltet von der Burgenländischen Landesregierung (4. 5. – 26. 10. 1978), Eisenstadt Verein österreichisches jüdisches Museum) 1978. 268 S. und 3 Faltblätter mit farbigen Dura-Europos-Bildern, 28 farbige und 30 schwarzweiße mittelalterliche Buchillustrationen.

Es handelt sich teils um einen illustrierten Ausstellungskatalog mit wissenschaftlich fundierten Erklärungen der Exponate (ab S. 189) und teils um religions- und kunsthistorische Abhandlungen mit Hintergrundsinformationen zur Ausstellung (S. 17–187). Das Buch ist ästhetisch und wissenschaftlich bemerkenswert. Die 61 farbigen und schwarzweißen Reproduktionen der im Schloß Halbturn gezeigten Bilder sind fototechnisch meisterhaft reproduziert. Kunst und Geschichte werden in ihren Wechselbeziehungen transparent dargestellt. Das Institut für Judaistik der Universität Wien zeigt mit diesem Buch, wie fruchtbar eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Judaistik, Theologie und Kunstgeschichte sein kann.

Umstrittene und vernachlässigte Aspekte der jüdischen und jüdisch-christlichen

Kunst- und Religionsgeschichte werden besonders von Ursula und Kurt Schubert in Griff genommen. Von Ursula Schubert stammen zwei Abhandlungen: „Die Kunst des spätantiken Judentums" (S. 17–31) und „Spätantike Vorlagen der mittelalterlichen jüdischen Buchillustration" (S. 32–39). Sie versucht, die sich wie ein Widerspruch zum Bilderverbot der hebräischen Bibel (Ex 20, 4 f.) ausnehmenden Malereien in der Synagoge von Dura Europos von jüdischen Quellen und kunsthistorischen Parallelen her zu deuten. Nach der Zerstörung des jerusalemischen Tempels (70 n. Chr.) sei das Bilderverbot von den rabbinischen Autoritäten gelockert worden, weil die Gefahr götzendienstlicher Entweihung kaum mehr bestand. Die von einem hellenistisch-mystischen Bibelverständnis geprägten Malereien von Dura Europos ( so schon E. R. Goodenough) seien somit nicht gegenrabbinisch. Die rabbinische Kommentarliteratur bezeuge, daß derlei von den jüdischen Autoritäten toleriert wurde. Man müsse ab etwa der zweiten Hälfte des 2. Jhs. n. Chr. eine reiche, religiös-künstlerische Entfaltung im jüdisch-syrischen Raum annehmen. Dura Europos (245–254 n. Chr.) bezeuge dies. Der Einfluß des spätantiken jüdischen Kunstbetriebs reiche bis ins Mittelalter hinein. Die ältesten illuminierten Handschriften jüdisch-religiöser Kunst (13. Jh.) verrieten eine bruchlose Anknüpfung an die spätantike jüdische Maltradition. So hält U. Schubert im Falle einer spanischen Pesach-Haggadah an einer „wesentlich unbestreitbaren Abhängigkeit von einer spätantiken Vorlage" fest (S. 34). „Nicht nur die Grundlagen des jüdischen Gesetzesverständnisses und die jüdische Liturgie stammen aus der Spätantike, sondern auch die Freude am Bild zur Illustration von Gottes Handeln in der Geschichte" (S. 37).

Der allgemeinen Beweisführung von U. Schubert ist zwar zuzustimmen. In den Details wären kleine Fragezeichen anzubringen. Die Vereinbarkeit der Malereien von Dura Europos mit rabbinisch-religiösem Denken kann nur sehr partiell ausgesagt werden. Im 2./3. Jh. n. Chr. gab es ein ziemlich starkes rabbinisches Süd-Nord-Gefälle. Erst unter Rabbi Jochanan von Tiberias (gest. 279 n. Chr.) gelangte das „Galilaea der Heiden" (vgl. Mt 4, 15) auf die Höhe jüdäisch-rabbinischer Bibeldeutung und gesetzlicher Bibelanwendung. Da Dura Europos im östlichen Syrien lag, war es damals eventuell nur randmäßig vom rabbinischen Judentum durchdrungen. Ähnliches gilt von der im Mittelalter bezeugten jüdischen „Freude am Bild". Sie erfaßte zwar weite Kreise. Ihre Erlaubtheit wurde aber immer wieder in Zweifel gezogen.

In seiner weitausholenden Arbeit: „Der christlich-jüdische und der jüdisch-christliche Antagonismus" will Kurt Schubert, der Inspirator der Ausstellung im Schloß Halbturn, die christlich-jüdische Feindschaft, die sich im Mittelalter u. a. in Disputationen, Talmudverbrennungen, Pogromen und künstlerischen Darstellungen äußert, von ihren Wurzeln und Zusammenhängen her aufweisen. Er beginnt mit dem vorchristlichen heidnisch-jüdischen Antagonismus, der im Estherbuch zum ersten Mal belegt ist. Dann kommt Schubert auf das Neue Testament und den dann aufbrechenden christlichen Antijudaismus und auf entsprechende Gegenreaktionen des rabbinischen Judentums zu sprechen. Gleichsam unter der Hand gerät die Untersuchung zu einer Geschichte des christlichen Antisemitismus und des jüdischen Antichristianismus von den Anfängen bis zum Mittelalter. Besonders dankbar ist man für die eingehende historische Darstellung und theologische Würdigung der Aussagen der christlichen und jüdischen Repräsentanten im Pariser Talmudprozeß, 1240 n. Chr. (S. 121–127) und für die Zusammenfassung der zentralen Motive der jüdischen Apologeten (Joseph Hammeqanne, Nachmanides, Joseph Albo, Joseph Kimchi u. a.). Diese jüdischen Theologen setzten sich besonders mit der christlichen Messiaslehre, der christlich-antijüdischen Heilsgeschichtsoptik, der Judenmission, dem christlich-trinitarischen Gottesverständnis und der Heiligenverehrung auseinander (S. 133–139).

Die übrigen Arbeiten ergänzen und modifizieren die Artikel der beiden Schuberts in kunstgeschichtlicher oder in allgemein geschichtlicher Hinsicht. Sie sind aber bezüglich Aufbau, Problemstellung und Gedankenführung eigenständig: „Die Architektur der mittelalterlichen Synagogen und rituellen Bäder" von Hannelore Künzl

(S. 40–59), „Liturgie und Brauchtum" (im Judentum: traditionelle Sichtweise) von Jacob Allerhand (S. 60–90), „Die mittelalterlichen Beschuldigungen gegen die Juden" von Willehad P. Eckert (S. 91–108), „Ecclesia und Synagoge" von Alfred Raddatz (S. 109–111), „Die Juden in Deutschland im Mittelalter bis zur Zeit des Schwarzen Todes" von Brigitte Stemberger (S. 148–174: polemische Haupttöne), „Die Juden in Österreich während des Mittelalters" von Nikolaus Vielmetti (S. 175–184) und „Die Juden im Wirtschaftsleben des mittelalterlichen Wien" von Klaus Lohrmann (S. 185–187).

In diesem Buch sind die verschiedenen Aspekte, Voraussetzungen und Sinnebenen des oppositionellen Zusammenlebens der mittelalterlichen Christen und Juden übersichtlich dargestellt. Die historische, kunstgeschichtliche und theologische Forschung wird davon profitieren können.

*Luzern* *Clemens Thoma*

The Patrician Texts in the book of Armagh. Edited with Introduction, Translation and Commentary by Ludwig Bieler (Scriptores Latini Hiberniae X). Dublin (Dublin Institute for advanced Studies) 1979. £ 15.

Investigators of the early history of Christianity in Ireland and students of the later tradition about St. Patrick will greatly appreciate the further opportunities of research opened to them in this volume, in addition to Dr. Bieler's *Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi* (1952) and his *Four Latin Lives of St. Patrick* (1971) and his many other publications in the same field. As those who have read Professor Bieler's other works might expect, his main contributions are in the areas of textual criticism and of philology. For the first time a careful and authoritative account of the history of the MSS of Muirchú's *Vita* is given here and a reliable Stemma of them established. Dr. Bieler also does his best to elucidate the complex situation presented to us by the existence of at least two recensions and some dislocation so that the only complete MS of the work is a late and not very useful one (N, from Novara). The rest of the documents dealt with in this volume are only known from the Book of Armagh itself, but some light can be thrown on the text by examining quotations and references in later *Vitae*. The English translation is careful and clear and the Commentary on the whole is full of useful philological information.

Dr. Bieler's treatment of the historical value of the material about Patrick in these documents is not a major part of his task; he is on this theme, as ever, conservative, attempting to defend the historical worth of Muirchú's very much confused account of Patrick's residence in Auxerre on the lines suggested by Grosjean (pp. 198, 199), and assuming without argument that the place of Patrick's captivity in Ireland was Slemish in Co. Antrim and not the neighbourhood of Killala in Co. Mayo, though he altogether abandons the attempt to defend the historicity of the incident with King Loeghaire in Tara (p. 203). In one particular at least he appears to contradict himself, for on page 54 he has written "As it stands, the *Liber Angeli* is hardly earlier than the eighth century", but much later, on page 239, he says „The Book of the Angel, including its narrative frame, must antedate both Muirchú and Tírechán" (Muirchú perhaps 700–705, Tírechán probably earlier!).

Several interesting lines of enquiry will be stimulated by this work. It will be possible, for instance, to examine with a good deal more confidence the use made of Patrick's works by both Muirchú and Tírechán and in particular the question of what texts of those works they used will be easier to investigate. Is it possible, for instance, that Muirchú used a version of the *Confession* like the abbreviated version of it which we find in the Book of Armagh? Scholarship may be able to penetrate rather further into that dark period between Patrick's career and the earliest mention of him in later tradition more than a century later, and into that only slightly less dark period between the first mention (about 630) and the work of Muirchú and Tírechán.

Upon the historical value of the material in these documents this book throws no further light except that which a well-established text can give. Until some more satisfactory means of distinguishing different strands of tradition and of winnowing fact from fiction has been discovered, little can be done in this direction. Perhaps no advance will be made until some scholar who has been trained in Form-Criticism and Redaction-Criticism of the Old and New Testaments applies his mind to the problem.

*Manchester* *R. P. C. Hanson*

Wilhelm Kurze (Hrsg.), Codex diplomaticus Amiatinus. Urkundenbuch der Abtei S. Salvatore am Montamiata. Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. (736–1198). Erster Band: Von den Anfängen bis zum Ende der Nationalkönigsherrschaft (736–951), Tübingen, Max Niemeyer 1974, XXVII u. 420 S.; Vierter Band: Faksimiles 1. Lieferung, XVI S. u. 71 Tafeln, ebd. 1978.

Umfang wie Zurüstung dieses *Opus grande* lassen verstehen, daß der 1974 versprochene Faksimileband erst jetzt erschienen ist. Gern sehen wir der Erfüllung dessen entgegen, was weiter versprochen wurde: „Der 2. Band – mit 170 Stücken etwa gleich stark – wird mit dem großen Privileg Innozenz III. vom 10. Juni 1198 schließen; im Anhang findet die Edition einiger Zinslisten Platz. Der dritte Band soll neben einem Abriß der Klostergeschichte und einer umfangreichen Einleitung die italienische Übersetzung der Kopfregesten aller edierten Urkunden enthalten, dann die Literaturliste und verschiedene Register, wobei der Diskussion der Ortsnamenidentifizierung größerer Raum gelassen werden soll." (S. XII). Die fertigen vier Bände – dies ist aus dem vorliegenden Ergebnis klar ersichtlich – können den hohen Rang eines Standardwerkes beanspruchen. Die Faksimiles geben von jedem Schreiber der edierten Urkunden mindestens eine Schriftprobe von ca. fünf Zeilen. Auch alle eigenhändigen Unterschriften wurden faksimiliert. „Die Ausschnitte wurden entsprechend so ausgewählt, daß die dort genannten Eigenheiten der jeweiligen Hand – Buchstabenformen und Verbindungen usw. – kontrolliert werden können" (S. IX in Bd. 4). – „Die bei der Edition in Auswahl, Textherstellung und Anordnung verwandten Prinzipien wurden auf der Basis von vorbildlichen Editionen neu überdacht und den speziellen Forderungen des zu bearbeitenden Fonds anzupassen versucht" (S. XIII). Allerdings haben diese hochwertigen Urkunden sorgfältigste Behandlung verdient. Die Abtei S. Salvator am Fuße des 1 700 m hochragenden Vulkanberges Montamiata, südlich von Siena, dessen Staatsarchiv die Originale aufbewahrt, westlich von Orvieto, hat die Geschichte und Geschicke einer Reichsabtei erleben müssen; ihrem Untergang ist das Vergessen gefolgt. In keinem Lexikon ist sie verzeichnet. Vielleicht wissen die Exegeten um den Kodex Amiatinus, den besten der Vulgata, im Anfang des 8. Jhs. geschrieben in Northumbrien, genannt nach dem Besitzer, heute einzusehen in der Laurentiana zu Florenz. Vielleicht weiß ein Historiker etwas von den „Fünf polnischen Brüdern", die im Jahre 1001 nach Polen aufbrachen, um die Heiden zu bekehren. Ihr Anführer, Freund des hl. Brun von Querfurt und Otto III., hieß Benedikt und hatte in S. Salvator Profeß abgelegt. Das ist schon alles, was man heute vielleicht weiß. Zisterzienser haben irgendwann die Benediktiner abgelöst; vielleicht, daß die einen Ordenshistoriker sie vergessen, die andern sie noch nicht entdeckt haben. Warten wir den vom Editor versprochenen Geschichtsabriß ab!

Die Arbeit an den Urkunden ist vernachlässigt worden, merkwürdigerweise gerade „weil wegen seines reichen Schatzes an älteren Urkunden dieses Archiv einer vollständigeren Edition vorbehalten bleiben sollte" – so Fedor Schneider, der verdienstvolle Bearbeiter der Sieneser Urkunden, im Jahre 1911. Erst 1963 konnte der Direktor des Deutschen Historischen Instituts in Rom, G. Tellenbach, das Anliegen aufgreifen; er gab es in beste Hände.

Die Historiker pflegen ihr Recht, die Register abzuwarten, in Anspruch zu

nehmen, die Paläographen und Diplomatiker haben jetzt schon ein seltenes und hochwertiges Arbeitsinstrument geschenkt bekommen. Auch die Romanisten und Mittellateiner sowie die Ortsnamenforscher werden vom Reichtum des hier Gebotenen überrascht sein.

Rezensent kann hier eigentlich nur anzeigen, was bevorsteht. Auf die Gefahr hin, nur Unzulängliches zu berichten, möchte er aber doch seine ersten Eindrücke wiedergeben. Wie alle Archivalien ein sehr trockenes, juristisches Material darstellen, so auch hier: wir blättern durch Käufe und Verkäufe, Erbverträge, Schenkungen. Daß aber das 8. Jh. in Italien so sehr verrechtlicht ist, dürfte auffallen. Es hat auch eine starke Rechtssicherheit gegeben, was von Urkunde 164 belegt wird, deren Regest lautet: „Das Gericht unter Vorsitz des Gastalden Leuprand von Sovana und des Bischofs Stephan von Sovana spricht Abt Petrus vom Salvatorkloster am Montamiata und seinem Vogt Aldo aus Aquabiola, die von dem Franken Eribrand aus Sovana, Sohn des verstorbenen Gospert, und seinem Vogt Petrus aus Triana dem Kloster streitig gemachten Güter in Familice zu, weil der Abt die Urkunde vorlegte, mit der Adelmo diese Güter ans Kloster verkauft hatte, Eribrand aber weder durch eine Urkunde, noch durch Zeugen, noch durch Erbgang seine Besitzrechte beweisen konnte."

Die zahlreichen, teilweise schon bekannten Königsurkunden können hier in der Umgebung der anderen Rechtsdokumente besser beurteilt werden; den Fälschungen bzw. Nachzeichnungen sind sorgfältig die Vorlagen beigegeben. 12 Könige und Kaiser sind in diesem ersten Teil vertreten; sie gaben Königsschutz, Immunität, freie Abtswahl, zweimal allerdings auch vergaben sie die Güter an ihre Markgrafen als Kommendataräbte. Es ist zu vermuten, daß diese Dekrete bitter nötig waren, um die unrechtmäßig entfremdeten Güter zurückgewinnen zu lassen, und wer weiß, wie oft solche Ausplünderung die Abtei in Existenznot brachte.

Aus einer Zinsgabe erfahren wir, daß vier Amphoren Wein zu liefern waren in den Jahren, in denen kein Kriegsdienst mit Pferd und Rüstung geleistet werden mußte, unter Strafe von zehn Solidi. Es gab also Regeljahre, in denen die Abtei Kriegsdienst leisten mußte (Urkunde 67).

Urkunde 11 dokumentiert den Verkauf einer Frau namens Teudirada und ihres noch ungetauften Sohnes – *cuius adhuc Deus nomen dederit* – an die Gebrüder Audepert und Baroncello, also Sklavenhandel; jedoch der Urkunde 17 ist zu entnehmen, daß Baroncello sie geheiratet hat, und der Onkel Audipert seine Neffen, die Bonipert und Leopert heißen, nach dem Tode seines Bruders zu Gesamterben einsetzt, mit der Auflage, dem Kloster jährlich einen Goldsolidus für ihr Seelenheil zu stiften.

Zeitbedingt erscheint auch Urkunde 50 begründet: Gairo, Sohn des verstorbenen Gaideriso, und Ildulus, Sohn des verstorbenen Domnulino, setzen den Akoluthen Lupardus ins Kloster S. Quirico ein, das vom Vater und Großvater des Gairo nach dem Wunsche des Priesters Sergius, der es jetzt verwaltete, gestiftet wurde. Lupardus erhält die Auflage, Priester zu werden, damit er nach dem Tode der Sergius dessen Nachfolger werden, die Weihen spenden und die Pflichten gegenüber den Klosterherren erfüllen kann, wofür ihm der Nießbrauch des Klostergutes zusteht. Bleibt Sergius dann im Kloster, muß Lupardus ihm Obödienz leisten, treten Gairo, Ildulus oder ihre Frauen – letztere mit Zustimmung des Richters oder Bischofs – nach dem Tode des Sergius in S. Quirico ein, sind sie verpflichtet, Lupardus Obödienz zu leisten. Lupardus kann straflos den Vertrag brechen, nur wenn er als Mönch in ein anderes Kloster eintritt. Strafe: 40 Solidi.

Einen Fall von „pueri oblati" möchten wir aus der Cartula offersionis (Urk. 47) herauslesen, wo es von zwei „Klerikern", deren Eltern verstorben sind, heißt, daß sie ihren ganzen Besitz an das Kloster schenken, indem sie die Urkunde auf den Altar niederlegen – *inbolbens manibus nostri in palla ipsius altaris.* Dies entspricht der Anordnung in der Benediktsregel c. 59. Beide signieren mit einem Kreuzzeichen, weil *propter ignoranja licterarum manu sua minime iscripse.* In der folgenden Urkunde testiert ähnlich der Kleriker Waltifusu aus Citiliano mit dem eigen-

händigen Kreuzzeichen, ebenfalls seine Schreibunfähigkeit bekennend, aber mit der köstlichen Begründung: *quia predestinatu sum introire in monastirio Domini Salvatori sito in Ammiato.*

*Siegburg* *Rhaban Haacke*

Barbara Harvey: Westminster Abbey and its Estates in the Middle Ages. Oxford (Clarendon Press) pp. xii + 499. £ 15.00.

The monks of Westminster existed as a quasi-corporate or corporate body for half a millenium before the dissolution of the Abbey in 1540. In that time they built up a vast body of endowment in land, exploited with varying degrees of thoroughness. The first endowments for which there is any suggestion appear to date from the later tenth century in the age of Dunstan, though claims to endowment and foundation were naturally asserted in monkish competition for antiquity from the fictional days of 'King Lucius'.

The Abbey really came to life when King Edward the Confessor (1042–1066) decided to make the church a personal mausoleum. Though he intended this for himself only, he thereby started that close connection between the place and the Crown of England which has continued ever since. The shrine of St. Edward, however, failed as a centre of pilgrimage, and the aura and prestige of the Abbey depended more upon royal associations, above all the Coronation, and as an adjunct to the general centre of government in the complex of buildings at Westminster.

The wealth of the institution was enormous even by the standards of the greater abbeys. By the date of Domesday Book (1086) when the first reliable figures become available, the monks owned some sixty manors, scattered through a dozen English counties, from say Greenford, Hanwell or Hampstead in Middlesex (now deep in suburban London), to remote settlements in Lincolnshire towards the north or in Worcestershire towards the west.

Exploitation of property followed the pattern as elsewhere. Manors were let out at a fixed rent at varying terms. Charters to tenants survive from the days of Abbot Gilbert Crispin (1085–1118) though of course such charters commonly fail to give all the precise terms of tenancy. The monks were faced with the problem of inflation in the later twelfth century and made efforts to recover the estates for direct husbandry, inaugurating the long period of high farming which was sustained until the later fourteenth century. (Archbishop Thomas Becket likewise felt obliged to recover the estates of his see from long-term tenants on taking office in 1162.) In the fifteenth century the monks were content to lease out demesnes and take rents again.

The implicit story is that of thousands of labouring men and women, probably happier on the whole with a distant and possibly easy-going clerical landlord, than with some secular owner intent on maximum profit, though much must depend upon the competence or temperament of the bailiff upon the spot. Tenants of this ecclesiastical corporation were spared at all events from drastic allevations of fortune due to change of landlord, or the ill-fortunes of wardship.

However, the old-fashioned landlordism exercised by the monks meant that irritants like villein-status tended to survive longer, and many of the Abbey's peasantry in south eastern areas affected by the Revolt of 1381 turned out when their brethren, escaping from a merely lay yoke, broke out into rebellion. Unhappily the Westminster tenants (like others) seized upon and burnt manorial court- and account-rolls, ensuring gaps in the series to-day in the Abbey's muniment room.

Like other religious bodies the monks of Westminster secured control of parish churches. Appendix III of the book displays appropriated benefices, as many as forty-five in number, spread out over nine dioceses. Naturally many of the churches in question correspond with the secular manors where they stand. There are churches in Lincolnshire or in Worcestershire with of course a clutch of

wealthy benefices in or near the City of London, like St. Bride's, Fleet Street or St. Martin's-in-the-Fields.

The mass of material which confronted the author in starting her task was both stimulating and daunting. The sixty manors of Domesday Book had swollen to something like 150 possessions includnig great estates down to scraps of ground by the end of the middle ages. At the Reformation the monastic body gave way to a collegiate church with minimum convulsion, and with the result that the vast *fonds* of documents remained largely together, though predatory antiquaries went off with a few items in the way of cartularies (which have come to rest not much further off than the British Museum).

The continuous reference W[estminster] A[bbey] M[uniments] in the footnotes and bibliography shows the extent to which the archives can be found intact, though rolls of individual manors out in the country have naturally found their way into local county record offices. It is clear from the list of manuscript sources (covering twenty pages of print, no less) that the author was obliged to contend with, literally, many *kilometres* of parchment in the shape of 6,000 obedientiaries' rolls, surveys of estates or of charters. The mass of documentary evidence needing analysis has been mountainous and the author must be admired for extracting a consistent theme therefrom. However, she has been fortunate in working late in time when a long and devoted series of archivists has made items accessible. (We note the death of Lawrence Tanner on 15 December 1979, one of the great names in the archival history of the Abbey.)

The study, which is eminently worthy of the illustrious institution to which it relates, is confined on the whole by definitions in the preface to the economics of the estates. Consequently the rich liturgical life, and intellectual activities are omitted. However there is some attention paid to the religious and emotional place occupied by the Abbey in the hearts of layfolk. Unhappily Westminster has no list of daily commemorations such as the vast bede-roll of Canterbury Cathedral entered into British Museum MS. Arundel 68. Such a list at Westminster would have provided a schedule of all the great and powerful folk in medieval England and (if the list from Canterbury is anything to go by) much biographical material as well. However, the want in some measure is made good by the impressive collection of evidence for burials, confraternity, anniversaries and chantries assembled from different sources by the author. It is worth noting that celebrants for the chantries were largely recruited from monks within the Abbey, rather than from secular priests crowding in from outside, such as those at St. Paul's Cathedral who earned the contemptuous remark from Chaucer, referring to those clergy who ran to London to seek a chantry for souls.

It would be a bold critic who might feel able to find fault with this great work, and the present reviewer will confine himself to one such comment, and then perhaps through personal taste. There is little in the book about *urban* income, which must surely have loomed large in the annual monastic accounts. One parish in the City of London alone (St. Leonard, Foster Lane), produced the large sum of over £ 120 yearly, according to the *Valor Ecclesiasticus, temp.* King Henry VIII, while St. Margaret's, Westminster, flanking the Abbey according to the same source, rendered over £ 156 *per annum.*

Even the monastic precinct itself had become urbanised, for layfolk had surged in and were doing business in and around departments of the monastery. Conspicuous among these was William Caxton the printer who had brought back his craft from Germany and had set up a workshop at the Almonry. It would have been interesting to have heard something of the rent which he paid and the terms of his tenancy. He can hardly have been alone in doing business within the *enceinte,* and one would like to have learned about the type of tradesmen and their customers whom he saw around him. No doubt they had a distinguished clientèle, as did Caxton with callers such as King Edward IV and family.

*Oxford* *William Urry*

Andreas Bauch: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard (= Eichstätter Studien, NF Bd. XII: A. Bauch, Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt Bd. II). Regensburg (Pustet) 1979. 372 S., Ln., DM 24.80.

Das zu besprechende Buch bietet das für Bischof Erchanbald von Eichstätt (882–912) zwischen 894 und 899 geschriebene, vierteilige Werk des Eichstätter Kanonikers Wolfhard aufgrund der beiden besten Handschriften und der freilich nur fragmentarischen Edition von O. Holder-Egger im 15. Scriptoresband der Monumenta Germaniae Historica sowie jeweils neben dem lateinischen Text eine im großen und ganzen gut gelungene Übersetzung ins Deutsche. Die Edition ist reich kommentiert nicht nur mit Anmerkungen zu jedem Kapitel, die sich jeweils am Ende jedes Buches gedruckt finden, sondern auch durch eine über hundert Seiten lange Einleitung. Sie geht über das Gewohnte weit hinaus, wenn sie nicht nur über den Autor und dessen Arbeit, über deren Überlieferung und über die Editionsgrundsätze berichtet, sondern im Anschluß daran gleich auch das Mirakelbuch inhaltlich auszuwerten versucht. So werden seine Aussagen in unser sonstiges Wissen über das mittelalterliche Wallfahrtswesen (Motive, Pilger auf dem Wege und am Wallfahrtsort) eingeordnet, sodann finden sich Überlegungen zum Wunderglauben allgemein im Mittelalter und speziell zu den Walpurgis-Wundern (zumeist Heilungen und Auffindungsgeschichten), wozu auch der Wörishofener Arzt Dr. Hubert Enzinger ein Kapitel „Medizinhistorische Anmerkungen" beigesteuert hat, endlich kann der Historiker mit Interesse einiges zur Geschichte des urkundlich erstmals 893 genannten Klosters Monheim und zum „reichs- und kirchengeschichtlichen Hintergrund" der dorthin gehenden Wallfahrten und der dort sich ereignenden Wunder lesen. Es ist im wesentlichen eine Zusammenfassung der Erklärungen zu den im Buch genannten Wallfahrern, die zum Teil hochgestellte und auch sonst historisch faßbare Persönlichkeiten waren. Mehr versteckt erfährt man aus den Anmerkungen das Nötigste über die aus England stammende und 779 als Äbtissin von Heidenheim in der Diözese Eichstätt verstorbene Walpurgis, deren Reliquien über Eichstätt in das neugegründete Kloster Monheim kamen. Sie war eine Schwester des ersten Eichstätter Bischofs Willibald (741–787) und des Heidenheimer Gründerabtes Wynnebald (gestorben 761), deren Viten mit der Walpurgis-Vita A. Bauch 1962 im 1. Band der „Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt" ediert hatte (vgl. die kurze Anzeige von H. Büttner in Zeitschrift für Kirchengeschichte 74/1963, 206). Die ausführliche Einleitung und der reiche Anmerkungsapparat ergänzen sich also gegenseitig, bieten allerdings auch viele Wiederholungen, und oft wird der Benützer mit Verweisen quer durch das ganze Buch gejagt, von dieser zu jener Anmerkung oder in die als „Kommentar" bezeichnete Einführung. Dieser durchaus ähnlich begleiten die Anmerkungen den Text mit Bemerkungen, die oft nur wenig zur Erklärung beitragen, auf Vermutungen beruhen oder recht populär gehalten sind. Das praktisch-theologische Interesse des Kommentators ist sichtlich größer als das historische, und leider setzen Literaturkenntnisse auch aus, wo die Grenzen der Diözese Eichstätt überschritten werden. Ebenfalls muß bedauert werden, daß sich der Editor editionstechnisch nicht besser beraten ließ, gibt es doch bewährte Regeln etwa für die Wahl der Drucktypen und den Gebrauch der Klammern. Man findet alle sich auf Orte und Personen beziehenden Stellen gesperrt, in runden Klammern mitten im Text die Seiten- und Zeilenangaben der Monumenta-Edition und in spitzen Klammern, gleichsam als handle es sich um eine verfälschende Interpolation, jene Passagen, die seinerzeit von O. Holder-Egger nicht in seine Edition aufgenommen wurden. Damals wollten die Monumenta nur das historisch Relevante aus den Quellen bringen. Indessen ist man längst von dieser sezierenden Methode abgekommen und weiß, wie wichtig es ist, die Individualität eines Autors aus seinem Gesamtwerk zu entnehmen, und daß auch für ein Zeitbild die ungekürzte Quelle gebraucht wird. So kann man dem Eichstätter Kirchenhistoriker nur danken, daß er Wolfhards Mirakelbuch nach den veralteten und nicht überall greifbaren Ersteditionen von H. Canisius (1603) und von G. Henschen in den Acta

Sanctorum (1658) erstmals wieder vollständig der wissenschaftlichen Forschung zur Verfügung gestellt hat. Seine Absicht mag auch eine neue Diskussion über das Wunder gewesen sein. Der Historiker ist dankbar für Einblicke in mittelalterliches Denken und in die damalige Gesellschaft.

*Tübingen* *Harald Zimmermann*

Paul Speck: Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus. Bd. I Untersuchung, 419 S., kart., DM 48.–; Bd. II. München (W. Fink) 1978. Anmerkungen und Register, 433 S., kart., DM 48.–.

Rezensenten und Gutachter mögen an dieser nicht ganz leicht lesbaren und hypothesenreichen Münchener Habilitationsschrift von 1970 (hier in überarbeiteter Fassung bis zum Forschungsstand von 1977) mäkeln wie auch immer – und das Vorwort gibt unverblümt darüber Aufschluß, daß solches bereits geschah –, eines scheint mir jedenfalls sicher: hier wird mit viel Scharfsinn die Korrektur des Geschichtsbildes einer Epoche versucht und gewagt, über die bis zur Gegenwart zahlreiche Forscher Kompetentes oder gar Abschließendes geschrieben zu haben überzeugt sind, insbesondere zur Entwicklung des Bilderstreites einerseits und zur Kaiserkrönung Karls des Großen andererseits. So sollten eigentlich gerade die, die dezidiert anderer Meinung sind, die offene und faire Auseinandersetzung mit diesem unbequemen Buch nicht scheuen. Wenn nun der Druck des bereits vom Verlag de Gruyter angenommenen Werkes durch negative Gutachten bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Reihe Supplementa Byzantina schließlich doch verhindert wurde, liegt der bedrückende Verdacht nahe, man habe eine solche Diskussion umgehen oder zumindest erschweren wollen. So ist es in jedem Fall dankenswert, daß der Verfasser, inzwischen Ordinarius in Berlin, seinen wichtigen Beitrag der Öffentlichkeit mit Hilfe eines mutigen Verlegers und auf eigene Kosten präsentiert.

Der Beitrag der Publikation zum Thema dieser Zeitschrift, der Kirchengeschichte im engeren und weiteren Sinne, ist erheblich, und wenn diese Rezension sich auf diesbezügliche Fragen beschränkt, gerät sie nicht in Gefahr, nur Peripheres zu erörtern.

Der Held dieses Buches, der dank seiner dominierenden Mutter, der Kaiserin Eirene, eigentlich nur sehr bedingt ein solcher ist, lebte in der Epoche zwischen der ersten und zweiten Phase des Ikonoklasmus. Aus der Frage nach den Beziehungen der politisch agierenden Personen und Gruppen der Epoche zum Bilderstreit ergibt sich ein erster Themenkreis der Untersuchung. Speck legt mit der Darstellung der geographischen und sozialen Verbreitung ikonoklastischer Tendenzen ein methodisch solides Fundament für weiterreichende Folgerungen. Es gelingt ihm m. E. überzeugend, ein ca. 200 Jahre altes Klischee der modernen Historiographie vom ikonodulen „griechischen" Westen und vom ikonoklastischen Osten des Reiches (siehe Anhang III, 405–419) zu erschüttern und durch das differenziertere Bild von einer Mischung beider Tendenzen in allen Reichsgebieten zu ersetzen (56–63). Als ähnlich prekär erweist er eine Festlegung solcher Tendenzen auf bestimmte soziale Schichten (63–66). Schließlich kommt er bei der Frage nach dem Engagement der Ikonoklasten in seiner Epoche (775–802) zu seiner Kernthese von der relativen Uninteressiertheit weiter Kreise und somit zur Annahme einer gegenüber Fragen des Bilderstreites indifferenten breiten „Mittelgruppe" (66–72). Dieser Tendenz sei bereits Leon IV., der Sohn und Nachfolger des Ikonoklastenkaisers Konstantin V., mit einer Politik des Einlenkens zugunsten der Bilderverehrer entgegengekommen (72 f., 99–101), und auch die nach seinem baldigen Tod für den minderjährigen Sohn Konstantin regierende Kaiserin Eirene habe sich in ihrer Politik von dieser einflußreichen Mittelgruppe leiten lassen (115), sei also keineswegs die engagierte Vorkämpferin des Bilderkultes gewesen, als die sie Theophanes und mehrere Heiligenviten darstellen, sondern habe von Anfang an regiert „so skrupellos, wie es

nötig ist" (113). Mag diese macchiavellistisch klingende Formulierung auch manche befremden, Specks Deutung löst doch am besten den unbegreiflichen Widerspruch zwischen einer tieffrommen Vorkämpferin ikonoduler Orthodoxie und der brutalen Machtpolitikerin, als die sie sich spätestens in den neunziger Jahren gegenüber ihrem Sohn erweisen wird.

Wie kam es aber dann zum Konzil von 787, das die Bilderverehrung wiederherstellte? Vor allem erschien der Kaiserin die Beseitigung der Kirchenspaltung, die ja durch das von Speck postulierte Dominieren der gemäßigten Mittelgruppe erleichtert wurde, innen- wie außenpolitisch nützlich (136). Ob man aber darüber hinaus mit Speck auch an die Bekehrung des Patriarchen Paulos als auslösendes Moment zu glauben hat (133), ist mir zweifelhaft. Die Geschichte ist mir (gegen Speck) gerade deshalb suspekt, weil sie offiziell verbreitet wurde, denn dadurch war ja dann die Kontinuität zum alten Patriarchen, der zum Ikonoklasmus geneigt hatte, hergestellt, und einer Abspaltung seiner Anhänger wurde geschickt vorgebeugt. Was das Mißtrauen gegen erbauliche Geschichten betrifft, so scheint mir hier Specks Abweichen von seiner sonstigen Linie nicht zwingend notwendig. Mir erscheint hier auch die ausführliche Argumentation mit anderen Berichten über den Rücktritt des Paulos (134 f.) nicht überzeugend; vielmehr glaube ich, daß die gegen eine Kirchenspaltung tendierende Mittelgruppe einschließlich der Kaiserin auf Paulos Druck ausübte, den ohnehin Kränkelnden zur Abdankung veranlaßte und damit den Weg zur Bestellung eines geeigneten Patriarchen frei hatte. Dem Einwand, Eirene hätte in diesem Fall „schon lange leidenschaftliche Bilderverehrerin" (132) sein müssen, widerspricht Speck mit der These vom kirchenpolitischen Kalkül selbst (136), und daß es neben der offiziellen Version auch noch eine Tendenz gab, die gesamte Initiative für das Konzil tatsächlich Eirene und Tarasios zuzuweisen, widerlegt nicht die Möglichkeit, daß es wirklich so war.

Auch für die Zeit nach 787 kann Speck zeigen, daß die Polarität Ikonodulen – Ikonoklasten für gewisse politische Vorgänge eine geringere Rolle spielte, als man bisher angenommen hatte. Das gilt zunächst für die Politik Karls des Großen in Italien, wo der Frankenkönig unabhängig von dogmatischen Fragen darum bemüht war, Benevent in den Einflußbereich seiner Macht zu ziehen (164–166), und es gilt erst recht für die Vorgänge im Herbst 790, die Konstantin VI. zur Macht verhelfen: Lachanodrakon und andere ehemalige Anhänger Konstantins V. scharten sich nicht deshalb um den jungen Kaiser, um mit seiner Hilfe eine neue Ära des Bildersturmes heraufzubeschwören (229 f.). Speck weist ferner das Klischee von einer ikonodulen „Mönchspartei" in dieser Zeit zurück (279), doch hatte dazu schon H.-G. Beck in „Speculum Historiale", 1965, 194 den Weg gewiesen.

Außer der Bilderstreit- und der Krönungsproblematik Karls des Großen, von der weiter unten zu handeln ist, greift der Verfasser noch einige weitere Themen auf, die für den Kirchenhistoriker von Interesse sind. So die Bemerkungen anläßlich der eindrucksvoll geschilderten Feierlichkeiten zur Krönung Konstantins VI. (73–89), die sich auf die religiöse Überhöhung des politischen Geschehens beziehen; es erscheint sinnvoll, vor einer Über- wie einer Unterschätzung dieses Aspekts zu warnen (85). Ferner die Interpretation der sog. Simonieaffäre im Anschluß an das Konzil von 787: eine Gruppe „zelotischer" Mönche drohte den gerade gewonnenen Kirchenfrieden durch den Vorwurf der Simonie gegen einen Großteil der ehemals ikonoklastischen Bischöfe erneut in Frage zu stellen. Speck kann zeigen, daß man diese Gruppe mit einer geschickten Beschwichtigungstaktik erfolgreich zum Schweigen gebracht hat, die nicht nur, wie die Quellen (Theodoros Studites) es darstellen, vom Wunsch und Willen der Kaiserin, sondern auch von dem zum Ausgleich tendierenden Geist des Tarasios geprägt ist (193–203).

Mit der wiederholten Äußerung, die Auflösung der Ehe Konstantins VI. mit Maria von Amnia durch deren mehr oder weniger freiwilligen Eintritt ins Kloster sei nach byzantinischem Eherecht bis zu Konstantins erneuter Heirat ein legaler Vorgang gewesen (255 f.), gerät der Verfasser m. E. in Widerspruch zu seiner eigenen Anm. 31 (Bd. 2, S. 678 f.), wo er eine Novelle Leons III. zitiert, die Ehepart-

nern die einvernehmliche Trennung gestattet, wenn beide „fromm leben wollen". Nun wollte zwar Maria fromm leben, von Konstantin aber, der damals bereits Theodote als Konkubine hatte, läßt sich das mitnichten sagen. Selbst wenn daher die Studiten bis zu seiner Heirat keinen Einspruch erhoben, ist damit keineswegs gesagt oder auch nur wahrscheinlich, daß sie die Trennung als „völlig legal" (256) ansahen, sondern eher hat die von Speck selbst vorgeschlagene Alternativlösung vom allmählichen Reifen der Protesthaltung etwas für sich (255 mit A. 33).

Ein weiter ausholender kirchengeschichtlich relevanter Beitrag ist schließlich Anhang II über das Orthodoxie-Versprechen des Kaisers, wo die wichtige Feststellung getroffen wird, in der Zeit lebendiger Auseinandersetzung mit Häresien sei keines dieser in den Quellen bezeugten Versprechen historisch, sondern jeweils der Niederschlag nachträglicher Kaiserkritik (403); erst in viel späteren Zeiten sei eine Glaubenserklärung des Kaisers anscheinend zur Institution geworden (404).

Doch nun abschließend zur Frage der Kaiserkrönung Karls, zu der Speck die Hypothese präsentiert, der Gedanke, daß Papst Leo in Rom oder gar Aachen (353) die Krönung vollziehen solle, sei ursprünglich von Byzanz ausgegangen (333). Zur Erhärtung seiner Hypothese legt er in einem längeren Exkurs (333–350) die Rolle des Patriarchen bei der Kaiserkrönung in Byzanz dar, um zu erweisen, daß ein krönender Papst (als Patriarch des Westens) nur in byzantinischen Vorstellungen möglich sei. Im Falle Karls habe Eirene von ihrem Recht Gebrauch machen wollen, nach spätantikem Muster einen Kaiser des westlichen Reichsteils zu „präsentieren". Ausgangspunkt der Hypothese ist die Interpretation eines Berichtes der fränkischen Annales Laurissenses über eine Gesandtschaft Eirenes an Karl im Jahre 798, von der es nur heißt, sie habe einen Brief Eirenes überbracht und „haec tamen legatio tantum de pace fuit". Speck vermutet hinter dem vieldiskutierten „tamen" ein Dementi weitergehender Absprachen (nämlich über das Kaisertum Karls), die also in Wirklichkeit stattgefunden hätten (330) und erwähnt beiläufig an viel späterer Stelle (360) die Koinzidenz der sog. Kölner Notiz für 798 (missi venerunt, ut traderent ei, sc. Karl, imperium) mit dem angenommenen Inhalt der Verhandlungen (zur Kölner Notiz auch 326 f. und A. 29, wo eine neuere Interpretation Ohnsorges berücksichtigt und diskutiert ist). Specks Hypothese, mag man sie nun akzeptieren oder nicht (und sicher wird sie eine neue Kette von Diskussionen auslösen), ist in jedem Fall von exemplarischer Bedeutung. Sie zeigt handgreiflich, wie sich das Konzept vom Ablauf ein und desselben Geschehens ändern kann, je nachdem, ob man aus „abendländisch-mediävistischer" oder aus byzantinistischer Sicht an die Dinge herangeht. Hier wird zumindest zu Bedenken gegeben, was damals noch aus byzantinischer Sicht „verfassungskonform" war (350), mochte auch der Papst, der sich ja nachweislich gerade von Byzanz zu lösen suchte (ebd.), davon nichts wissen wollen. Und daß Leo III. nichts von Byzanz wissen wollte, sucht Speck durch seine Interpretation des berühmten „consilium pontificis", das Karl in Rom eine böse Überraschung brachte, zu erhärten (361). Danach hat der Papst Karl durch den eigenmächtigen Verzicht auf die Akklamation der „Hauptkaiserin" Eirene in Verlegenheit gebracht, denn damit war dessen Kaisertum, das er im Einverständnis mit Byzanz anvisiert hatte, zu einer Usurpation umfunktioniert (362)! Also ein (wenn auch aus politischem Kalkül, 350 f.) gegenüber Byzanz loyal denkender Karl, der durch eine byzanzfeindliche Intrige des Papstes in den Hochverrat hineinschlittert, vor dessen bösen Folgen ihn nur geschicktes Lavieren und die baldige Absetzung der Eirene retten konnten (365 f.)! All das mag ungeheuerlich klingen, aber wer dies Gedankengebäude als überspitzte Konstruktion ablehnt, muß sich fragen lassen, woher denn die Vorstellung vom krönenden Papst damals anders kommen konnte als aus Byzanz (333 mit A. 76) und ob es eine plausiblere Erklärung für Karls Verärgerung in Rom gibt als die von Speck vorgebrachte (361 f.).

*München* *Franz Tinnefeld*

Peter R. McKeon, Hincmar of Laon and Carolingian Politics. University of Illinois Press Urbana/Chicago/London 1978, 327 S.

Der Streit zwischen dem Bischof Hinkmar von Laon (858–871, gest. 879) und seinem gleichnamigen Oheim, dem Metropoliten von Reims, in den Jahren 869–871 ist Hauptgegenstand dieser Untersuchung – ein wichtiges Thema, liegt doch die besondere Bedeutung dieses Konfliktes darin, daß er „der erste und letzte energische Versuch war, die pseudoisidorischen Fälschungen in ihrer eigentlichen Tendenz durchzusetzen" (vgl. H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, T. III, Schriften der MGH 24, 1974, S. 627). Der Verfasser erweckt zwar mit dem ergänzenden Hinweis auf die „karolingische Politik" den Eindruck, daß er den Rahmen seiner Darlegungen weiter spannen will, aber was er zur karolingischen Politik zu sagen hat, bleibt bezogen auf die drei Hauptkontrahenten Karl den Kahlen und die beiden Hinkmare, steht also immer in einem mehr oder weniger unmittelbaren Zusammenhang mit der zentralen Auseinandersetzung.

Der Streit entzündete sich an der Frage des Laoner Kirchengutes 867/868. Der jüngere Hinkmar, sich in der Gunst des Königs wähnend, schreckte vor scharfen Maßnahmen gegen königliche Vasallen nicht zurück, geriet damit aber in Gegensatz zu Karl dem Kahlen und wurde nun in einen Prozeß verwickelt, in den auch Hinkmar von Reims eingeschaltet wurde. Der Erzbischof behandelte die ganze Angelegenheit vom grundsätzlichen Standpunkt des Verhältnisses zwischen König und Episkopat sowie Metropolit und Suffraganen aus und geriet damit nun seinerseits in einen Konflikt mit seinem Neffen, der sich von ihm verraten fühlte. In seinem Oheim, dem er seinen Aufstieg zu verdanken hatte, sah der jüngere Hinkmar jetzt den Urheber seiner Gefangensetzung durch den König zu Servais im Frühsommer 869. Weit, mitunter allzu weit ausholend, versucht der Verfasser den Stand der Diskussion um die angesprochenen Probleme im Westfrankenreich in der Regierungszeit Karls des Kahlen zu erläutern: so kommen der lotharische Ehestreit (der Erzbischof von Trier heißt Theutgaud, nicht Theutgard) und die Annexion Lotharingiens durch Karl den Kahlen ebenso zur Sprache wie die Auseinandersetzungen um Rothad von Soissons, Wulfad und die Ebbo-Kleriker. Es geht McKeon hier darum aufzuzeigen, wie der Reimser Metropolit gegenüber den Primatansprüchen Nikolaus' I. Schritt für Schritt zurückweichen und damit Positionen aufgeben mußte, die er nach des Papstes Tod zurückzugewinnen suchte. Den Konflikt zwischen Oheim und Neffen zeichnet er in seinen einzelnen Phasen nach, immer bemüht klarzulegen, wie die beiden Kontrahenten alle Anstrengungen unternehmen, die persönlichen Auseinandersetzungen auf die Ebene der grundsätzlichen Diskussion um das Verhältnis von Metropolit zu Suffraganbischöfen zu heben. Daß der jüngere Hinkmar dabei als konsequenter Vertreter pseudoisidorischer Rechtssätze auftritt wird deutlich herausgearbeitet. Aber auch seine persönlichen Schwächen deckt der Verfasser schonungslos auf. Seinen Untergang hat der Bischof von Laon weitgehend selbst verschuldet durch die unkluge und von Haß bestimmte Herausforderung seines Oheims und die völlige Fehleinschätzung der königlichen Politik. Sein falsches Taktieren in der Frage der Exkommunikation der Anhänger des rebellierenden Prinzen Karlmann, das ihn selbst dem Verdacht aussetzte, an der Verschwörung beteiligt zu sein, machte ihm den König zum Feinde. Hinkmar von Reims und Karl der Kahle haben gemeinsam seine Vernichtung betrieben. Auf der Synode von Douzy 871 konnte er daher kein unparteiisches Gericht erwarten. Der Reimser Erzbischof erschien hier in der doppelten Rolle des Verteidigers des alten Kirchenrechtes und der päpstlichen Forderungen. Auch Hadrian II. und Johannes VIII. haben den Bischof von Laon schließlich fallenlassen. Sein Sturz bedeutete die entscheidende Niederlage der pseudoisidorianischen Partei; Hinkmar hatte sich selbst so weit in die Isolation manövriert, daß er auch im Episkopat, der an sich seine Auffassungen über die Begrenzung der Metropolitangewalt hätte teilen müssen, keine Unterstützung mehr fand. Daß Johannes VIII. dem 875 Geblendeten auf der Synode von Troyes 878 eine gewisse Rehabilitierung zuteil werden ließ oder zumindest ein wenig entgegenkam, änderte nichts mehr am grundsätzlichen Erfolg des Reimser Metropoliten und des alten Kirchenrechts.

Die Forschung hat sich in der Charakterisierung des jüngeren Hinkmar und der Schilderung der Auseinandersetzungen bisher stark bestimmen lassen von dem Bilde, das sein Reimser Oheim von ihm gezeichnet hat. McKeon bemüht sich, auch dem Unterlegenen gerecht zu werden und die Zusammenhänge zwischen den kirchenrechtlichen Auseinandersetzungen und der jeweils politischen Position Karls des Kahlen zu erhellen. Eine grundlegend neue Deutung kann er jedoch nicht geben; unser bisher gültiges Urteil über den Bischof von Laon wird im Grunde bestätigt. Verdienstvoll ist der Appendix I, der ein ausführlich kommentiertes Registrum Hincmari Laudunensis bietet. Was aber die eigentlichen Kernfragen angeht, nämlich die Tragweite der Auseinandersetzungen für die Entwicklung der Kanonistik, die Hintergründe des Konflikts zwischen Pseudoisidor und altem Kirchenrecht sowie die Interpretation der erhaltenen oder zu erschließenden kanonistischen Sammlungen des jüngeren Hinkmar, so bringt das vorliegende Buch nichts, was irgendwie über H. Fuhrmanns tiefdringende Untersuchung (vgl. vor allem Teil III, 1974, S. 625–756) hinausgehen würde.

*Passau* *Egon Boshof*

Volker Honemann: Die ›Epistola ad fratres de Monte Dei‹ des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters Bd. 61). Zürich-München (Artemis) 1978. XI, 484 S., Leinen, DM 98.–.

Diese sehr umfangreiche und sorgfältige Arbeit verfolgt ein doppeltes Ziel: Zum einen die gesamte, lateinische wie volkssprachige Überlieferung der *Epistola ad fratres de Monte Dei* zu sichten, um so die materielle Basis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung zu schaffen (2); zum anderen zwei der volkssprachigen Übersetzungen und drei Kurzfassungen der *Epistola* erstmals zu veröffentlichen.[1]

Obwohl seit 1975 mit der Ag. des lateinischen Textes durch J. Déchanet[2] ein zuverlässiger Ausgangspunkt für weiterführende Untersuchungen vorhanden ist, fehlte bisher ein vollständiges Inventar der lateinischen Hss.; H. vermag 214 erhaltene (12–87) und 35 verlorene Manuskripte (88–95) nachzuweisen und bietet, wo immer das möglich ist, umfassende Informationen über Entstehungszeit und -ort, Stellung der Hs. innerhalb der Überlieferung,[3] Zuschreibung des Textes an Guillaume de Saint-Thierry oder Bernhard von Clairvaux etc. Dieses Verzeichnis ist die Grundlage einer Untersuchung über die Verbreitung der *Epistola* im Mittelalter (163–215), die sich vor voreiligen Schlüssen hütet und gerade deshalb überzeugt: Daß etwa nur 42 (oder 44) Hss. aus Klöstern des Kartäuserordens stammen, für dessen Novizen und jüngere Mitglieder der Text ursprünglich geschrieben ist, darf man nicht überbewerten, da die Mitgliederzahl dieses Ordens stets verhältnismäßig gering war und da außerdem gerade die Bibliotheken von Kartäuserklöstern später häufig zerstört worden sind (169 f.). Die recht hohe Zahl von Hss. aus Zisterzienserklöstern ist sicher damit zu erklären, daß der Autor Guillaume diesem Orden angehörte (177); es gilt aber auch zu berücksichtigen, daß die Zisterzienser in der ersten Zeit ihres Bestehens – die meisten dieser Hss. stammen aus dem 12./13. Jh. – eremitischen Lebensformen durchaus positiv gegenüberstanden (178). Bei den Bene-

[1] Die ostmittelniederländische Übersetzung, von der bereits eine gute Ag. vorliegt, wurde nicht nochmals abgedruckt, aber bei den überlieferungsgeschichtlichen Erhebungen berücksichtigt (94); von der toskanischen Übersetzung aus dem 14. Jh. fehlt eine zuverlässige Edition, sie wurde nicht in die Betrachtung einbezogen (96 f.).

[2] *Guillaume de Saint-Thierry. Lettres aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'Or).* Introduction, Texte critique, Traduction et Notes, Paris 1975.

[3] Zu der sehr komplizierten Überlieferungssituation der *Epistola* (eine „zisterziensische" und eine „cartusianische" Fassung, die auf verschiedene Stadien in der Ausarbeitung des Textes durch den Autor selbst zurückgehen und jeweils wieder in verschiedene *branches* zerfallen) vgl. 112 f.

diktinern und den Augustinern wurde die *Epistola* erst unter dem Einfluß der spätmittelalterlichen Reformbewegungen populär (185–187; 194); außerhalb der Klöster blieb ihre Wirkung recht gering, die Zahl der Hss., die sich im Besitz von Weltgeistlichen (höchstens 9), in Kathedral- oder Pfarrbibliotheken (höchstens 8) oder in den Bibliotheken von Fürsten und Patriziern befanden (höchstens 9, darunter die mittelniederländische Teilübersetzung) oder die im Universitätsmilieu kursierten (höchstens 16) liegt unter 50, selbst wenn man jene dazuzählt, für die eine solche Provenienz nur möglich oder wahrscheinlich ist (200–202).

Eigentlicher Ausgangspunkt für die Arbeit H.s war die Beschäftigung mit der in der Hs. Donaueschingen 421 (frühes 14. Jh.) überlieferten mhd. Übersetzung der *Epistola* (VII); auf die Beschreibung dieser Hs. (120–127) und eine linguistische Studie (127–140) folgt ein Vergleich mit dem lateinischen Original, innerhalb dessen es H. gelingt, zu zeigen, daß dem mhd. Bearbeiter ein Ms. der Branche Y der zisterziensischen Überlieferungsgruppe vorgelegen haben muß; die Ag. stellt daher den lateinischen Text dieser Branche und die mhd. Übersetzung nebeneinander (288–422). – Außerdem gelingt es H., fünf verschiedene lateinische Kurzfassungen der *Epistola* nachzuweisen, von denen vier bisher unbekannt waren (150–158). Hinzu tritt eine lateinische Paraphrase der im Text enthaltenen Graduslehre (überliefert in vier Hess. des 14./15. Jhs.), die im frühen 16. Jh. ins Niederländische übersetzt wurde (159 f.); H. druckt beide Texte nebeneinander (414–422) und er veröffentlicht auch eine alemannische Teilübersetzung und Paraphrase (von Kap. 15, 7–16, 3, nur eine Hs. 15. Jh., 426–431), ebenso wie eine in zwei Hss. von 1455 und ca. 1500 überlieferte niederländische Übertragung von Kap. 5, 1–5, 6 und 7, 3–8, 7 mit anschließender Paraphrase (423–425).

Man kann sich fragen, ob nicht gerade diese kurzen Texte Vermutungen über die Verwendung der *Epistola* im klösterlichen Leben zulassen, von denen ausgehend vielleicht vorsichtige Hypothesen auch für die vollständigen Hss. formuliert werden können (H. hat diese Frage nach dem „Sitz im Leben" ausgeklammert): daß gerade die Graduslehre (in der lat. Paraphrase, vgl. 159), die Passagen über die Erkenntnis Gottes (in der alemannischen Teilübersetzung, vgl. 161) und die Darstellung der Tugenden des geistlichen Menschen (in der mittelniederländischen Teilübersetzung, vgl. 161) aus dem Ganzen herausgelöst werden, deutet auf ein spezielles Interesse am spirituellen Gehalt des Textes hin (wie es in der Zeit der Mystik und *Devotio moderna* im übrigen zu erwarten ist).

Von besonderem Interesse ist die altfranzösische Übersetzung (Ed. 223–281), die als einzige noch im 12. Jh., wohl in Mont-Dieu selbst oder zumindest in der Nähe der Kartause, entstand; die einzige Hs. (beschrieben 102–107) dürfte um 1200, vielleicht im Prämonstratenserkloster St. Paul in Verdun, geschrieben sein. Sie stellt nicht nur ein in linguistischer Hinsicht sehr bedeutsames, frühes Dokument für den nicht besonders gut bezeugten Dialekt Lothringens dar (vgl. die sprachliche Untersuchung, 107–111), sondern erweitert auch unsere Kenntnis von der mittelalterlichen Klosterliteratur in Frankreich, die – wie die geistliche Gebrauchsliteratur allgemein – von der Forschung lange Zeit vernachlässigt wurde; vermutlich wird man H.s ansprechender These folgen, daß die Übersetzung für die geistliche Unterweisung der des Latein unkundigen Laienbrüder bestimmt war (107); sie bietet somit interessantes Studienmaterial für Forschungen über den Bildungsstand dieser Gruppe (besonders wichtig sind unter diesem Aspekt natürlich eventuelle Änderungen gegenüber der lateinischen Vorlage); auch ein Vergleich mit den kürzlich von M. Zink[4] untersuchten altfranzösischen Predigten, die sich zum Teil an Kleriker wenden, wäre lohnend.

Es ist schade, daß H. seiner Ausgabe des afr. Textes kein Glossar[5] beigegeben

[4] *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris 1976; vgl. meine Besprechung in ZrP 95 (1979), 148–153.

[5] Dagegen stellen ein mittelhochdeutsch-lateinisches (435–440) und lateinisch-mittelhochdeutsches Glossar (441–443) den Wortschatz der mhd. Übersetzung im Vergleich mit der Vorlage dar.

hat, denn der Wortschatz der Übersetzung ist noch keinesfalls vollständig lexikologisch erfaßt, obwohl Godefroy[6] den Text verhältnismäßig oft (nach der Hs.) zitiert: Vgl. nur aus dem Vorwort *soleté* V 2, 6, zitiert Gdf 7, 456c; *estraceos* V 4, 2, zitiert Gdf 3, 634b ohne Definition: Es muß sich um ein von *estrece* „état de ce qui est étroit, étroitesse" FEW[7] 12, 297a * STRICTIARE abgeleitetes Adjektiv handeln, im übertragenen Sinn von „drängend, bedrückend"; der Wechsel von ę in geschlossener Silbe zu a ist im Lothringischen häufig, vgl. F. Apfelstedt, *Lothringischer Psalter (Bibl. Mazarine No. 798)*, Heilbronn 1881, XXI, und zahlreiche Belege in unserem Text; des weiteren zitiert Gdf 3, 85b *enbloeir* „éblouir" V 6, 6, welches Wort übrigens im FEW 15[1], 152a * BLAUP – nicht aus Gdf übernommen wird (dort nur *embloé* Gautier de Coinci). – Daneben enthält der Text weitere interessante Belege, die bei Gdf fehlen, so V 2, 3 *novice* „Novize", Erstbeleg zu FEW 7, 209b NOVICIUS (dort seit RoseM, ca. 1270) oder V 1, 2 *sabbat* in offensichtlich übertragener Bedeutung („ewige Seligkeit"? „Wohlergehen"?); eine solche Verwendung fehlt im FEW wie in den altfranzösischen Wörterbüchern.

Man kann dem Verfasser für das schöne, der Germanistik wie der Romanistik (und der mittelalterlichen Geistesgeschichte allgemein) Neuland erschließende Buch nur dankbar sein.

*Heidelberg* *Albert Gier*

Jutta Beumann: Sigebert von Gembloux und der Traktat de investitura episcoporum (= Vorträge und Forschungen Sonderband 20). Sigmaringen (Jan Thorbecke) 1976. 168 S., brosch., DM 32.–.

Die neuere Erforschung des im 11. Jh. erkennbaren Epochenumbruchs, von dem der Investiturstreit eine der augenfälligsten und bedeutendsten Erscheinungen ist, erfordert und ermöglicht quellenkritische Untersuchungen und Editionen auch bereits bekannten Dokumentationsmaterials, für das sich zum Teil auch neue Entstehungs- und Überlieferungszusammenhänge ergeben. B. hat beides unternommen mit ihrer Studie über Sigebert von Gembloux als Historiker und Publizisten und mit einer kritischen Neuedition des Tractatus de investitura episcoporum (J. Krimm-Beumann in DA 33, 1977), wobei in beiden Publikationen der Nachweis großer Wahrscheinlichkeit dafür erbracht wird, daß Sigebert der Verfasser dieses Traktats, einer der wichtigen theoretischen Schriften aus der Schlußphase des Investiturstreits, gewesen ist. Dieser im ganzen überzeugende Wahrscheinlichkeitsnachweis ergibt sich zum einen aus zahlreichen biographischen und historiographischen Anhaltspunkten, zum andern aus Ergebnissen gründlicher textkritischer und überlieferungsgeschichtlicher Untersuchungen des Traktats selbst, der dabei inhaltlich und stilistisch mit andern Werken Sigeberts, auch mit andern Schriften der zeitgenössischen Publizistik verglichen wird.

Ein erster Teil bringt biographische Data über Sigebert, der das ältere kirchenpolitische System noch aus eigener Erfahrung gekannt und die Entwicklung der Kirchenreform und des Investiturstreits in lebhaft interessierter Anteilnahme erlebt hat, vermutlich bis zum Scheitern des Einigungsversuches von Sutri-Rom 1111, für dessen Vorverhandlungen jener Traktat wohl als Memorandum der kaiserlichen Unterhändler gedient hatte. Mit der Besprechung vor allem seiner hagiographischen und komputistischen Werke sowie seiner publizistischen Schriften wird auch die landschaftliche und personengeschichtliche Einordnung Sigeberts in den niederlothringisch-Lütticher Raum und dessen literarische und kirchenpolitische Tradition deutlich gemacht, die für seine Einstellung zu Reform- und Investiturproblem prägend geworden ist. Bei der Untersuchung der Publizistik Sigeberts gelingt (besonders auch unter konsequenter Beachtung überlieferungsgeschichtlicher Zusammen-

[6] F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, 10 Bde., Paris 1880–1902.

[7] Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, Bonn-Basel 1928 ff.

hänge) zum einen der Nachweis, daß Sigeberts zwischen anerkannten Reformforderungen und abgelehnten Reformmethoden differenzierende Apologie für verheiratete Priester schon um 1075 abgeschlossen war und später für das Rundschreiben Wibert-Clemens' III. von 1089 als Vorlage herangezogen wurde, zum andern die historische Situierung einer verlorenen Streitschrift Sigeberts als Antwort auf Gregors VII. Schreiben an Hermann von Metz (1081), so daß in beiden Fällen teils bessere Fundierung bzw. Korrekturen bisheriger Auffassungen (von Cauchie), teils wichtige Ergänzungen zu den entsprechenden Texteditionen in den Lib. de lite und in Caspars Edition des Gregor-Registers gegeben werden können.

Hauptgegenstand des 2. Kapitels ist Sigeberts Weltchronik, die er als einen über frühere komputistische Interessen hinausführenden Versuch rechter Zusammenordnung von tempora und res gestae, in durchgehend enger Verbindung von Heilsgeschichte und Profangeschichte, von Historie des regnum und des sacerdotium, in den „Dienst der Publizistik", und zwar einer entschieden kaiserlichen Publizistik, gestellt hat. Die Chronik, wohl vornehmlich konzipiert als Kaisergeschichte, die den Anspruch der deutschen Könige auf Kaisertum und Kaiserrecht gegenüber dem Papsttum und in der Investiturfrage rechtfertigen sollte, entstand in erster Fassung (bis 1084, Kaiserkrönung Heinrichs IV.) in den sehr erregten früheren 80er Jahren (wohl seit etwa 1082), wurde dann weitergeführt (zwischen 1088 und 1106) in einer Zeit, in der man nach Verständigung und Lösung des Investiturproblems strebte, schließlich fortgesetzt bis 1111, wo Sigebert in der Hoffnung auf ein Ende des Investiturstreits anscheinend ganz bewußt mit den kaiserlich-päpstlichen Verträgen und der Kaiserkrönung Heinrichs V. den Abschluß setzte. B. analysiert sorgfältig, in stetem Vergleich mit den Quellen, die Sigebert benutzt (z. B. den Liber de unitate ecclesiae conservanda) oder gekannt hat (den Liber Canonum und andere) und anhand instruktiver Episodenbeispiele der Chronik (aus spätantiker und besonders karolingischer Geschichte) das von Sigebert präsentierte antigregorianische Geschichtsbild, seine Hauptmotive, wie, außer den schon genannten, etwa die Gleichrangigkeit und Eigenständigkeit in der gegenseitigen Zuordnung von Reich und Kirche ohne Verfügungsgewalt des Papsttums über das Kaisertum, die Idee der Tranlatio Imperii ohne konstitutive Mitwirkung und Entscheidung des Papstes, die Verbindung von Königtum und Kaisertum („imperiales Königtum") im Interesse historischer Legitimierung nicht nur des Kaisertums Heinrichs IV., sondern auch der Kron- und Investiturrechte des deutschen Königs. Dabei wird die subtile Arbeitsweise gekennzeichnet, mit der Sigebert seine Quellen und Exempla auswählt, mit „sparsamen Kunstgriffen" und „unter Gesichtspunkten zeitgenössischer politischer Themen" bearbeitet, meinungsbildende Akzente setzt, gegenwartsbezogene Assoziationen schafft und im Tenor zurückhaltend und unpolemisch, aber in indirekter Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Historikern und Publizisten seiner oft stichworthaft knappen historischen Darstellung objektiv-authentischen Charakter verleiht. Mit der Charakterisierung des Werkes und der Sigebert eigenen „historischen Beweisführung" bietet die Abhandlung eine treffliche, sachlich weiterführende Ergänzung zu der Dissertation von J. Ziese (Historische Beweisführung in Streitschriften des Investiturstreites, 1972).

Sigeberts Chronik rückt in ihrer Entstehungsgeschichte, ihren Inhalten und Intentionen in die Nähe des Tractatus de investitura episcoporum, der im 3. Kapitel behandelt und in den Zusammenhang mit dem historiographischen und publizistischen Werk Sigeberts gestellt wird (speziell mit der Chronik und der 1103 verfaßten Epistola adv. Paschal. papam). B. kommt zwar nicht ganz ohne gelegentlich etwas prekäre, doch zumindest diskutable Hypothesen aus (eine als Interpolation gedeutete Geschichtsklitterung im Traktat betreffend Pippins Kaisersalbung); auch wäre etwa die Erörterung der Frage des hominium der Bischöfe und einer anscheinend lehnrechtlichen Interpretation des Verhältnisses von Episkopat und Königtum bei Sigebert wohl noch zu vertiefen und zu differenzieren. Schließlich führt aber die vergleichende Überprüfung der Texte in Stil, Methoden, Inhalten, Argumentationsweisen und Quellenbenutzung (u. a. epist. 60 des Ivo v. Chartres) unter Einbe-

ziehung bisher unbeachteter überlieferungsgeschichtlicher Momente (Bamberger Hs. mit einer kürzeren Traktatfassung, vgl. DA 33 (1977), 49 ff.) zu dem Ergebnis, daß man nunmehr mit guten Gründen und mit historisch zuverlässig abgesicherter Wahrscheinlichkeit in Sigebert den Verfasser dieses Traktats sehen kann.

Hingewiesen sei noch auf zwei Exkurse, in denen B. die von Bethmann und besonders von Cauchie vertretene Ansicht, Sigebert sei der Verfasser der Dicta cuiusdam de discordia papae et regis gewesen, als nicht erweisbar und nicht mehr aufrecht zu erhalten darlegt und andererseits Sigebert als möglichen Dictator des Schreibens Heinrichs IV. an Philipp I. von Frankreich (BH IV. 39 von 1106) in Betracht zu ziehen versucht, allerdings ohne entsprechende Nachweise dafür erbringen zu können.

Studie und Traktatedition (in der die für Sigeberts Verfasserschaft sprechenden Gründe nochmals zusammengefaßt werden) kommen über die bisherige Forschung hinaus und werden für „Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter" entsprechend zu berücksichtigen sein.

*Mainz* *Alfons Becker*

Aelred von Rieval: Über die geistliche Freundschaft (= Occidens. Horizonte des Westens, Bd. 3). Trier (Spee-Verlag) 1978. XXIV u. 175 S., kart., DM 19.80.

In der Reihe ‚OCCIDENS – Horizonte des Westen', herausgegeben von Wilhelm Nyssen, die mit den zwei Bänden der „Lesungen über Johannes" von Rupert von Deutz im Jahre 1977 eröffnet wurde, erscheint im Jahre 1978 der dritte Band mit der lateinisch-deutschen Ausgabe der Abhandlung des Zisterzienserabtes Aelred von Rieval, ‚Über die geistliche Freundschaft'. Ihr ist noch die – früher unter die Werke Bernhards von Clairvaux eingereihte – Schrift ‚Über den zwölfjährigen Knaben Jesus' angefügt.

Der lateinische Text wurde aus der kritischen Edition ‚Aelredi Rievallensis opera omnia I, opera ascetica' von Anselm Hoste OSB = Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis I, Turnholti (Brepols) 1971, in anastatischem Nachdruck übernommen. Die Einleitung stammt von Wilhelm Nyssen, die deutsche Übersetzung von Rhaban Haacke OSB, Siegburg: sie bewegt sich frei und flüssig. Es handelt sich um eine schöne und verdienstvolle Arbeit, der man eine zweite Auflage nur von Herzen wünschen kann.

Die kritischen Hinweise, die im folgenden gegeben werden, verstehen sich als Dank für die Gabe und als Hilfe bei der erhofften Neuauflage. Dabei war das Interesse des Rezensenten (als klassischen Philologen) in erster Linie auf den lateinischen Text gerichtet. Die Rezension beschäftigt sich also vornehmlich mit der kritischen Ausgabe von Anselm Hoste.

Zunächst hat der Druckfehlerteufel an manchen Stellen seine Hand im Spiel gehabt. Ich notiere aus der Einleitung:

1) Seite XI (Mitte): et qui metu‹u›nt Dominum, invenient illum.
2) Seite XXII (Zeile 8 von unten): testimonio pro Christo (statt: pro Christi) es gavisus.
3) Schließlich könnten auf Seite XV die Zitate aus dem Johannesevangelium – 15, 15 und 15, 13 – dem Originaltext angeglichen werden.

Nun zum lateinischen Text von A. Hoste und auch hier zunächst zu den Druckfehlern. Solche scheinen mir an folgenden Stellen vorzuliegen:

1) S. 94 = de spiritali amicitia III 103, 813: in eius adventu (statt: adventum) debitam gravitatem recepi. – NB: Migne, den Hoste sonst bei allen Textabweichungen zu zitieren pflegt, hat die richtige Form; im appar. crit. bei Hoste fehlt jeder nähere Hinweis.
2) S. 136 = de Jesu puero duodenni 17, 177: Aegyptiis consulis (statt: egyptiis Aconsulis); im appar. crit. ist als varia lectio von UV verzeichnet: consulis aegyptiis.

3) S. 130 = de Jesu p. d. 12, 47: inflammat (statt: inflammet). Migne hat die richtige Form; im appar. crit. bei Hoste findet sich kein Hinweis. – Der Indikativ ‚inflammat' wird durch den Zusammenhang des Textes: ‚vibrat – parat – inflammat – turbat – confodit' gefordert.
4) S. 124 = de Jesu p. d. 8, 215: sed tantum subtractas tibi ... delicias querebaris (statt: quaerebaris). – Migne hat (mit seinen Vorgängern) richtig: querebaris = du klagtest. A. Hoste bemerkt im app. crit. nichts zu dieser Stelle. Daß dieser Sinn: ‚du klagtest' gefordert ist, zeigt der folgende Satz: ut brevis eius absentia maximi doloris materia sit. – Es ist wohl eher anzunehmen, daß es sich um einen Druckfehler handelt, als daß man in den Hss mit einem sog. ‚e caudatum' zu rechnen hätte, denn die Form ‚queri' (mit bloßem ‚e') erscheint auch sonst mehrfach bei Aelred; man vgl. z. B. S. 28 = de spir. amic. II 1, 8: crebra vultus mutatione querebaris; S. 158 = de Jesu p. d. 30, 335: conqueruntur; S. 160 = de Jesu p. d. 30, 352: conqueritur, ebd. 30, 370: conqueri usw.
Vielleicht verdient die Tatsache noch einen Hinweis, daß (nach: Albert Blaise, Lexicon Latinitatis medii aevi, Brepols 1975, unter: quaero II) das aktive quaero für ‚queror' gebraucht wird (vgl. ebd. ‚quaerens = le plaignant'); für das passivisch-mediale ‚quaeror' scheint dies aber nicht zuzutreffen.
5) In gleicher Weise scheint das singuläre ‚praemens' (S. 134 = de Jesu p. d. 15, 130) ein bloßer Schreibfehler für das übliche ‚premens' zu sein.

Ich komme zu den Stellen, an denen sich der Herausgeber zwischen verschiedenen Lesarten entscheiden muß. A. Hoste hat sich in solchen Fällen offenbar meist an die methodisch bewährte Regel der ‚lectio difficilior' gehalten. Allerdings scheint mir die Hochachtung vor der „schwierigeren Lesart" an manchen Stellen doch übertrieben, da sie dem Aelred, der sonst ein grammatisch wie stilistisch ausgezeichnetes Latein schreibt, etliche grobe grammatische Schnitzer zumutet – von denen ihn übrigens Migne (und seine Vorgänger) freigehalten haben. Ich führe folgende Fälle an:

1) S. 134 = de Jesu p. d. 15, 134 entscheidet sich Hoste mit den meisten Hss – außer R und Migne – für die lectio „difficillima": invenerunt eum in templum, statt: in templo. – Gegen die Lesart ‚in templum' sprechen folgende Gründe:
   a) es handelt sich um ein Zitat aus Lucas 2, 46, wo es heißt: invenerunt illum in templo
   b) an den anderen Stellen bei Aelred heißt es ebenfalls: ‚in templo', z. B. ebd. 6, 151 und 15, 117
   c) der Akkusativ ist sprachlich unmöglich.
2) Ähnlich verhält es sich S. 88 = de spir. amic. III 92, 699. A. Hoste entscheidet sich für die Lesart: et se humilans et illum exultans. Die richtige Lesart ‚exaltans' haben die Hss $O^1O^2TV$ und Migne. – Exultare heißt: ‚vor Freude aufspringen, frohlocken' und kann nicht mit einem Akkusativobjekt verbunden werden. – Außerdem scheint mir der Anklang an Lucas 1, 52 ‚et exaltavit humiles' unüberhörbar.
3) Ebenso muß man S. 88 = de spir. am. III 91, 691 schreiben: sed si forte in his, quae diximus, superior inveniris (statt: inveneris bei Hoste). Der Sinn (‚wenn du . . als überlegen erfunden wirst') erfordert eindeutig die 2. Pers. Sing. Ind. Präs. Passiv, statt des unverständlichen ‚inveneris' = 2. Pers. Sing. Konj. Perf. Aktiv. – Das Richtige haben die Hss $ANO^1T$ und Migne.
4) S. 160 = de Jesu p. d. 30, 365 schreibt Hoste: ut inveniat, cui loquatur, quem consolat. – Die richtige Form ‚consulat' haben V und Migne. Für eine Nebenform ‚consolere' = ‚consulere' kann ich im Mittellatein keinen Beleg finden; wohl aber ist die richtige Form ‚consulere' oft bei Aelred belegt, z. B. S. 136 = de Jesu p. d. 17, 177 consulis, etc.
5) Ebenso ist S. 76 = de spir. amic. III 69, 484–7 grammatisch unverständlich: im Hauptsatz ‚quid vera sapiat amicitia non poteris' fehlt der zum Verständnis des ‚non poteris' notwendige Infinitiv. Im app. crit. heißt es bei Hoste: non poteris sentire praem. $O^2V$, wo ‚praem.' wohl heißen soll: ‚praemiserunt', so daß zu

lesen wäre: sentire non poteris. – Statt des ‚sentire' könnte man auch an ‚intellegere' oder ähnliches denken. – Migne hat (mit einigen Hss) an dieser Stelle einen abweichenden Text.

6) S. 62 = de spir amic. III 27, 198 hat anscheinend nur Migne den Aelred von einem schlimmen grammatischen Schnitzer befreien wollen: ‚dignum proditore finem, laqueo suspensus promeruit'. A. Hoste hat (anscheinend mit allen Hss) den Dativ proditori. Bei Aelred findet man S. 66 = de spir. am. III 38, 264 „dignus" grammatisch richtig mit dem Ablativ verbunden: nec ita laude dignum iudicarem.

7) S. 66 = de spir. am. III 36, 251 würde ich mit Migne und einigen Hss die Lesart ‚audisti‹s›' dem Singular ‚audisti' vorziehen. – Der Plural wird durch die vorhergehenden Worte (36. 247 non dubitatis) und durch das folgende ‚fallimini' (36, 254) gestützt.

8) Ebenso möchte ich mich S. 124 = de Jesu p. d. 9, 219 für das Imperfekt entscheiden: ‚Quid est, inquit, quod me quaerebatis? Nesciebatis quia in his, quae patris mei sunt, oportet me esse?' Hoste hat hier mit den 2 Hss DS das Präsens ‚nescitis' vorgezogen. Dagegen sprechen 1) das Zitat aus Lucas 2, 49 ‚nesciebatis' 2) die Wiederholung bei Aelred a.O. 18, 214 ‚nesciebatis'. Es läßt sich auch aus dem Zusammenhang der Stelle kein Grund für den Gebrauch des Präsens ersehen.

9) S. 160 = de Jesu p. d. 30, 355–59. Der Satz von ‚Plerumque – in mediis deliciis' (Z. 357) ist, so wie er bei Hoste steht, m. E. unverständlich und grammatisch nicht zu konstruieren. Erst durch die Umstellung von ‚immoremur' und die veränderte Interpunktion bei Migne werden die Anstöße beseitigt. Es muß also (nach Migne) heißen: ‚Plerumque enim nobis, vel secretis meditationibus vel privatis orationibus omni postposita actione intentis, si, plus quam subditis expedit, immoremur in mediis deliciis, spiritu nimirum operante et caritate suggerente, subito venit in mentem memoria infirmorum' eqs. Erst mit den Worten ‚subito venit in mentem memoria' erscheint ein Hauptsatz in diesem weitgespannten Gefüge.

10) Zweifelhaft kann es sein, wie man sich S. 94 = de spir. am. III 104, 823 entscheiden soll. Drei Hss haben: ‚praecipitem amicum ferri sinit'; Hoste schreibt mit den übrigen: ‚praecipitem amicum fieri sinit'. Ist das ‚fieri' nur eine Verschreibung oder bewahrt es den echten Text, und ist also das ‚ferri' nur eine Korrektur nach Cicero, aus dessen Laelius 89 dieses Zitat entnommen ist? – Ich persönlich würde ‚ferri' vorziehen.

Zur bewundernswerten Fülle der Anmerkungen S. 164 ff., die die Belegstellen für die zahllosen, nur teilweise kenntlich gemachten Zitate und Anspielungen bei Aelred enthalten (bei Hoste sind sie über dem appar. critic. angeordnet), vermag ich nur eine kleine Ergänzung zu liefern:

S. 90 = de spir. am. III 757/8 ‚sed non omnes omnia possunt' scheint mir eine Anspielung auf Vergil, Ecl. 8, 63 vorzuliegen, wo es heißt: ‚non omnia possumus omnes.' Urheber dieses Verses ist der Satirendichter Gaius Lucilius – nach Macrobius, Saturn. conviv. libri VI 1, 35.

Da die vorliegende Ausgabe des Aelred sich ja an einen weiteren Kreis von Lesern wendet, möchte ich anregen, bei der erhofften Neuauflage die Anmerkungen über die bloßen Belegstellen hinaus zu erweitern und z. B. an folgenden zwei Stellen eine kommentarartige Erläuterung beizufügen:

1) S. 164 im ‚Prolog' (zu de spir. am.) Zeile 12: Tullius = Cicero, Laelius, de amicitia

2) zu S. 42 = de spir. amic. II 41, 277/8 zu den Namen: „Otto – Guido – Johannes – Octavianus": es handelt sich um Octavianus de Monticello = Gegenpapst Viktor IV. vom 11. Sept. 1159 (vgl. Preface von A. Hoste S. 281 der krit. Ausgabe); Viktor IV. wurde gegen Alexander III. von einer Kardinalminderheit gewählt, von Kaiser Friedrich I. unterstützt, aber nur von der Stadt Rom und Teilen des kaiserlichen Machtbereichs anerkannt (s. Brockhaus).

Zum Abschluß als corollarium noch einige kleine Beiträge zur deutschen Übersetzung.

1) Ein Versehen liegt vor S. 33 zu S. 32 = de spir. amic. II 14, 105/6; statt: ‚Gottes- und Nächstenliebe' muß es heißen: ‚zur Liebe und Erkenntnis Gottes'. – NB: Die Reihenfolge der Begriffe ‚Liebe – Erkenntnis' ist nicht zufällig, sondern charakteristischer Ausdruck zisterziensischer Wertordnung, die letztlich von Augustinus ihren Ausgang nimmt (s. H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländ. Metaphysik[3] S. 215).
2) S. 64 = de spir. am. III 30, 223/4: die Worte ‚instabilitas dividat, non conterat suspicio' (übrigens einer der vielen schönen Chiasmen – innerhalb eines tetracolon – bei Aelred!) sind hier nicht übersetzt – vielleicht weil sie kurz darauf, etwas verändert, noch einmal wiederholt werden.
3) S. 39 zu S. 38 = de spir. am. II 28, 211: ‚beliebig brauchen oder mißbrauchen will.' – ‚abuti' scheint mir hier – wie auch sonst häufig – in dem ursprünglichen Sinne = ‚in vollem Maße benutzen' gebraucht zu sein, und nicht in dem übertragenen von: ‚mißbrauchen.' So paßt es m. E. auch besser zu ‚fruendum (pro voto).'
4) S. 97 zu 96 = de spir. am. III 106, 841: „Es darf nicht so aussehen, als wenn Du, um ihm nicht Speise geben zu müssen, daß er sich satt essen kann, ihn lieber streng mahnen wolltest.' – Ich glaube, daß man eher übersetzen sollte: ‚Es darf nicht so aussehen, als wenn Du lieber Deinem Ärger Luft machen, als ihn zurechtweisen wolltest.' – suo stomacho satisfacere = seinem eigenen Ärger Luft machen; vgl. dazu u. a.: in alqm. stomachum erumpere Cic. = seinen Unwillen an jmd. auslassen, und: plus stomacho quam consilio dedit = er hat mehr seinen Ärger als die Überlegung walten lassen Quintil.; vgl. dazu auch das Verbum ‚stomachari' z. B. Augustin. serm. 57, 6: stomachati sunt videndo zizania usw.

*St. Augustin* *Hatto Schröder*

Franz-Josef Jakobi: Wibald von Stablo und Corvey (1098–1158). Benediktinischer Abt in der frühen Stauferzeit (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen X. Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung Band 5). Münster (Aschendorff) 1979. 364 S., kart., DM 48.–.

Die Nachlassenschaft Wibalds, Abt von Stablo (1130–1158), Monte Cassino (September bis November 1137), und Corvey (1147–1158), sein „Briefbuch" mit 450 Stücken für das Jahrzehnt 1147–1157, hat, seitdem Johannes Janssen sie nutzend sich 1854 in Münster den Doktortitel erwarb, die Historiker ebenso angezogen wie abgeschreckt, allein wegen der plötzlichen Überfülle von Briefen und Brieffragmenten verschiedenster Art und disparaten Inhalts, während es vor und nach diesem Jahrzehnt an wichtigsten Quellen mangelt. Der Schrecken darf aber bald als überwunden gelten, wenn Timothy Reuter (Exeter) im Rahmen der MGH die neue Edition, seit 1974 im DA angekündigt, vollendet und die Defekte der Edition Ph. Jaffe's 1864 korrigiert haben wird. Wibalds Persönlichkeit – des Reichsabtes, des Staatsmannes, des Gelehrten – fand viel Lob und viel Tadel, *secundum modum recipientis.* Zwei fleißige Historiker haben neuerdings wenigstens mit den extremen Urteilen aufgeräumt und das wissenschaftliche Ergebnis ihrer sehr vielen Einzeluntersuchungen erscheint stich- und hiebfest, also wohl endgültig: Wibald als religiös fundierter Abt, als pflichtbewußter und getreuer Staatsmann, als kulturfreudiger, ja feinsinniger Gelehrter gehört zu den Persönlichkeiten der deutschen Geschichte, die eine Monographie verdienen und deren Monographie unser Geschichtsbewußtsein bereichert. Freya Stephan-Kühn, eine Schülerin Th. Schieffers, legte 1973 ihre Arbeit über das Briefbuch vor, Franz-Josef Jakobi, Schüler von Karl Schmid, Münster, jetzt Freiburg, legte jetzt ein gleiches Ergebnis vor, das aber durch Einbeziehung aller erreichbaren Quellen vor und nach der Zeit des Briefbuches ergänzt ist. Jakobi konnte manche Korrektur anbringen, hat sich aber

mit dem monastischen Werdegang Wibalds und seiner unpolitischen Zeit, da er sich nur als Abt der schwierig zu verwaltenden drei Reichsabteien annahm, so intensiv befaßt, daß er meint, „neue Gesichtspunkte für die Beurteilung Wibalds" vorlegen zu können (281). Nun sind diese Gesichtspunkte nicht eigentlich neu, sondern eher Bestätigungen der unter neuen Gesichtspunkten gut beurteilten Arbeit Wibalds auf den nicht-monastischen Feldern. Denn auch hier gilt das erteilte Lob: „Im ganzen erweist sich Wibald als ein Mann, der allen Widrigkeiten und Anfechtungen zum Trotz an den für richtig erkannten Grundsätzen festhielt und der sich Entwicklungen seiner Zeit entgegenstemmte, deren Tendenz nach seinen Einsichten und Erfahrungen als verderblich anzusehen war. Durch seine besonderen Qualitäten und herausragenden persönlichen Eigenschaften gelang es ihm, während seiner Amtszeit die negativen Entwicklungstendenzen aufzuhalten und seine schon im rapiden Niedergang befindlichen Klöster zu einer ‚Nachblüte' zu führen" (287).

Persönlichkeiten, die die Geschichte ihrer Zeit gemacht haben, oder die ihre Zeitgeschichte erlitten haben oder doch das beste aus den Leiden ihrer Zeit gemacht haben, geraten nur zu leicht in einseitige Beurteilung, wenn diese aus dem Vergleich mit Zeitströmungen erfolgt; denn Urteile über Zeitströmungen werden gern unbesehen übernommen. Hier fiel uns auf: „die chronische Misere des benediktinischen Mönchtums des 12. Jahrhunderts" (287 f.) oder Wibalds „Gegensatz zu den neuen monastischen Bewegungen seiner Zeit" (283). – „Dazu kam, daß die Benediktinerklöster immer mehr ihre Stellung als wichtigste Zentren von Kunst und Wissenschaft einbüßten. Die ständig mächtiger werdenden ‚Landesherren' mit ihren Hofhaltungen traten als Mäzene an ihre Stelle, und die führenden Gestalten im geistigen Leben gingen aus den neuen monastischen Strömungen und den Kanonikergemeinschaften der Domkirchen hervor" (285). Wer sich mit der Geschichte Monte Cassinos, Stablos oder Corveys befaßt, wird diese Urteile nicht allgemein bestätigen können, weil er oft genug auf merkwürdige Blüte- und Nachblütezeiten stößt. Waren die Unterschiede der Reichsabteien und bischöflichen Abteien so deutlich und fest? Überwog beim Vergleich der neuen und alten Orden das Trennende das tradierte Gemeinsame? Es mag die Kirchlichkeit, d. h. die Zusammenarbeit mit den Bischöfen in den Quellen kaum hervortreten – darf aber dieser Gesichtspunkt vernachlässigt werden? Wibalds Wirken und Leistung als Abt wird unter dem Leitwort behandelt: *dispersa congregare et congregata conservare.* Gewiß hat Wibald dieses *propositum* verwirklicht, aber formell und inhaltlich besagt diese Devise nur Konservalismus, was die unstreitige Führungsqualität Wibalds im Dienste der staatlichen und kirchlichen Regierungen zu sehr verdeckt; das Wort entspricht der Mahnung Jesu in Jo 11, 52 und findet sich bei verschiedenen Segnungen im *Pontificale* (vgl. die Edition des *Pontificale* in CC 162 zu den Nrn. 101. 1210. 1619. 1891. 2074).

*Siegburg* *Rhaban Haacke*

Klaus Guth: Johannes von Salisbury (1115/20–1180). Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert (= Münchener Theologische Studien 20). St. Ottilien (Eos) 1978. XXVIII, 324 S., kart., DM 62.–.

Der Verfasser dieser zu einem nicht genannten Zeitpunkt vom Fachbereich Geschichts- und Geowissenschaften der Universität/Gesamthochschule Bamberg als Habilitationsschrift angenommenen Untersuchungen will „in einem integrativen Ansatz" (S. XII) die politische, soziale, geistige und geistliche Welt des Johannes von Salisbury darstellen und darüber hinaus Mentalität, Lebensform und Lebensgefühl der westeuropäischen Weltkleriker des 12. Jahrhunderts erhellen. Als Quellen für dieses hochgesteckte Ziel dienen ihm neben dem „Metalogicon", der „Historia Pontificalis" und dem „Policraticus" des Johannes von Salisbury vor allem dessen Briefe, die er für die Zeit von 1163–1180 bereits in der neuen Edition von C. N. L. Brooke (Oxford 1979) benutzen konnte, da ihm der Herausgeber ein Umbruchexemplar zur Verfügung gestellt hatte.

Nach einer kurzen Einleitung über Leben und Werk J.s (S. 1–22) macht Guth an den Schwerpunkten Schule, Wissenschaft und Bildung (1. Kapitel), geschichtliche Erfahrung (2. Kapitel), Recht und Umwelt (3. Kapitel), Kirchenpolitik (4. Kapitel) und Humanität (5. Kapitel) die Vielfalt der Interessen, aber auch Zwänge, des „Intellektuellen" Johannes in der Abfolge von dessen einzelnen Lebensabschnitten deutlich und zeichnet damit gleichzeitig die Konturen eines ganzen Zeitalters. Dabei kann es trotz der breitangelegten Argumentation des Verf. nicht ausbleiben, daß gerade diese Konturen gelegentlich verschwimmen und auch die persönliche Position des Johannes in den Auseinandersetzungen seiner Zeit nicht immer mit der jeweils erreichbaren Deutlichkeit hervortritt. So werden z. B. für die Ungnade König Heinrichs II., die sich Johannes im Sommer 1156 zugezogen hatte, im Anschluß an G. Constable, The Alleged Disgrace of John of Salisbury in 1159, English Historical Review 69, 1954, S. 67–76, J.s Opposition gegen die Erhebung einer Schildsteuer zu Lasten der englischen Kirche sowie das vom König mißbilligte Ergebnis von J.s römischen Verhandlungen über die Irlandfrage als Ursachen angegeben (S. 17), obwohl Johannes selbst in Ep. 19 neben der ihm zur Last gelegten Verringerung der „regia maiestas" als Hauptgrund für die königliche „indignatio" angibt: „Quod in electionibus celebrandis, in causis ecclesiasticis examinandis uel umbram libertatis audet sibi Anglorum ecclesia uendicare, mihi inputatur, ac si dominum Cantuariensem et alios episcopos quid facere oporteat solus instruam" (The Letters of John of Salisbury. Vol. 1: The Early Letters (1153–1161), edited by W. J. Millor and H. E. Butler, revised by C. N. L. Brooke, 1955, S. 32).

Auch biographische bzw. chronologische Angaben erweisen sich bei genauerem Zusehen manchmal als ungenau, wie etwa die Feststellung, Johannes sei „vor dem Jahre 1154 zweimal als Vertreter des Erzbischofs Theobald zu Papst Eugen III. (1145–1153)" gereist (S. 16), da sich zwischen 1149/50 und Frühjahr 1152 mindestens vier Aufenthalte bei Eugen III. nachweisen lassen (vgl. dazu Max Kerner, Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus, Wiesbaden 1977, S. 60–62). Gelegentlich fühlt sich der Leser auch schlechthin ratlos, so wenn es S. 18 heißt, es sei „schwer zu sagen", wie eng Johannes mit Thomas Becket befreundet gewesen sei, während man wenige Seiten später liest, sein Leben habe „unter dem Zeichen einer großen Freundschaft" gestanden (S. 22; ähnlich S. 249), die auch über den Tod Beckets hinaus noch andauerte (S. 251).

Dem Konflikt dieses wohl berühmtesten Erzbischofs von Canterbury mit König Heinrich II. von England ist G. in allen Einzelheiten nachgegangen und hat dessen Schilderung mit der Interpretation von J.s ethischen und kirchenpolitischen Grundüberzeugungen verknüpft, wodurch diese beiden Kapitel (S. 167–298) zu den ertragreichsten des ganzen Buches geworden sind. Weniger geglückt erscheinen mir die „Im Dienste der Geschichte" überschriebenen Ausführungen über die „Historia Pontificalis" (S. 83–109), in denen die Besonderheiten von J.s Geschichtsschreibung nicht recht deutlich werden. Zudem sind dem Verf. gerade in diesem Abschnitt einschlägige Veröffentlichungen entgangen, von denen für das Reimser Konzil 1148 genannt sei Johannes Spörl, Rainald von Dassel auf dem Konzil von Reims 1148 und sein Verhältnis zu Johannes von Salisbury, Historisches Jahrbuch 60, 1940, S. 250–257, sowie für die zeitgenössische Sicht des 2. Kreuzzuges die Studie von Giles Constable, The Second Crusade as Seen by Contemporaries, Traditio 9, 1953, S. 213–279.

Insgesamt betrachtet verdanken wir dem Autor eine die bisherige Forschung über Johannes von Salisbury mehr zusammenfassende als weiterführende Darstellung, die bei den noch andauernden Bemühungen um die Bildungs-, Sozial- und Wissenschaftsgeschichte des 12. Jahrhunderts nicht unberücksichtigt bleiben wird.

*Regensburg* *Peter Segl*

Pierre Jounel, Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle (= Collection de l'École française de Rome, 26). Rom (École française) 1977. 460 S.

Das hier anzuzeigende Buch ist aus langjähriger Forschungsarbeit erwachsen, deren erstes Ergebnis der Verf. in dem Aufsatz: Le sanctoral romain du 8e au 12e siècles, La Maison-Dieu 52, 1957, 59–88, vorgelegt hat. Mit erweiterter Fragestellung und verbreiteter Quellengrundlage ist jetzt beabsichtigt, die Heiligenverehrung in den beiden wichtigsten kirchlichen Zentren Roms, der Lateran- und der Vatikanbasilika, darzustellen. Der untersuchte Zeitraum ist sinnvoll begrenzt durch die stark rezeptive karolingische Epoche auf der einen Seite und die Wende zum 13. Jh. mit der zunehmenden Ausbreitung der römischen Liturgie auf der anderen Seite. Grundlage der Arbeit sind gedruckte und bisher ungedruckte liturgische Quellen aus vornehmlich römischen Archiven und Bibliotheken. Sie werden in Teil 1 (S. 15–94) vorgestellt: Kalendarien und verschiedene Arten von Meßbüchern, von denen allein zwölf, auf die Angabe der Heiligenfeste reduziert, an dieser Stelle ediert werden. In diesem Zusammenhang nicht ganz unwichtige Codices sind der Aufmerksamkeit des Verf. allerdings entgangen: Cod. Vat. lat. 4406 mit einem Kalendar, saec. XII, und Cod. Vat. lat. 12989 mit einem Sakramentar, saec. XII ex./XIII in., beide wohl für S. Giovanni in Laterano angelegt. Diese wie die ebenfalls einschlägigen Fragmente von Cod. Vat. lat. 1192 wurden mit ähnlicher Fragestellung von E. B. Garrison untersucht (Three Manuscripts for Lucchese Canons of S. Frediano in Rome, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 38, 1975, 1–52) und wären über die Arbeiten P. Salmons auffindbar gewesen (Analecta liturgica, Studi e testi 273, 1974; Les manuscrits liturgiques latins de la Bibl. Vat., Studi e testi 251, 253, 260, 267, 270, 1968–72). Im Teil 2 (S. 97–185) wird die Entwicklung des römischen „Sanctorale" vom 8. bis 12. Jh. dargestellt und die Veränderungen im Heiligenbestand, systematisch aufgegliedert nach hierarchischen Ordines (Apostel, Märtyrer, Päpste, Kirchenväter etc.), analysiert. Diese diachronisch-parallelisierende Methode erscheint als nicht ganz problemlos. „Heiligenschübe" bestimmter Epochen, in denen die Ordo-Zugehörigkeit der in Mode kommenden Heiligen wohl eine mehr untergeordnete Rolle spielte, werden dadurch nahezu verdeckt, z. B. die Rolle des Reformpapsttums – hier hätte der Verf. sich mit Gewinn auf die materialreichen Studien von C. H. Brakel (Die vom Reformpapsttum geförderten Heiligenkulte, Studi Gregoriani 9, 1972, 239–311) stützen können – wird nur im Zusammenhang mit der Verehrung heiliger Päpste eher beiläufig behandelt. Teil 3 (S. 189–363) bietet in synoptischen Tafeln die fiktiven Heiligenkalender des Laterans und des Vatikans vom Ende des 12. Jhs., gefolgt von knappen Kommentaren zum Kult der darin auftretenden Tagesheiligen und deren Zusammenstellung nach ihrer geographischen Herkunft sowie eine Untersuchung der von den Kalendarien aufgenommenen und von ihnen ausgehenden Einflüsse anderer Zentren der Heiligenverehrung. Zu Fulda, Reichenau, Regensburg, St. Gallen, Cluny sind keine Beziehungen festzustellen. Genauer hätte untersucht werden müssen S. Frediano in Lucca, dessen Bedeutung nur aus verstreuten Stellen im Heiligenkommentar erschlossen werden kann. Immerhin hatte Calixt II. die Lateranbasilika 1121 den Reformkanonikern von S. Frediano unterstellt. Von seinem kunsthistorischen Ausgangspunkt der Buchillustrationen hat Garrison (s. o.) die von den Luccheser Chorherren vermittelten toskanisch-umbrischen Einflüsse auch im Heiligenbestand aufgehellt. Andererseits wäre im Zuge der stark stadtrömisch orientierten Sicht des Verf. ein Blick auf andere römische Kirchen, etwa S. Maria Maggiore (Cod. S. Maria Maggiore 122, s. XI, Temporale), von Nutzen gewesen. Teil 4 (S. 367–404) gibt für die beiden Kirchenbauten des Laterans und Vatikans eine Kulttopographie und beschreibt die jeweiligen Besonderheiten in der Liturgie. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse (S. 407–410) mündet in einen Ausblick auf die Revision des Festkalenders durch Papst Paul VI. Im Anhang (S. 413–424) werden drei Kalendarien, die bereits an mehr oder weniger schwer erreichbarer Stelle andernorts gedruckt waren, zur leichteren Benutzung erneut ediert. Eine Bibliographie (S. 427–434), ein Index (S. 437–447), der sich leider auf die Heiligen-

namen der Kalendarien beschränkt und deshalb die Konsultierung des Buches zu Einzelfragen – etwa was die Luccheser Reformkanoniker betrifft – äußerst mühsam macht, und fünf Pläne Roms bzw. der beiden behandelten Basiliken sind dem Buch beigegeben. – In der Bereitstellung und komparatistischen Aufarbeitung des Quellenmaterials hat diese Arbeit ihre unbezweifelbaren Stärken und wichtige Bedeutung, und die präzisen Abrisse zur Kulturgeschichte der einzelnen Heiligen sind für die Stadt Rom eine wesentliche Ergänzung zur Bibliotheca Sanctorum des Istituto Giovanni XXIII der Lateranensischen Universität.

*Tübingen* *Tilmann Schmidt*

Helga Johag: Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln zwischen 1250 und 1350 (= Rheinisches Archiv 103). Bonn (Röhrscheid) 1977. 347 S., kart., DM 85.–.

Die vorliegende Arbeit – eine Bonner Dissertation bei Prof. Droege – will die Frage beantworten, „inwieweit der Klerus der Stadt Köln mit der städtischen Bevölkerung verbunden war bzw. welche Verbindungen und Beziehungen es zwischen den kirchlichen Institutionen und der Bürgerschaft gab" (S. 21). Als Zeitraum ihrer Untersuchung hat die Verfasserin das Jahrhundert von 1250–1350 gewählt, als die Zeit, in der sich die Stadt endgültig von der Herrschaft des Erzbischofs befreite und einen wirtschaftlichen Aufschwung erlebte, bis dann um die Mitte des 14. Jahrhunderts die sich wandelnden sozialen und politischen Verhältnisse eine neue Epoche der Stadtgeschichte einleiteten.

Nach einer allgemeinen Betrachtung der Lage des Klerus im Spätmittelalter untersucht die Verfasserin im ersten Teil der Arbeit die Herkunft der Kleriker in den kirchlichen Institutionen der Stadt. Die für den behandelten Zeitraum ermittelten Namen sind in Tabellen nach vier Gruppen aufgeschlüsselt: Patrizier, stadtkölnische Bürger, auswärtige Kleriker und Kleriker unbekannter Herkunft. Neben der Gesamtzahl der ermittelten Kleriker eines Instituts in dem behandelten Zeitraum bieten die Tabellen Querschnitte für einzelne Jahrzehnte (1270–1290; 1300–1320 und 1330–1350), die mögliche Verschiebungen in der Zusammensetzung verdeutlichen sollen.

Für die sechs Männerstifte – Dom und St. Gereon bleiben wegen ihres freiadligen Charakters unberücksichtigt – kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, daß die Mitglieder dieser Stifte aus allen Bevölkerungsschichten stammten; rund ein Fünftel (20 Prozent)) seien Patrizier und rund 40 Prozent stadtkölnische Bürger gewesen; somit habe der Anteil der aus der Stadt stammenden Kleriker in den Männerstiften etwa zwei Drittel (61 Prozent) betragen (S. 47 f.). Aus den Querschnitten läßt sich nach Ansicht der Verfasserin ein leichter Rückgang des Anteils des Patriziats im Laufe des untersuchten Jahrhunderts ablesen. Bei den drei Damenstiften der Stadt, deren weibliche Mitglieder dem Adel angehörten, konnte die Verfasserin für St. Cäcilien die Herkunft der Priesterkanoniker nicht näher bestimmen; in St. Ursula scheint ihr das Übergewicht bei Mitgliedern aus der stadtkölnischen Bevölkerung gelegen zu haben und in St. Maria im Kapitol waren nach ihrer Untersuchung Kanoniker aus allen Ständen vertreten.

Für die Vikare an den Männerstiften (einschließlich St. Gereon und ohne den Dom) und den Damenstiften stellt sie fest, daß diese überwiegend angesehenen Handwerkerfamilien entstammten.

Die beiden Benediktinerabteien sind nach dem Geburtsstand der Mönche als bürgerliche Klöster anzusehen, da die Mehrzahl der Mönche aus städtischen Familien – Patriziat und weiterer Bürgerschaft – stammte.

Adlige und Auswärtige scheinen in den beiden Ritterordenskonventen stärker vertreten gewesen zu sein, aber auch hier kam der überwiegende Teil der Mitglieder aus der Stadt, und zwar aus allen Schichten der Bevölkerung.

Die Fluktuation in den Mendikantenklöstern erschwert zwar genauere Aussagen über die Zusammensetzung, dennoch glaubt die Verfasserin ein eindeutiges

Übergewicht der Mönche stadtkölnischer Herkunft annehmen zu können, ebenso für die Kreuzbrüder, Kartäuser und Antoniter.

Für die elf Frauenklöster zeigt die Tabelle, daß bei acht von ihnen das patrizische Element überwog.

Den Anteil der Bürgersöhne an der Zahl der stadtkölnischen Pfarrer setzt die Verfasserin mit mehr als 70 Prozent an, wobei das patrizische Element in den Altstadtpfarren stärker war als bei den Vorstadtpfarren.

In den Beginenkonventen scheinen alle Stände der Kölner Bürgerschaft vertreten gewesen zu sein.

Als Gesamtergebnis läßt sich feststellen, daß von fünf Stiftskirchen (Dom, St. Gereon und den drei Damenstiften) abgesehen, in allen anderen geistlichen Institutionen der Stadt die Mehrheit der Mitglieder aus der Kölner Bürgerschaft stammte. Hier konnten die nachgeborenen Söhne und Töchter untergebracht werden, so daß die Stiftungen für die Kölner Kirchen den eigenen Familienmitgliedern zugute kamen.

Im zweiten Teil der Arbeit untersucht die Verfasserin die Verbindungen zwischen Bürgerschaft und Klerus anhand der Tätigkeit des Klerus und seiner Rolle in der städtischen Bevölkerung. Seelsorge, Bildung und Karitas waren die Bereiche, in denen Klerus und Bevölkerung miteinander in Beziehung traten. Die Seelsorge lag zunächst ausschließlich in den Händen der Pfarrer. Dabei fällt auf, daß die Mitbestimmung und Mitwirkung der Laien in den Pfarren relativ groß war (z. T. Pfarrerwahl; Mitverwaltung des Kirchenvermögens). Mit der Ausbreitung der Bettelorden wurde eine weitere Gruppe von Klerikern in der Seelsorge tätig, die sich bei der Bevölkerung großer Beliebtheit erfreute. Die Abgrenzung der Rechte zwischen der Pfarrgeistlichkeit und den Mendikanten war unvermeidlich auch mit Streitigkeiten verbunden. Mancherlei Störungen in der Seelsorgetätigkeit des Klerus brachten die zahlreichen Interdikte des 13. und 14. Jahrhunderts mit sich. Die ersten Schulen der Stadt entstanden an den beiden Benediktinerabteien und den alten Stiftskirchen. Sie dienten in erster Linie der Ausbildung des eigenen Nachwuchses. Es scheint jedoch, daß auch Patriziersöhne, die nicht Geistliche werden wollten, die Stiftsschulen besucht haben. Das Bildungsangebot wurde im 13. Jahrhundert durch die Studieneinrichtungen der Bettelorden erheblich erweitert. Ihnen folgten im 14. Jahrhundert die Pfarrschulen, die nach Ansicht der Verfasserin schon als Bürgerschulen angesehen werden können (S. 152). Die Entwicklung verlief also von einem ursprünglich ausschließlich vom Klerus getragenen Bildungswesen zu einer stärkeren Beteiligung der Bürgerschaft. Ähnliches läßt sich auch im karitativen Bereich beobachten. Seit dem 13. Jahrhundert mehren sich die Hospitäler, die von Laien gegründet und geleitet wurden. Von den zehn Hospitälern um 1350 standen vier unter der Leitung von Klerikern, drei bzw. vier unter der Leitung von Amtleuten der Sondergemeinden und zwei wurden von Privatleuten geführt (S. 162).

Den Anteil des Klerus an der Gesamtbevölkerung setzt die Verfasserin mit mindestens 5 bis höchstens 7 Prozent an (S. 179). In der Zusammensetzung spiegle er die städtische Gesellschaft wider, d. h., daß unter den Leitern und Mitgliedern der geistlichen Institutionen Patriziat und sonstige Bürgerschaft gleichermaßen vertreten sind, im Gegensatz etwa zu Straßburg, wo in den geistlichen Instituten das Patriziat offenbar eindeutig vorherrschte. Das Interesse der Bürgerschaft am Klerus war da am größten, wo die engsten Berührungspunkte bestanden. Es drückte sich in Schenkungen und Stiftungen aus. An der Spitze in der Gunst der Bürger lagen die Bettelorden, am geringsten war das Interesse an den Stiften (vgl. Spendenliste S. 193 f.). Besondere Wertschätzung in der Bevölkerung scheinen die Beginen genossen zu haben. Der starke Zuspruch, den sie in Köln fanden, erklärt sich nach Ansicht der Verfasserin u. a. daraus, daß für die Frauen in Köln ein weit geringeres Angebot an Plätzen in geistlichen Instituten vorhanden war als für die Männer. Wenn es auch einige Reibungspunkte gab – etwa den Weinverkauf durch den Klerus – so scheinen die Spannungen zwischen Bevölkerung und Klerus gering gewesen zu sein,

und der Klerus wurde im behandelten Zeitraum wohl noch nicht als Fremdkörper empfunden.

Die Darstellung mit ihren Tabellen sowie die angefügten Namenslisten der ermittelten Kleriker lassen die enge familiäre Verflechtung zwischen der Bürgerschaft und den Mitgliedern der geistlichen Institutionen deutlich werden, jedoch sollten die errechneten Prozentzahlen nicht absolut genommen und zur Grundlage weiterer Schlußfolgerungen gemacht werden. Sie können eigentlich nur als Hochrechnung auf der Basis eines kleinen und zufälligen Ausschnitts der tatsächlichen Daten angesehen werden. Die ausgewerteten Quellen waren von ihrer Entstehung her nicht dazu bestimmt, Auskunft über die Insassen eines geistlichen Instituts zu geben. Selten wird in einer Urkunde der gesamte Konvent mit vollen Namen angeführt. Zwischen Urkunden dieser Vollständigkeit, die eigentlich für statistische Berechnungen vorausgesetzt werden müßte, liegen häufig Jahrzehnte mit nur spärlichen Namensnennungen. Schon ein paar Urkunden mit vollständigen Angaben mehr könnten zu Verschiebungen bei den Prozentzahlen führen. Hinzu kommt, daß die Überlieferungsdichte bei den einzelnen Instituten unterschiedlich ist. Wo die Kopiare verloren sind, kann man davon ausgehen, daß die erhaltenen Originale nur einen Teil, meist den kleineren, des ursprünglichen Bestandes darstellen. Die in der Art der Entstehung und der Überlieferung begründeten Unsicherheiten gehen jedoch nicht zu Lasten der Verfasserin. Sie hat sich bei der Zusammenstellung ihrer Listen hauptsächlich auf die Stifts- und Klosterbestände des Kölner Stadtarchivs und des Diözesanarchivs gestützt. Die städtischen Bestände wurden nur zum Teil herangezogen. Es wäre auch zu fragen, ob sich nicht ohne unzumutbaren Arbeitsaufwand in den Staatsarchiven des rheinischen Raumes, etwa Düsseldorf und Koblenz, noch mancher ergänzende Nachweis hätte finden lassen.

Das ändert nichts daran, daß die vorliegende Arbeit über ihre spezielle Fragestellung hinaus als sehr nützliches Nachschlagewerk zur Kölner Kirchengeschichte, der es an zusammenfassenden Darstellungen mangelt, für das behandelte Jahrhundert dienen kann, da mit Ausnahme der adligen Stifte die untersuchten geistlichen Institute kurz dargestellt, die ermittelten Namen der Mitglieder im Anhang zusammengestellt und die Fundstellen nachgewiesen sind.

*Köln* *Gertrud Wegener*

Dieter Berg: Armut und Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert (= Geschichte und Gesellschaft. Bochumer historische Studien Bd. 15). Düsseldorf/Schwann 1977. 236 S., geb., DM 40.–.

Die vorliegende Studie, eine überarbeitete Fassung einer Bochumer historischen Dissertation, will die Entwicklungsgeschichte des Studienwesens der Dominikaner und Franziskaner bis 1300 untersuchen und im Zusammenhang mit dem zeitgenössischen Bildungswesen darstellen. Das Schwergewicht liegt auf der Herausarbeitung der von verschiedenen Kräften und Bedürfnissen vorangetriebenen Entwicklungsstrukturen und deren Rückwirkung auf das Selbstverständnis der untersuchten Gemeinschaften.

Der Verfasser zieht für sein gewiß nicht bescheidenes Vorhaben in erstaunlichem Umfang gedruckte Quellen und Literatur heran. Er hat sich damit in ausgezeichneter Weise in den Stand der Forschung eingearbeitet und verwertet deren Ergebnisse nicht ohne kritisches Gespür und Urteilsvermögen.

Im ersten Abschnitt des Buches (Studien zu Lebzeiten der Stifter) arbeitet der Verfasser jedoch mit einem unklaren Begriff von Studium, was sich an verschiedenen Stellen in überspitzten Folgerungen niederschlägt. Für die Ausbildung der Mendikantenschulen wird man drei Schichten zu unterscheiden haben, die erst langsam (und nicht überall zur gleichen Zeit) zusammengewachsen sind. Da ist zunächst die alte Tradition der schola monastica mit ihrer lectio divinia; dann das Vorbild der Schulen der Waldenser und Katholischen Armen: ut omnes discant et omnes qui sunt idonei exhortentur, war das Ziel. Diese Schule führte also, da sie auch der Unter-

weisung anderer und der polemischen Auseinandersetzung diente, über die bloße exhortatio zur simplex collatio bzw. zum sermo doctrinalis. Erst aus diesem wurde die disputatio subtilis entwickelt, die methodische Schulung in der neuen wissenschaftlichen Technik der Universitätstheologie voraussetzte. Dominikus sandte zwar 1217 eine Gruppe von Brüdern nach Paris an dieses neue Zentrum theologischer Wissenschaft. Doch die Verschmelzung aller drei Elemente unter Vorherrschaft des dritten brauchte seine Zeit. Mehr als ein besonderes Klima *ut omnes discant* – sei es im Sinne der lectio divinia oder simplex collatio – war in der ersten Zeit des Predigerordens (noch mehr gilt das von den Minderbrüdern) gar nicht zu erwarten. Doch der Intention und Praxis nach war auch dieses „vorwissenschaftliche Studium" durchaus ein Studium. Die dem Verfasser entgangene Arbeit von A. Duval, L'étude dans la législation religieuse de saint Dominique (Mélanges offerts à M.D. Chenu, Paris 1967) hätte zur Beseitigung bestehender Unklarheiten von Nutzen sein können. (Zu den Anfängen der Ausbildung siehe jetzt auch J. P. Renard, La formation et la désignation des prédicateurs au début de l'Ordre des Prêcheurs, Freiburg/Schweiz 1977.)

Sicheren Boden findet Berg jedoch für die Darstellung der Entwicklungsstruktur in der folgenden Zeit. Dieser Hauptteil der Arbeit kann als gelungen bezeichnet werden; er verdient Beachtung und Anerkennung. Zutreffend für die mit der Studienorganisation zusammenhängenden und das ganze Ordensgefüge berührenden Probleme ist schon die Wahl der Titelüberschrift „Armut und Wissenschaft". Dahinter verbirgt sich eine doppelte Problematik, die in dieser Anschaulichkeit und zusammenhängenden Dichte bislang noch nicht so deutlich herausgestellt wurde. Zum einen geht es um ein geistlich-geistiges Problem, das besonders bei den Minoriten virulent wurde und auf das Selbstverständnis nicht ohne Auswirkung bleiben konnte. Wie lassen sich „biblisch-evangelische" simplicitas und humilitas vereinen mit der scientia, deren Beherrschung doch eine Art von „Mächtigkeit" verleiht? Wie ist eine scientia religiosa et simplex als Theologie durchzuhalten, wo doch diese – notwendigerweise – zur Rezeption der artes liberales, also der scientia humana et vana, führen mußte?

Zum anderen geht es um das Geld. Entwicklung und Ausbau eines eigenen Studienwesens kostete viel Geld. Wie aber war dieser Aufwand mit der paupertas (vivere sine redditibus et possessionibus) zu vereinbaren? Die zunächst studentes und doctores betreffenden Ausnahmen sowie die Lockerungen der Armutsvorschriften werden vom Verfasser genau registriert und in Zusammenhang gebracht mit den von Provinz- und Generalkapiteln beklagten finanziellen Nöten einzelner Studienhäuser. Was dazu gesagt wird, hat Hand und Fuß und ist durch die Quellen abgesichert. Es ist zu hoffen, daß eine gewisse Ordensgeschichtsschreibung, die sich vorschnell den spiritualia hingibt bzw. Lockerungen in der Armutshandhabung nur in der Kategorie von „Dekadenz" zu deuten vermag, von dieser Darstellung einer Problemgeschichte lernen wird.

An Berichtigungen wäre zu nennen: Einige Male wird der magister generalis des Predigerordens Generalminister genannt (was nur für die Minoriten zutrifft); statt Stageirite schreibt man wohl besser Stagirite (S. 36); S. 150 Anm. 15 muß es heißen plenitudo potestatis (und nicht plenitudo potestas); S. 92 ist der Hinweis auf die Quaestiones disputatae de veritate des Thomas v. Aquin fehl am Platze; diese Arbeit hat mit der Verteidigung der Mendikanten (wie das an der gleichen Stelle genannte Opusculum contra impugnantes und das S. 125 angeführte De perfectione vitae spiritualis) nichts zu tun. Ausdrücke wie „konstitutionelle Forderungen", „provinzielle Obere" u. a. sollten, um Mißverständnisse zu vermeiden, besser umschrieben werden. S. 88 und 180 Anm. 26 behandelt der Verfasser das Rechtsverhältnis der Pariser Dominikaner zur Universität. Er übernimmt dabei meine 1968 vorgetragene Auffassung, lehnt aber den von mir verwendeten Begriff incorporatio als mißverständlich ab. Seinem Einwand möchte ich zustimmen, allerdings anmerken, daß auch ich nicht im geringsten an eine besitzrechtliche (im kirchenrechtlichen Sinne) Eingliederung dachte, sondern den Begriff Inkorporation aus den Quellen

des endigenden 14. und beginnenden 15. Jahrhunderts übernahm, die damit das gar keine temporalia betreffende Verhältnis von Ordensstudium und Universität (als Schule) zu bestimmen versuchten.

*Wien* *Isnard W. Frank*

Jean Richard: La papauté et les missions d'orient au Moyen-Age (XIII^e–XV^e siècles) (= Collection de l'Ecole française de Rome 33). Rom (Ecole française de Rome) 1977. XIV, 324 S., geb.

Das Ziel der Arbeit ist klar, es wird auch durchgehend verfolgt: Papsttum und Orientmission im 13.–15. Jh., wobei freilich der Umfang des „Orients" einer Klärung bedarf. Er ist sehr umfassend verstanden von der Westküste des Schwarzen Meers und der Ostküste des Mittelmeers bis Peking und Indien. Die „Arbeit an der Front" leisteten vor allem die beiden neuen Mendikantenorden der Franziskaner und Dominikaner, und ihnen gilt jedenfalls die Untersuchung. Vf. ist für sein Thema bereits durch zahlreiche Vorarbeiten als zuständig ausgewiesen (vgl. Lit. S. XXIX f.). Hinter dem Einsatz der Missionare hebt sich deutlich die Tätigkeit eines „organisme fédérateur", eben des Papsttums (S. VI) ab. Sein Eingreifen ist jederzeit und überall zu erfahren, so sehr, daß die Regesten der päpstlichen Kanzlei die Hauptquelle hinsichtlich der einschlägigen Dokumente bilden. Denn das Papsttum nimmt unmittelbaren Einfluß auf das ganze Geschehen durch Schaffung eines Missionsepiskopats wie durch Entsendung von Botschafttern und Botschaften. Es ist eher erstaunlich: trotz innerkirchlicher Probleme und Auseinandersetzungen, an denen es in diesem Zeitraum keinen Mangel hatte, blieb es offen für missionarische Aufgaben und wirkte als Motor noch in den Unternehmungen der Orden. Wir begegnen in manchen Bereichen sogar einer überraschenden Weite. Daß auf der anderen Seite Urteil und Methoden aus römischer Sicht und kurialer Praxis Hindernisse aufbauten, ist hier oft nur zwischen den Zeilen zu lesen.

Gestützt, wie erwähnt, auf die Unterlagen aus der päpstlichen Kanzlei, auf die Ordensarchive, schließlich auf zeitgenössische Reisebeschreibungen, und unter Auswertung einschlägiger Vorarbeiten, worüber er eigens Rechenschaft gibt (S. XI–XIV; s. auch das Literaturverzeichnis: 20 S.!), führt Vf. an sein Thema heran mit einer Einleitung, die den Hintergrund erhellen will: „Das Missionswerk im 12. Jh. und die Definition einer Lehre von der Mission" (S. 1–16). Nach einem „Seitenblick" auf die nordische Mission in Europa wendet er sich sofort dem Orient zu, um die Situation zu schildern, die die lateinische Kirche zur Zeit der Kreuzzüge dort vorfand: Innerhalb einer östlichen Christenheit eine Vielfalt von „Riten", Kirchen und Glaubensbekenntnissen, der gegenüber „Mission" eher zur Diskussion um den rechten Glauben und die rechte Verfassung der Kirche wird. Die Päpste suchten mehr die Anerkennung ihres Primats und die Einheit im Glauben von seiten der Oberhäupter der (orientalischen) Kirchen zu erlangen. Die Sorge um die Gewinnung des Kirchenvolkes wie die Mission unter den Mohammedanern stellte sie diesen selbst anheim; die „Heiden" Innerasiens wie Afrikas kamen noch gar nicht recht in den Blick (vgl. S. 12).

Die Grundthese: Das Papsttum als Motor missionarischer Tätigkeit im Orient während des 13.–15. Jhs. entfaltet Vf. in fünf „Teilen". Ein erster: „Die Missionen vom Auftreten der Mendikanten bis zur mongolischen Eroberung" (S. 17–61), d. h. unter Kumanen und deren Nachbarn nördlich und nordöstlich des Schwarzen Meers, wie in den „Ländern jenseits des Meeres", im Mittleren und Vorderen Orient, wo es zur Begegnung mit dem Islam und zugleich mit östlichen Kirchen kam. Die Aktivität der Päpste und der Kurie tritt von Anfang an zutage, ebenso die Tatsache, daß sie in den Mendikanten „des agents plus efficaces" gefunden hatten. Umgekehrt scheint völlig offen zu bleiben, wieweit Päpste und selbst Missionare vor Ort die Situation der östlichen Kirchen wirklich zu erkennen und zu würdigen wußten oder was „Einheit" zuletzt bedeute und fordere.

Der 2. Teil behandelt „Mongoleneinfall und Missionen bis zur Schaffung eines Missionsepiskopats" (S. 63–120). Überraschend die Tatsache: Kaum haben sie recht

von der Existenz der Mongolen Kunde erhalten, da entsenden die Päpste auch schon Botschafter und Adressen an ihre Fürsten, den Großkhan im Norden wie die Il-Khane in Persien. Besonders aufschlußreich ist die Darstellung der verschiedenen Missionsmethoden (S. 116–120). – Ein 3. Teil: „Die Entstehung eines Missionsepiskopats und die Missionen in den mongolischen Reichen des Nordens, Zentralasiens und Fernen Ostens" (S. 121–166), gilt einem Kapitel, das besonders deutlich das Zusammenspiel von Orden und Papsttum zeigt. Die Orden sind es, die geeignetes Personal in ihren Reihen suchen und für dessen Ausbildung sorgen, während die Päpste sich bemühen um Kontrolle und Zusammenordnung, woraus schließlich ein Missionsepiskopat erwächst. Andererseits steht die Errichtung von Bischofssitzen auch im Zusammenhang mit den westlichen Handelsniederlassungen (Genua); nicht immer ist zu klären, ob die Bischöfe eher für ihre katholischen Landsleute oder für die Mission sich verantwortlich wußten. Völlig im dunkeln bleibt auch das Verhältnis zwischen den lateinischen Missionaren und dem bereits vorhandenen „nestorianischen" Christentum. Kein Zeugnis berichtet von einem Unionsversuch.

Der 4. Teil untersucht die Quellen für „das Erzbistum Sultanieh: die Missionen in den ›Partes orientales et méridionales‹ und die armenische Union" (S. 167–225). Wirkten die Franziskaner vor allem im Norden und in China, so hatten hier die Dominikaner die Führung. Auch die „Mission" hatte einen verschiedenen Charakter: dort mehr Verkündigung unter Nichtchristen, hier mehr Bemühen um die Union der einheimischen Christenheit, worin die Dominikaner ihre besondere Aufgabe sahen. Rom will seinerseits beitragen durch Gewähren außerordentlicher Privilegien und Vollmachten. Die Union der Armenier stellt dabei ein eigenes Kapitel dar, wofür der „Orden der Unitoren" als besonderes Zeichen steht: Einigung in der Form vollkommener Latinisierung. Die Geschichte der armenischen Union im 12. bis 14. Jh. könnte ein Signal sein noch für heutige zwischenkirchliche Gespräche (S. 200–285).

Der 5. Teil stellt „die Missionen in den Ländern am Schwarzen Meer und im Kaukasus und das Ende der mittelalterlichen Missionen" vor (S. 227–273). Erneut ersteht eine bunte Vielfalt von Unternehmungen und Organisationsversuchen, deren missionarischer Charakter im strengen Sinn nicht immer festzustellen ist. Sichtbar wird dabei die im letzten verhängnisvolle Einbindung kirchlicher Institutionen in politisch-wirtschaftliche Interessen. Verbunden damit ist ein letzter Aufbruch der Orientmission in der Form eines Unionsversuchs im Gefolge des Florentinums. Noch einmal erscheinen die vielfältigen Verbindungen, die zwischen den Kirchen des Ostens und der Kirche des Westens geknüpft werden konnten, im Schlußabschnitt über das Ende der mittelalterlichen Missionen, aber auch die Versuche, Mission und Politik zu integrieren.

Eine Schlußbemerkung will sich der gewiß berechtigten Frage stellen: „Die mittelalterlichen Missionen – Erfolg oder Mißerfolg?" (S. 279–296). Die Reihe der Mißerfolge ist nicht zu übersehen: das Scheitern der Mongolenmission, der Unionsbemühungen, der lateinischen Gemeinden im Osten, d. h. der zahlreichen und mannigfachen Unternehmungen, getragen vom missionarischen Elan der einzelnen Missionare und ihrer Mitarbeiter, z. T. auch aus dem Laienstand, begleitet von dem Interesse und der Mitsorge des Papsttums, das zu koordinieren und zu kontrollieren, aber auch positiv zu fördern versuchte, was an der „Front" geschah. Es gab viele Gründe für diese Mißerfolge: Mangel an Missionskräften, der Schwarze Tod, das Abendländische Schisma, nicht zuletzt die großen politischen Veränderungen im Orient durch Mongolensturm und Osmanenreich. Auf der anderen Seite möchte Vf. aber auch echten Gewinn feststellen können: die Kenntnis der einheimischen Sprachen, die dann die Übersetzung der liturgischen Bücher ermöglichte; Wege der Zusammenarbeit von Papsttum und Orden, Initiativen der Orden. Gewinn bedeuten ihm aber auch der Heroismus und Enthusiasmus, die Selbstverleugnung der Missionare, ihr Beitrag zur Kenntnis dieser noch fremden Welt, ihr Beitrag auch zum kirchlichen Geschehen, wie etwa zur Vorbereitung des Florentinums durch Vermittlung neuer Sicht und besserer Kenntnis des Orients.

Wir müssen am Ende dem Vf. unsere Anerkennung aussprechen für diese Unter-

suchung einer überaus schwierigen Materie, für die Akribie beim Studium der Quellen und bei der Heranziehung der Sekundärliteratur. Drei Jahrhunderte sind ein weiter Zeitraum, noch ausgedehnter mutet der geographische Bereich an. Beide sollten zur Darstellung kommen. Kein Wunder, daß es zuweilen eher mühsam ist, den Ausführungen zu folgen, Landschaften, Orte, Völker, Personen zusammenzuordnen. Immer wieder muß der Leser Handbücher, Lexika, Atlanten zu Hilfe nehmen. Das Material ist aber auch überreich, Überschneidungen waren kaum zu vermeiden. Die beigefügten Karten (S. 297–304) sind hilfreich, können freilich nicht alle Erwartungen erfüllen, zumal ihre kartographische Ausführung doch eher eine sehr „summarische" ist und wiederum ziemliche Vorkenntnisse voraussetzt. Auch der Index nominum will sein und ist Hilfe, allerdings kann er nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben; daß darin nicht unterschieden wird zwischen Text und Fußnoten, erschwert notwendig das Auffinden des Bezeichneten.

Eine andere Frage kann sich angesichts des Titels erheben: Man erwartet unwillkürlich eine Darstellung der gesamten Mission im Orient während des angegebenen Zeitraums, wenn auch unter dem Gesichtspunkt der päpstlichen bzw. kurialen Anteilnahme. Der Text selbst weist dann eine im Titel nicht angesprochene Einschränkung auf Franziskaner und Dominikaner aus. Eine solche Einschränkung ist legitim, aber sie sollte von vorneherein angemerkt sein, auch wenn diese beiden Orden zweifellos die Hauptlast getragen haben. Im Text werden gelegentlich Augustiner (S. 124; 214; 252 f.), Karmeliten (S. 124 – nicht 122 Index; 214) und Zisterzienser (S. 124) erwähnt. Möglicherweise waren Vf. dazu keine Vorarbeiten bekannt, sicherlich wären sie vielfach erst noch zu erstellen. Das Literaturverzeichnis enthält keinen Hinweis in dieser Richtung, vermutlich, weil Vf. bewußt sein Thema einschränken wollte. Ergänzende Studien sind also durchaus möglich, wohl auch nötig, die ganze Thematik zu erfassen und darzustellen.

*Würzburg* *Hermenegild M. Biedermann OSA*

William J. Courtenay: Adam Wodeham. An introduction to his life and writings (= Studies in Medieval and Reformation Thought 21). Leiden (Brill) 1978. XIII, 241 S., hfl. 76,–.

Professor Courtenay's book is, as he says, primarily a codicological and biographical study. It is concerned with establishing the chronology of Adam's life and works by an examination of the evidence contained in the extant manuscripts of Adam's Commentary on the *Sentences*, his one surviving work. Professor Courtenay therefore reverses the normal procedure and by stilful analysis of the manuscripts arrives at the main stages of Adam's career. He does so by considering three types of evidence: the relation between the manuscripts themselves; the chronological information to be derived from Adam's references to his contemporaries and the references to Adam's works by contemporary and later authors. Adam himself was unusual in citing by name over thirty contemporary authors, and that has enabled Professor Courtenay to draw upon the chronology of their writings and careers to help fix Adam's chronology. Correspondingly the references to and quotations from Adam's writings have helped him to identify which of the different versions of Adam's Commentary was current when a particular contemporary was writing. The result is a convincing reassessment of Adam's work. Instead of the previously accepted view that there were three different versions of his Commentary on the *Sentences*, Professor Courtenay shows that the present manuscripts are all of one or other of two redactions of the same Oxford lectures given before 1331 when Wodeham was a bachelor of theology at the Franciscan house there. The second redaction, which is shorter, was made between 1334 and 1342. Although Adam probably lectured on the *Sentences* in separate series, including at London and Norwich, (the versions of the lectures given in those two cities have not survived, or have so far not been identified).

These bare conclusions are the result of meticulous investigation which extends beyond the analysis of Wodeham's manuscripts to over fifty contemporary and

later fourteenth century authors, among them most of the century's major thinkers. The implications of Professor Courtenay's work therefore go well beyond the modest objectives which he has set himself and achieved. They show Adam to be one of the key figures in the intellectual life of the period, more influential, it would appear, in the later years on the Continent of Europe, than Ockham. Not only was he influential for his own ideas; he is perhaps the main link between his generation and the next generation, as virtually the only one among his contemporaries cite the names of the authors he was discussing. That practice of including names only returned with his successors. Above all, from the necessarily brief excursions that Professor Courtenay has been able to make into the actual topics under discussion, Adam can be seen to have been no mere disciple of Ockham but held views of his own. Nor do they appear to have been extreme over, as has often been depicted (by myself included) or to conform to an Ockhamist stereotype. His disputes with Holcost over sin and grace suggest that the notion of a unified Ockhamist doctrine may well be groundless. Professor Courtenay's book has brought us closer to resolving those problems.

*York* *Gordon Leff*

Gordon Leff: The Dissolution of the Medieval Outlock. An essay on intellectual and spiritual change in the fourteenth century. New York (University Press) 1976. 154 S., geb., $ 7,95.

Gerüstet durch mannigfache Studien zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts hat Gordon Leff den Schritt zu einer kurzgefaßten Darstellung des späten Mittelalters unternommen, welche über die additive Beschreibung hinaus auch zur Wertung vordringt mit dem Anspruch, das Dickicht der Ansätze, Meinungen und Urteile über diese Zeit zu zerteilen und ihrer verschwommenen Silhouette ein klares Profil zu verleihen. Der Leitgedanke seines Abrisses besteht in der – allerdings nicht neuen – These, daß mit dem Ende des Mittelalters zugleich auch das einheitliche System christlichen Denkens in Philosophie und Theologie zur Geschichte geworden ist (S. 6).

Besonders das 14. Jahrhundert steht im Brennpunkt seines Interesses, ist doch hier das Programm zu finden, welches den Anfang vom Ende einleitet und das späte Mittelalter bereits als Zeit der Auflösung bestimmt (S. 7). Es verwundert nicht, daß Wilhelm von Ockham zum Kristallisationspunkt der Darstellung gewählt ist, hatte doch der Verfasser schon ein Jahr zuvor eine umfassende Studie zu Ockham vorgelegt, welche auf den ersten Seiten bereits den Leser überraschte mit einem Widerruf der eigenen Thesen vom Skeptizismus und destruktiven Kritizismus des Venerabilis Inceptor (William of Ockham: The metamorphosis of scholastic discourse. Manchester 1975, XIII).

Auch in dieser zu rezensierenden Studie führt der Verfasser seine ‚retractatio' fort und ist bemüht, anstatt zu verdammen, die Anliegen zu verstehen, welche Ockham und seine Schüler dazu geführt haben, die Verbindung von Wissenschaft und Glaube aufzulösen (Kap. 2), sich verstärkt der Natur zuzuwenden und die Entwicklung einer von theologischer Überfremdung befreiten Naturphilosophie voranzutreiben (Kap. 3). Das letzte Kapitel (4) ist speziell dem Bereich von Theologie und Frömmigkeit gewidmet, welche auch bei orthodoxer Grundhaltung dennoch die bisher festgefügte kirchliche Autorität durchgreifend zu unterminieren vermochten.

Was diese Zeit mit ihren verschiedenen Problemen eint, ist nicht die Gemeinsamkeit eines neu gefundenen Systems, auf deren Basis sich die Geister des Jahrhunderts hätten treffen können. Im Gegenteil, das Geheimnis des Spätmittelalters ist mit dem Schlüsselwort ‚Disengagement' zu lüften, der ‚Entlobung' von Glaube und Denken, von ratio und Offenbarung, auf der Ebene der Erkenntnislehre nicht weniger als im Bereich der Theologie oder Naturphilosophie (S. 21). Abgesehen von Cusanus ist Ockham der letzte Systematiker des Mittelalters, doch für sein System ist eben dies charakteristisch, daß es jegliches System beendet (S. 91). Was zurückbleibt sind nur Einzelthemen: das Evidenzproblem, der Gegenstand der Wissen-

schaften, die Aufgabenstellung der Theologie, die Bedeutung des Universalen und Individuellen, Gottes Ordnungen und seine Freiheit (S. 90). Nur darin ist die Zeit sich einig, daß dem Geist das Mittel der Logik zu Händen ist, welches allein im Rahmen einer nur noch kontingenten Welt deren Rätsel zu entschlüsseln in der Lage ist.

Um terminologisch die Zeichen der Zeit in den Griff zu bekommen, unterscheidet der Verfasser zwischen Nominalismus und Ockhamismus, folgt also damit einer in der modernen Forschung sich abzeichnenden Tendenz. Im Sprachgebrauch des späten Mittelalters konnten ‚moderne' Theologie und Philosophie mit dem Begriff der ‚via nominalium' zusammenfassend charakterisiert werden. Damit war der zwar stolzen, aber eben doch nur formalen Bezeichnung ‚via moderna' ein Terminus an die Seite gestellt, welcher die Vielfalt der Positionen in ihren gemeinsamen Anliegen auf den Begriff bringen sollte. Leff hingegen geht eigene Wege und scheidet das Wort Nominalismus als Kennzeichnung für das Anliegen der ‚via moderna' aus. Übrig bleibt allein der Ockhamismus mit seinem Charakteristikum, den Universalien einen nur epistemologischen Status zuzusprechen.

Die Klärung unserer Begriffe ist zu begrüßen, doch ist die Einengung entgegen dem zeitgenössischen Sprachgebrauch zugleich gefährlich. Der Nachweis, daß die Vertreter der ‚via moderna' auch zugleich alle Schüler Ockhams sind, müßte von Leff ja wohl erst erbracht werden, bevor er terminologisch einfach vorausgesetzt wird. So aber besteht die Gefahr, daß als einzige Gegenposition zum Ockhamismus der Universalienrealismus hochgespielt wird und die bunte Fülle der Zeit damit zu einem Schwarz-Weiß-Bild karikiert wird.

Es ist – weil bei dem derzeitigen Quellenstand gewagt – aller Anerkennung wert, daß sich der Verfasser nicht gescheut hat, vom Geist und Kampf des späten Mittelalters zu erzählen, zumal wenn es in so kompakter und lesbarer Weise geschieht, wie das in diesem Essay gelungen ist. Unbelastet von verschlungenen Pfaden des Beweisganges anhand lateinischer Quellen wird dieses Buch vor allem im angelsächischen Sprachraum mit großer Wahrscheinlichkeit zum Lehrbuch avancieren. Mit Sorge ist deshalb aber auch zu konstatieren, wie es dem Verfasser offenbar verwehrt bleibt, im späten Mittelalter mehr als eine Zeit der Destruktion und Auflösung zu sehen.

Welch arme Zeit! Das Unglück, nichts an Eigenem zu besitzen, ist das einzige, was ihr zu eigen bleibt.

*Tübingen* *Manfred Schulze*

Joachim W. Stieber: Pope Eugenius IV the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire (= Studies in the History of Christian Thought XIII). Brill (Leiden) 1978. 514 S., Ln., hfl. 144,–.

The author's purpose in this work is to re-examine the conflict between Pope Eugenius IV and the Council of Basel, concentrating especially on the reactions of the secular and ecclesiastical authorities in the Empire to this conflict, using source material published during the past 50 years or thereabouts, as well as taking advantage of recent interpretations both of the theory and practice of secular government in the fifteenth century and of the conciliar movement. The role of secular rulers outside the Empire is also briefly considered. Among these, Charles VII of France receives most attention since by the Pragmatic Sanction of Bourges, in July 1438, France adopted a policy of neutrality similar to that being developed by the Imperial Electors and soon afterwards expressed in the Acceptation of Mainz. Charles also played an important part in the final settlement of the dispute in the Church.

Dr. Stieber clearly has more patience with the Council of Basel and conciliarism than with Eugenius, 'papal monarchy' or 'absolute papal monarchy' and he puts the case for the Council forcefully. At the outset, he declares his opinion that the Council did not differ substantially from its predecessor at Constance in its interpretation of the decree 'Haec sancta', by which the Council of Constance

had proclaimed the supremacy of general councils. He is well aware of the continuing controversy about this decree, but, rejecting the arguments of those, from Eugenius to present-day historians who have seen it as an emergency or compromise measure and have accordingly attempted a modified interpretation, he takes his place confidently in the maximalist school of interpretation. He denies, too, that the members of the Council of Basel were essentially more radical than their predecessors at Constance. The significant difference between the Councils he finds in their organisation: at Constance the 'nations' were open to prelatical and episcopal influence, and as broadly national or regional groupings tended to quarrel among themselves, while at Basel the 'deputations' allowed more scope to university graduates, often with leanings towards reform, than to the higher clergy. To the assertion that the Council of Basel was intent from its beginning on altering the constitutional order of the Latin Church, he replies that the primary concern of the Council and its adherents north of the Alps had been with reform; only when Eugenius attempted to dissolve the Council in 1431, persistently ignored its reform decrees and finally transferred it to Ferrara, was it obliged to devote all its energies to the defence of conciliar supremacy; many of its reform decrees, such as those providing for free elections in cathedral chapters and abolishing annates also reduced the income of the papacy, but their prime purpose was to restore the political and economic independence of the clergy. He is critical of the small and unrepresentative attendance at the Council of Ferrara-Florence. He disagrees with the view of Paul Ourliac that, after 1440, there took place a swing of opinion in favour of papal monarchy, not only among Spanish and Italian clerics who sought advancement in the Roman Curia, but generally in Latin Christendom. On the contrary, he stresses the wide extent to which the Council of Basel and its reform decrees were accepted in the Empire.

Dr. Stieber points out that when Frederick III led the movement to recognise Eugenius he was in a minority, with only two of the Electors in his support. The concordat he concluded with the Pope in 1448 rejected the reforms of Basel which the Electors had found acceptable. In taking this initiative, Frederick was moved by dynastic self-interest, for the House of Habsburg stood to gain advantages from the Roman Curia both in Bohemia and Hungary as well as in Austria. The well-defined grievances of the German clergy from 1449 to the beginning of the Reformation were complaints against the regime brought in by the concordat. Whereas the Council of Basel had sought to restore local autonomy by its decrees, the Popes from Eugenius contributed to the extension of secular control over Church affairs by granting considerable control over ecclesiastical benefices in their territories to princes like Frederick in order to win support. Henceforward the Popes were seen as enemies of reform, but the general council was remembered as its friend. In view of the readiness of most princes in the Empire to accept conciliar measures which envisaged greater local freedom for the Church, Dr. Stieber suggests a modification of the traditional opinion of late medieval princes as intent on the systematic extension of secular control over ecclesiastical affairs. In the Empire the deliberate extension of princely secular jurisdiction over Church matters was exceptional in this period and did not occur on a larger scale until the following century.

This book is an important contribution to the history of the Council of Basel and its period. To have a competent and detailed study of these topics in English is also a gain. Occasionally we are presented with challenging views without the immediate argument and direct evidence needed to win serious consideration for them. On page 42, for example, we are told that 'most contemporary Latin Christians' looked upon the Union of Florence as invalid. Even the most diligent reader may not be sure, at the close of this long and scholarly work, that he has fully understood all the author's arguments. More needed saying in the conclusion if a discerning assessment of German policy was to be achieved. What seems to emerge is that the German princes were mainly attracted to the Council of Basel

by its reform decrees, which promised more local independence to the Church. The Electors accepted these decrees, along with the principle of conciliar superiority, but rather than adhere to Felix V they persisted until about 1442–1443 in attempts to win over Eugenius to acceptance both of the reforms and the conciliar principle. This, of course, did not make them into true conciliarists, but Dr. Stieber sometimes gives the impression, probably unintentionally, of equating the Electors' 'neutrality' with membership of the 'Basel' as opposed to the 'Eugenius' camp. The German policy of neutrality, like its French counterpart, can have been satisfying to neither party in the dispute. One differentiation that might be made is between the Electors' qualified support for the Council and the purer type of conciliar sympathies that might have been found, for example, in some German universities. There is much that could be brought out more clearly in this context.

There are eleven appendixes and a bibliography. Those of the former dealing with sources and studies concerning the Papacy and the Council of Basel, and the structure and style of politics in the Empire during the late 15th century, constitute valuable bibliographical study-guides.

*London* *A. N. Edward D. Schofield*

Hans-Jürgen Marx: Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum; zum Pluralismus in dogmatischen Formeln (=Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 26). St. Augustin (Steyler) 1977. 413 S., kart., DM 58.–.

Die Arbeit untersucht mit anerkennenswerter Gründlichkeit und Hingabe zwei eng verbundene Probleme, deren Lösung sich die Väter des Florentinums zum Ziel gesetzt hatten, von denen wenigstens die eine Seite auch glaubte, sie endgültig gelöst zu haben. Daß sie noch immer nicht vom Tisch sind, erfahren wir im ökumenischen Gespräch unserer Tage recht deutlich. Allerdings sind sich viele, wenn nicht die meisten der westlichen Ökumeniker dieser Tatsache nicht genügend bewußt. Das ist insofern verständlich, als im Dialog innerhalb eben der westlichen Ökumene die Frage des Amtes ein überragendes Gewicht zu haben scheint, vielleicht auch wirklich hat. Es genügt hier, auf die zahlreichen Publikationen zum Thema „Amt" zu verweisen. Natürlich hat es auch in den Augen des christlichen Ostens keine geringe Bedeutung. Aber die Not, die daraus entsteht, seit Jahrhunderten das Verhältnis der Kirchen untereinander belastet und sie voneinander trennt, ist aus der Sicht des Ostens selbst schon eine Folge der verkürzten und irregeleiteten Pneumatologie des Westens. Und genau an der Wurzel dieser Fehlentwicklung, zuerst in der lateinischen Kirche, dann, als Konsequenz daraus – manche sagen: als Strafe dafür – auch in den reformatorischen Kirchen, steht die Klausel des filioque, vorab ihre Einfügung in das überlieferte Symbol. Heute betonen orthodoxe Theologen mehr und mehr auch die inhaltliche Aussage. Auf dem Florentinum war das die Auffassung der lateinischen Theologen; sie versuchten darum vor allem die „Rechtgläubigkeit" der Klausel aus den Vätern zu erweisen, was ihnen bis zu einem gewissen Grad tatsächlich gelang. Zu ihrer Überraschung war damit die Einheit in dieser Frage nicht erreicht. Erst allmählich, und bis zuletzt mit einem verwunderten Kopfschütteln, nahmen sie zur Kenntnis, daß nach der Überzeugung ihrer Gesprächspartner der eigentliche Grund der Spaltung nicht so sehr die abweichende Formulierung der Lehre, als vielmehr die eigenmächtige Einfügung der Formel in das Glaubensbekenntnis war. Damit hatte in der Sicht des Ostens die römische Kirche gegen die Dekrete der Väter des dritten bis siebten Konzils verstoßen, sie war also dem von diesen verhängten Anathem verfallen und stand seitdem außerhalb der einen Kirche Jesu Christi, mochte ihr Glaube im übrigen sein wie er wollte.

Marx hat das Problem im Kontext richtig erkannt. In der Darstellung der Vorgänge ist er bemüht, die Positionen beider Seiten herauszuarbeiten, ihre unterschiedlichen Voraussetzungen zu erhellen und die erzielten Ergebnisse, auch in ihrer Fragwürdigkeit, gerecht zu würdigen. Eine besondere Nuance erhält seine Arbeit durch

das im Untertitel angezeigte „Nebenziel", das ihr größere Aktualität zu geben verspricht, nicht ganz zu Unrecht.

Um kurz den Inhalt anzugeben: Eine Einführung (S. 15–57) begründet das Unternehmen als solches wie das genannte Nebenziel und stellt die „Quellen" vor. Der Zugang ist etwas umständlich und weit ausholend. Wertvoll sind die Überlegungen zu den Versuchen einiger Autoren, das Florentinum als Schützenhilfe für heutige ökumenische Gedankengänge heranzuziehen. Seine Vorbehalte sind sachlich wohlbegründet (vgl. S. 23 ff.). – Punkt 2 untersucht „das filioque als trinitarische Doktrin" (S. 58–157). Dabei zeigt sich mit aller Klarheit, daß es auf dem Konzil um die Frage nach dem Ausgang des Geistes aus dem Vater *allein* oder aus dem Vater *und* dem Sohn ging. Das wesentliche „Vehiculum" der Diskussion war die Lehre der Väter, das Ergebnis der Versuch, die Aussagen der griechischen Überlieferung mit dem lateinischen Verständnis des filioque auf gleich zu bringen, doch ohne der Besonderheit der jeweils gebrauchten sprachlichen Termini wirklich gerecht zu werden. – Punkt 3 behandelt „das filioque und die Dekrete der Väter" (S. 158–202). Es geht um „den Symbolzusatz als Kernproblem des Florentinums" und um „das Verbot eines anderen Glaubens". Die griechische Anklage formuliert Markos Eugenikos: „Ihr habt Neues hinzugefügt und lebt so unweigerlich in Zwietracht ... mit den gemeinsamen Vätern und schließlich auch mit uns" (vgl. S. 168). Die entscheidende Frage ist nur, was mit dem „Verbot eines anderen Glaubens", wofür man sich im Osten bis heute vor allem auf den sog. Kanon 7 des Ephesinums beruft, gemeint ist. – Punkt 4 will darum die „Diskussion" um dieses Verbot auf dem Florentinum darstellen. Der historische Hintergrund des Ephesinums und seines Weiterwirkens auf den folgenden Synoden wird aufgezeigt. Vor diesem Hintergrund aber offenbart sich ein verschiedener Symbolbegriff (vgl. dazu bes. S. 235 und 238 f.), und davor diskutiert man über das Verhältnis von notwendig fortschreitender Explikation des Glaubens und seiner Bezeugung im Symbol. Das wichtige Resultat: Für die Griechen ist das Kriterium der Wahrheit materialer Natur, eben das von den Vätern überlieferte Symbol; für die Lateiner ist es formaler Art: das kirchliche Lehramt, wahrgenommen durch den Papst. – Punkt 5 (S. 269–353) erörtert „die Einheit im Glauben", die man auf dem Konzil schließlich hergestellt hatte. Der „dogmatischen" Redlichkeit halber werden „pragmatische Beweggründe" zu ihrer Herstellung auf seiten der Griechen wie des Papstes kurz aufgezeigt, danach ihre dogmatische Grundlegung und der Weg zu ihrer Verwirklichung. Noch einmal wird die Führungsrolle der Väter unterstrichen, was begreiflicherweise nicht ohne Wiederholungen gegenüber früher Gesagtem geschehen konnte. Am Ende steht „das unterschiedliche Bekenntnis des einen Glaubens", gründend auf einem Kompromiß, der sich aus griechischer Sicht allein als *Oikonomia* begreifen und rechtfertigen ließ, als ein Zugeständnis der Liebe um der Einheit willen. An diesem Kompromiß mußte die Union scheitern. In einem verschiedenen Symbol konnte der Osten keinen Ausdruck, keine Garantie der Einheit erkennen, da er seinerseits das formale Kriterium des päpstlichen Lehramts für die Unversehrtheit des Glaubens nicht annehmen konnte. Die lateinische Kirche aber konnte sich nicht verstehen zur Übernahme des materialen Kriteriums des Ostens in der „Rückkehr" zum überlieferten Symbol, d. h. zur Streichung des Zusatzes. Wesentlich steht die Diskussion zwischen den Kirchen heute noch genau an dem gleichen Punkt. – Abschließend bringt Punkt 6 noch einmal das Thema „Florentiner Union und dogmatischer Pluralismus" zur Sprache (S. 354–379). Ein „Rückblick" beleuchtet wiederum die Frage nach dem Kriterium der Glaubenseinheit. Die „Pluralismusfrage" wird dann abgeklärt und die „Antwort des Florentinums" erhoben; sie fällt im letzten negativ aus, und zwar gerade dort, wo es um den dogmatischen Inhalt des unter verschiedenen Formeln ausgesagten gemeinsamen Glaubens geht. Im übrigen müßte bei unvoreingenommenem Zusehen das weitere Schicksal der Union vor einem naiven ökumenischen Optimismus warnen. Die Frage nach der Wahrheit im Glauben läßt sich weder mit Pluralismus noch mit Konvergenz beantworten. Sie meint den Inhalt, nicht die Aussageweisen.

V. schließt seine Arbeit mit drei „Anhängen" ab, deren erster sich zu den beiden Quellen der heute uns vorliegenden Acta Graeca zum Florentinum äußert, während der zweite eine Synopse des in diese Akten eingefügten „Tagebuchs" und der „Memoiren" des Syropulos über die Ereignisse zwischen dem 24. 3. und dem 6. 7. 1439 zu erstellen sucht. Ein dritter Anhang endlich bringt „Korrigenda" (sic!) zu den seinerzeit von G. Hofmann herausgegebenen Acta Latina. Zu guter Letzt folgen Bibliographie, ein Personen- und ein Sachregister.

Der Eindruck eines aufrichtigen Engagements des V. bleibt bis zum Ende der Lektüre bestehen. Der hochpsychologische Zugang zum Thema mit Hilfe von Habermas u. a. erschien dem Rez. allerdings reichlich überflüssig, was sich aus den Ausführungen des V. S. 30 selbst ergeben könnte. Störend wirkt durchgehend die sehr eigenwillige bzw. inkonsequente Schreibweise der griechischen Namen. Warum z. B. Mark Eugenikos, wie es fast durchgehend heißt? Oder warum wird den Vornamen die ihnen zustehende griechische Endung versagt, wenn sie zusammen mit den Zunamen, der diese Endung haben darf, zitiert werden? Gelegentlich geht es auch umgekehrt: griechische Endung für Vornamen, lateinische für Zunamen. Das klingt mindestens befremdlich. Der recht oft angeführte Plusiadenos wird ungefähr ebenso oft falsch wie richtig geschrieben. S. 61 A 21 geht die Erklärung zu *κόθορνος* hier an der Sache vorbei. Markos Eugenikos dachte nicht an die ursprüngliche Bedeutung, sondern an den Kothurn des Schauspielers, der auf *beide Füße* paßte, wie es die Konkordanzformel tun sollte. S. 86 A 171 bei der „Vita" des Demetrios Kydones sind Johannes VI. Kantakuzenos und Johannes V. Palaiologos durcheinander geraten. Der sich zur „privaten Konversion in Rom" entschloß, war der Palaiologe. Im übrigen ist es nicht glücklich, in diesem Fall von „Konversion" zu sprechen, wie es mindestens auch schief ist zu sagen, Demetrios Kydones selbst habe zum „römischen Ritus" konvertiert. Hier wie später S. 324 hat man den Eindruck, daß V. den Begriff „Ritus" wohl nach westlichem Verständnis gebrauchen will. Das ist in diesem Zusammenhang immer mißlich, weil das Wort im Osten einen viel gefüllteren Inhalt hat und das Gesamt des religiösen Glaubens und Lebens meint. S. 110 ist aus Theodoret von *Kyrrhos* ein Th. von *Kyrene* geworden. S. 197 im Abschnitt 3. 2. 3. 1. – o dieses Dezimalsystem! wozu ist es eigentlich gut? – ist der Text verderbt und unverständlich. S. 270 enthält der vorletzte Abschnitt eine sehr wichtige Aussage hinsichtlich des Primats. Verständlicherweise hat V. vom Thema her die Primatsfrage als solche ausgeklammert. Aber diese Bemerkung allein zeigt deutlich, welches Gewicht ihr bei jeder Diskussion um Glaubensfragen zukommt. Um zu einer gemeinsamen Lösung des Filioqueproblems zu gelangen, hätte man ebenso ein gemeinsames Verständnis des Primats erreichen müssen. V. deutet wiederholt darauf hin, fraglich erscheint mir, ob die Leser diesen Zusammenhang genügend erkennen. Eine kleine Korrektur zur Bibliographie: Der Artikel des Rez. ist in *Oriens Christianus* erschienen, nicht OrChrP. – Leider sind die beiden Register nicht vollständig, wenn auch natürlich trotzdem eine Hilfe. Im Sachregister fehlt vor allem ein Stichwort „Lehramt" (des Papstes). Seine Bedeutung für die lateinische Position wird mehrmals angesprochen im Text, im Register durch das Lemma *Primat* nicht abgedeckt.

*Würzburg* *H. M. Biedermann*

G. C. Zieleman: Middelnederlandse Epistel- en Evangeliepreken (= Kerkhistorische Bijdragen Vol. VIII). Leiden (Brill) 1978. 376 S., Ln., hfl. 120,–.

Wer sich an das Studium der mittelniederländischen Predigtliteratur wagt, muß wohl jemand sein, der für dieses brachliegende Gebiet nicht „verweert sijt ende haer dinghen met vresen doet, van anxte te vallen ..." (S. 295). Nun hat der Autor dieses Pionierwerkes während der Arbeit, aber ohne es vorher wissen zu können, scheinbar viel Gefallen an den Texten seines anonymen Autors gefunden. Seine „subjektive Wertschätzung" für diese Texte, „die mir mehr Freude bereitet haben

als viele Schriften von literaturhistorisch anerkannten Figuren wie Meister Eckhart, Johannes Tauler oder Jan van Ruusbroec" (S. 309) ist, da der Verfasser in seinem Buch sonst bewundernswert sachlich bleibt, für den hilflosen Leser das große Überraschungsmoment während des Leseprozesses. Ohne es zuvor wissen zu können – der Weg ist 309 Seiten lang –, gelangt der Leser zu der Vorstellung, daß der mittelniederländische Philologe in Kürze eine neue literaturhistorische Größe wird lesen können. Möge die auf Seite 283 geäußerte Hoffnung – „eine Ausgabe der Texte wird, wie ich hoffe, in der Zukunft eine Verifizierung meiner Äußerungen ermöglichen" – bald in Erfüllung gehen. Diese Hoffnung ist um so größer, da sich der Verfasser an anderer Stelle als Gegner der „zufälligen und subjektiven Kanonisierung eines Literaturhistorikers" (S. 10) zu erkennen gibt. Einen Augenblick lang entsteht hier der Eindruck, daß der Literaturhistoriker selbst kanonisiert wird. Aber auch das könnte zufällig und subjektiv sein.

Also hoffnungsvoll abwarten, ohne mich weiter mit der Frage zu quälen, wie man ein Buch über einen Autor rezensieren kann, dessen Werke man gar nicht kennt. Eine Ausgabe der Texte wird, wie ich hoffe, in der Zukunft eine Verifizierung meiner Äußerungen ermöglichen.

Nach diesem Ausdruck der Hoffnung und der Verzweiflung richte ich mein Augenmerk auf das Problemgebiet der mittelniederländischen Predigtliteratur. Der Autor dieser Studie hat es sich (und seinen Lesern) nicht einfach gemacht. Wenn ich es richtig sehe, erkennt er drei ernstzunehmende Hindernisse, die überwunden werden müssen.

Das Material ist nicht (endgültig) inventarisiert. Die bestehenden Genre-Beschreibungen lassen allerlei zu wünschen übrig. Die bestehende Geschichtsschreibung der Spiritualität und der Theologie im niederländischen Sprachgebiet bietet keinen Platz für die eigene Stimme („vriendschapsmystiek", S. 307) dieses anonymen Autors. Wer sich jemals mit mittelniederländischen Predigten beschäftigt hat, und sei es auch nur beiläufig, erkennt sofort diese Schwierigkeiten. Aber das Verdienst des Verfassers ist es, daß er nach Lösungen sucht, wobei er keinesfalls ein blinder Nachfolger der deutschen, englischen oder französischen Philologie wird. Es spricht schon für ihn, daß er auch hier seine „auctoritates" besonders gut kennt! Und seine Grenzen: verstreut über das ganze Buch stößt man auf Anregungen für bahnbrechende weiterführende Untersuchungen.[1]

„Das erste Kapitel dieser Studie will in die Materie von Predigt und Predigtsammlung im Mittelalter einführen, vor allem dort, wo es Predigten und Predigtsammlungen in den Landessprachen betrifft" (S. 6).

Der Autor macht einen Unterschied zwischen Verkündigung und Predigt. Die Verkündigung ist eine mündliche Sprachäußerung, gebunden an Zeit und Ort, in der das Wort Gottes im Zusammenhang mit dem biblischen Zeugnis vor einer christlichen Gemeinde durch einen hierzu von der Kirche legitimierten Prediger verkündet wird. Die Predigt dagegen ist die literarische Sprachäußerung, die mit der Verkündigung in Form, Inhalt und Charakter übereinstimmt, sich aber von ihr unterscheidet, da sie immer einen publizierten Text betrifft, der sich außerhalb der Liturgie an anonyme Leser richtet. Diese Predigt ist damit eine Literaturkategorie. Predigten können als literarische Texte angesehen werden, und das wohl aus zwei Gründen: (wegen) ihrer „veridiciteit" und ihrer „predikationaliteit". Ich halte beide Terme für nicht gelungen, aber ich kenne keine besseren. In dem Term „predikationaliteit" faßt der Autor einen Komplex von Strukturelementen, Verfahren und Stilistika zusammen, wodurch – methodologisch eine interessante Feststellung! – die Predigt u.a. vom Traktat unterschieden wird. Der Term „veridiciteit" wird aus Protest gegen den Gebrauch von Fiktionalität als ausschließliches Kennzeichen literarischer Werke eingeführt.

Durch ihre „veridiciteit" präsentieren sich die meisten mittelalterlichen literarischen Werke als „Dokumente des Gefühlslebens und Denkens". Diese Texte könnte

[1] Siehe u. a. Seite 2, Fußnote 3; Seite 65, Fußnote 70; Seite 270, § 3.

er auch „unverstellte literarische Texte" (S. 10) nennen. Er hofft, sich auf diese Weise von Maatje's drohender Fiktionalität zu befreien. Und das gelingt ihm auch. Andererseits glaubt er die Basis dafür gefunden zu haben, die Predigt vom – das Beispiel kommt von mir – höfischen Ritterroman zu unterscheiden. Der Ars Poetica steht, wie ich annehme, die Ars Praedicandi gegenüber. Aber ist dann der Ritterroman nicht auch bis zu einem gewissen Grade ein „Dokument des Gefühlslebens und Denkens"? Vielleicht läßt sich der Verfasser hier von der Verkündigungsdefinition des Alanus ab Insulis beeinflussen: „Praedicatio est, manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita, et auctoritatum fonte proveniens" (S. 11, Fußnote 13). Elemente dieser Definition sind selbstverständlich für die Umschreibung der Predigt als Verkündigungsfiktion brauchbar. Aber sollte es nicht eher auf der Hand liegen, anhand dessen die „veridiciteit" zu bestimmen (und) explizit anhand der Art und Weise, in der in der Predigt die Bibel und andere „auctoritates" benutzt werden? Da „veridiciteit" und „predikationaliteit" so auf eine Weise miteinander verbunden werden, die allein der Predigttext kennt, wird, so meine ich, die Genre-Definition genauer. Die Unterscheidung zwischen „verbum incarnatum" und „verbum recreatum" bei Jacobus de Fusignano (S. 16, Fußnote 30) erscheint mir im Rahmen dieser Frage sehr suggestiv. Im Zusammenspiel der „predikationaliteit" und der in diesem Sinne verstandenen „veridiciteit" kann über die Predigtfiktion die Predigt entstehen.

Der Verfasser liefert uns anschließend eine hervorragende Beschreibung der „predikationaliteit" (S. 15–29); meiner Ansicht nach verpflichtende Literatur für Philologen, die sich in die literarische Theorie des Mittelalters vertiefen.

Der Autor huldigt hierbei (und später in der Anwendung) dem Prinzip, die Ars sei für den Menschen. Aus diesem Grunde ist er empfindsam für die historische Entwicklung, während er die „predikationaliteit" keineswegs als einengende Zwangsjacke gebraucht. Seine neue Predigtklassifizierung (S. 19–22), die ich hier nicht analysieren kann, betrachte ich als wichtigen Fortschritt. Auch seine Ansicht über den Einfluß des lectio-Unterrichtes überzeugt mich. Doch wird mancher Leser einer Umschreibung des Begriffes „homilia" vermissen: sie gehörte in Fußnote 49.

Das erste Kapitel wird mit einer Unterscheidung zwischen „prekenbundel" und „prekenverzameling" und einer Analyse der Überlieferungsgeschichte der mitteldeutschen „epistelen en evangelien met de glosa" (S. 6) abgeschlossen. Daraus werden die gemeinsamen Kennzeichen aller Epistel- und Evangeliensammlungen mit Glosa aus der Zeit von etwa 1170 bis etwa 1520 abgeleitet. Sie sind in der Volkssprache geschrieben oder gedruckt; sie sind homogen: es sind Expositionssammlungen zu den Bibelperikopen per curriculum anni; sie zeigen Zweigliedrigkeit von Perikoperzählung und -interpretation auf; die Glossen sind von ihrem Charakter her rekompositionell-adaptiv (d. h., daß die „Vorlagen" bearbeitet werden, indem man diese amplifiziert, abbreviert und stilistisch adaptiert mit Blick auf die Abfassung einer verständlichen, praktischen und konkreten Predigt); die Interpretationen sind in ihrer Art einfach. Auch der Rezensent kann sich nicht der Mühsal des Predigtlateins entziehen. Das erste Kapitel ist voll davon. Diese Fachsprache ist unvermeidbar und unentbehrlich.

Noch eine Randbemerkung. In Fußnote 25, Seite 6, begründet der Autor die Benutzung der singulären Form glosa in der Benennung seines Untersuchungsobjektes: Episteln und Evangelien mit glosa. Die Argumentation, die dort geführt wird, ist korrekt. Doch glaube ich, daß manchem Leser geholfen (gewesen) wäre, wenn der Zweigliedrigkeitscharakter noch expliziter erläutert worden wäre.

Im zweiten Kapitel inventarisiert der Verfasser die zu seiner Kenntnis gelangten Sammlungen von Episteln und Evangelien mit glosa, per curriculum anni (S. 49–85): eine eindrucksvolle Zusammenstellung, wobei es auch in den Fußnoten einiges zu stöbern gibt.

Der Vorschlag, „Een nuttelijc boec den kerstenen menschen" (S. 65) als einen Katechismus zu kennzeichnen, undanks der Verkündigungfiktion und um des katechetischen Aspektes der Exposition willen, überzeugt mich nicht. Der Inhalt: die

wichtigsten Gebete, das Credo mit der Beichtregel und der Glaubenslehre (dieses letzte Element selbst sehr ausführlich) weist selbstverständlich auf „eine schriftliche Unterrichtung über das Christ-sein hic et nunc in Buchform, vor allem für Laien bestimmt" (S. 65, Fußnote 71) hin. Aber ist denn jedes katechetische Werk ein Katechismus? Warum sollte der Katechismus als Genre, und gerade in Hinsicht auf seinen Genre-Charakter, weniger sorgfältig als die Predigt behandelt werden? Vielleicht hat der Verfasser doch recht, aber die Argumentation reicht, so meine ich, nicht aus.

Mit dem dritten Kapitel sind wir dann im Herzen dieser Untersuchung angelangt: der Textgruppe Zwolle: einer abgeschlossenen Predigtsammlung, die in zehn Manuskripten erhalten geblieben ist und wovon einige Predigten in noch einmal fünf anderen Handschriften aufgefunden werden konnten (S. 89–159), zusammen mit einem Verzeichnis, in dem genannt werden: der Tag, für den eine Predigt bestimmt ist, das Thema und/oder Incipit, die Glosse und die betreffende Folionummer. Weiterhin noch eine ausführliche Angabe der Literatur über die Manuskripte und einzelne Predigten.

Die Kapitel IV (S. 160–214) und V (S. 215–245) untersuchen die Textüberlieferung sowie die Herkunft und Datierung der Predigten in der (hss.) Zwolle (Gemeentelijke Archiefdienst) und Brüssel (Koninklijke Bibliotheek, 1678).

Die Untersuchung der Textüberlieferung führt zu der Entdeckung von drei untereinander unabhängigen Textgruppen, die auf einen Archetypus verweisen, der ein Pseudopredigtbuch gewesen sein muß, vielleicht sogar ein Predigtbuch für den „clerus simplex et illiteratus", die nicht-universitär gebildete Geistlichkeit.

Die Sprache der drei Kopisten weist auf das Dreieck Gouda-Utrecht-Amsterdam hin. Ein Substrat, das im Zusammenhang mit dem Ursprung der Sammlung steht, verweist auf Westflandern, im besonderen mehr noch auf die Umgebung von Brügge.

Via einer Allusion auf das westliche Schisma tritt der Autor für das Entstehungsjahr 1381 oder 1384 ein.

Das sechste Kapitel untersucht die Form und den Inhalt der Predigten in den beiden genannten Manuskripten (S. 246–309). Aus der Vielzahl der Formaspekte, die hier beschrieben werden, hebe ich einige Elemente hervor.

Der Autor der Predigtsammlung legt in seinem rationes den Nachdruck auf die allegorische und tropologische Bedeutung, wobei dem Hinweis auf Christus und der Ehrfurcht vor der Historizität des Bibeltextes dennoch große Aufmerksamkeit zuteil werden. Eindrucksvoll ist die Übersicht über seine auctoritates: alt-christliche Autoren, mittelalterliche Theologen und Mystiker, klassische moralistische Autoren. Besondere Erwähnung verdient die Behandlung verschiedener vorkommender Reimformen.

Intrigierend sind schließlich diejenigen Seiten (S. 283–308), auf denen die Spiritualität, Mystik, die Theologie im allgemeinen dieser Predigtsammlung skizziert werden: „Zum einen richtete sich der Autor nach der affektiven Mystik, so wie diese in den bernhardinischen und viktorianischen Kreisen blühte, zum anderen orientierte er sich an den in dieser Zeit an Einfluß gewinnenden intellektualistischen mystischen Strömungen . . ., aber legt eigene Akzente, u. a. auf seine Freundschaftsmystik, einer spirituellen Ausdrucksform, die in der niederländischen geistlichen Literatur bis auf den heutigen Tag nicht bekannt war" (S. 307).

Ich sagte es schon: diese Seiten sind intrigierend, nicht wegen der Erwähnung bernhardinischer, viktorianischer, rheinländischer Aspekte – diese sind doch mehr oder weniger buchstabierbar; sie überraschen, wie auch immer, nicht! –, sondern wegen der „eigenen Akzente", u. a. in der „Freundschaftsmystik".

Der in diesem Teil karge Gebrauch von Zitaten aus der Predigtsammlung läßt den Leser wehrlos zurück. Doch ist dies nicht sosehr mein Problem. Ich habe Mühe mit der Bemerkung, daß die Skizzierung dieser Spiritualität nichts anderes ist als „ein in-Worte-fassen desjenigen Eindruckes, den ich während der nachdenklichen Lektüre der Texte erhielt" (S. 283). Mit anderen Worten, der Leser hat (hätte) in

Ermangelung des Textes zumindest klare Sprache über die hier verfolgte Methode(n) erwartet (erwarten können).

Nachdenkliches Lesen ist keine philologische Methode. Die hiervor zitierte Stelle (S. 307) hätte besser eine der „Stellen" sein können. Obgleich auch wiederum nicht: auch diese Stelle wäre nicht zu besprechen gewesen. Und anders ausgedrückt: die Beschreibung von Spiritualität, Mystik, Theologie kommt einer Juxtaposition von Aspekten nahe, unstrukturiert (d. h. ohne den internen Zusammenhang anzudeuten), wobei vor allem die Stellungnahme in Hinsicht auf „eigene Aspekte" rätselhaft ist. Ich sehe sehr wohl ein, daß Dr. Zieleman äußerst gefesselt war vom Gegenstand der letzten Seiten. Das gönne ich ihm auch. Aber sollte er nicht eingestehen, daß ein Text, der ihn stärker beeindruckt hat „als viele Schriften von . . . großen Figuren wie Meister Eckhart, Johannes Tauler oder Jan van Ruusbroec" (S. 309), ausgerechnet im Rahmen der Behandlung der Spiritualität, der Mystik, der Theologie – die Sache, um die es hier eigentlich geht, ist: „im Prinzip ist das . . . Lesen einer Predigt für den Leser keine unverbindliche Frage, sondern er wird auf einen existentiellen Entschluß hin angesprochen" (S. 270) – methodisch ein besseres Schicksal verdient hat? Ein „Eindruck" ist hier fehl am Platze.

Ich komme nun zu meiner Schlußfolgerung.

Die Studie von Dr. Zieleman verdient, so meine ich, das Prädikat „Pionierarbeit". Ich betrachte seine Behandlung der „predikationaliteit" als eine bedeutende Erweiterung unserer Kenntnis der mittelalterlichen literarischen Theorie. An seiner inventarisierenden Aktivität wird so mancher Wissenschaftler noch oftmals seine Freude haben. Er hat Wege für eine Beschreibung der Form von Predigtsammlungen gewiesen. Manch interessante Facette daraus konnte in dieser Rezension nicht erwähnt werden. Ich spreche die Hoffnung aus, daß viele Niederlandisten hiervon gründlich Kenntnis nehmen werden.

Ich bedauere meine Bemerkungen über die Art, auf die die Beschreibung der „Botschaft" in dieser Predigtsammlung zustande kam. Aber ich nehme sie nicht zurück. Übrigens hoffe ich von Herzen, daß Dr. Zieleman sie richtig versteht.

Zum Schluß noch ein Kompliment für die technische Ausführung des Buches. Es ist gegen den Zahn der Zeit gefeit. Es bleibt nun zu hoffen, daß dies keine Präfiguration des Interesses ist, das unsere mittelniederländischen Predigtsammlungen (noch) erwartet!

*Erftstadt-Lechenich* *H. Vekeman*

# Reformation

Germania Sacra, Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum Würzburg, Teil 3: Die Bischofsreihe von 1455 bis 1617. Bearbeitet von Alfred Wendehorst (= Neue Folge 13). Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1978. X, 259 S.

Der Band schildert Leben und Werk von acht Bischöfen, die im angegebenen Zeitraum die Diözese Würzburg geleitet haben. Der bekannteste unter ihnen dürfte Julius Echter von Mespelbrunn, Bischof von 1573 bis 1617, gewesen sein. Wichtige Ereignisse innerhalb und außerhalb von Diözese und Hochstift prägten die Entwicklung: Das Auftreten des Pfeifers von Niklashausen (1476), die Einungen des ausgehenden 15. Jahrhunderts, der Landshuter Erbfolgekrieg (1504/1505), das Auftreten Luthers (der 1518 Bischof Lorenz von Bibra in Würzburg besucht und auf Sympathie stößt), der Bauernkrieg (1525), die zunehmende Spaltung des Fränkischen Reichskreises als Reflex der Konfessionalisierung des Reiches, der Markgräflerkrieg (1551/52), die Grumbachschen Händel (1557 ff.), Echters Kampf

um Fulda (1576 ff.), die Gegenreformation in ihrer vielfältigen Ausformung, das Entstehen der katholischen Liga und vieles andere mehr.

Mit dem vorliegenden Band wurde zum ersten Mal in der „Germania Sacra" eine Bischofsreihe über die Grenze zur Neuzeit hin fortgeführt (wann diese „Neuzeit" beginnt, läßt der Bearbeiter offen). Das bisher übliche Schema der Gliederung und Aufgliederung des Stoffes wurde beibehalten (Abstammung, Vorgeschichte, Wahl und Weihe, Persönliches, Beurteilung, Porträts, Münzen, Handschreiben, Siegel Tod und Beisetzung). Bei der Darstellung der politischen und kirchlichen Aktivitäten der einzelnen Bischöfe variiert die Gliederung; hier bestimmt der Ablauf des Geschehens die Schwerpunkte der Darstellung.

Obwohl die Literatur zu diesem Band recht umfangreich ist, hatte der Bearbeiter an ihr wenig Hilfe. Gerade dort, wo die Anlage der „Germania Sacra" präzise Angaben verlangt, konnte er sich nicht auf Übliches und oft Wiederholtes verlassen; er mußte die Daten selbst aus den primären Quellen erheben. Eine weitere Schwierigkeit, die mit dem Überschreiten der Grenze zur Neuzeit kommen mußte, war die Breite des Materials, das vorhanden ist. Die Entscheidung, welche Fakten und Tatsachen jeweils in die vom Raum her begrenzten Biographien aufzunehmen waren, fiel schwer. Ebenso verbot die gestellte Aufgabe, das ungedruckte Material in seiner ganzen Fülle auszuschöpfen und allen Spuren nachzugehen. Dies muß späteren Einzelanalysen vorbehalten bleiben.

Das Beibehalten der bislang üblichen, stark gegliederten Darstellung der einzelnen Bischofsviten mit zum Teil vorgegebenen Rubriken ist von der Anlage des Gesamtwerkes her gerechtfertigt. Andererseits zeigt aber der Vergleich mit bereits vorliegenden Biographien (z. B. bei Julius Echter von Mespelbrunn), daß dadurch die Persönlichkeiten nicht in einer wünschenswerten und in der Neuzeit auch möglichen Plastizität gezeichnet werden können. Das Typische, Bewegende und Drängende tritt nicht immer in der notwendigen Klarheit hervor. Dies mag als Mangel empfunden werden; doch darf man ihn nicht dem Bearbeiter anlasten. Ohne Zweifel kennt er selbst andere historische Themen, die mit mehr Brillanz abgehandelt werden könnten. Trotzdem hat W. über zwei Jahrzehnte hinweg viel Zeit und Kraft investiert, um („nur") ein „Hilfsmittel" zu schaffen. Dafür verdient er Dank und Anerkennung. Es ist zu hoffen, daß der Bearbeiter in einem weiteren Band die Würzburger Bischofsliste bis zur Säkularisation weiterführen kann.

*Tübingen* *R. Reinhardt*

Josef Nolte, Hella Tompert, Christof 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 Sonderforschungsbereichs 8 „Spätmittelalter und Reformation" (31. Mai–2. Juni 1975) (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 2). Stuttgart (Klett-Cotta) 1978, geb., Ln., 338 S.

Der Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit gehört mit zu den interessantesten und partiell besonders unzureichend erforschten Kapiteln der europäischen Geschichte, Geistes-, Kultur- und Kirchengeschichte. Es gehört zu den wesentlichen Verdiensten der „Tübinger Beiträge" wie des vorgelegten Bandes, interessante Detailfragen aus diesem Zeitbereich aufzugreifen und zu beleuchten.

*Gert Schulten* beschäftigt sich mit „Giovanni Picos Brief über das humanistische Lebensideal und seine europäische Rezeption (7 ff.). Mit einem Anhang der Pico-Übersetzungen des Dr. Jakob Schenck" (27 ff.), wozu *Eckehard Keßler* als Korreferat „Die Aufnahme von Picos Brief an seinen Neffen Gianfrancesco in Deutschland" (51 ff.) beisteuerte. Der gebannte (12) „Phoenix der Geister", Princeps Concordiae, erstellte nicht zuletzt in seiner berühmten Epistel an seinen Neffen das Ideal einer verinnerlichten rein individuellen Frömmigkeit (19), die durch die Umdeutung des humanistischen Quellenstudiums zu christlicher Schriftlektüre (54) re-

formatorisch gesinnte Christen in ihrem Schriftprinzip bestärken konnte (22 ff. 56 ff.). In vielem transzendierte er den mittelalterlich-katholischen kultischen Formalismus, blieb aber in weiten Lebensbereichen (Almosengeben, 16; Verteidigung des Thomismus 1485, die noch 1539 Melanchthon zu widerlegen nötig fand, 10) ganz im Bereiche spätmittelalterlicher Synthese zwischen einer Art „Reformkatholizismus" und Humanismus. Besonders ansprechend zeigt *Josef Nolte* (59–92) die Zusammenhänge zwischen Savonarolas Gefängnistheologie 1498 und Luthers frühreformatorischer Theologie auf. Der Beitrag „Evangelicae doctrinae purum exemplum. Savonarolas Gefängnismeditationen im Hinblick auf Luthers theologische Anfänge" zeigt gut die soteriologischen Schwerpunkte der Psalmeninterpretationen auf (69), die bewirkten, daß in der Frühzeit der Reformation wie bei beiden Spangenberg (64) Savonarola zu den „testes veritatis" in ganz besonderer Weise zählte. Ob freilich Savonarolas Gefängnismeditationen „ein neues Licht sowohl auf die vielverhandelten initia reformationis als auch auf die noch weithin im Dunkeln liegenden Anfänge der Theologie Luthers fallen" lassen (71), müßte m. E. durch weit intensivere Detailuntersuchungen geklärt werden! Ein beträchtlicher Einfluß Savonarolas auf den – freilich bereits reformatorisch agierenden – Doctor Martinus muß aber nach Noltes Ausführungen (72 ff.) ins Kalkül gezogen werden, weit stärker jedenfalls, als er bisher von der Forschung veranschlagt wurde. Der Stellenwert der exegetischen Neuorientierung Luthers Frühjahr 1513 bei der Auslegung von Ps 30 (31), 2 wird richtig veranschlagt (82 ff.), wieweit diese aber unter Savonarolas Einfluß erfolgte, kann auch dann nicht als stringent bewiesen erscheinen, wenn Luthers Selbstzeugnis als „vermengt bzw. verklärt" (85) hingestellt wird. Ähnlich interessant ist der Beitrag von *Albrecht Endriß* „Nachfolgung des willigen Sterbens Christi. Interpretation des Staupitztraktates von 1515 und Versuch einer Einordnung in den frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext" (93–141) und das Korreferat von *Martin Anton Schmidt* „Rechtfertigungslehre in Staupitz' ‚Nachfolge'" (142–144). Der spätmittelalterlichen ars-moriendi-Literatur zugeordnet (130 ff.), ist die Arbeit von „Luthers Vater und Schüler", der ja mit Salzburg eng verbunden war (100), zum Alten wie zum Neuen hin seltsam offen. Staupitz betont in besonderem Maße die Bedeutung des „mystischen Todes" (110), vertritt den typisch spätmittelalterlichen unreformatorischen Gedanken der „verseumung sein selbs" (120) und bittet um die acceptatio der eigenen guten Werke (was Schmidt, 142, im Gegensatz zu Endriß noch unter eine sola-gratia-Frömmigkeit subsumieren kann). Die Sakramente treten bei Staupitz (auch im Gegensatz zum jungen Luther) in dieser Schrift in solchem Maße zurück, daß der Prior Caspar Güttel in indirekter Rüge an dem Generalvikar sie in einer eigenen Schrift würdigen zu müssen glaubt (135 f.).

*Hans Georg Hofackers* Beitrag „‚Vom alten und nüen Gott, Glauben und Ler'. Untersuchungen zum Geschichtsverständnis und Epochenbewußtsein einer anonymen reformatorischen Flugschrift" (145–177) beschäftigt sich wie *Heinz Scheibles* Korreferat „Das reformatorische Schriftverständnis in der Flugschrift ‚Vom alten und nüen Gott'" (178–188) mit der 1521 in Basel verlegten, einzigen knappen reformatorischen Weltgeschichte vor Carions Chronik, die pseudonym unter dem Namen Judas Nazarei (eventuell mit Ulrich Hugwald zu identifizieren, 174) erschien. Die sachrechte reformatorische Diktion „alt" und „neu" wird klargestellt (151 f.), die Luther- und Melanchthonkenntnisse (171 ff.) dieses im Umkreis der oberdeutsch-schweizerischen Humanistenbewegung angesiedelten Anonymus werden herausgearbeitet, er selbst zumindest 1521 als Parteigänger Luthers demaskiert (182), für den jede Theokratie undenkbar und unchristlich war (157), der den großen Abfall vom Evangelium unter Phokas beginnen ließ (158) und die waldensische Erneuerungsbewegung zu würdigen wußte. Mit 24 Abbildungen (bei S. 206) versehen, ist *Konrad Hoffmanns* Studie „Typologie, Exemplarik und reformatorische Bildsatire" (189–210) überaus instruktiv. Auf Hans Sachs' umstrittene Darstellung „Der arm gemein Esel" (196 ff.) wird ebenso eingegangen wie auf das im Dienste Luthers stehende Schaffen Cranachs (190. 192. 208 ff. u. ö.) und auf die vorreformatori-

schen kirchenkritischen Modelle. Wichtig ist der Nachweis (191), daß in der frühen Reformationszeit (und nicht nur in dieser) im graphischen Schaffen biblische Gleichnisse auf die als aktuelle Heilsgeschichte verstandene Gegenwart bezogen wurden. „Die Flugschrift als Medium religiöser Publizistik. Aspekte der gegenwärtigen Forschung" behandelt *Hella Tompert* in einem instruktiven Aufsatz (211–221), der auf die immense Bedeutung der Flugschriften der Reformationszeit ebenso verweist wie auf die Fülle der immer noch offenen Fragen.

Im dritten Teil dieses Bandes wird die „Stadtreformation" an einem besonders interessanten Beispiel, nämlich an *Konstanz*, erörtert. *Bernd Hamm* beschreibt die „Laientheologie zwischen Luther und Zwingli. Das reformatorische Anliegen des Konstanzer Stadtschreibers Jörg Vögeli aufgrund seiner Schriften 1523/24" (222–295), wozu *Gottfried Seebaß* „Zur Beurteilung des Reformatorischen bei Vögeli" „anfragende Bemerkungen" (296–299) richtet. *Peter-Johann Schuler* beschäftigt sich mit „Bischof und Stadt vor Beginn der Reformation in Konstanz" (300–315), während die „Politische Situation und reformatorische Politik in der Frühphase der Reformation in Konstanz" (316–330) durch *Hans-Christoph Rublack* dargestellt wird. Mehrere Anhänge, aber leider keine Register schließen den überaus lesenswerten Sammelband ab.

*Wien* *Peter F. Barton*

H. Scheible: Melanchthons Briefwechsel, Bd. 2 Regesten 1110–2335 (1531–1539), Frommannn-Holzboog. (Stuttgart-Bad Cannstatt) 1978.

Der Leser des 2. Bandes der Regesten hat den wissenschaftlichen und ästhetischen Genuß, den schon der 1. Band vermittelte. Die Übersichtlichkeit und Genauigkeit läßt wieder nichts zu wünschen übrig. Der Rezensent fand nur zu verbessern: Nr. 2152 gehört nicht in die Regesten, denn es wird eine „Unterredung" Calvins mit Melanchthon beschrieben; ein Brief Calvins wird nicht erwähnt. Die schriftlichen 12 Artikel Calvins sind bereits Gegenstand der Nr. 2103. Übrigens betreffen die Artikel nicht die Kirchengüter, sondern das Abendmahl (vgl. CO Xb, Nr. 164). Unter den Abkürzungen fehlt „Nik. Müller". In den Regesten Nr. 1344 und 1542 ist nicht zu erkennen, welches Werk Müllers gemeint ist (vgl. 1484 und 1538).

Den Forscher interessieren naturgemäß am meisten die neuentdeckten Briefe von und an Melanchthon. Ihre Zahl ist in diesem Band erfreulich groß. Einen großen Teil nimmt die Korrespondenz mit dem Kurfürsten von Sachsen und dem kurfürstlichen Hof ein. Die Bestände in Weimar (und Abschriften anderen Orts) sind endlich durchgesehen und ausgeschöpft worden. Unter diesen Briefen fallen die zahlreichen hochpolitischen Briefe des Kurfürsten von Melanchthons Hand (Nr. 1681, 1900, 2029, 2181, 2187, 2203), ein politischer Bericht (Nr. 1524) und die Übersetzungen politischer Briefe für den Kurfürsten auf (Nr. 1153, 1168, 1767, 2019, 2151, 2249, 2278). Die politische Aktivität des undiplomatischen Melanchthon tritt stark hervor. Einen zweiten Komplex bilden die ehemaligen Bestände von Landeshut, auf die P. Flemming zum Teil schon hingewiesen hat (ThStuKr 1912, 541–639). Im einzelnen fallen folgende neue Briefe ins Auge: Drei Briefe Bucers (zum Abendmahlsgespräch 1531 und 1534, Bericht über die Schlacht von Kappel 1531) und ein Brief an Bucer werden aufgeführt (Nr. 1122, 1196, 1459, 1501). Interessant sind auch die Briefe Baumgartners und des Camerarius (Nr. 1323, 1375, 1494, 1824, 2018, 2216, 2282). Ein Brief Bullingers aus dem Jahr 1535 (Nr. 1617), ein Brief Melanchthons an Thomas Cromwell aus dem Jahr 1539 (Nr. 2176) und ein Brief Ebers (Nr. 2308) aus dem gleichen Jahr werden aufgeführt. Ein Leckerbissen für die Calvinforscher ist des Urban Rhegius Bericht über die evangelische Bewegung in Paris 1533, der den Bericht Calvins ergänzt (vgl. CO Xb Nr. 19).

*Ostbevern bei Münster* *W. H. Neuser*

Wilhelm Maurer: Historischer Kommentar zur Confessio Augustana. Bd. 2: Theologische Probleme. Gütersloh (Mohn) 1978. 228 S., Ln.

Dem im Jahre 1976 erschienenen ersten Band seines Historischen Kommentars zur CA hat Maurer nunmehr den zweiten folgen lassen. Damit liegt dieses Werk abgeschlossen vor. Auch für den zweiten Band hat Maurer mannigfache Hilfe erfahren, ohne die das Werk nicht hätte fertiggestellt werden können; genannt werden Gerhard Müller sowie Maurers Schüler Hans-Ulrich Hofmann (205).

Für Zielsetzung und Charakter des Werkes sei auf die Besprechung des ersten Bandes verwiesen (ZKG 89, 1978, 206–208). Hatte der erste Band hauptsächlich die „Ordnungsfragen" behandelt, wobei freilich in vielen Fällen eine strikte Trennung zwischen Problemen der Theologie und der Kirchenordnung nicht möglich ist, so ist der zweite Band den „theologischen Problemen" gewidmet. Im ersten Band waren also vorwiegend CA 22–28 untersucht worden; nunmehr folgt die Erörterung von CA 1–21. Wie im ersten Band, so hat Maurer sich auch im zweiten vornehmlich das Ziel gesetzt, die zentralen theologischen Gedanken zu interpretieren. Dafür hat er hauptsächlich Belege aus Luthers Schriften um 1530, mit Vorzug aus dem „Bekenntnis" von 1528, herangezogen.

Der zweite Band gliedert sich in vier Teile. Zunächst wird „Das altkirchliche Dogma" (9–44) behandelt. Es folgen „Sünde und freier Wille" (45–60), „Glaube und gute Werke" (61–160) sowie „Die Kirche und ihre Sakramente" (161–204). Am Schluß finden sich ein kurzes Nachwort (205) sowie Register der Bibelstellen, der Bekenntnisse und Artikel, der Eigennamen sowie der Sachen; die Register hat Hofman erstellt.

Wie in dem ersten Band, so bietet Maurer auch in dem zweiten eine Fülle wertvoller Beobachtungen und Interpretationen, wobei der umfangreiche Vergleich mit Luther-Schriften im Zentrum steht. Zuweilen kann auch die Berücksichtigung von Luthers Schrift De servo arbitrio (besonders etwa 47 ff.) Licht auf bestimmte Passagen der CA werfen. Insgesamt aber möchte Maurer fast bei jedem Artikel zeigen, daß ein Weg von Luthers Bekenntnis über die Schwabacher Artikel, weiter über die Vorformen der CA hin zu deren endgültigem Text führt. Daß Luthers Bekenntnis für die CA von Bedeutung ist, duldet gewiß keinen Zweifel. Man hat freilich den Eindruck, daß diese Grundthese von Maurer oft etwas gewaltsam durchgeführt worden ist (s. u.). Der verschiedene Sitz im Leben der betreffenden Texte ist nicht hinreichend berücksichtigt worden. Auch ist etwa die These von G. Hoffmann,[1] daß der „Unterricht der Visitatoren" mit in die Vorgeschichte der CA hineingehört, gar nicht erwähnt worden; dazu wäre besonders 63 ff. Gelegenheit gewesen.

Bedauerlicherweise enthält der zweite Band eine nicht unbeträchtliche Zahl von Ungenauigkeiten oder Versehen. Einige Beispiele seien genannt. 8 Es ist irreführend, wenn hier im Abkürzungsverzeichnis über die Handschrift Na gesagt wird, sie sei am 3. 6. 1530 nach Nürnberg gesandt. Das stimmt zwar; aber wichtig ist, daß diese Handschrift mit ihrem deutschen Text auf einem den Nürnbergern am 31. 5. 1530 übergebenen lateinischen Text basiert. Da Maurer oft fast auf den Tag genau Textänderungen zu datieren sucht, wird hier der nichtkundige Leser ungenau informiert. – 19 Anm. 17 Der Fundort bei Elert, Morphologie 1, stimmt nicht. – 20 Nicht glücklich scheint mir die Formulierung zu sein, daß die Trinitätslehre das Offenbarungsgeschehen beschreibt, „das von Christus her zu Christus hin abläuft". – 22 ff. Maurer geht auch hier von der Ansicht aus, der deutsche Text sei der maßgebliche. Mit den gewichtigen Gründen dafür, daß deutsche und lateinische Fassung der CA gleichen Rang haben, setzt er sich sowenig wie im ersten Band auseinander. – 27 Daß Na 3 stärker als CA 3 die wahre Menschheit Jesu betont, kann ich nicht finden. – 32 Daß von Versöhnung im deutschen Text von CA 3 nicht die Rede ist, stimmt nicht; s. BSLK 54, 12. – 33 Die Behauptung, der descensus ad

[1] Georg Hoffmann: Zur Entstehungsgeschichte der Augustana. Der „Unterricht der Visitatoren" als Vorlage des Bekenntnisses, in: ZSTh 15, 1938, 419–490.

inferos finde sich in CA 3 erst in den beiden endgültigen Textfassungen, stimmt nicht; s. Na 3, BSLK 55, 11 f. Der descensus wird jedoch in den Schwabacher und Marburger Artikeln nicht erwähnt. – 36 Na 3 sagt mehr, als was Maurer hier referiert. – 36 Maurers Behauptung, Na spreche nicht vom regnum Christi, stimmt so nicht; s. Na 3, BSLK 55, 15 („ewiglich regier"). – 36 Die Partizipialkonstruktion CA 3 „misso in corda eorum spiritu sancto" darf nicht mit „indem", sondern muß mit „nachdem" übersetzt werden. Entsprechend ist Maurers theologischer Kommentar zu korrigieren. Diese Aussage entspricht – gegen Maurer, ebd. – genau Na 3, BSLK 55, 17 („durch Sendung des heiligen Geists"). Maurers Rekonstruktion der Textgeschichte und der unterschiedlichen Auffassungen ist an dieser Stelle unzutreffend. – 49 Maurers These, bei der Schlußredaktion der CA sei Luthers Bekenntnis zum Vergleich herangezogen worden, geht m. E. zu weit. – 50 Daß eine Verwerfung der Pelagianer erst von Nb 2 an, nicht jedoch vorher, begegne, stimmt nicht. Dieser Gedanke findet sich nun gerade in Luthers Bekenntnis: Cl. 3, 509, 24 ff. – 63 Maurer sagt selbst, daß in Luthers Bekenntnis keine Formel für die Rechtfertigung steht. Damit fällt für CA 4 jedoch die Genealogie hin, die Maurer sonst immer nachzuweisen trachtet. Hier, wie auch sonst, hat Maurer leider nicht den besseren Text der Schwabacher Artikel in WA 30 III RN (1970) benutzt. – 64 Hier vertritt Maurer die These, daß Luthers Bekenntnis dem Schwab. Art. 5 zugrunde liegt. Allerdings sollen „Anleihen" auch bei Luthers Katechismen gemacht worden sein. Da Maurer schließlich selbst von „gewissen Unterschieden" spricht, bleibt undeutlich, worauf sich seine These stützt. – 69 Für das „sola fide" hätte verwiesen werden sollen auf BSLK 56 Anm. zu 3/8. – 70 Wenn Maurer meint, daß Melanchthon mit der Verlagerung des Schwerpunkts von der Christologie zur Anthropologie die Probleme der späteren protestantischen Rechtfertigungslehre bestimmt habe, so wird dem Praeceptor Germaniae damit wohl etwas zu viel Verantwortung aufgeladen. – 85 Maurers Äußerung zu BSLK 79, 28 ff., daß in den Torgauer Artikeln Sündenvergebung und Gnadenmitteilung eng miteinander verbunden seien, ist zu wenig präzise. Die Dinge sind in den Texten komplizierter; insbesondere ist wichtig die umfassende Aussage, „daß wir ein gnädigen Gott durch ihn haben" (BSLK 79, 28). – 94 Z. 6 v. o. sinnentstellender Druckfehler: lies „dem". – 113 Hier sagt Maurer: „Das Imputationsschema bezeugt also in der nachlutherischen Theologie nicht den wachsenden Einfluß Melanchthons." Ich meine, gerade das „Schema" tut dies doch. Ärgerlich ist, daß in diesem ganzen, in mancher Hinsicht instruktiven Abschnitt über Rechtfertigung, imputatio usw. die neueren Forschungen von Stupperich, Geyer, Greschat u. a. nirgends herangezogen werden. Dem Leser bleibt es selbst überlassen, Maurers Melanchthon-Bild mit den Forschungen anderer zu vergleichen. – 122 Hier statuiert Maurer, daß Luther „die Akzeptationslehre nie ohne Polemik" übernommen habe. Das scheint mir nicht zu stimmen. Die Akzeptationslehre ist vielmehr oft einfach Ausdruck der neuen reformatorischen Gnadenlehre, für die eben nicht die infusio gratiae im Zentrum steht, cf. etwa WA 5, 237, 12 ff. – 122 Nach Maurer begegnet bei Luther im Laufe der Zeit eine Umformung: „Nicht Gott ist es, der den Menschen annimmt . . ., sondern der von Gott gerechtfertigte Mensch nimmt die Gnadengaben an, zu denen Gott ihm den Zugang gewährt hat." Das von Maurer gebotene Material reicht freilich nicht aus, um diesen weitgehenden Schluß zu ziehen. – 126 äußert Maurer, daß in der Apologie eine „Verrechtlichung" der imputatio stattfindet. Dafür genügt freilich nicht die Nennung eines einzigen Belegs. – 136 Nicht glücklich ist es, den Hl. Geist als „Produktivkraft" zu bezeichnen. – 163 Anm. 495 Gegen Ende der Untersuchungen wird für Luthers Bekenntnis noch eine Abkürzung eingeführt. – 163 Schwab. Art. 12 soll ein Auszug aus Luthers Bekenntnis sein. Das scheint mir so nicht zu stimmen. Wohl begegnen manche Anklänge, aber die Aussageintention beider Texte ist verschieden. Berücksichtigt man den jeweiligen Gesamtzusammenhang, dann kann Schwab. Art. 12 schwerlich als Auszug aus dem Bekenntnis angesehen werden. Im übrigen kommt eine für Melanchthon charakteristische Note in Schwab. Art. 12 mit der Betonung des „lehren" (BSLK 61, 25) zum Ausdruck. –

175 Hier äußert Maurer, daß Luther in seinem Bekenntnis „eine allgemeine Sakramentsdefinition" gegeben hat; außerdem habe er „die drei Sakramente", nämlich das Wort der Sündenvergebung, die Taufe und das Altarsakrament, eng zusammengebunden. An der von Maurer genannten Stelle (Cl. 3, 511, 28 ff.) fehlt aber das Stichwort „Sakrament" im Sinne einer Definition. Statt dessen engt Luther „Sakrament" fast auf das Abendmahl ein (p. 511, 35 f.; 512, 5; 512, 34). Der Versuch, unter der Hand bei Luther doch wieder wenigstens drei Sakramente anzunehmen und von daher den Dissensus zwischen Luther und Melanchthon an diesem Punkt im Jahre 1530 zu überbrücken, kann nicht überzeugen. Ganz im Gegenteil dürfte es für Luther seit 1520 charakteristisch sein, daß er nicht mehr von einer Definition von Sakrament ausgeht und diese dann auf die einzelnen Sakramente anwendet, sondern daß er von den biblischen Aussagen her Taufe und Abendmahl je in ihrer Besonderheit schildert.

Es finden sich in Maurers Buch manche beherzigenswerte Beobachtungen, die man dankbar aufgreift; so u. a. zum Verständnis von „Iustificari coram Deo" (74 ff.) oder von „Imputatio und acceptatio" (116 ff.). Freilich, wie beim ersten Band, so muß auch hier gesagt werden: ein historischer Kommentar zur CA liegt hier nicht vor. Was Maurer geleistet hat, das ist im wesentlichen die Heranziehung von zeitgenössischen Schriften und Predigten Luthers, um bestimmte Aussagen der CA zu interpretieren. Aber die Textgeschichte der CA ist noch nicht befriedigend interpretiert. Die Herleitung des Textes der CA in allen wesentlichen Punkten von Luthers Bekenntnis dürfte übertrieben sein. Man sollte bei der Berücksichtigung älterer Texte – übrigens auch von Melanchthon selber! – doch das Moment der schöpferischen Abfassung der CA nicht zu gering veranschlagen. Gar nicht ist von Maurer die historische Situation in Augsburg und davor erörtert worden, die ja u. a. gerade für CA 10 wichtig war. Ein die theologische wie die allgemein historische Situation ausgewogen berücksichtigender Kommentar bleibt weiterhin ein Desiderat.

*Hamburg* *Bernhard Lohse*

Eike Wolgast: Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte Bd. XLVII). Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) 1977. 319 S., Ln., DM 78.–.

Eike Wolgast legt hier seine Habilitationsschrift vor, die im Wintersemester 1973/74 von der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen angenommen worden war, für die er aber teilweise noch die Literatur bis 1976 eingearbeitet hat. In den Jahren vor seiner Habilitation hatte Wolgast schon zusammen mit Hans Volz die Bände WA Briefe 12–14 (1967–1970) bearbeitet.[1] Die Beschäftigung mit dieser Edition ist auch dem Buch von Wolgast zustatten gekommen. Insbesondere bei der Publikation etlicher Gutachten Luthers in WA 12 hatte Wolgast sich mit Luthers Stellungnahmen befassen müssen. Man spürt es dem Buch an, daß es auf souveräner Quellen- und Archivkenntnis der einschlägigen Texte und Handschriften basiert.[2]

Die Untersuchung gliedert sich in folgende Teile. Nach dem Vorwort (9) finden sich in der Einleitung (11–19) Abschnitte über Fragestellung und Methode, Terminologische Klärungen, Quellenlage sowie über den Forschungsstand. Dabei hebt der Verf. für das 16. Jahrhundert die enge „Verbindung von Politik und Theolo-

[1] S. dazu meine Rezensionen in der Deutschen Literaturzeitung 89, 1968, 10–12; 91, 1970, 31–33; 92, 1971, 877–879.

[2] S. auch Dr. Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Gesammelt u. hrsg. durch O. Vogt. Mit einem Vorwort und Nachträgen von Eike Wolgast, unter Mitarbeit von Hans Volz (Stettin 1888–1899), Hildesheim 1966; Eike Wolgast: Zum Briefwechsel Bugenhagens, in: Archiv für Reformationsgeschichte 58, 1967, 73–89.

gie (scil. hervor), daß schließlich kaum noch eine ‚religionsfreie' Entscheidung gefällt werden" konnte (11). Der Verf. möchte jedoch nicht die weiten Zusammenhänge der Verflechtung von Politik und Theologie untersuchen, sondern – enger als im Titel – Luthers „unmittelbare Einwirkung auf die Politik seiner Zeit" (ebd.). Der Begriff der „Wittenberger Theologie" dient als „Hilfskonstruktion" (14), um die gemeinsam erstellten Gutachten zu bezeichnen; außerdem erscheint die sachliche Gemeinsamkeit der kursächsischen Reformation als außerordentlich groß. Schwieriger ist es, daß die einflußreichen kursächsischen Hofbeamten zwar namentlich bekannt, aber noch kaum auf ihren Anteil an der Politik der Landesherren hin untersucht worden sind. Was den Forschungsstand betrifft, so gibt der Verf. eine sehr knappe Skizze (18 f.). Die Arbeit von H. Kunst,[3] die sich über weite Strecken mit Wolgasts Untersuchung berührt, hat im ganzen nicht mehr herangezogen werden können; nur vereinzelte Hinweise sind nachträglich noch eingefügt (291 Anm. 2a). Hier wäre wenigstens eine Stellungnahme in dem Vorwort nützlich gewesen. Kunst hat sich zwar durchweg auf die in der WA gebotenen Texte gestützt und nicht auch Archivstudien betrieben, aber seine sorgfältige Analyse und Interpretation der Luther-Texte sollte durchgehend neben der Untersuchung von Wolgast herangezogen werden.

Auf die Einleitung folgt der I. Teil „Voraussetzungen" (20–94). Hier gibt der Verf. eine systematische Übersicht über die theologischen Grundlagen von Luthers politischen Urteilen (Schriftprinzip, anthropologische Voraussetzungen, eschatologisches Denken, Cooperatio-Gedanke und Instrumentum-Begriff, Kairos-Denken und Denkstruktur des „Simul"). Weiter schildert er Luthers Obrigkeits- und „Staats"-lehre (Begriff der Obrigkeit, Aufgabe der Obrigkeit, Das Problem von cura religionis und ius reformandi, Der Gehorsam der Untertanen). Schließlich erörtert er die „Konkretion", nämlich Reich und Reichsverfassung im Verständnis Luthers.

Sodann ist der umfangreiche II. Teil zahlreichen „Fallstudien" gewidmet (95–284). Hier setzt der Verf. ein mit der Lage bei Luthers Rückkehr von der Wartburg, schildert die ersten Bündnisverhandlungen 1525/26, das Problem des Präventivkriegs 1528, besonders ausführlich die Bündnispolitik und Bekenntniseinheit 1529/30 sowie die Widerstandsdiskussion nach dem Augsburger Reichstag 1530, aber auch die sächsische Stellungnahme zu Ferdinands Königswahl, den Nürnberger Anstand 1532, die Widerstandsfrage 1536, die Verhandlungen mit Frankreich und England 1535/36 und 1539, Widerstandspflicht und Präventivkrieg 1538/39, den Streit um das Burggrafenamt in Halle 1541–42, die Wurzener Fehde 1542, die Erweiterung und Verlängerung des Schmalkaldischen Bundes 1542 und 1545 (wobei besonders die Frage der Aufnahme der evangelischen Einwohner von Metz 1542 wichtig ist) sowie den Schutz der Reformation im besetzten Herzogtum Braunschweig-Wolfenbüttel 1543 und 1545.

In dem III. Teil werden die Ergebnisse knapp zusammengefaßt (285–299). Dabei würdigt der Verf. einmal Luthers Selbstverständnis als politischer Ratgeber, zum anderen Bedeutung und Grenze von Luthers politischem Einfluß. – Am Schluß des Bandes finden sich Verzeichnisse der Abkürzungen sowie der benutzten Quellen und der Literatur (300–319).

Das Nebeneinander der Teile I und II ist von der Sache her sinnvoll. Hätte der Verf. lediglich die „Fallstudien" betrieben, so würde weithin der theologische Zusammenhang nicht gegenwärtig sein, oder es wäre zu Wiederholungen gekommen. Andererseits versteht es sich bei der Absicht des Verf. von selbst, daß das Schwergewicht doch auf den Fallstudien liegt. In Teil I kann naturgemäß auf Entwicklungen bei Luther kaum eingegangen werden. Hier wird auch der biographische Hintergrund bei Luther, wie er etwa im Zusammenhang des Verhörs durch Cajetan im Herbst 1518 wichtig ist, kaum berücksichtigt. Dieser Teil ist zwar in der Nachzeichnung der Grundgedanken Luthers, die für seine politischen

[3] Hermann Kunst: Evangelischer Glaube und politische Verantwortung. Martin Luther als politischer Berater seiner Landesherren und seine Teilnahme an den Fragen des öffentlichen Lebens, Stuttgart 1976.

Stellungnahmen bedeutsam sind, zuverlässig und abgewogen; auch die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur ist fundiert. Trotzdem hätte hier mehr geboten werden sollen. Biographisch sowie reformationsgeschichtlich sind die Wittenberger Unruhen 1521/22 sowie später die Ereignisse des Bauernkrieges nicht weiter behandelt worden. Mag dies aus Gründen der Themabegrenzung verständlich sein, so bleiben damit doch wesentliche Motive von Luthers Haltung außerhalb der Betrachtung. Im übrigen hat es den Anschein, daß der Verf. in dieser systematischen Darbietung recht weitgehend der „Simul"-Interpretation Luthers durch K. O. Nilsson folgt.[4] Stark wird betont, daß Luther stets auf den Augenblick bezogen gedacht hat (40). Sauber arbeitet der Verf. die Grundzüge von Luthers Obrigkeitsauffassung heraus: die Obrigkeit hat begrenzte Aufgaben, nämlich vor allem die Friedenssicherung, die Rechtswahrung und die Sozialordnung. Allerdings hat Luther, wie der Verf. schon im systematischen Teil moniert, die politische Situation, wie sie damals im Reich bestand, nicht genügend berücksichtigt. So habe Luther zwar zugegeben, daß es vor Gott zulässige Bündnisse geben könne, aber er habe es versäumt, hier brauchbare Kriterien aufzustellen (38). Luther habe auch die komplizierte Struktur des Reiches mit der Herrschafts- und Machtverteilung zwischen dem Reich und den Territorien nicht genügend in Rechnung gestellt; die Wandlungen in der Verfassungsstruktur seien ihm verborgen geblieben (85). Im Grunde habe Luther den Kaiser als die eigentliche Obrigkeit angesehen und jeweils nur schwache Territorialstaaten vor Augen gehabt, wohingegen in der damaligen Wirklichkeit das Schwergewicht sich mehr und mehr auf die Territorien verlagerte (44). Weiter habe er den Begriff des Untertanen viel zu undifferenziert gebraucht (90). Er habe die Fürsten eigentlich nur als Einzelpersonen verstanden, nicht jedoch als die Exponenten autonomer fürstlicher Gebiete (91). Insgesamt habe Luther eben eine Individualethik, aber keine politische oder Gesellschaftsethik angesichts der tatsächlichen Situation entfaltet. Hieran liege es, daß die Fürsten zunehmend weniger Luthers Ratschlägen gefolgt seien: sie hätten es gar nicht tun können.

Diese Skizze von Luthers Position ist weit entfernt von billiger Kritik oder pauschalen Vorwürfen. Im Gegenteil, in dem umfangreichen II. Teil werden anhand der einzelnen Fälle die Gründe sorgfältig herausgearbeitet. In der genauen Analyse der verschiedenen Situationen sowie in der umfassenden Heranziehung des Materials und der Literatur liegt der eigentliche Beitrag dieser Arbeit. Wegen der zahlreichen „Fallstudien" und der vielfältigen Probleme, die angeschnitten werden, ist eine detaillierte Würdigung hier nicht möglich. Generell ist jedoch zu sagen, daß die Erörterung der insgesamt 14 Situationen und Äußerungen ein Musterbeispiel einer zuverlässigen, umfassenden, dabei stets auf das Wesentliche drängenden Untersuchung ist. Der Verf. berücksichtigt jeweils sorgfältig die Situation, die genaue Fragestellung bei den politischen Auseinandersetzungen, den rechtshistorischen und politischen Zusammenhang sowie vor allem Luthers Äußerungen. Dabei werden die Ansichten anderer Reformatoren, auch etwa insbesondere aus Nürnberg oder Hessen, in dem wünschenswerten Umfang mit herangezogen, so daß Luthers Meinung niemals isoliert, sondern stets im Zusammenhang der damaligen Diskussion gesehen wird. Man mag hier und da im einzelnen anderer Ansicht sein als der Verf.; aber seine Darlegungen sind stets fundiert, abgewogen und voll vertretbar. Vor allem arbeitet der Verf. sorgfältig den allmählich eintretenden Umschwung in Luthers Haltung zu einem protestantischen Verteidigungsbündnis heraus, wie er im Herbst 1530 zu beobachten ist. Dabei macht er auch deutlich, daß Luthers Äußerungen in der Zeit der Packschen Händel 1528 der Situation noch gerecht zu werden vermochten (114 ff.), daß er aber trotz seiner zögernden Billigung eines Bündnisses doch der sicher seit 1530 veränderten politischen Lage nicht gerecht wurde: die Reformation war nun eben eine Sache der Territorien geworden;

[4] Kjell Ove Nilsson: Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie, Göttingen 1966; bei Wolgast etwa 36 f., wo sogar von dem „Simul-Prinzip" die Rede ist.

die politischen Probleme ließen sich nicht mehr individualethisch bewältigen (160 u. ö.). Wenn Luther im Herbst 1530 die Notwehrfrage zu einer res profana erklären konnte, dann sei dies eben als Verzicht auf eine Beteiligung an der eigentlichen Diskussion zu werten (180).

Einige bedeutsame Details der Untersuchung seien noch hervorgehoben. Besonders wichtig sind die Bemerkungen zu Luthers Auffassung vom vir heroicus (32): an sich habe es sich hier um eine exegetische Hilfskonstruktion Luthers gehandelt, aus der Luther jedoch keine Konsequenzen für die politische Ethik gezogen habe. – 114 ff. bei der Schilderung der Packschen Händel arbeitet der Verf. heraus, daß Luther auch den „propagandistischen" Aspekt im Auge gehabt habe, der überhaupt bei Luthers politischen Äußerungen nicht unwichtig sei (cf. 289). – 158 ff. besonders förderlich ist die Schilderung der Debatte um 1530: nach und nach wird die verfassungsrechtliche Möglichkeit der Absetzung des Kaisers in die Diskussion eingeführt. – 204 u. ö. betont der Verf. mit Recht, daß für Luther stets der unbedingte Friedenswille im Zentrum seiner Äußerungen zu politischen und sozialen Fragen gestanden habe. – 224 zeigt der Verf., wie 1536 die Fragestellung sich verschiebt: nunmehr geht es darum, daß der Kaiser gegebenenfalls als Beauftragter des Konzils und als Exekutor von dessen Beschlüssen handelt; die Widerstandsfrage stellte sich damit in ganz neuer Weise. – 226 zeigt der Verf. – über J. Heckel hinausgehend[5] –, daß 1536 das Widerstandsrecht zum ersten Mal mit der cura religionis begründet wurde, „die jetzt als vornehmste Pflicht des christlichen Fürsten erscheint". Dieses neue Argument trägt somit dem seit 1530 veränderten Verhältnis zwischen evangelischen Territorien und kaiserlicher Zentralgewalt Rechnung. Dieser „Sitz im Leben" sollte im Blick auf das Obrigkeitsverständnis beim älteren Melanchthon berücksichtigt werden.

Druckfehler: 92 Z. 14 v. o. l. „1523" statt „1526".

Insgesamt handelt es sich bei diesem Werk um eine sehr solide und förderliche Darstellung.

*Hamburg* *Bernhard Lohse*

Walter Klaassen: Michael Gaismair. Revolutionary and Reformer (= Studies in Medieval and Reformation Thought Vol. XXIII). Leiden (E. J. Brill) 1978. 156 S., Ln., hfl. 44.–.

Jürgen Bücking: Michael Gaismair. Reformer – Sozialrebell – Revolutionär. Seine Rolle im Tiroler „Bauernkrieg" (1525/32) (= Spätmittelalter und Frühe Neuzeit Bd. 5). Stuttgart (Klett-Cotta) 1978. 187 S., Ln.

Der Inhalt des Buches von Klaassen zerfällt in drei Teile: einen ersten: „Der Aufstand in Tirol 1525 und Michael Gaismair"; einen zweiten: „Michael Gaismair religiöse und gesellschaftliche Ansichten"; einen dritten, der eine kurze Schlußfolgerung des Gesagten enthält; es folgen Anhang 1 und 2. Der Verfasser, Professor für Geschichte am Conrad Grebel College der Universität von Waterloo, Kanada, hat ein „Sabbathjahr" in Innsbruck verbracht, um mit Literatur und Quellen vertraut zu werden. Dies ist ihm gut gelungen.

Als Ursachen des Aufstandes der Bauern werden vier Umstände genannt: 1. Infolge der Münzverschlechterung und der Vermehrung des Geldumlaufes stiegen die Preise; dies traf die adeligen Grundherrschaften, die die Preissteigerungen auf die Bauern umwälzten. 2. Durch die Einführung des neuen (römischen) Rechtes fühlten sich die Bauern überfordert. 3. Die Anhäufung der großen Vermögen der Handelsgesellschaften durch den Gewinn aus dem Bergbau – der Fugger, Welser und anderer – hielten die Bauern für Unrecht. 4. Besondere Abneigung empfand das Volk gegen die Kirche, vor allem gegen die hohe Geistlichkeit, deren es in Tirol zwei Vertreter gab: die Bischöfe von Brixen und Trient; sie wurden beschuldigt,

[5] Johannes Heckel: Cura Religionis – Ius in Sacra – Ius circa Sacra (1938), Darmstadt 1962.

große Vermögen anzuhäufen, ohne für das geistliche Wohl der arbeitenden Bevölkerung zu sorgen; im beginnenden Reformationszeitalter hätte dies für die katholische Kirche gefährlich werden können. Der Verfasser berichtet auf Seite 19, daß auf der Messe in Bozen lutherische Schriften verkauft wurden; wir können hinzusetzen, daß Luthers Übersetzung des Neuen Testamentes, die 1522 erschienen war, reißenden Abgang fand.

Michael Gaismair wurde in Tschöfs bei Sterzing zwischen 1485 und 1490 geboren. In Sterzing gab es reiche Silberbergwerke. Sein Vater war Gewerke; er stammte also aus wohlhabenden Kreisen. Über Jugend und Erziehung ist so gut wie nichts bekannt. Wir lernen ihn zunächst als Schreiber des Landeshauptmannes an der Etsch (nicht „Vizeregent") Leonhard von Völs kennen. 1524 übersiedelte er in gleicher Eigenschaft in die Hofburg des Bischofs Sebastian Sprentz nach Brixen. Hier wie dort mag er Eindrücke von den schweren Lebensbedingungen der Bauern erhalten haben.

Der Aufstand der Bauern entzündete sich, als es einer Schar von ihnen gelang, einen früheren sog. Absager am 9. Mai 1525 auf dem Wege zur Hinrichtung zu befreien; er hieß Peter Paßler (auch Päßler). Damals kam es schon zu Plünderungen der Wohnungen der Domherren und des Adels in der Stadt, wie auch in dem Augustiner Chorherrenstift in Neustift, etwa drei Kilometer von Brixen entfernt. Am 13. Mai wählten die Bauern Michael Gaismair zu ihrem Führer und er nahm an. Wie kam es zu diesem Umschwung? War es ein plötzlicher Entschluß oder planvolle Überlegung? Klaassen scheint sich der Annahme Justinian Ladurners angeschlossen zu haben, daß Gaismair seit langem geplant hatte, seine Reformideen auf diese Weise durchsetzen zu können (S. 28). Dafür spräche auch, daß er am 14. Mai seine erste Landesordnung verlesen hat; s. die Besprechung der Arbeit J. Bückings S. 467. Dieses Dokument hat Klaassen nicht gekannt.

In seinem Brief vom 19. Juni 1525 an Bischof Sprentz behauptete Gaismair mit Recht, daß er durch seine Stellung dem Bischof gedient hätte, denn er hätte die völlige Zerstörung des Bischofspalastes und der Abtei Neustift verhindert (123 f.). Mehr als an dieser Rücksicht lag ihm aber an seinen Plänen, in Tirol die „göttliche Gerechtigkeit" walten zu lassen (29). Dies machte die Landesordnung von 1526 deutlich. Vorerst aber trat der Landesherr, Erzherzog Ferdinand, auf den Plan, um auf irgendeine Weise die Artikel des Meraner Bauern- und Bürger-Landtages mit den Beschlüssen des Innsbrucker Landtages auf einen Nenner zu bringen (S. 32 ff.). Am 12. Juni wurde der Landtag in Innsbruck eröffnet. Die dortigen Verhandlungen wurden überschattet von der Nachricht, daß der Schwäbische Bund bei Würzburg ein Bauernheer von 15 000 Mann vernichtet hätte. Schon zeichnete sich das nicht ganz ehrliche Verhandlungsspiel Ferdinands ab, der sich mit der unaufrichtigen Behauptung, er sei nur Statthalter seines kaiserlichen Bruders im österreichischen Raum, den Rückzug offenhalten wollte; das stimmte nicht, denn Karl hatte ihm im Jahre 1522 alle Vollmacht übergeben. Am 18. Juli wurde der Landtag in Innsbruck geschlossen. Den Bauern waren Erleichterungen zugesagt worden, die in der Landesordnung 1526 niedergelegt wurden. Diese Landesordnung wurde im Jahre 1532 zuungunsten der Bauern aufgehoben. Im folgenden wird das Spiel der Kräfte zwischen Gaismair und Ferdinand dargestellt (S. 42 ff.).

Am 11. August 1525 erreichte den Bauernführer die Aufforderung der Innsbrucker Regierung, in die Hauptstadt zu kommen. Zögernd folgte er dem Rufe. Kurze Zeit darauf wurde er verhaftet. Während er mit der Außenwelt in Verbindung stand, reiften in ihm die Pläne, wie es weitergehen sollte. Er erkannte die Todesgefahr. In der Nacht des 7. Oktobers gelang ihm die Flucht. Auf Schleichwegen kam er über die westliche Grenze. Er suchte den ihm wesensähnlichen Zwingli in Zürich auf. Von dort schickte er einen scharfen Protest an die Regierung in Innsbruck, in dem er sich bitter über die Ungesetzlichkeit beklagte, die gegen ihn angewendet wurde. (Siehe Anhang 1, S. 124 ff.) Andererseits schmiedete er mit Zwingli die Pläne zu einem Einfall in Tirol und der Wiedererweckung des Aufstandes. Sie mißlangen, weil die übrigen evangelischen Kantone die Unterstützung

verweigerten. Nochmals versuchte Gaismair, auf eigene Faust einen Schlag zu führen, indem er in einem kühnen Zug seine Leute in das Erzbistum Salzburg führte, in dem die Bauern österreichische Truppen erfolgreich geschlagen hatten und Radstadt belagerten. Er konnte sich aber einem Treffen mit den Truppen des Schwäbischen Bundes, die dem Erzbischof zu Hilfe geeilt waren, nicht aussetzen. In einem bewundernswerten Zug brachte er zusammen mit Peter Paßler, den er wiedergefunden hatte, seine Leute in das Gebiet der Republik Venedig, die ihn in ihre Dienste nahm (S. 62–64). Mittlerweile hatte König Ferdinand den auf seinen Kopf gesetzten Preis auf 1 700 fl. erhöht (S. 63). Unermüdlich hat Gaismair an den Plänen, sein Vaterland zu befreien, gearbeitet, bis der Morgen des 14. April in Padua, seinem Wohnsitz, tagte. Dort gelang Meuchelmördern die Erlegung des edlen Wildes. Das Geld soll den Mordgesellen niemals ausgezahlt worden sein.

Der zweite Teil des Buches wendet sich dem schriftlichen Nachlaß des Mannes zu, der es vermocht hatte, ein großes Land jahrelang in Schach zu halten. Wiederholt ist in Klaassens Text auf ein Buch verwiesen, das bezüglich der Darstellung der Tatsachen – mit Nachsicht – als leidlich verläßlich angesehen werden kann: Josef Macek, Der Tiroler Bauernkrieg und Michael Gaismair; in tschechischer Sprache. Deutsche Ausgabe Berlin 1965. Nicht übereinstimmen kann Klaassen mit der ideellen Neigung Maceks, Gaismair nicht als einen Menschen des 16. Jahrhunderts zu sehen, sondern als einen Marxisten des 20., der eine klassenlose Gesellschaft ohne persönliches Eigentum und ohne Religion aufbauen wollte. Was Gaismair jedoch schaffen wollte, war ein Volk, das in gerechter Weise leben sollte, ohne die Kluft zwischen reich und arm, zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen, wie er sie erlebte; aber nicht ohne eigenes Vermögen und Anteil an Grund und Boden. Klaassens zweiter Einwand betrifft die gänzliche Verneinung der tiefen Religiosität Gaismairs, die man auf Schritt und Tritt nachweisen kann, für die der tschechische Forscher überhaupt kein Verständnis aufbringen konnte. Klaassen meint, daß Gaismair sich als Werkzeug Gottes empfand und zwar des Gottes des Alten Testamentes (S. 72). Tirol wird mit den Worten Dt. 8, 7–9 angesprochen. Jesus Christus spielte in Gaismairs Auffassung von der Gottheit dagegen eine untergeordnete Rolle. Ein Zitat Christi aus dem Neuen Testament hat er wiederholt, als er den Freunden in Bozen versprach, das Passahlamm mit ihnen zu essen (S. 68). Der Ausdruck Evangelium kommt selten vor, Gaismair sagte lieber „Wort Gottes". Die Landesordnung ist aus biblischem Texte erbaut. Dieses Dokument hat Gaismair zu dem bedeutenden Manne gemacht, als welcher er heute noch gilt.[1]

Obwohl der Verfasser schon einen Abriß des Dokumentes gegeben hat, bringt er sie im Anhang 1 in wörtlicher englischer Übersetzung. Das war keine leichte Aufgabe, denn es gibt viele selbst dem Deutschen schwerverständliche Wörter im Tiroler Dialekt, so daß fehlerhaft übersetzte Wörter leicht vorkommen können und vorgekommen sind. Die erste verblüffende Behauptung bezieht sich auf die Entmachtung der Städte durch die Niederlegung der Mauern. Ob dies buchstäblich gemeint war oder nicht, bleibt zweifelhaft; sollten nur die Befestigungen zerstört werden oder das Stadtgefüge? Es sollte, so steht es im 5. Absatz, nur Dörfer geben. Bilder, Bildstöcke, Kapellen sollten abgetan werden, die Messe aufhören, denn sie sei ein Greuel vor Gott. Eine Hohe Schule soll errichtet werden, in der das Wort Gottes gelehrt werden soll. Die Fürsorge an Alten und Kranken nimmt einen großen Raum ein; sie müssen aus dem Zehnten oder durch Almosen erhalten werden. Vier Hauptleute und ein Oberster Hauptmann sollen über das ganze Land gesetzt werden, dessen Gerichtsbezirke erhalten bleiben. Unfruchtbares Land soll fruchtbar gemacht, Vieh soll gezüchtet werden; an manchen Orten sollen mehr Ölbäume gesetzt, mehr Getreide angebaut werden. Klöster und die Häuser der deut-

[1] Über den Text, dessen Erhaltung und Auswertung s. die kritische Ausgabe in dem S. 465 ff. besprochenen Buche von Jürgen Bücking (S. 153–162). Gängigste Ausgabe ist die von Albert Hollaender veröffentlichte in der Zeitschrift „Der Schlern" 13, Bozen 1931 (S. 425–429).

schen Ordensritter sollen in Spitäler verwandelt werden. Ein getrennter Abschnitt befaßt sich mit den Bergwerken; alles, was zu ihrer Erschließung gehört, Schmelzhütten, zusätzlicher Besitz, die Erze selbst sollen durch Enteignung den ausländischen Kaufleuten, den Fuggerischen, Höhstetterischen u. s. f. abgenommen und „zu gemeinen Lands Handen" eingezogen werden.

Was Gaismairs religiöse Einstellung betrifft, scheint er kein Interesse an theologischen Streitfragen gehabt zu haben (S. 104). Er war kein Katholik mehr, man kann ihn aber auch nicht als einen Protestanten bezeichnen und schon gar nicht als einen Täufer, wenn er auch in manchen Dingen mit ihnen übereingestimmt haben mag. Persönliche Beziehungen dürfte er zu ihnen kaum gehabt haben, außer zu Friedrich Brandenburger, der sein Kampfgenosse war (S. 112 f.). Auch war die täuferische Bewegung noch jung, solange Gaismair im Lande war. Aber eines könnte man feststellen – und der Verfasser hat es festgestellt: Die Täufer waren dort zahlreicher vertreten, wo der Aufstand am heftigsten getobt hatte. Dort aber entwickelte sich nun eine gegensätzliche Haltung, die der Widerstandslosigkeit (S. 115 f.).

In seinem Schlußwort bedauert Klaassen, daß die Nachrichten über das Leben Gaismairs so spärlich seien (S. 120). Die Hauptsache bleibt aber doch immer der außergewöhnliche Entwurf der „Landesordnung".

Die Darstellung schließt mit einem historiographischen Überblick (S. 137–146). Es folgen die Angaben der Quellen und der Literatur, ein Ortsnamen-, ein Sach- und ein Personenregister.

Der Leser in Amerika mag das Buch befriedigt aus der Hand legen. In angenehmster Weise war er in Verhältnisse eingeführt worden, die ihm vielleicht gänzlich fremd waren, und er hat gelernt, sich in andere Gebiete der Erde, in die Gewohnheiten eines anderen Volkes einzuleben, das er vielleicht in Kanada finden könnte: es sind die Hutterischen Brüder, deren Namen, Sitten und Gebräuche noch an die Tiroler Heimat erinnern.

Im Jahre 1978 erschien ein zweites, drei Jahre nach dem Tode des Verfassers postum von H.-Ch. Rublack veröffentlichtes, Buch über Gaismair von Jürgen Bücking. Dieser hat tiefer geschürft als Klaassen. Mit den Zuständen in Tirol war er durch frühere Arbeiten vertraut. Das erste Kapitel des Buches stellt die „Sozioökonomische Lage im Stift Brixen" (1480–1525) dar. Die erhöhten Preise entstanden aus der Münzverschlechterung und dem vermehrten Geldumlauf (S. 15). Sie trafen in erster Linie den grundbesitzenden Adel und die Klöster, die ihrerseits die Preissteigerung durch Erhöhung der bäuerlichen Abgaben auszugleichen suchten. In den südtirolischen Städten sanken die Löhne, während die Inflation stieg (S. 17). Die Stadtbevölkerung war dem Adel und dem grundbesitzenden Klerus bitter feind. Auch die Bauernschaft stand dem Klerus feindlich gegenüber. Sie lehnte die Kirche ab, hatte aber doch ein starkes Verlangen nach religiösem Schrifttum.

Durch Diagramme und Listen führt der Verfasser in die Struktur der Regierungsinstanzen und der Rechtsorganisation in Tirol ein. Die Bauern waren vielfach zu ununterrichtet, um als Geschworene amtieren zu können, und waren der Gewalt der Grundherren und der Richter schutzlos ausgeliefert; auch gegen Unschuldige wurde die Folter angewandt (S. 22). Entscheidend für die Tiroler Wirtschaft war der Reichtum der Bergwerke an Silber und Kupfer; an der Förderung des Erzes waren die Handelsgesellschaften, vielfach ausländische, von großer Bedeutung (S. 24 ff.). Auch die Bischöfe von Brixen und Trient bereicherten sich an diesem Geschäft. Die Tabelle der Preissteigerungen ist aufschlußreich (S. 27). Zur Erschwerung der Lage kamen noch unkontrollierbare Vorgänge: Kriege, Sondersteuern in ganz Tirol, Naturkatastrophen, Seuchen, Teuerung und Hungersnot. Das Land stand in einer schweren Krise, die durch die drei Regierungsinstanzen nicht verkleinert wurde: es gab die landesfürstliche Regierung in Innsbruck, den stiftischen Hofrat in Brixen und die gleiche Behörde in Trient. Überdies hatte Maximilian I. das Land in einem trostlosen Zustand zurückgelassen.

Der Landesfürst, Erzherzog Ferdinand, von seinem Bruder Kaiser Karl V. zum

Regierenden Landesfürsten der österreichischen Erblande ernannt, stand zunächst seinen Aufgaben ziemlich ratlos gegenüber; da er die Landessprache nicht beherrschte, überließ er die Geschäfte dem aus Spanien mitgebrachten Günstling Gabriel von Salamanca, der sich in kurzer Zeit unglaublich zu bereichern wußte. Er war der bestgehaßte Mann in Tirol.

Die Landstände waren keine Vertretung des Volkes, sondern Angehörige der privilegierten Schichten, denen das Volk nicht traute Die Reichen wurden damals reicher, die Armen ärmer. Tabellen geben über die Lage der schwer verschuldeten Regierung Auskunft (S. 42).

Die „Soziale Abschichtung im Stift Brixen" stellt zunächst die Lage der Bauern dar, die vom Klerus abhängig waren. Ihre Lage war besonders schlecht, wenn auch vom „Abstiftungsrecht" = einjährlicher Nutzung von Grund und Boden, abgesehen wurde. Der Druck auf die Bauern wurde unverhältnismäßig stark verschärft (S. 46). Der Widerstand war in den bäuerlichen Versammlungen zu gewahren. Erst kürzlich sind die Beschwerdeartikel von Fritz Steinegger und Richard Schober veröffentlicht worden (Tiroler Geschichtsquellen Nr. 3, Innsbruck 1976). Selbstbewußt ritten die Stiftsbauern durch die Stadt Brixen. Es ergingen Umzugsverbote (S. 47). Die Stiftsgrundherrschaft Neustift – 3 km von Brixen entfernt – war die größte Wirtschaftseinheit Südtirols. Die Weinproduktion war bedeutend gestiegen, die Getreideerträgnisse hatten stark abgenommen. Das Stift beschäftigte auch Handwerker, darunter hochqualifizierte; die Entlohnung war sehr unterschiedlich, 2 bis 6 Kreuzer im Tag. Bauern und Handwerker lebten hier schlechter als anderswo (S. 50).

Auch die Ackerbürgerstadt Brixen hatte mit großen finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen. Adel und Klerus weigerten sich, ihr zu Hilfe zu kommen. Die beiden Stände, Adel und Klerus, zeigten eine „Pensionsmentalität", sie wollten von der Arbeit anderer leben (S. 54). Der Landeshauptmann Leonhard (auch Lienhard) von Völs war nicht nur in Sachen der Verwaltung und Gerichtsbarkeit tätig, sondern auch in Kriegszügen gegen Bayern und gegen Venedig. Während des Bauernaufstandes tritt er in keiner Weise hervor. Sein ursprüngliches Schloß war Prösels; diesen Besitz hatte er im Laufe der Jahre bis 1523 siebenfach vermehrt (S. 55 f.).

Nach dieser Vorschau auf die kriegerischen Ereignisse führt der Verfasser in einem II. Teil Michael Gaismair ein. Dieser war seit 1514/16 Sekretär des Landeshauptmannes gewesen, hatte 1524 diesen Posten mit dem Schreiberamt beim Bischof von Brixen, Sebastian Sprentz, vertauscht. Am 31. Oktober 1524 kam er in Verbindung mit seinem späteren Bundesgenossen Peter Päßler und dessen Prozeß (S. 58). Es ist an dieser Stelle im Buche von der Urgicht des Päßler die Rede, die dieser bestätigen sollte. Urgicht ist aber nicht, wie Seite 58 unten steht, die Erklärung, keine Rache zu nehmen, das ist die *Urfehd!* Urgicht ist die schriftlich aufgenommene Aussage (Bekenntnis) des Angeklagten, das er unterschreiben mußte.

Es folgt die Entstehungsgeschichte der Befreiung des „Absagers" Päßler, die sorgsam vorbereitet worden war (S. 59). Er wurde in die Millander Au gebracht. Dort bildete sich ein vierköpfiger Ausschuß zur Führung des weiteren Vorgehens, dem auch Gaismair angehörte. Wer war dieser Gaismair? Er stammte aus Sterzing, war Glied eines angesehenen Großbauern- und Gewerkengeschlechtes und selbst Gewerke (S. 59).

Der Aufstand führte die Bauern am nächsten Tag von Milland in die Bischofsstadt, in der sie zunächst Bürgerhäuser, dann Häuser der Adeligen und des Klerus plünderten. Sie drangen auch in die bischöfliche Burg ein. Der Aufstand dehnte sich auf Neustift aus. Infolge des Eingreifens Gaismairs kam es nicht zu ausgedehnten Verwüstungen. Denn Gaismair hatte dem Bauernausschuß „Statuten" vorgelegt, die bis jetzt kaum bekannt waren. Sie enthielten den Plan einer völligen Umbildung der sozialen Struktur der Gesellschaft. Bücking bezeichnete sie als 1. Landesordnung (S. 63). Die sich überstürzenden Geschehnisse sind, die Darstellung in dem Buche von Josef Macek ins richtige Gleis bringend, folgendermaßen zu ordnen:

9. Mai: Befreiung Päßlers;
10. Mai: Vereinigung der Vertreter von 9 Gerichten in Milland;

11. Mai: Plünderung Neustifts;
12. Mai: deren Fortsetzung.
13. Mai: Wahl Gaismairs zum obersten Feldhauptmann!
14. Mai: Gaismair verliest seine Landesordnung (LO 1. S. 149–152).

In seinem Brief an den Bischof von Brixen vom 19. Juni 1525 verteidigt Gaismair sein Vorgehen: er habe Schlimmeres verhüten wollen (S. 68). Folgende Frage erhebt sich: Warum hat Gaismair Söldner angeworben, nachdem die Bauern sich schon zerstreut hatten? Offenbar wollte er sich eine neue Truppe heranbilden. Zunächst aber mußte mit dem Landesfürsten Fühlung aufgenommen werden. Es wurde ein Waffenstillstand geschlossen (S. 70).

Auf dem Innsbrucker Landtag sollte weiter verhandelt werden. Schon machte sich der Einfluß des Erzherzogs geltend, der dem Brixener Ausschuß bereits Befehle erteilte. Auf dem Meraner Teillandtag kam es zur Abfassung von 64 Artikeln, die in Innsbruck als Verhandlungsgrundlage dienen sollten. Tatsächlich wurden dort vom Landesherrn in der „Landesordnung 1526" den Bauern Zugeständnisse gemacht. Trotzdem wurde Gaismair von Ferdinand überspielt. Bücking meinte: „Gaismairs fundamentaler Irrtum in dieser kompromissarischen Taktik lag darin begründet, daß er Ferdinands Bindung an die traditionelle Sozialstruktur nicht oder zu wenig beachtete" (S. 73). In der Folge war und blieb Gaismairs Gegenspieler der Erzherzog und dieser war der Stärkere. Bücking war auch der Meinung, entscheidend sei gewesen, daß seine Verbündeten, die Bürger und Bauern, ihm auf dem Landtag in den Rücken gefallen waren. Als er sich weigerte, den bischöflichen Besitz abzutreten, wurde er von der Regierung im August nach Innsbruck geladen. Als er die Stadt verlassen wollte, wurde er festgenommen. Im Oktober gelang ihm die Flucht. Nun wandelte er sich, indem er den Kampf vorbereitete, zum Revolutionär.

Bemerkenswert in der Darstellung Bückings ist seine Zergliederung des Gaismairischen Vorgehens. Nach seiner Flucht ging es für ihn um Leben oder Tod. Er hatte versucht, sich zu verteidigen, nahm aber dann „eine überdimensionale Fehde gegen die siegreich gebliebenen, nach wie vor herrschenden Schichten" an (S. 82). Um die Gedankenwelt Gaismairs tiefer zu erfassen, werden im folgenden die beiden Landesordnungen analysiert. Der zweiten ist größere Bedeutung zuzumessen, denn es geht ihr ein Militäreid voran, der mit dem geplanten Einfall nach Glurns in Tirol zusammenhängt. Die aufschlußreiche Betrachtung der Landesordnungen fördert zahlreiche Probleme zutage; so etwa die Frage: wem gehört Grund und Boden? Dem „Staat", der Gemeinde oder Privatpersonen? (S. 88). Abzustellen seien alle Privilegien; ebenso der römisch-katholische Kultus, römisches und kanonisches Recht, Steuern, außer in Notfällen, Privathandel und Zölle. Nach einem Blick auf den „Sozialen Kern des Brixener Aufstandes" folgt der Epilog (1526–1532).

Die Versuche, Tirol mit Gewalt zu neuem Aufruhr zu bewegen, die mit Zwingli in Zürich erwogen worden waren, scheiterten. Ziel wäre die wirtschaftliche und rechtliche Restitution der Bauern und die Vertreibung des Hauses Habsburg gewesen. Auch der kühne Marsch der gaismairischen Truppen in den Pinzgau im Lande Salzburg, wo die Bauern über die Söldner des Erzbischofs gesiegt hatten, brachte keine Wende. Als Soldaten des Schwäbischen Bundes auftauchten, konnte sich Gaismair nicht halten; und so zog er mit seinen Leuten über die Alpen ins Gebiet der Republik Venedig, wo er als Condottiere der Venezianer immer noch mit Plänen beschäftigt war, bis ihn am 14. April 1532 gedungene Mörder töteten.

Der Darstellung Gaismairs schließt der Verfasser noch eine Aufarbeitung der historiographischen und ideologischen Auseinandersetzung mit ihm und seinem Werk bis in die jüngste Zeit an (Teil III) sowie den Versuch einer religionssoziologischen Funktionsbestimmung der Rolle der Religion in der Bauernbewegung (Teil IV). Sieben abschließende Exkurse dienen schließlich der Dokumentation von Detailfragen.

*Wien* *Grete Mecenseffy*

Gudrun Westphal: Der Kampf um die Freistellung auf den Reichstagen zwischen 1556 und 1576 (= Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Fachbereichs Geschichtswissenschaften der Philipps-Universität Marburg/Lahn). Marburg 1975. XVII + 311 + (1) Seite, broschiert.

Dissertationen aus dem Grenzbereich kirchen- bzw. theologiegeschichtlicher und historisch-politischer Fragestellungen sind nicht allzuhäufig. Einer um so verdienstvolleren Fragestellung hat sich diese bei Gerhard Oestreich eingereichte Dissertation unterzogen. Die Autorin liefert auf dem ihr eigenen – dem historisch-politischen – Bereiche überaus instruktive Ergebnisse. Es gelingt ihr auch, ihre These, daß es sich bei der Freistellungsbewegung weder ausschließlich um ein religiöses, noch ausschließlich um ein politisches Problem gehandelt habe (2), gut zu untermauern sowie territorialistische wie ständische Motive (der Wunsch der Wetterauer Grafen nach Stiftsplätzen für die zweit- und drittgeborenen Söhne) ins rechte Licht zu rücken (23). Sie macht deutlich, daß die Mißerfolge der Protestanten durch die divergierenden Interessen mitbedingt waren (24 ff.). So richtig der Versuch auch ist, Politik und Religion in diesem Fragenkomplex nach ihrer Gewichtigkeit einzuschätzen, so ungleichmäßig verteilt Westphal freilich auch die Gewichte, da sie letztlich auch im Reservatum ecclesiasticum primär ein Güterproblem sieht (18). Die Neigung Westphals zu überspitzten Formulierungen ist freilich nicht zu übersehen: Die akatholischen Stände zu Speyer werden „antikatholisch" (11), der Kampf um die Freistellung blieb nach 1555 „noch ein Kampf um die Herrschaft in Deutschland" (13), die Religionsparteien gestanden einander – abgesehen von Kurfürst August (dessen eigennützige Verzögerungspolitik Westphal des öfteren zu Recht anprangert) – „eine Existenzberechtigung nicht zu" (15), die universale Kaiseridee ging für Westphal mit dem Augsburger Religionsfrieden – den sie in kleindeutscher Sicht als „Beginn einer verfassungsrechtlichen Neuzeit" (16) wertet – verloren (17). Riskant werden diese Überspitzungen dort, wo Westphal ein politisches Programm postuliert, daß seinen Proponenten aber unbekannt war, z. B. 19: „Die Protestanten aber wollten das Reich, das aus und in der Verbindung von Glaube und Recht, Staat und Kirche lebte, aus dieser Einheit lösen – insofern sie katholisch war. Es fragt sich, ob zumindest den Protestanten die Folgen ihres (so freilich nur von Westphal postulierten) Strebens wirklich bewußt waren, ob das erbitterte Ringen nicht dem vordergründigen Machtwillen galt – es liegen jedenfalls keine Äußerungen oder gar ein Programm zur Umgestaltung des Reiches vor." Hier wie anderwärts rächt es sich, daß Westphal zwar die Literatur zur politischen Geschichte und Rechtsgeschichte in profunder Weise herangezogen hat, aber auf frömmigkeits- und theologiegeschichtliche Fragen (selbst das Standardwerk Otto Ritschls fehlt) kaum eingeht. Gerade in der Freistellungsproblematik aber waren die philippistischen, gnesiolutherischen und reformierten Positionen nicht unwesentlich: Diese aber kann nur der wirklich kundige Leser jeweils mit den einzelnen Fürsten und ihren Beratern verbinden. Wer freilich diese notwendige Ergänzung vornehmen kann, wird als Theologe und Kirchenhistoriker von dieser Dissertation wesentliche Anregungen empfangen. Aber gerade weil diese Dissertation so wichtige Detailinformationen (Regensburg 1556/57 28 ff., Augsburg 1559 74 ff., Augsburg 1566 100 ff., Regensburg 1567 - Speyer 1570 146 ff., Regensburg 1575/76 169 ff.) bietet, ist es um so bedauerlicher, daß die Autorin die Tiefe der innerprotestantischen Gegensätze nicht sieht. Primär sieht sie „das protestantische Lager" (40 u. ö.) als Einheit. Das muß zu theologischen Verzeichnungen führen. So wird die obsolete Politik Augusts eben nicht seinem Philippismus zugeschrieben (33). Für die Bekenntnisbildung und -bindung der 70er und 80er Jahre werden Kategorien wie „progressiv" und „konservativ" verwendet. Die „protestantische Solidarität" und das „protestantische Gruppeninteresse" (306 u. ö.) waren – leider von Anfang an – wesentlich weniger ausgeprägt als dies die Autorin annimmt. Die „religiös" „offenere melanchthonsche Richtung" (310; was ist das konkret?) der „politisch Fortschrittlicheren" wird hier mit „Bündnisprinzip" und gar mit dem „Wider-

standsrecht" harmonisiert – ein Zeichen, wie schwer es für den, der sich nicht mit der Kirchen- und Theologiegeschichte der Spätreformation beschäftigt hat, offensichtlich wird, zwischen Philippismus und Kryptocalvinismus zu unterscheiden!

Doch entwertet dieser Teilaspekt die Arbeit Westphals nicht. Sie zeigt sehr eindrucksvoll, wie es – durchaus auch schuldhaft im nichtkatholischen „Lager" – zu immer stärkeren Abstrichen bei den protestantischen Forderungen kam, wie es zu einer immer wieder durch „das sichtbare Doppelspiel der kursächsischen Politik" (243) ermöglichten Stärkung der katholischen Kräfte kommen sollte, wie die katholische Intoleranz des fanatischen Konvertiten Andreas Erstenberger, des Reichshofrat-Sekretärs unter Maximilian II. und Rudolf II., in seiner Schrift „De Autonomia" (245 ff.) sehr gut das neue Selbstbewußtsein im katholischen „Lager" widerspiegelt. Besonders wichtig sind die Ausführungen Westphals zur ständisch bedingten, jede konfessionelle Einheit torpedierenden, Interessendifferenz der Fürsten und Grafen (240 ff. u. ö.). Sehr wichtig ist auch der geglückte Nachweis der Kontinuität der pfälzischen Politik in der Frage der Gleichstellung, die von entschiedenen Lutheranern wie Ottheinrich und Ludwig (291) ebenso konsequent verfochten wurde wie von entschiedenen Reformierten wie Friedrich III. und Johann Kasimir. Wesentlich erscheint auch die wiederholt aufgezeigte Tatsache, daß wichtige protestantische Territorien wie Kursachsen und Kurbrandenburg schon aufgrund der Sicherung ihres bereits abgeschlossenen Gebietserwerbs etc. an einem immer risikoreichen Ausbau der Freistellung nicht interessiert waren. So zeichnet Westphal eine bisher zu wenig beachtete wesentliche Etappe des Weges des deutschen Protestantismus, der vom Augsburger Religions-Unfrieden zum Dreißigjährigen Krieg führte. Der Autorin sind viele – freilich kritische – Leser zu wünschen.

*Wien* *Peter F. Barton*

Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erläutert von Peter Knauer. Köln/Graz (Styria) 1978. 334 S., geb., DM 29,80.

Die Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola gehören zweifelsohne zu den wirksamsten Schriften der christlichen Frömmigkeitsliteratur. Entscheidend haben sie seit dem 16. Jh. zur katholischen Kirchenreform vieler Christen innerhalb und sporadisch sogar außerhalb der römisch-katholischen Kirche beigetragen. Trotzdem ist es schwierig, das Exerzitienbuch so vorzustellen, daß es richtig verstanden wird. Am Anfang der „Geistlichen Übungen" steht überhaupt kein Buch, sondern die persönliche, geistliche und mystische Lebenserfahrung des baskischen Idalgos Iñigo aus Loyola und die weitere Erfahrung, die er in der Folge als Exerzitienleiter gemacht hat. Das Büchlein ist die Frucht dessen. Daher rührt seine eigentümliche Form. Es ist keineswegs ein geschlossenes und abgerundetes Ganzes oder eine strikte Methode, sondern ein „Arbeitsbuch", ein Leitfaden, ein Führer, eine geordnete Sammlung von Dokumenten. Als Ganzes war der Text anfänglich nur für den Exerzitienleiter bestimmt und wurde nur teilweise und gelegentlich dem Exerzitanten selbst gegeben. Er soll dem Exerzitienleiter helfen, den Exerzitanten im individuellen und persönlichen Gespräch bei der Suche nach Gottes Willen beizustehen. Da Ignatius und seine Gefährten aus eigener Erfahrung wußten, daß die Geistlichen Übungen zum Treffen einer Lebensentscheidung und zur Lebensbesserung dienlich waren, wollten sie diese Erfahrung auch bei anderen wachrufen. Im lebendigen Prozeß der Aktualisierung ist das Büchlein nur eine Hilfe. Deshalb bleibt man unbefriedigt, wenn man es nur als historisches Dokument liest und analysiert. „Der knappe, eher unliterarische Text . . . wird sein Geheimnis immer nur dem enthüllen, der sich bemüht, ernsthaft nach den Weisungen zu ‚üben' " (327). Sonst studiert man den Reiseführer, ohne die Stadt selbst zu besuchen . . . !

Der große Wert dieser neuen Übersetzung – auch für den Historiker – besteht darin, daß der Herausgeber eine umfangreiche Sammlung weniger zugänglicher erläuternder ignatianischer Texte hinzugefügt hat. Sie erschließen den weiteren

Hintergrund des eigentlichen Sitzes im Leben. Auszüge aus den *Direktorien* (165–193) beleuchten die Praxis, dergemäß die Übungen erteilt werden sollen. Aus dem *Pilgerbericht* (195–221), den von Ignatius diktierten Lebenserinnerungen, erfährt man, wie die Exerzitien entstanden sind und was „Unterscheidung der Geister" in seinem Leben existentiell bedeutet hat. Zu einer richtigen Deutung der Exerzitien ist dieser Bericht schlechthin unerläßlich. Eine kleine Auswahl aus dem umfassenden *Briefwechsel* des Ignatius (227–307) zeigt ebenso die Verwurzelung der Geistlichen Übungen in seiner eigenen Lebensgeschichte wie auch die Praxis ihrer Weitergabe. Die *Wahlüberlegung über die Armut* (223–226) und Auszüge aus den *Satzungen der Gesellschaft Jesu* (309–315) und aus der *Beratung der ersten Gefährten* (317–328) bezeugen, wie eng die Geistlichen Übungen und die Gesellschaft Jesu verbunden sind.

Bei der Übersetzung bemühte sich Peter Knauer um eine möglichst enge wort- und sinngetreue Anlehnung an den spanischen Urtext (7). Ein dichtes Netz von Parallelverweisen macht es möglich, die veröffentlichten Texte im wechselseitigen Verweis zu durchdringen. Die Sparsamkeit der Anmerkungen macht deutlich, daß der Herausgeber vor allem an die Brauchbarkeit des Buches für Exerzitienleiter und Exerzitanten und nicht sosehr an Historiker gedacht hat, die den Text als geschichtliche Quelle studieren wollen. In diesen Anmerkungen erkennt man leicht die Gedanken wieder, die der Fundamentaltheologe Knauer in *Der Glaube kommt vom Hören* (Graz 1978) entfaltet hat.

*Rom* *Jos E. Vercruysse S. J.*

Diego Beggiao: La visita pastorale di Clemente VIII (1592–1600). Aspetti di riforma posttridentina a Roma (= Corona Lateranensis 23). Roma (Liberia editrice della Pontificia Università Lateranense) 1978. X, 126 S., kart., L. 3000.

Zu Recht gilt die Visitation als eines der wichtigsten Verfahren zur Durchsetzung der kirchlichen Reformen nach dem Tridentinum. Eine Arbeit über die Visitationspraxis in Rom, das in der zweiten Hälfte des 16 Jhs. zum Zentrum der Reform geworden ist, darf daher besonderes Interesse beanspruchen, zumal sie neben den üblichen vatikanischen Quellen auch die bislang weniger intensiv genutzten Bestände des Vicariato di Roma heranzieht. Dieses Archiv befindet sich in unmittelbarer Nachbarschaft der päpstlichen Lateranuniversität, aus der die vorliegende Arbeit als Dissertation hervorgegangen ist.

Auf den ersten 20 Seiten bietet der Autor eine höchst erwünschte Zusammenfassung der Reformbemühungen in Rom von Pius IV. bis Sixtus V., bereichert um einige neue Erkenntnisse. Dabei ist es keine billige Apologetik, wenn er eingangs auf die besonderen Schwierigkeiten von Reformen in Rom hinweist: Rom war eben keine Diözese wie jede andere, sondern die Kompetenz der diözesanen Instanzen wurde weithin durch die Privilegien von Angehörigen der Kurie durchbrochen und in ihrer Wirksamkeit durch die extrem hohe Zahl der Kurialen in Frage gestellt. Sinnvollerweise werden daher Maßnahmen zur Kurienreform mitbehandelt, ebenso wie auf der anderen Seite die bekannten Initiativen "von unten": das Oratorium und die Bruderschaften. Das Ergebnis ist dasselbe wie im anschließenden Abschnitt über die stadtrömischen Visitationen vor Clemens VIII.: ein Höhepunkt der Reform unter Pius V. und Sixtus V. – 1564–66 und 1586/87 finden Visitationen statt –, ein relativer Niedergang unter dem späten Gregor XIII. Offensichtlich war ein bleibender Erfolg noch nicht sicher, nur langfristige kontinuierliche Anstrengungen der Reformer konnten eine dauernde Verhaltensänderung von Klerus und Volk bewirken. Daher die Wichtigkeit der Visitation Clemens VIII. als der ersten, die unter persönlicher Beteiligung des Papstes durchgeführt wurde. Aufgrund einer zusammenfassenden Darstellung der Reforminitiativen dieses Papstes kommt B. zu dem Ergebnis, daß Clemens VIII. ungeachtet seiner wiederholt festgestellten Führungsschwäche doch zumindest in der ersten Hälfte seines Ponti-

fikats des Ideal des tridentinischen Reformbischofs an höchster Stelle zu verwirklichen suchte.

Vier Monate nach seiner Wahl erließ Clemens in einer Bulle die Richtlinien für die Visitation; das Personal wurde ernannt, vor allem einige Bischöfe, die eine Art Vorvisitation durchzuführen hatten, dann die zur Begleitung des Papstes bei der Hauptvisitation bestimmten Kardinäle. Ein im Quellenanhang edierter persönlicher „Spickzettel" des Papstes zeigt dessen gewissenhafte Sorge um das Detail des Kultes und der Lebensführung. Am 14. Juni 1592 machte Clemens im Lateran den Anfang, eine Visitation, die wegen ihrer exemplarischen Bedeutung ausführlich dargestellt wird. Anschließend werden die Ergebnisse für die übrigen Kirchen systematisch zusammengefaßt. Die Visitation hat ja nur 27 der rund hundert römischen Pfarrkirchen erfaßt, neben den besonders hervorragenden vor allem Ordenspfarreien. Und der anfangs vorherrschende Eifer läßt bald nach. Doch ist gerade unter diesen Umständen signifikant, worauf dann immer noch großer Wert gelegt wurde: Zustand der Kirche, Verehrung der Eucharistie, Sakramentenspendung und -empfang und im Zusammenhang damit Führung der Pfarrmatrikeln. Außerdem wurden Gemälde mit biblischen Themen zur Instruktion der Gläubigen empfohlen. Zum ersten Mal scheint eine Visitation auch die drei größten römischen Hospitäler einbezogen zu haben. Vor allem aber konzentriert sie sich auf die Orden, deren Reform für Clemens eines der wichtigsten Motive zu diesen Unternehmen gewesen ist. Hier scheint er bis zu unangemeldeten persönlichen Besuchen in Klöstern gegangen zu sein. Die Dekrete galten hier vor allem der konsequenten Verwirklichung der jeweiligen Ordensregel. Der Befund gerade in diesem Bereich deutet darauf hin, daß die festgestellten Mißstände eher Ausnahmen gewesen sind. Laut B. ist die Visitation Clemens' VIII. also nicht mehr eine Pionierleistung der Reform, sondern eine Initiative, die sich bereits neuer Organisationsstrukturen und bewährter Verfahren bedienen kann, also in gewissem Sinn bereits anfängt, administrative Routine zu werden. Das wird in noch höherem Maße von der nächsten apostolischen Visitation Roms, derjenigen Urbans VIII. im Jahre 1624, gelten.

Im Anhang sind sechs umfangreiche Quellenstücke abgedruckt, von denen neben dem Edikt über Altäre und Bilder und den Befragungsschemata für Pfarrer und Ordensniederlassungen vor allem der römische Festkalender und die disziplinarischen Normen für die Pfarrer wichtig sind, weil sich darin etwas vom Leben des Kirchenvolkes spiegelt, das sonst in diesem Buch allzu knapp wegkommt.

*Augsburg* *Wolfgang Reinhard*

Arno Seifert: Weltlicher Staat und Kirchenreform. Die Seminarpolitik Bayerns im 16. Jahrhundert (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 15). Münster/Westf. (Aschendorff) 1978. VIII, 330 S., kart., DM 82.–.

Das kirchenpolitische Interesse an dieser Arbeit, die primär universitäts- und bildungspolitische Fragen archivalisch untersucht, beruht auf der Tatsache, daß der behandelte Komplex einen Teilaspekt der katholischen Reform in Bayern während des 16. Jhs. darstellt. Seifert geht dabei von der Beobachtung aus, daß Universitätspolitik sich nicht auf die Sorge für den Lehrkörper beschränken konnte, sondern Studienförderung, d. h. Vorsorge für die Studierenden, implizierte. Angesichts des empfindlichen Priestermangels und der unzureichenden Priesterausbildung war die Gewinnung eines theologisch geschulten Nachwuchses eine Lebensfrage für die alte Kirche. Dafür reichten die herkömmlichen Stiftungen für Stipendien und auch Benefizien nicht aus. Von seiten des wittelsbachischen Herzogshauses konnte die Universität Ingoldstadt mit dem noch von Herzog Georg von Bayern-Landshut 1494 für elf arme Theologiestudenten gestifteten Collegium Georgianum eingesetzt werden. Ohne daß die Pläne des Münchener Hofes unmittelbar den Ausbau dieses meist von Artisten genutzten Instituts direkt im Auge hatten, trat der Gedanke des Universitätskollegs in den Vordergrund. Er kreuzte sich nicht nur mit dem Gedanken des Ausbaus der bischöflichen Seminare, sondern auch

mit der Idee jesuitischer Kollegs, die zunächst auf die Ausbildung des Ordensnachwuchses ausgerichtet waren, aber über die Angliederung von Externenhäusern der Verwirklichung eines Priesterseminars dienen konnten. Diesem Plan stand aber bis zum Ausgang des 16. Jhs. die notorische Finanzkalamität des Landes und seit 1563 das tridentinische Seminardekret, das die Errichtung von Diözesanseminaren forderte, hinderlich im Wege. Der Beschaffung der Mittel für die herzoglichen Pläne dienten die von der Kurie halbherzig bewilligten Dezimationen, d. h. Besteuerungen der geistlichen Stiftungen, und die „Ausbeutung" der Vermögen von vier zur Aufhebung („Exstirpation, nicht Suppression") vorgesehenen, sowieso als herzogliches Kammergut betrachteten vakanten Klöstern. Die Ausschöpfung dieser Mittel ließ sich der Kurie gegenüber mit der Gründung des Collegium Albertinum rechtfertigen und gab zugleich den Bischöfen das Alibi für die Erfolglosigkeit ihrer Planungen zur Errichtung tridentinischer Seminare. Der Repression der staatskirchlichen Tendenzen dienten die Missionen des Kardinallegaten Morone und des Nuntius Ninguarda, die in der Folgezeit das Albertinum in den Hintergrund drängten, es als Stipendienabteilung des jesuitischen Konvikts erscheinen ließen. Für Herzog Wilhelm selbst war die Förderung der Jesuitenkollegs und besonders der Ausbau des Münchener Kollegs eine zentrale Aufgabe, die erneut die finanzielle Kalamität des Landes offenkundig machte. Die Abneigung der Prälatenklöster gegen den Jesuitenorden reduzierte den Plan eines gesamtbayerischen Mönchsseminars auf die Regelung der Unterbringung studierender Mönche im Georgianum. Mit der Erstarrung der Konfessionsgrenzen sank die Nachfrage nach von den Jesuiten ausgebildeten gelehrten Theologen, nur der Bedarf an schlichten Dorfpfarrern, die ohne thomistische Schulung auskamen, nahm zu. Als 1589 Herzog Wilhelm V. das Kloster Biburg und Herzog Maximilian 1598 als dominus territorii et supremus advocatus et protector der bayerischen Kirche Kloster Münchsmünster dem Ingoldstädter Kolleg übergeben hatte, hatte der mit der Verwaltung der aufgehobenen Klöster betraute Religions- und geistliche Lehensrat im wesentlichen seine Funktion verloren.

Die Verhältnisse hatten also die staatskirchliche Arbeit des frühabsolutistischen Staates zu jener Vollendung gebracht, die mit einer zeitlichen Phasenverschiebung deutlich Parallelen zum landesherrlichen Kirchenregiment evangelischer Fürsten zeigt und die den Verf. veranlaßte, darin so etwas wie eine Antizipation des aufklärerischen Staatskirchentums zu sehen. Die archivalisch unterbaute Durchleuchtung des komplizierten Netzes sich kreuzender Tendenzen und Pläne in jener Epoche der bayerischen Kirchengeschichte hat explizit auch gezeigt, daß der in der Literatur viel besprochene Bruch in der Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. anläßlich der sog. Adelsverschwörung in der Linie der staatskirchlichen Reformbestrebungen hinsichtlich der Ausbildung des Priesternachwuchses nicht in Erscheinung getreten ist.

*Erlangen/Nürnberg* *Gerhard Pfeiffer*

# Neuzeit

Paul Christianson: Reformers and Babylon – English apocalyptic visions from the Reformation to the eve of the civil war. Toronto (University Press) 1978. X, 285 S., Ln., £ 17.50.

Dr. Christianson has given a new twist to the well known history of puritan and protestant propaganda in England by applying an interesting interpretative theme – their identification of all opponents as Antichrist. The theme is specially useful because it really does crop up at every turn. Thus he finds apocalyptic thinking in the mainstream of the Church of England as well as among its dissident fragments: Antichrist could be discovered at Rome or Canterbury, to suit all tastes

and needs. The author has diligently collected a mass of telling arguments (from printed sources only) and has intelligently structured his argument around leading exponents of this protean and repetitive accusation. John Bale and John Foxe started it – no wonder, for they laid the foundation of the characteristic proselytising protestantism of the English Church – but as unanimity gave way to diverse hostility within that body every emergent branch possessed itself of that useful weapon. The discussion of the extremist search for Antichrist from Henry Barrow through Joseph Mede to the preachers of the Long Parliament is particularly well handled and revealing. Dr. Christianson's touch is not always absolutely sure: thus like most historians he goes astray when attempting to define Elizabethan puritanism, mainly because the concept in fact has no definable meaning. Reminders crop up at intervals that we have here a revised doctoral dissertation, as in the occasionally pompous language, the laborious discussion of other scholars (by name) in the text, and the unconvincing claim to have used a theoretical framework of investigation which in the event is not visible to the naked eye. However, this is a solid, well founded study of what was certainly a major strand in the religious thought of pre-civil-war England; in particular it adds usefully to familiar work on millenarian convictions of a less violent kind.

However, in a way the question which Dr. Christianson has not asked himself is in some ways the most interesting. Apocalyptic visions and a conviction that Antichrist was living among men proliferated in this period: why? What was the attraction of Revelations, that singularly wild, woolly and unappetising part of Scripture, to so many minds in those generations? At times one wonders whether they ever bothered with other books in the canon, as Whores of Babylon and Marks of the Beast scatter across their appeals and polemics. I do not think that the maunderings of St John (if they were his) ever loomed quite so large among English Christians as they did in the first century of the Reformation. At other times, they tended to work upon a fringe that it would not be unfair to call lunatic, but in those years chiliastic and apocalyptic vapourings formed a main staple of all identifiable streams of opinion. No doubt one answer to the question would involve one in the unprofitable study of morbid psychology which the historian is usually, and rightly, counselled to avoid. Nevertheless, one would have welcomed some recognition of the part played in these preoccupations by sheer bile, by a sick fury at all men of rival views, and by the corrupting influence of exalted selfrighteousness. Bale, of course, is notorious for his unbridled rage, but the articulate sputterings of Barlow, for instance, deserve more critical assessment than they commonly get. These selfappointed fieldmarshalls in the battle against Antichrist were really thoroughly unattractive people.

However, our question is not to be answered by calling three generations simply mad, however mad they so often must appear. A crucial clue lies in a conception of history behind these accumulations of violent explosions. Apocalyptic doctrines attracted because they appeared to offer an explanation of present troubles and an assurance of future bliss as the world came to its appointed end – a future, moreover, manifestly not far off. In this way Revelations and the dreams erected upon it provided those necessary balms in which prophets always specialize: proof that one's misfortunes arise from other people's wickedness, and a safe hope that the inexorable decree will before long bring salvation and revenge to the much afflicted just.

Apocalyptic visions thus represent the distillation of the prophetic Christian view of history, and they served the purpose that in the twentieth century is served by popular Marxism. Two special circumstances contributed to the exceptional dominance of those visions in the period under review. In the first place, the Reformation had evoked hopes of an immediate transformation of earthly societies into holy commonwealths, hopes which it was naturally quite unable to fulfil: thus disappointment turned ever more determinedly to the search for scapegoats. And secondly, the policy of post-Tridentine catholicism lent verisimilitude to men's

fears for their lives and souls. All that noise about Antichrist may have been unbalanced, but the threat of a forcible destruction of protestantism was real. This last point is well recognized by Dr. Christianson who rightly calls these doctrines „a highly rationalized, articulate, explanatory framework of thought" ultimately derived from fear of popery. True enough: but he should have shown more clearly that what here was rationalized was itself unreason. From Penry to Lilburne these visionaries were not only young men in a hurry appropriate to their youth, but also in a hurry to cleanse the world by blood. Predictably, the blood shed included theirs, but for the triumph of God and the sake of Christ they caused an awful lot of deaths.

*Cambridge* *G. R. Elton*

Friedhelm Jürgensmeier: Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts (= Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 28). Mainz (Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte) 1977. XL, 354 S., 11 Abb., 86.– DM.

Seit der umfangreichen Biographie von Georg Mentz (1896, 1899) war keine größere Arbeit über Johann Philipp von Schönborn mehr erschienen. Die Untersuchung von J. (eine Mainzer Habilitationsschrift) behandelt dem Thema nach nur einen Ausschnitt, nämlich die Beziehungen des Mainzer Kurfürsten zur römischen Kurie, schildert aber in Wirklichkeit wesentliche Züge seiner Persönlichkeit und seiner Stellung in der Reichskirche. Johann Philipp von Schönborn mag hierbei als Beispiel gelten; konnten die Päpste im Laufe des 17. Jahrhunderts im Reich immer weniger ihren politischen Einfluß geltend machen, so hatten sie innerkirchlich durch die ständigen Nuntiaturen ihre Stellung wieder befestigt und forderten dadurch die Opposition der geistlichen Reichsfürsten heraus. Mit Begriffen wie „Frühepiskopalismus" und „Episkopalismus" wird dann in der Geschichtsschreibung versucht, die Spannungen zwischen Rom und der Reichskirche zu erklären. Das Verhalten der Bischöfe erhält dadurch nicht selten einen abwertenden Anstrich. Auch Johann Philipp von Schönborn wurde bislang, vor allem durch Ludwig von Pastor und Andreas Ludwig Veit, als „Episkopalist" gezeichnet; mit Hilfe umfangreicher, noch nicht berücksichtigter Quellen will der Verfasser dieses Bild revidieren (S. 4).

In einem ersten Kapitel (S. 5–33) behandelt J. Herkommen und Aufstieg des jungen Adeligen, der 1629 in Würzburg und 1633 in Mainz in das Domkapitel aufgenommen wurde.

Mit Schönborns Wirken in Kirche und Reich setzen sich dann die folgenden Kapitel auseinander. Durch seine Wahl zum Bischof von Würzburg (1642) und zum Kurfürsten und Erzbischof von Mainz (1647) geriet er in das Blickfeld der römischen Kurie (S. 34–136). Schönborns offenes Eintreten in der Schlußphase des Dreißigjährigen Krieges für einen Friedensschluß mit den Protestanten stieß auf den Widerstand Roms, stellte aber von Anfang an den politischen Realismus des Fürsten unter Beweis. Fabio Chigi, der spätere Papst Alexander VII. (1655–1667), damals Kölner Nuntius und päpstlicher Legat bei den Friedensverhandlungen in Münster, mußte – zunächst recht hilflos – die weitgehende Kompromißbereitschaft der geistlichen Reichsfürsten mit ansehen und hinnehmen (S. 119 ff.).

Der Mainzer Kurfürst bekam die römische Ablehnung zu spüren, als ihm 1649 im Konsistorium nur widerwillig die Taxen für die Bestätigung der Mainzer Wahl ermäßigt wurden. Auch in der Folgezeit blieben die Beziehungen der Reichskirche zur Kurie belastet (Streit um die Nachfolge in Trier und umstrittene Besetzung der Bamberger Dompropstei), wovon Schönborn ebenfalls mittel- oder unmittelbar betroffen war (S. 138–157).

Eine schwere Niederlage mußte die Kurie hinnehmen, als in der Wahlkapitulation für Ferdinand IV. (1653) und im Reichsabschied des folgenden Jahres die Appellationen in weltlichen Sachen an die Nuntiaturen verboten wurden. Die Nuntien wußten, daß dies nur mit Zustimmung der Reichsbischöfe möglich gewesen war.

J. vermutet nun, daß Papst Innozenz X. (1644–1655) 1654 die Postulation Schönborns auf das Bistum Worms nicht admittiert hat. Erst 1663 kam der Mainzer in den Besitz dieser Diözese (S. 157–167). Keine grundsätzliche Änderung der kurialen Politik durfte man 1655 von der Wahl Fabio Chigis zum Papst erwarten, der seit 1651 als Kardinalstaatssekretär die römische Politik wesentlich mitbestimmt hatte. Das alte Mißtrauen des neuen Papstes gegen die Reichskirche war eine Hypothek, mit der Schönborn zu kämpfen hatte (S. 209–257).

Eine weitere Belastung kam dazu: Fast gleichzeitig mit der Wahl Chigis wandte sich der Mainzer Kurfürst stärker Frankreich zu. Der Rheinbund von 1658 sollte ein Gegengewicht zur kaiserlichen und spanischen Macht schaffen; auch dies schuf in Rom Ärger, da Alexander VII. ein sehr schlechtes Verhältnis zu Ludwig XIV., dem König von Frankreich, hatte. Trotz seiner politischen Erfolge (z. B. die Reduktion von Erfurt 1664) gelang es Schönborn nicht, auf die Machtkämpfe der Großmächte einzuwirken. So blieben auch 1658 und 1659 seine Vermittlungsbemühungen im französisch-spanischen Krieg (S. 233–241) und später im Devolutionskrieg, den Ludwig XIV. 1668 gegen die spanischen Niederlande anzettelte (S. 294–301), erfolglos. Bescheiden blieb auch die Rolle von Johann Philipp im Streit um die Türkenhilfe (S. 243–251) und in der von Frankreich gegen Papst Alexander VII. in Rom angestifteten Créqui-Affäre (S. 273–277). Unter den nachfolgenden Päpsten Klemens IX. (1667–1670) und Klemens X. (1670–1674) besserte sich das Verhältnis Schönborns zur römischen Kurie spürbar. Gleichzeitig distanzierte sich der Kurfürst von der aggressiven Politik Frankreichs (S. 291 ff.).

Johann Philipp war nicht nur „weltlicher" Kurfürst, sondern auch Bischof seiner Diözesen Mainz, Worms und Würzburg. Wie fast alle anderen Bischöfe hatte er mit den Orden Streitigkeiten über deren Rechtsansprüche (Exemtionen); oft wurde die Kölner Nuntiatur mit hineingezogen. Wenig Vertrauen hatte Schönborn zu den Jesuiten (S. 177–208).

Als Erzbischof von Mainz war Schönborn Metropolit einer Kirchenprovinz. Die Bedeutung dieses Amtes scheint aber sehr gering gewesen zu sein. Die aufgeführten Appellationen geschahen alle aus taktischen Gründen. Es überrascht, daß J. ausführlich nur von Appellationen aus dem Bereich der Luzerner Nuntiatur berichtet (S. 183–186). Gab es mit der viel näher gelegenen Kölner Nuntiatur keine Auseinandersetzungen? – Weit mehr Aufsehen erregte 1660 die Entscheidung des Papstes, die „Quinquennalen" den Reichsbischöfen nur noch „ad triennium" zu gewähren. Erregte Reaktionen folgten. Von einem deutschen Nationalkonzil und der Erneuerung der Gravamina Nationis Germanicae war die Rede. Im Gegensatz zum Kölner Kurfürsten Maximilian Heinrich von Bayern hielt sich Schönborn in seiner Kritik an Rom zurück (S. 262–278).

Johann Philipp von Schönborn war eine relativ lange Regierungszeit beschieden. Das oberste Ziel seiner Politik war es, dem Reich den Frieden zu sichern. So kam für ihn eine gewaltsame Gegenreformation nicht in Frage. Mit seiner bikonfessionellen Bündnispolitik (Rheinbund) gelang es ihm sogar, die religiöse Spaltung zeitweilig zu mindern. Auf die Konversionen einzelner Landesherren und ihre Verbindungen zum Mainzer Hof, wie auch auf den sogenannten Mainzer Unionsversuch, kann der Verfasser nur kurz verweisen (S. 279–290).

Gegen Ende seines Lebens begann der „deutsche Salomo", sich um die eigene Nachfolge zu kümmern. 1670 konnte er in Rom Lothar Friedrich von Metternich-Burscheid als Koadjutor für Mainz durchsetzen. Mit Johann Philipp begann auch der großartige Aufstieg des Hauses Schönborn in der Germania Sacra, wenngleich seine „Erben" nie mehr den Glanz und seine unbestrittene Größe erreichen konnten (S. 304–319).

J. vermag aufzuzeigen, daß das vielfältige Wirken Schönborns immer auch römische Aspekte hatte. Deshalb wurde die Analyse seiner Beziehungen zur römischen Kurie fast zu einer Biographie, die allerdings manchmal zu sehr im Licht der römischen Quellen geschrieben ist. Auch bedarf es – nimmt man die Größe des Mainzer Kurfürsten ernst – nicht der immer wiederkehrenden Betonung seiner

Papst- und Kirchentreue, um ihn vom Verdacht des „Episkopalismus" zu befreien. Doch wird auch deutlich, wie wenig der pauschale Vorwurf des „Episkopalismus" geeignet ist, um die Unterschiede zwischen dem Verhalten Schönborns und der kurialen Politik zu erklären.

Der Verfasser hat u. a. zahlreiche römische Archivbestände benützt; es fällt aber auf, daß die einschlägigen Nuntiaturarchive (Archivio della Nunziatura di Colonia, Archivio della Nunziatura di Vienna und Archivio della Nunziatura di Lucerna) und die Bestände der Konzilskongregation nicht herangezogen wurden. Mit diesem Hinweis soll keineswegs das Verdienst des Verfassers geschmälert werden, der einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Reichskirche im 17. Jahrhundert geleistet hat. Die Arbeit regt zu weiteren Forschungen mit ähnlicher Fragestellung an.

*Tübingen* *Konstantin Maier*

Gottfried Mai: Die niederdeutsche Reformbewegung. Ursprünge und Verlauf des Pietismus in Bremen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts (= Hospitium Ecclesiae. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, hrsg. in Verbindung mit Walter Pfannschmidt und Gerhard Schmolze v. Ortwin Rudloff, Bd. 12). Bremen (H. M. Hauschild) 1979. 359 S.

Der reformierte Pietismus gehört seit langem zu den Stiefkindern der Pietismusforschung. Wenn er erwähnt wird, dann in der Regel nur am Rande; außerdem fehlen gründliche Studien über das Verhältnis des reformierten Pietismus zum lutherischen Pietismus. Die vorliegende Untersuchung ist deshalb vor allem daraufhin zu prüfen, ob und wieweit es ihr gelingt, diese Lücken zu schließen und das Bild, das wir von den Erneuerungsbewegungen in der reformierten Kirche im 17. und frühen 18. Jahrhundert haben, zu ergänzen oder zu korrigieren.

Hervorzuheben ist deshalb zunächst, wie umfassend G. M. sein Thema begreift: Er geht aus vom England des späten 16. Jahrhunderts, in dem sich fromme Puritaner um eine konsequente Fortführung der Reformation bemühten, er geht dann ein auf die religiösen Erneuerungs- und Reformbewegungen in den Niederlanden im 17. Jahrhundert, um dann zu seinem eigentlichen Gegenstand, der Entstehung und Entwicklung des Pietismus in Bremen, zu kommen. Seine Untersuchungen stützt er, wie ferner zu betonen ist, auf wichtige, bisher unbekannte Quellen aus Bremer Archiven und bisher vernachlässigte Schriften der führenden Bremer Pietisten. Dadurch kann er Weg und Eigenart der pietistischen Bewegung in Bremen genauer als bisher dokumentieren und beschreiben. Insbesondere enthält seine Schilderung des Pietismus in Bremen große, in sich geschlossene Kapitel über Leben, Theologie und Wirken von Theodor Undereyck, Joachim Neander und Friedrich Adolf Lampe, deren Bedeutung weit über Bremen hinausreicht. Trotz dieser Leistungen kann die vorliegende Arbeit aber nicht ganz befriedigen: Zu viele Fragen bleiben offen, und gegen zu viele Urteile sind Bedenken angebracht.

1. Wertvoll und richtig ist die v. Vf. wiederholt vorgetragene Einsicht, daß der Bremer Pietismus nur im Zusammenhang mit der „niederdeutschen Reformbewegung" und diese nur im Zusammenhang mit der „niederländischen Reformbewegung" des 17. Jahrhunderts gesehen werden kann. Das Feld, in dem sich in Bremen ein reformierter Pietismus entwickelte, ist also richtig abgesteckt. Zu einfach wirkt jedoch die Art und Weise, wie d. Vf. die Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Kräften schildert. Prägte Martin Bucer wirklich so weitgehend, wie er es darstellt, den englischen Puritanismus? Ging aus diesem tatsächlich so konsequent, wie wir es hier erfahren, die niederländische Reformbewegung und aus dieser dann die niederdeutsche Reformbewegung hervor? Bei Mai gibt es „Vorläufer", „Wegbereiter" und „Väter", gibt es „Bindeglieder" und „Vermittler" – das von ihm entworfene Bild ist jedoch das einer Einbahnstraße, oder anders formuliert: In der englischen und niederländischen Frömmigkeitsgeschichte des späten 16. und des 17. Jahrhunderts werden von ihm nur Vorstufen des reformierten Pietismus gesehen.

2. In der neueren Pietismusforschung gibt es keine allgemein anerkannte Definition, keine einheitliche Vorstellung von Anfang, Umfang und Wesen des Pietismus. Die Art und Weise, wie d. Vf. mit dem Begriff Pietismus umgeht, erscheint jedoch so undifferenziert, daß die Einsicht in wichtige Zusammenhänge seiner Thematik darunter leidet. Wenn man, wie d. Vf. es tut, jeden Versuch, ein frommes Leben zu führen, als pietistisch bezeichnet, und wenn man in diesem Sinne dann von einem englischen und einem puritanischen sowie von einem niederländischen Pietismus spricht, dann wird pietistisch synonym mit „fromm" und verliert jede spezifische kirchen- und religionsgeschichtliche Bedeutung. Nicht diskutiert wurde v. Vf. die Frage, ob die Konventikel, die Theodor Undereyck seit 1665 abhielt, überhaupt verglichen werden können mit den von Spener seit 1670 in Frankfurt eingerichteten Konventikeln. Die Undereyckschen Konventikel waren, wie d. Vf. zu Recht betont, Teil der Gemeindearbeit, so wie sie in der reformierten Kirche üblich war, man könnte sie auch als Übungen oder Unterrichtsstunden für jene Gemeindeglieder bezeichnen, die im Glauben „zurück" waren, als Nachhilfeunterricht für saumselige Christen also. In den Spenerschen Konventikeln sollten sich dagegen die besten Christen der Gemeinde versammeln, um sich gegenseitig im Glauben weiter zu stärken, insbesondere, um sich mit der „Hoffnung besserer Zeiten" für die Kirche zu beschäftigen. Bei den Spenerschen Konventikeln handelte es sich, wenigstens der Intention nach, also um freie Assoziationen der erweckten Elite des jeweiligen Orts. Wenn diese Unterscheidung stimmt, dann hätten Undereycks Konventikel von 1665 nichts von dem vorweggenommen, was Spener seit 1670 verwirklichte, und von Pietismus in der reformierten Kirche könnte man dann erst reden, wenn dort Konventikel im Spenerschen Sinne zu finden sind, also keine Nachhilfestunden für unerweckte Christen, sondern gemeinsame Erbauungsstunden der frommen Elite von besonderem heilsgeschichtlichen Rang. Nicht ausdiskutiert ist damit freilich die Frage, ob es neben dem endzeitlich orientierten und in Konventikeln organisierten Pietismus, einem Pietismus „im engeren Sinne", nicht auch einen Pietismus „in weiterem Sinne" gab (so Johannes Wallmann), dessen Kennzeichen die „praxis pietatis" sowie der Versuch, ein besonders frommes Leben zu führen, waren, verbunden mit einem besonderen Interesse für Fragen der Buße und der Wiedergeburt. Nur in diesem weiteren Sinne könnte dann auch Undereyck zu den Pietisten gezählt werden.

3. Hermann Rückleben hat in seiner 1970 in Hamburg publizierten Studie *Die Niederwerfung der Hamburgischen Ratsgewalt. Kirchliche Bewegung und bürgerliche Unruhen im ausgehenden 17. Jahrhundert* gezeigt, wie eng in Hamburg damals das Wechselverhältnis war zwischen sozialen Problemen und religiösen Kräften. Gerne hätte man auch von G. M. etwas über diese Fragen erfahren. Das Kapitel, in dem er auf das Verhältnis von Kirche und Staat in Bremen eingeht, ist jedoch außerordentlich knapp; nur an wenigen Stellen streift er die soziale, politische und ökonomische Entwicklung Bremens im 17. und frühen 18. Jahrhundert; unklar bleibt, welche Ratsparteien den Pietismus bekämpften, welche ihn unterstützten und welche Argumente und Interessen dabei eine Rolle spielten. Gegen Ende seiner Arbeit weist d. Vf. auf die von Max Weber postulierte Affinität von protestantischer Frömmigkeit und „stark entwickeltem Sinn für Geschäft und Erfolg" hin (310) und bemerkt, „nur die gehobenen Kreise in Handel und Wirtschaft" hätten in Bremen „pietistische-sittliche Maßstäbe übernommen und zu einer eigenständigen Berufs- und Sozialethik werden lassen" (319), ohne diese Themen weiter auszuführen.

4. Nicht befriedigen kann schließlich die Art und Weise, wie d. Vf. die radikaleren religiösen Kräfte behandelt, jene frommen Einzelgänger, die schon von ihren Zeitgenossen als „Schwärmer" und „Separatisten" abqualifiziert wurden. Zwar verdient sein Urteil Beachtung, kein Geringerer als Paul Felgenhauer, der notorische Separatist und unentwegte Publizist unorthodoxer Meinungen, habe wesentlich dazu beigetragen, daß 1670, als Undereyck nach Bremen kam, „der Boden für den Pietismus vorbereitet" war (192). In dem Kapitel, in dem er auf Felgenhauer eingeht, stellt er jedoch nicht nur, ohne es näher zu begründen, ganz verschiedene Separa-

tisten vor; noch mehr stört, daß er so, als ob darin ein Makel liegen könnte, betont, der in Bremen durch Undereyck, Neander und Lampe praktizierte Pietismus habe nichts mit dem Separatismus zu tun (90–93, 125, 156) und zusammenfassend dazu darlegt (315), wo, wie durch die führenden Bremer Pietisten, „sauber theologisch gedacht und gearbeitet" wurde, „der Pietismus sich nicht gegen reformatorische Grunderkenntnisse entwickelte und die Gefahr der Separation vermieden" wurde, während „Fehlentwicklungen" durch „unqualifizierte Laien und Theologen", die „radikale Änderungen anstrebten", herbeigeführt worden seien. Mit solchen Bemerkungen wird er der Konsequenz und der Gelehrsamkeit der zur Separation bereiten Frommen nicht gerecht.

Weitere Punkte seien nur in Stichworten genannt: Überzeugend ist es, wie d. Vf. darstellt, wie im Bremer Pietismus durch Undereyck und Lampe die in der niederländischen Reformbewegung miteinander rivalisierenden Ansichten der Anhänger des Voetius und der Anhänger des Coccejus „versöhnt" wurden; unverständlich dagegen sein abschließendes Urteil, in Bremen sei es zu keiner schroffen theologischen Konfrontation zwischen Pietismus und Orthodoxie gekommen (315), wo er doch selbst einige Kapitel vorher wiederholt auf eben diese Frontstellung hingewiesen hat (siehe vor allem 197–240). Sehr hilfreich sind seine Ausführungen über Neander als Liederdichter, gut wäre es jedoch gewesen, wenn er zum Vergleich nicht nur Paul Gerhardt herangezogen hätte, sondern auch jene Barocklyrik, in der das für Neander kennzeichnende Motiv der Todessehnsucht ebenfalls zu finden ist.

*Kiel* *Hartmut Lehmann*

Reinhard Breymayer u. Friedrich Häussermann (Hrsg.): Friedrich Christoph Oetinger – Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia – Bd. I, Teil I: Text XV, 274 Seiten. Bd. I, Teil II: Anmerkungen XXIII, 633 Seiten. Texte zur Geschichte des Pietismus Bd. I. Berlin-New York (Walter de Gruyter) 1977. DM 286.–.

Von den angekündigten Texten zur Geschichte des Pietismus liegt von historisch-kritischen Kommentaren nunmehr ein erster Band innerhalb der VII. Oetinger-Reihe vor. Er wird deshalb eine besondere Aufmerksamkeit finden.

Das Geleitwort schrieb Martin Schmidt, in dem er sich wesentlich auf die Wirkungsgeschichte Oetingers im 18. und vor allem im 19. Jahrhundert beschränkte. Das eigentliche Vorwort, das näher auf die ganze Vorbereitungsarbeit dieser Edition eingeht, stammt von Dr. phil. Gerhard Schäfer, dem Archivdirektor der Württembergischen Landeskirche, „der unermüdlich, geschickt, zäh, sachkundig, kritisch alles tat, was in seinen Kräften stand, um diese Ausgabe auf die Beine zu stellen" (M. Schmidt).

Ob freilich die von Schäfer aufgestellte These, daß ohne editorische Arbeiten im Rahmen einer historisch-kritischen Kommentierung eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den Gedankengängen Oetingers nicht möglich sei, zu viel behauptet, muß geprüft werden. Denn sie voll aufrechtzuerhalten, hieße, auch auf Martin Schmidts Geleitwort zurückgreifend, die Wirkungsgeschichte Oetingers, die Strahlkraft seiner Gedanken und ihre Interpretation durch verflossene zwei Jahrhunderte wohl zu gering zu veranschlagen. Daß man dabei weit über den Rahmen von Kirche und Theologie hinaus in die Interpretation der Gedanken Oetingers auf Irrwege oder Abwege und Seitengassen geraten sei, das Verstehen dieses Urschwaben gar in falscher Richtung gelaufen sei, wird man kaum sagen können.

Die Kommission für germanistische Forschung hat in ihren Kolloquien die kritischen Fragen und Probleme einer Kommentierung 1970 erneut aufgegriffen und ist sich bewußt geblieben, sie noch nicht ausdiskutiert zu haben. Ob die dort aufgeworfenen Fragen bei dieser Edition, die wir besprechen, wirklich im Blick geblieben sind, wird uns noch zu beschäftigen haben. Eine Kritik an der historisch-kritischen Arbeit, die hier vorliegt, erweist sich als unabdingbar.

Doch zuerst: Dieser Band in seinen zwei Teilbänden stellt eine bedeutende wissenschaftliche Leistung dar. Wir werden zustimmen, daß „mit Oetingers Lehrtafel

nicht nur eines der am meisten zitierten, sondern auch eines der am schwierigsten zu deutenden Werke Oetingers jetzt vorgelegt worden ist, die auch bei der Interpretation anderer Oetinger Schriften eine nicht unbedeutende Hilfe darstellt". Nur meinen wir, daß die entscheidende Arbeit nicht so sehr in der Textausgabe liegt. Denn sie bestätigt im Grunde nur, wie zuverlässig und originalgetreu sich z. B. die frühere Textausgabe bei Karl Chr. Eberh. Ehmann vom Jahre 1858 erweist. Überhaupt bemerkt man, daß im Laufe der ganzen Neuausgabe sich die zuerst nur kritischen Äußerungen über Ehmanns Arbeiten über Oetinger immer stärker abschwächen, ja korrigiert werden.

Wir meinen, das Entscheidende der hier vorliegenden Ausgabe findet sich im historisch-kritischen Gesamtapparat. Im 1. Teilband ist auf die Einführungen von R. Breymayer und Fr. Häussermann hinzuweisen. Breymayer konzentriert sich in seiner Einleitung auf Oetingers „Theologia Emblematica" im Blickfeld der Lehrtafel der Prinzessin von Württemberg. Ob man wirklich von einer „Theologia Emblematica" sprechen kann, diese Formulierung wirklich glücklich ist, ja sich so selbst bei Oetinger finden sollte? Es ist Häussermann, der bemerkt, daß diese Symbolsprache nicht auf eigenen Füßen steht, sondern nur ein dienendes Glied, ein Hilfsmittel darstellt. Vieles ist mit der Emblematik nicht auslotbar.

Diese Einschränkung mindert nicht das Gewicht der von Breymayer vorgelegten eigenen, sehr weitgespannten Forschung. Er verfolgt die Wirkungsgeschichte der Lehrtafel Oetingers durch das ganze 18. und bis ins 19. Jahrhundert und fördert hier viel ungekanntes Material zutage.

Oetinger gilt ihm als später Vertreter der Emblematik. Ob das wirklich innerhalb des 18. Jahrhunderts zutrifft? Die Emblemforschung greift nicht nur historisch weit zurück. Die Rezeption der Emblematik weist über das 18. Jahrhundert und über die Romantik bis in die unmittelbare Gegenwart. Erinnert sei an die marxistische Emblematik z. B. bei Bertolt Brecht. Die Emblematik ist im internationalen Rahmen, die slavische Literatur ist dabei nicht zu übersehen, lebendig geblieben. Man denke an die Orff-Bühne und Becket u. a.

Breymayer hat dann im weiteren Text diese These selbst abgeschwächt. Bei all den bereits aufklärerischen Gegenstimmen, die er anführt, findet die Oetingersche Emblematik z. B. im Goethe-Kreis, beim Dichterfürsten selbst wie im Schiller-Kreis, in zahllosen alchimistischen Gruppen volle Beachtung. Wir fügen hinzu, selbst Mozart kannte sich bei Oetinger aus. Wien zählte, als Mozart in dieser Stadt weilte, gegen 1 000 alchimistische „Küchen", vor allem bei Logenmitgliedern, wie wir durch Forschungen Alfons Rosenbergs wissen. Oetinger fand schließlich Widerhall auch bei den späten Rosenkreuzern. Noch etwas anderes wird bei Breymayer herausgearbeitet. In unermüdlicher Spürarbeit hat er die holländischen Anstöße bei Oetinger gezeigt. Dabei bleibt der Urschwabe durchaus selbständig. Jedenfalls überschaut er die gesamteuropäische Fachliteratur zur Emblematik wie die theologische, philosophische und naturwissenschaftliche souverän.

Unter den von ihm zitierten Schriften finden sich freilich Veröffentlichungen, z. T. aus Schwaben, die wohl mit Recht inzwischen vergessen worden sind, weil sie im Grunde wenig austragen, damals aber zeitweilig Beachtung fanden.

Jedenfalls liegt hier der Nachweis vor, daß Oetinger wie die anderen führenden Köpfe des Pietismus, so Spener, A. H. Francke, Albrecht Bengel, Gottfried Arnold, Zinzendorf in seiner Weise, die gesamteuropäische Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts und die neuen Diskussionsthemen in ihrer Breite überblickten. Wirkliche Überraschungen fehlen aber.

In dem 2. Teilband hat Schäfer in seinen Vorbemerkungen zu den bibliographischen Angaben Breymayers auf mehr als 600 Seiten betont: „Die Benützer dieser Edition sollten Gelegenheit haben, das Ergebnis der grundlegenden bibliographischen Nachforschungen der Bearbeiter auch für andere Zwecke ausnützen zu können. In bibliographischen Exkursen entstanden Überblicke über die Veröffentlichungen verschiedener Autoren und Druckereien. Die Anmerkungen sind eine Fundgrube für Literatur des 18. Jahrhunderts mit zahlreichen, bisher verschollenen oder unbekannt gebliebenen Werken, auch solchen von Oetinger selbst.

Welche große Sachkenntnis dieser Anmerkungsapparat beweist, wird jedem Benützer schnell deutlich."

Jedenfalls dort, wo Oetinger seine Gewährsmänner nicht angibt und Zitate einbaut, ist es Breymayer gelungen, sie zu finden. Friedrich Häussermann, der ausgewiesene Kenner der Kabbalistik, bietet im 1. Teilband eine „Einführung" wie eine „Übersicht über den Inhalt von Oetingers Lehrtafel". Oetinger habe ein genuines und fast genial zu nennendes Verhältnis zur kabbalistischen Symbolik besessen. Nach anfänglich vergeblichen Versuchen um ein Verstehen der Kabbala half ihm ein neues Studium Jakob Boehmes, die bis in die Wurzeln der Struktur reichende Verwandtschaft der beiden Gedankenwelten – nicht ohne die Hilfe gelehrter Juden – zu entdecken. Die Beschäftigung mit der Alchimie lieferte einen weiteren Schlüssel zum Verstehen. Das kabbalistische System, das ihm in der Lehrtafel der Prinzessin Antonia entgegentrat, war jedoch nicht mehr als eine Hinführung zum biblischen Schriftverständnis in seinen tiefsten Absichten. Die „wahre Jakobsleiter" sei nur Jesus Christus. In ihm vereinigten sich die Prinzipien von Natur und Gnade vollkommen. Die Idee der Sohar von der räumlichen Offenbarung Gottes habe den Gegensatz zwischen Idealismus und Materialismus überwunden, jene quälende Verwirrung der Philosopheme seines Jahrhunderts. So sei nach Häussermann diese Lehrtafel im Grund eine Apologie Boehmes.

Dieses Grundanliegen Oetingers wird von Häussermann in dessen Auseinandersetzung mit Swedenborg, Malebranche, Newton, Christian Wolff, Gottfried Ploucquet, Detlev Clüver, Giorgio Baglivi, schließlich mit dem „Philosophen de Sans Souci", zuletzt mit Gottfried Leibniz, weiter verfolgt.

Es ist bei Häussermann wie Breymayer fast faszinierend, zu lesen, was sie durch bemühtes genaues Lesen des Textes und einer vorsichtig abwägenden Interpretation herauszuarbeiten versuchen. Und doch zeigt sich hier auch eine deutliche Grenze. Denn hat man sich, nicht zuletzt auch in die Anmerkungen und Anhänge des 2. Teilbandes eingelesen, entdeckt man weitere Bezüge, nicht nur Varianten und Nebenlinien. Große Bereiche sind nicht nur vernachlässigt, sondern einfach übersehen worden!

Man stößt bereits bei dem ersten wichtigen Textstück „Von der Wunder-Kraft Gottes in den Wasser-Quellen" darauf. Man sucht bei beiden Hauptherausgebern vergeblich den Hinweis, daß es hier bei Oetinger um eine Aufnahme einer Diskussion mit der physikotheologischen Gesamtströmung seiner Zeit geht, einer gesamteuropäischen Bewegung, deren Ausläufer bis in die Gegenwart reichen. Oetinger kennt und nennt die wesentlichen Hauptvertreter dieser Massenbewegung, den Franzosen Le Pluche, übrigens einen Jansenisten, den Holländer Nieuwentyt, den Engländer Ralph Cuworth, auch den Hamburger Johann Albert Fabricius, der die Popularisierung der physikotheologischen Überzeugungen in Deutschland betreibt. Nicht nur der Ansatz der Physikotheologie, alle wirklichen Wunder des Alten Testamentes als Kabōd-Konfrontation zu interpretieren, läßt sich bei Oetinger finden. Seine „Hydro-Theologie", denn darum handelt es sich in diesem Kapitel über die „Wasser-Quellen", Haller wird auch beachtet, steht in diesem ganzen Zusammenhang. Die Frage des Gartens, der Quellen ist im Umbruch der Epochen zur Aufklärung eine theologische Frage, die im weiteren Verlauf zur Ablehnung der barocken Gartenarchitektur in ihrer Künstlichkeit und zum „Englischen Garten" aus all den Pflanzenverstümmelungen heraus hinleitet. 1753 wurden z. B. in Deutschland gegen 10 000 Exemplare von Herveys „Herrlichkeit der Schöpfung in Gärten und Feldern" in der Übersetzung Hallers verkauft, 1765 wurden 30 000 Bände Physikotheologie in Hamburg gedruckt und waren schnell vergriffen. Warum wurde die wegweisende Arbeit von Wolfgang Philipp zu dem Traditionsstrom der Physikotheologischen Bewegung unter dem Titel „Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht" (1957) nicht angeführt?

Selbst die Andeutung im Anmerkungsapparat in I, 2, S. 562 (Nachtrag), an der die „Einführung" wie die „Übersicht über den Inhalt von Oetingers Lehrtafel" vorübergehen, macht die Bedeutung dieser Zusammenhänge nicht sichtbar.

In den „Summarien" setzt dann bei Oetinger eine Diskussion mit dem Cartesianismus als neuer Wissenschaftsmethode ein. Auch hier fehlt in der Einführung wie in den Anmerkungen ein Hinweis, wie außerordentlich wichtig für Oetinger dieses Gespräch ist, ja ohne Jakob Boehme oder die Kabbala dabei einzubeziehen! Es ist für die ganzen Summarien typisch, daß harte Konfrontationen gemieden werden. Oetinger erteilt der neuen wissenschaftlichen Methode keine Absage. Diese Denk- und Beweismethode läßt er vollberechtigt stehen. Er akzeptiert den „scharfsinnigen Pierre Bayle". Seine eigenen alchimistischen Studien betreibt Oetinger in der gleichen Methodik. Nur macht er fast trotzig und herausfordernd deutlich, u. a. mit seinem Bekenntnis zur „Astrologie und Magie", daß neben den exakt naturwissenschaftlich gewonnenen Erfahrungen die unmittelbaren inneren Einsichten, die existentialistische Interpretation von Wirklichkeiten des translogischen Wahrheitsorgans des Menschen, des „sensus communis" eine zweite Erfahrungsquelle eröffnet. Der ganz knappe und einmalige Hinweis auf Pascal, ja fast blitzartig, zielt ebenso in diese Richtung!

Gleichgewichtig dienen Kabbalistik, Kosmologie wie der Mythus zur Aufweisung der Hinter- und Untergründe, des Nichtauslotbaren, ermöglichen einen Tiefgang der Erkenntnisse, die jener Verödung und Entsinnlichung der irdischen Wirklichkeit in Idealismus wie Materialismus entgegentreten und die Aussagen der Schrift das letzte und entscheidende Wort einräumen.

Wir vermögen nur anzudeuten. Bei den Anmerkungen fällt auf, daß u. a. Pierre Bayle als Aufklärer tituliert wird. Dabei hat dieser Franzose ein ungeheures Material gegen die Aufklärung geliefert (II, S. 148). Pietro Pompanazzi wird die Ansicht, die Seele sei sterblich, zugeschrieben. Hier hätte die in diesem Zusammenhang angeführte Stelle bei Pierre Bayle, die abgedruckt ist, warnen müssen. Das Problem ist strittig. Warum dabei nur auf zwei italienische Veröffentlichungen, die fast 100 Jahre auseinander liegen, als Literatur hingewiesen wird, ist nicht einsichtig. Ein Verweis auf die in der RGG angeführte Literatur oder die anderer Nachschlagwerke wäre geeigneter gewesen.

Es leuchtet auch schwerlich ein, warum, wenn auch nicht durchgängig, in dem Anmerkungsapparat Zweit- und Drittauflagen mit der ganzen Titelei aufgeführt werden, wenn sie zur Erhellung kaum Wesentliches beisteuern, zumal sie in den bekannten Nachschlagewerken schnell zur Hand sind. So schwillt der Anmerkungsapparat an.

Auch eine zweite Rückfrage ergibt sich hier. Die Einbeziehung neuerer Literatur, die Oetinger nicht kannte, mußte nach unserer Meinung problematisch und unbefriedigend bleiben. So ist der gutgemeinte Versuch, unter bibliographischen Vorzeichen Hilfen zu geben, doch unter dem Zwang, eine Auswahl unter der vorliegenden Literatur vorzunehmen, aus verschiedenen Ursachen, die wir hier nur teilweise andeuten, nicht recht gelungen. Die Zeitschriftenaufsätze sind prinzipiell ausgeschlossen worden, obwohl sich in ihnen oft der Fortgang der Forschung am deutlichsten widerspiegelt, zumal neue Ergebnisse manchmal erst nach längeren Zeitspannen in selbständigen Veröffentlichungen eingearbeitet werden können. Was hier vorliegt, befriedigt weder den Fachkundigen, noch ist dies als eine Ausgangsbasis für eine Einarbeitung in spezielle Forschungsaufgaben im Umkreis Oetingers wirklich tragfähig. Fachkataloge, die an kein Erscheinungsdatum gebunden sind und laufend weitergeführt werden, bleiben unentbehrlich. In dem hier besprochenen Kommentar liegt eine Überforderung vor, die jeden Bearbeiter trifft.

Doch zurück zu Interpretationslücken. Wenn z. B. Oetinger vom „Wolffianismus" als einem festen Begriff spricht, von einer „mathematischen Methode", die er in den Summarien in bezug auf Pompanazzi demonstriert, nicht um sie zu glossieren, sondern um diesen Italiener von Mißdeutungen unter Berufung auf Pierre Bayle zu verteidigen, ist sie zugleich für ihn ein guter Anlaß, sie an die Grenze zu führen, über die sie nicht hinausführt, die Fülle der Erfahrungswelt eben nicht einfängt, sondern torsohaft bleibt.

Dabei zwingt er Christian Wolff nicht in die von ihm eingeführte Methodik.

Er weiß, daß Wolff innerhalb der physikotheologischen Strömung einen nicht zu übersehenden Beitrag geleistet hat und zitiert ihn entsprechend. So sieht ihn Oetinger auch in diesem Zusammenhang, ohne ihm Unrecht zu tun.

Das gleiche könnten wir in Oetingers Stellung zu Leibniz in den Summarien aufweisen. Er sieht ihn nicht bzw. engt ihn nicht in das Gehäuse der Monadologie ein, gegen die Oetinger sich abgrenzt. Er ist für ihn der „große Mann", der mehr zu sagen hat. Er läßt andere über die „spiritualité der Philosophen" spötteln.

Auch Plato und Aristoteles sieht er anders als die herkömmliche Polemik im Pietismus und hier nicht allein. Sie sind ihm nicht die „alten Heiden". Ob er von der platonisierenden Schule in Cambridge, Ralph Cudworth ist zu nennen, dabei angeregt worden ist? Das Aditus-Reditus-Schema ist für Oetinger unentbehrlich. Andererseits läßt er sich durch die Ablehnung des Aristoteles in Cambridge nicht beirren. Er kombiniert den eigenen Begriff von der Seele als einer „Endelecheia", als „der Form der Vollendung des Potentiellen zur Wirklichkeit" (Aristoteles) mit der Dynamik von Boehmes „Rad der Natur". Der Urschwabe ohne Polemik kennt keine Globalverwerfungen wie Globalakzeptionen.

Worauf wollen wir hinaus? Die Ambivalenz der Aufklärungsgesellschaft ist von Oetinger klar analysiert, ja er hat an ihr Anteil. Von dort aus erklärt sich mit die Aufmerksamkeit, die er mit seinen Schriften in einer weiten Öffentlichkeit, unter den Gebildeten, in Adelskreisen wie auch unter den intensiv lesenden, bildungshungrigen, schlichten Menschen im Volk seiner Zeit findet. Es ist ein Gespür der Aufklärungsgesellschaft, daß man sich nicht völlig der Vernunft und dem Nachdenken unterwerfen will, angesichts der Lebensprobleme wie der alogischen Struktur der vorfindlichen Wirklichkeit. „Man las zwar die Bibel und hörte ihre Auslegung in Predigten", aber man studierte zugleich in den geistigen Schichten, die Adelsgesellschaft eingeschlossen, die alten Göttergeschichten. Die Barockkunst bevölkerte die Gärten und Herrenhäuser mit diesen Göttergestalten. Man war der Welt der Mythen und dem, was sie aussprachen, nahe. Die Kabbala las man, sie war fast ein Volksbuch. Man trieb Alchimie mit Leidenschaftlichkeit, schlug die Mystikerschriften auf, hörte auf Astrologie, trieb „Esoterik".

Man lebte gespalten in zwei Bewußtseinsebenen, darin bereits ein modernes Menschentum! Man gab sich dem rationalen Denken hin, man wollte vernünftig sein und handeln. Doch scheute man sich, einem Vernunftswahn zu verfallen, dessen Grenzen und Abseitigkeiten man ahnte.

Oetinger war als Gelehrter immer noch der Seelsorger, der bibelgläubige Theologe, der Pfarrer, der sich in genialer Hellsichtigkeit warnend jedem Versuch einer Selbstinterpretation der uns zugänglichen Wirklichkeiten abseits einer Konfrontation mit der biblischen Botschaft entgegenstemmte, weil sie in all ihren Anläufen tatsächlich immer wieder zu Bruch gegangen ist, wenn neue Probleme und Erklärungsversuche auftauchen, die ebenfalls kommen und vergehen.

Fassen wir zusammen. Jeder Anlauf zu einer historisch-kritischen Edition bleibt ergänzungsbedürftig, bedarf Korrekturen, antiquiert. Umgekehrt erweist sich jeder vorliegende Text, der kommentiert werden soll, ebenso als „ein ergänzungsbedürftiger Entwurf einer grundsätzlich nicht erreichbaren Vollkommenheit" im Bemühen des jeweiligen Autors. Eine Kommentierung für die Spätgeborenen ist ein wichtiges und nötiges Unternehmen, wenn sie auch nicht über den eigenen Schatten zu springen vermag. Es hat sich heute weithin die Überzeugung nicht nur in der Germanistik, hier freilich wohl am deutlichsten, durchgesetzt, daß alle historisch-kritische Kommentierung niemals abgeschlossen ist, oft auch nicht mehr als ein bemühter Entwurf bleibt.

Vielleicht sollte dieser Gesichtspunkt, nicht nur erhärtet im Blick auf Editionen des 19. Jahrhunderts, die uns deutlich den „oft sehr zeitbedingten Charakter dieser Forschungen" aufweisen, dazu bestimmen, die einzelnen Einführungen auf das „unbedingbare Notwendige zu beschränken". Wir erinnern an die Einleitungen zu

manchen Bänden der Weimarer Lutherausgabe, was nicht dagegen spricht, daß vereinzelte aus der Feder großer Gelehrter unüberbietbar geblieben sind.

So bleibt bei einer ruhigen Beurteilung nach unserer Meinung gleich wichtig, reine Werkausgaben, die oft am dringlichsten sind, um die Texte greifbar zu machen, wie die historisch-kritischen Kommentierungen mit gestrafftem, nicht ausufernden Apparat zu edieren. Dazu tritt gleichberechtigt, vielleicht gar vorrangig, das selbständige Lesen der Quellen und die erwartete Weite eines Überblickes über die jeweils vorfindliche Zeitperiode. Nur so werden wohl Erfahrungen gewonnen, sind nur so zu erreichen, die erhellend und weiterführend sind, ungelenkt also von Kommentierungen, deren Wert nachträglich hilfreich sein wird.

Wenn wir das akzeptieren können, dann muß nicht noch einmal betont werden, welch überreiches, ja überquellendes historisches, kommentierendes und nicht zuletzt bibliographisch erarbeitetes Material besonders im jahrelangen, intensiven wie erfolgreichen Einsatz von Reinhard Breymayer in dem besprochenen Werk vorliegt. Es auszuschöpfen, nicht zuletzt anhand der verschiedenen vorbildlichen Register bzw. Verzeichnisse, bei denen viele Wünsche in überraschendem Maße erfüllt worden sind, bleibt Aufgabe der Oetinger-Forschung.

*Feldkirchen-München* *Erich Beyreuther*

Issac Vazquez, O.F.M., L'oeuvre littéraire de Lucien Ceyssens sur le jansénisme et l'antijansénisme devant la critique. Rome, Bibliotheca Pontificii Athenaei "Antonianum", Rome 1979, n° 20, 288 p., 2 pl. hors texte.

C'est à un catalogue, titre qui se veut généralement modeste, que se réfère le travail de l'auteur, le P. Vazquez, mais celui qui se flattant de se croire étranger aux sciences religieuses prononce ce terme, peut ignorer qu'il s'avance dans les mérites de la personne et de l'oeuvre d'un savant auteur, spécialiste mondial de toute une époque, "pure comme des anges et orgueilleuse comme des démons" selon les mots même de Hardouin de Péréfixe. En parlant de son héros, c'est,à-dire du P. Lucien Ceyssens, O.F.M., un Campinois aujourd'hui âgé de 78 ans, de ses longues, patientes et érudites recherches, c'est dire peu de choses que d'évoquer par le titre les travaux plus anciens de l'Abbé Willems, du Dr S. Munter et de quelques revues publiées soit dans *Antonianum, Franciscana* ou *Augustiniana.* Il faut en premier lieu noter l'importance d'un chiffre rarement atteint par des spécialistes qui ont rejeté toute étude disparate ou s'écartant du propos central de leurs études. Citons ici une longue suite d'ouvrages et de comptes-rendus (parfois ici même de véritables livres) qui sont des esquisses poussées, des richesses suffisamment explicites pour contribuer à remodeler des tableaux de la période où Ceyssens affirme son courage par des jugements singulièrement hardis et précis.

Dans une deuxième partie que le P. Vazquez a établi volontairement plus courte, il est dès lors parlé de l'oeuvre de Ceyssens devant la critique et, en particulier, de l'introduction du serment antijanséniste au cours des années 1692–1694, poursuivant les considérations historiques, les théses théologiques de Malines et les normes papales. Le chapitre suivant se rapporte à la correspondance d'Emmanuel Schelstrate (en latin, en anglais, en français et en allemand) et à celle théologiquement opposée de F. Chigi. Enfin, en queue du volume, des notes se situent dans des spuria intitulés *Jansenistica micellanea.*

Quelques mots de biographie suffiront pour situer ce savant des plus largement connu et honoré. A 16 ans, s'étant décidé pour la clericature comme la plupart des membres masculins de sa proche famille et pour la vie franciscaine en particulier, notre auteur en herbe se retrouve au couvent de Tielt et s'appela désormais Frère Lucien. Dans le couvent de Saint-Trond, après des études interrompues en 1925–1926 par le service militaire, Ceyssens reçut la prêtrise le 8 septembre 1927. Envoyé à Rome pour fréquenter sous le patronage savant du P. Grisar les dépôts d'archives relatives aux desnières déconnies du 17e siècle, Ceyssens, en pleine maturité, choisi ces recherches comme sujet de thése doctorale. Il en fit le sujet essentiel, voire uni-

que, de ses travaux. Suivent depuis lors, ainsi qu'en fait le compte le P. M. G. Spiertz, onze recueils de sources, seize recueils de Jansenistica minora et de multiplus collaborations mineures aux encyclopédies et aux dictionnaires, sans compter une monographie récente sur le cardinal Albizzi. A la fin de 1934 L. Ceyssens fut nommé professeur à Rome, à l'Antonianum, et il y enseigna jusqu'en 1963. Mais, soumis à la mobilisation générale notre auteur, dut quitter la Ville Eternelle jusqu'en novembre 1945. Pendant ces mois de guerre, en compagnie de P. D. Van den Eynde, s'étant fixé à Louvain, on doit encore citer de lui la reconstitution des archives de la bibliothèque théologique O.F.M. et la publication d'un petit munuel pour les bibliothécaires et archivistes.

La lecture des travaux dûs à celui à qui nous sommes redevables de nos meilleures connaissances sur le jansénisme est singulièrement facilitée par la parution du volume du Père Vazquez, travail pour lequel il faut reconnaître la science du très précieux disciple qui facilite l'accès dans la recherche ou l'appétit naturel d'une oeuvre simplement et purement monumentale.

*Gembloux* Emile Brouette

Webermann, Otto Alexander: Studien zur volkstümlichen Aufklärung in Estland. Friedrich Gustav Arvelius (1753–1806). Bearbeitet und herausgegeben von Johann Dietrich von Pezold. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, 3. Folge, Nr. 110, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. 210 S., kart., DM 40.–.

Einem weiteren Kreis von Kirchenhistorikern dürfte der Autor bereits durch seinen Beitrag über „Pietismus und Brüdergemeinde" zu der von Reinhard Wittram herausgegebenen Baltischen Kirchengeschichte (Göttingen 1956) bekannt geworden sein (ebd. S. 149–166). Hier nun bewegt er sich auf seinem ureigensten Forschungsgebiet, das der Kirchengeschichte selbst zwar nicht mehr unmittelbar zuzuordnen, mit ihr jedoch aufs engste verbunden ist, nämlich der estnischen Literaturgeschichte des ausgehenden 18. Jhs. Dem gebürtigen Esten, der einst in Dorpat/Tartu und später als Lektor in Göttingen gewirkt hat, geht es dabei vor allem um die Anfänge einer weltlichen Literatur in estnischer Sprache, und zwar um ein erst von der Aufklärung geschaffenes und verbreitetes Schrifttum, das „die große Lücke zwischen Fibel und Bibel", wie es Friedrich Eberhard v. Rochow formulierte (vgl. S. 64), schließen wollte. War schon Goethes Schwager Johann Georg Schlosser im Hinblick auf die Verhältnisse in Deutschland der Ansicht, daß als der „einzige Lehrer der Bauern" im Grunde nur der Dorfpfarrer in Betracht komme (vgl. S. 90), so mußte das erst recht für die russischen Ostseeprovinzen gelten, wo die Pastoren die einzigen Akademiker darstellten, die von Berufs wegen die damals noch als leibeigene Bauern an die Scholle gebundenen Esten und Letten in deren Muttersprache anzureden hatten. Der Autor hatte seine Untersuchung wesentlich breiter anlegen wollen: außer Friedrich Gustav Arvelius sollten auch Friedrich Wilhelm Willmann (1746–1819) und Johann Martin Hehn (1746–1796) miteinbezogen werden. Doch sein Tod im Alter von erst 56 Jahren am 14. 2. 1971 hat eine Verwirklichung dieses Planes verhindert. Lediglich der – allerdings als Kernstück der ganzen Untersuchung gedachte – Teil über Arvelius war so weit gediehen, daß er nach entsprechender Überarbeitung für eine posthume Veröffentlichung in Frage kommen konnte.

Auf die Einleitung (Kap. 1, S. 9–30) läßt der Verf. unter der Überschrift „Arvelius' Herkunft und Leben" den Versuch einer Biographie folgen (Kap. 2, S. 31–56). Für eine Biographie im eigentlichen Sinne steht nicht genug Material zur Verfügung. Doch der Verf. weiß hier geschickt Ersatz zu bieten, indem er z. B. anstatt des in den Einzelheiten nicht mehr aufzuhellenden Verlaufs der Leipziger Studienzeit des jungen Arvelius 1771–1775 die geistige Atmosphäre in Leipzig unmittelbar nach Gellerts Tod (1769) zu veranschaulichen sucht (S. 45 f.).

Den beiden Volksbüchern in estnischer Sprache, die Arvelius gegen Ende seiner

14jährigen Hauslehrerzeit in adeligen Familien verfaßt hat, sind die beiden nächsten Kapitel gewidmet. Ihre Überschriften geben die Buchtitel in deutscher Übersetzung wieder: „‚Ein schönes Geschichten- und Lehrbuch'" (so nach dem Inhaltsverzeichnis auf S. 8, während auf S. 57 die Überschrift im Widerspruch dazu „Der Kinderfreund" lautet; Kap. 3, S. 57–81) und „Das ‚Not- und Hilfsbuch'" (Kap. 4, S. 82–100). Diente dem erstgenannten Buch aus dem Jahre 1787 Friedrich Eberhard v. Rochows „Kinderfreund" (1776–79) als Vorlage, so dem letztgenannten aus dem Jahre 1790 Rudolph Zacharias Beckers „Noth- und Hülfs-Büchlein oder lehrreiche Freuden- und Trauer-Geschichte der Einwohner zu Mildheim" in seinem 1. Teil (1788). Der eingehende Vergleich beider Bücher mit ihren Vorlagen ergibt, daß wir es keineswegs nur mit Übersetzungen in die estnische Sprache zu tun haben, sondern vielmehr mit wirklichen Übertragungen in die Welt der estnischen Bauern, so daß man die beiden Werke durchaus auch als schöpferische Leistung von Arvelius zu würdigen hat.

Von ganz anderer Art ist die Schrift, der das folgende Kapitel gewidmet ist: „‚Über die Kultur der estnischen Sprache'" (Kap. 5, S. 101–173). Mit ihrer Übersendung lud Arvelius 1792 als Rektor des Revaler Gymnasiums, an dem er seit 1790 als Professor der Theologie wirkte, zum Festakt anläßlich des Namenstages der Kaiserin Katharina II. ein. An der Analyse dieser Abhandlung verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß sich der Verf. weder von der Überheblichkeit, mit der Arvelius auf die estnischen Bauern herabsah, noch von der Borniertheit, mit der er seine finnougrische Sprache nach den als „vernünftig" vorausgesetzten Regeln indogermanischer Sprachen zu vergewaltigen empfahl, an einer leidenschaftslosen Beurteilung, die Arvelius eben als Kind seiner Zeit gelten läßt, hat hindern lassen. Erschließt sich dieses Kapitel auch nur dem vollständig, der bestimmte Voraussetzungen sprachwissenschaftlicher Art mitbringt, so erinnert es doch jeden eindrucksvoll an die Leistungen der Kirche bei der Entwicklung von Schriftsprachen in Kolonisations- und Missionsgebieten.

Dem Grundsatz, daß Arvelius nicht allein nach seinen estnischen bzw. das Estnische betreffenden Schriften zu beurteilen sei, sondern daß auch seine Veröffentlichungen in deutscher Sprache und zu anderen Fragen berücksichtigt werden müßten, trägt der Verf. in dem „Arvelius und die Aufklärung" überschriebenen Schlußkapitel Rechnung (Kap. 6, S. 174–196). Ihm liegt die 1787 in August v. Kotzebues Zeitschrift „Für Geist und Herz" veröffentlichte Entgegnung von Arvelius auf den „Versuch über die Geschichte der Intoleranz", den der schwäbische Journalist Wilhelm Ludwig Wekerlin 1786 in seinem „Grauen Ungeheur" angestellt hatte, zugrunde: „Gedanken über unsere neuesten Aufklährer und Toleranz-Prediger (Bey Gelegenheit des Versuchs über die Geschichte der Toleranz im grauen Ungeheuer)". Als auffällig hebt der Verf. hervor, daß es Arvelius vermeidet, in Erörterungen über die Wahrheit der Aufklärungsphilosophie selbst einzutreten, sondern sich darauf beschränkt, deren Schädlichkeit auch im Sinne der von ihm bejahten aufklärerischen Zielsetzung zu erweisen. Die Verwendung des gleichen Sigels „Versuch" sowohl für Wekerlins Aufsatz als auch für die Erwiderung von Arvelius in den Anmerkungen hätte allerdings vermieden werden müssen.

Ein Literaturverzeichnis von 14 Seiten (S. 197–210) weist nicht weniger als 309 Titel nach. Leider fehlt ein Register, das die Benutzung dieser grundgelehrten und dabei doch gut lesbaren Abhandlung erleichtern könnte.

*Münster i. W.* *Peter Hauptmann*

Ludwig Hellriegel: Benediktiner als Seelsorger im linksrheinischen Gebiet des ehemaligen Erzbistums Mainz. Vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Propstei Schwabenheim (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; H. 34). Münster: Aschendorff 1980. VIII, 184 S.

Nicht methodisch, aber thematisch behandelt das Buch, ursprünglich eine Main-

zer katholisch-theologische Dissertation, ziemliches Neuland. Daß die Benediktiner im Süden des deutschen Sprachgebietes mindestens seit der frühen Neuzeit in der ländlichen Pfarrseelsorge wirkten und wirken, ist bekannt. Für den Westen Deutschlands fehlten bisher Studien an einzelnen Abteien und Pfarreien. Hier werden nun kurpfälzische Gebiete in Rheinhessen untersucht, vor allem die Pfarrei Schwabenheim, Groß-Winternheim, Udenheim, Schornsheim, samt Filialen, und deren Beziehungen zu den Abteien St. Maximin in Trier, Tholey und zum St. Jakob in Mainz. Seit Ende des 17. Jahrhunderts (Friede von Ryswick 1697) in der Kurpfalz Religionsfreiheit herrscht, sorgt sich der Landesherr um katholische Seelsorger. In Orten, wo vom Mittelalter her seinerzeit noch bestehende Benediktinerabteien Rechte und Besitzungen Verbindungen geschaffen hatten, wird diesen nun auch die Seelsorge ermöglicht oder auch aufgedrängt. Das Buch untersucht die neuen Verhältnisse eingehend, mit Gewinn für die Kenntnis der Pastoral, der interkonfessionellen Beziehungen, der Orts- und Familiengeschichte (dank der Register gut auswertbar). Gerade das Fehlen überragender Persönlichkeiten zeigt den Alltag eines mehr im Schatten des großen Barock liegenden Landstriches. Den Benediktinerseelsorgern muß dabei im allgemeinen ein gutes Zeugnis ausgestellt werden; das gewaltsame Ende 1802 traf keine morschen Gemeinschaften. – Unter den aus der Mainzer Abtei Jakobsberg genannten Benediktinern hätte man gern mehr über Gregor Köhler erfahren, da dieser, lange Zeit Militärseelsorger in Mainz, schließlich Professor der Pastoral an der Universität ebenda, durch seine „Anleitungen" für Seelsorger weit ins Land wirkte; bis lange ins 19. Jahrhundert wurde das Buch gedruckt und benutzt, auffallend vor allem im deutschen Südosten. Vielleicht widmet der Verfasser diesem Zusammenhang weitere Studien. – Festzustellen ist noch die freundliche Sprache und die saubere Verwertung der vielen, vor allem archivalischen Quellen.

*Maria Laach* *Angelus A. Häußling*

Georg Schwaiger (Hrsg.), Zwischen Polemik und Irenik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 31). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 147 S., DM 32.–.

In dem hier vorliegenden Sammelband sind sieben Aufsätze von unterschiedlichem Gewicht, aber alle von beträchtlichem informativen Wert, enthalten. Sie sind aus Referaten hervorgegangen, die 1975/76 bei gemeinsamen Tagungen der Arbeitskreise Evangelische bzw. Katholische Theologie in Gravenbruch bei Frankfurt und Würzburg gehalten wurden. Die „ökumenischen" Aktivitäten in diesem der Aufklärung verpflichteten Übergangszeitalter zwischen dem konfessionellen Zeitalter und der kurzfristigen Ära des Neokonfessionalismus werden in interessanten Quer- und Längsschnitten deutlich gemacht. Das Zeitalter der späten „christlichen" Aufklärung war ja ein Zeitalter der Konfessionskunde wie der Ökumene, die sich jeweils zumindest in tastenden Ansätzen manifestierten: Erst durch die Auswirkungen und Fernwirkungen der – zumindest ambivalent zu wertenden – „Französischen Revolution" wurden all diese Bemühungen gestoppt und größtenteils neutralisiert.

Georg Schwaiger geht in seinem Vorwort (5–7) kurz auf die Frage des Stellenwertes der Aufklärung für die konfessionskundliche Fragestellung ihrer Zeit ein. Eduard Hegel beschäftigt sich in seinem Aufsatz „Zum Verhältnis der Konfessionen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts" (11–28) ausführlich auch mit der Vorgeschichte dieses Verhältnisses. Wichtig sind die Verweise auf die Funktion des Sozialprestiges (13), auf die am Modellfall Köln aufgezeigte Bedeutsamkeit des Fremdenrechtes (14), auf die Fragwürdigkeit des Simultaneums (16), auf die Bedeutsamkeit der Declaratio Silesiaca von 1777 (17) und auf die unterschiedliche Toleranzlage in Österreich und Preußen (18 f.). Ungut wirkt die Verwendung des ideologischen Begriffes einer „konsequenten Aufklärung" (17), völlig

irrig ist die Zuordnung der Vertreibung der Salzburger 1731 ff. zu den Bestimmungen des IPO: Firmian vertrieb die Salzburger nicht aufgrund des Westfälischen Friedens (auch nicht als „späte Berufung" auf diesen), sondern um dessen Auswirkungen zu entgehen: Bekanntlich hat er die Salzburger als Aufrührer und Anhänger einer neuen „unerhörten" Sekte durch Rall hinstellen lassen, um sich nicht an das IPO halten zu müssen – und erst nach erfolgter Vertreibung auf das IPO rekurriert! Sehr plastisch schildert Hegel die katholischen „Aufholungsbemühungen" im ausgehenden 18. Jahrhundert (19), etwa durch Ausbildung des begabten Priesternachwuchses an protestantischen Universitäten und durch die Verwendung protestantischer Lehrbücher, würdigt den ökumenischen Zirkel um Fürstenberg und die Gallitzin in Münster (20), verweist auf Hontheims im Zusammenhang mit der Kaiserwahl Karls VII. konzipiertes sensationelles Werk mit seinem Rekurs an die „ecclesia primitiva" [ob freilich der „Febronius" wirklich ein „Bestseller" (21) war?], auf die ökumenischen Bemühungen der Fuldaer Benediktiner 1768–1782, die erst durch ihre Zurückweisung durch Pius VI. unterbunden wurden (23), auf die schriftstellerischen Wiedervereinigungspläne des Donauwörther Benediktiners Beda Mayr (23 ff.), vor allem aber auf die – durch das Vordringen der napoleonischen Armeen nur kurzfristig realisierten – Versuche, eine gemeinsame paritätisch besetzte Theologische Fakultät für Protestanten und Katholiken zu schaffen, die in Heidelberg, Fulda und Münster unternommen wurden (24 ff.). Hegels Resümee (26): „Die Protestanten haben zwar die – nach Hegel durch eine „Unionseuphorie" (25) gekennzeichnete – Entwicklung im katholischen Bereich zur Kenntnis genommen und auch begrüßt, aber sich Unionsversuchen gegenüber distanziert verhalten", ist sicher zutreffend, müßte aber wohl etwas modifiziert werden.

Ausführlich geht Philipp Schäfer auf die Thematik „Die Einheit der Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit" (29–47) ein und konzediert, daß „die Einheit der Kirche in der Jesuitenschule bis hin zu Benedikt Stattler (1728–1797) vom Petrusamt her gesehen" wurde (30). Er würdigt die Versachlichung der Polemik (die bis ins ausgehende 18. Jh. allenthalben auch in Kontroverspredigten, 17, vorgetragen wurde) durch den Pollinger Augustiner Eusebius Polling (1692–1775), dem noch der Glaube „als eine selbstverständliche, unangefochtene Größe der Gesellschaft" erscheinen konnte (32), die in der Aufklärungszeit ermöglichte persönliche Achtung und Freundschaft zwischen konfessionsverschiedenen Theologen (34), die [doch wohl überzeichnete] „unkritische" Übernahme des Rationalismus durch Felix Anton Blau und Benedikt Werkmeister (34 ff.), die aufgrund ihrer historischen Ausrichtung wie ihres Vernunftbegriffes die Unfehlbarkeit der Kirche nicht akzeptieren konnten, und – besonders liebevoll – die „kritische Aufnahme der rationalistischen Philosophie" durch Stattler, Mayr, Weist, Scharz und Schwarzhueber (36 ff.), die entweder die Unfehlbarkeit der Kirche um ihrer Brückenfunktion zwischen Wissen und Glauben (37) oder um ihrer Verbürgung aller positiven Religion willen (41) forderten. Daß dem in der Praxis (Ingolstädter Universitätspolitik, Münchener Bücherzensur) zu Recht starrköpfige Härte attestierten Benedikt Stattler gleichzeitig ein „erstaunliches Entgegenkommen" bescheinigt wird (38), weil er von seinem probabilioristischem Standpunkt aus die Berufung evangelischer einzelner zum Heile und „mildes Nachsehen im öffentlichen Bekenntnis einzelner Wahrheiten" durch die (scil. katholische) Kirche lehren konnte, nimmt doch wunder. Stattler wurde doch wohl primär aus anderen Gründen ein Opfer der Zensurierung. Nach Schäfer war Mayr „wohl beinahe als einziger Theologe dieser Zeit in seinem eigenen theologischen Arbeiten" „von dem Streben nach einer Vereinigung der getrennten Christen" geleitet (42), sein Unfehlbarkeitsbegriff war zumindest beachtenswert. Während Schäfer die antikurialistischen Stellungnahmen eher unterbewertet (47 Anm. 53), geht er liebevoll auf die Überleitung der Aufklärung zur Romantik etwa durch Zimmer und Klüpfel ein. Zimmer übernahm etwa die protestantische Dreiämterlehre der Christologie, machte sie der Ekklesiologie so stark eigen, daß „Christus, sein Heilswerk und die Kirche" „beinahe in eins gesehen" wurden (44) und durch diese antirationalistische Theologie

der Romantik ein neues triumphalistisches und zentralistisches Kirchenverständnis vorbereitet werden konnte (45).

Wiederum steht das „Ökumenische Bayern" im Mittelpunkt einer Untersuchung Hans Graßls. Der Besuch dreier Altdorfer Theologen in Ingolstadt, der bald indizierte „Erste Schritt" Mayrs, die (auch in 83 Schriften ausgetragene) Kontroverse um den Exorzisten Gassner, die zur folgenschweren Begegnung zwischen Sailer und Lavater führte, lassen Graßl („Katholische Unionsprojekte des 18. Jahrhunderts und ihre Folgen", 48–57) in dem Jahre 1778 ein „Epochenjahr der neueren bayerischen Geistesgeschichte" sehen (48). Sailer, der auch hier nicht mit Blanke als geistlicher Sohn Lavaters gewertet (52) und in seiner Beziehung zu Mayr und Stattler hinterfragt wird, wird liebevoll gewertet, Nicolais „Aufklärungsfanatismus" (54) ebenso erwähnt wie Goßners Schicksalsweg (54). Tatsächlich war Bayerns „Aufbruch zur Romantik" von einer Position Sailers aus möglich, die, das Leid der Verfolgung und Spaltung einkalkulierend, sich 1790 so artikulieren konnte: „Die Gelehrten verlieben sich in sich zuerst, hernach in ihre Begriffe und lassen indes ihr Herz dem Neid, dem Hochmuth und anderen Leidenschaften über."

Auf dem Hintergrund des letzten europäischen Konfessionskrieges, des zweiten Villmerkrieges von 1712, zeigt Andreas Lindt in seiner Studie „Zum Verhältnis der Konfessionen in der Schweiz im 18. Jahrhundert" die Bedeutung des etwa durch Samuel Lutz repräsentierten schweizerischen Pietismus auf, der erstmals – wenn auch kurzfristig – zu einer ökumenischen Würdigung des Luthertums in der Schweiz führen sollte (59), würdigt das „helvetische Triumvirat Werenfels-Turretini-Ostervald auf seiten der „Vernünftigen Orthodoxie" und geht anschließend auf Urs und Felix Balthasar auf seiten der katholischen Aufklärung ein. Aufgrund des extremen Konfessionalismus in den Schweizer Landgemeinden wie der verhärteten konfessionellen Situation nach dem Bruderkrieg kam es in der Schweiz zu einem extremen Gegenschlag durch einen forcierten überkonfessionellen Supernationalismus, den „Helvetismus", der sich in Lavaters Schweizerliedern („wir reden nicht, wir stammeln", 63) ebenso manifestierte wie in Iselins Forderung nach „Toleranz für den Unglauben" (62) oder in der 1786 postulierten Reform der Berner Akademie durch den Berner Patrizier Karl Viktor von Bonstetten, der die Professur für Kontroverstheologie in eine für Naturwissenschaft verwandelt wissen wollte, da „die Kenntnis der Geschichte der Wanzen" „auch für den künftigen Pfarrer nützlicher" „sei" „als die Kenntnis der theologisch-konfessionellen Streitfragen" (65). Freilich konnte auch in diesem Kontext die Solothurner St. Ursenkirche im ökumenischen Sinne 1763–1773 künstlerisch ausgestaltet und unter Verzicht auf Heiligendarstellungen christologisch, ja christozentrisch ausgerichtet werden (66).

Zwei Detailstudien wenden sich dem ersten katholischen Tübinger Dogmatiker und Dogmengeschichtler bzw. dem Sulzbacher Verleger der van Eß'schen Bibelübersetzung zu. Josef Rief zeigt in „Christliche Kirche und christliche Kirchenparteien. Die Konfessionen im System Johann Sebastian Dreys" (102–123) Dreys organisches Denken, seinen – ursprünglich Feßler recht ähnlichen – Religions- und Kirchenbegriff (103 ff.), sein organisches Denken (108), seine in die Symbolik einmündende Apologetik (115), seine zukunftsweisende Anthropologie (117) auf. Der drohende Indifferentismus wird durch Dreys Religionsverständnis abgewehrt: Religion ist die gemeinsame Basis der branchenmäßig gesehenen „Kirchenparteien" – unbewußt nimmt Drey ja wohl die von ihm freilich anders nuancierte Terminologie von 1805 auf –, die zugleich „der wirksame Anstoß zu Verankerung des Christlichen in den Tiefen des Menschengeistes" (118) ist. Karl Gerhard Steck wendet sich (124–147) der bisher viel zu wenig beachteten Verlagsgeschichte zu: „Kommerz und Konfession. Zum Programm des Sulzbacher Verlegers Johann Esajas (von) Seidel 1758–1827". Unter Auswertung der 4 000 Blatt der Kopialbücher Seidels zeichnet Steck ein informatives Bild des Verlegers katholischer wie protestantischer Literatur, der Bibeldrucke, Erbauungsbücher (Heinrich Witschel und Franz Volkmar Reinhard), aber selbst die anläßlich des Reformationsjubiläums verfaßte

schärfste antireformatorische Polemik (die Luther anonym als Wahnsinnigen hinstellte) verlegte, um die katholische Kundschaft zu halten (130), sich der ungarischen Nationalsynode von 1822 (133) widmete, den infamen Vorwurf, daß im Protestantismus der „Keim zur Revolution" liege, zu widerlegen suchte (128) und die These von der Komplimentarität der Konfessionen verfocht (137). Steck stellt abschließend sehr nüchtern die Frage, „ob wir" „angesichts der heutigen Blüte ökumenischer Reflexion und Programmatik" „sehr weit über den Sulzbacher Verleger und seine An- und Einsichten hinausgekommen sind" (138).

Die umfangreichste wie komplexeste Untersuchung legt Friedrich Wilhelm Kantzenbach (68–101) vor: „‚Polarisierung'. Von der Begegnung der Konfessionen zur Profilierung des kirchlich-politischen Gegensatzes" (1785–1830). Sich von der Position Georg Mays abgrenzend, das Woellnersche Religionsedikt und seine Folgen analysierend (72 ff.), streicht Kantzenbach vor allem die politischen Konsequenzen und Voraussetzungen der theologischen Auseinandersetzungen heraus. Die Lektüre dieses Sammelbandes ist dringend zu empfehlen.

*Wien* *Peter F. Barton*

Beda Bastgen, Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, herausgegeben und bearbeitet von Reimund Haas, I.–III. Teil, München (Omnia Mikrofilmtechnik Friedrich Ziffer) 1978. 322 + 288* S.

Auf die Notwendigkeit personenenbezogener Geschichtsbetrachtungen hat erst jüngst Karl Dietrich Bracher (F.A.Z. 27. 8. 1979, S. 19) hingewiesen. Für das wichtige Gebiet der Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat kommt der Person der Bischöfe eine zentrale Bedeutung zu. In der Auswahl dieser Männer spiegelt sich das mannigfache Zusammenwirken von Kirche und Staat wider, insbesondere im für das Verhältnis Kirche–Staat belasteten 19. Jahrhundert. Der evangelische Kirchenhistoriker Carl Mirbt hat schon 1926 die Bedeutung der Geschichte der (katholischen) Bischofswahlen betont. Den ersten Versuch in dieser Richtung hat der evangelische Kirchenrechtslehrer Emil Friedberg bereits 1874 unternommen in seinem Werk „Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Kirche und ihres Verhältnisses zum Staat. Mit Actenstücken", 2. Bde., Leipzig 1874, das für die Erforschung der Geschichte der Bischofswahlen auch heute noch unentbehrlich ist. Friedbergs einseitige Festlegung auf die staatlichen Akten ist erklärlich, da erst 1881 das Vatikanische Geheimarchiv für die Benutzung der kirchlichen Akten bis 1846 geöffnet wurde. Erst Bastgen hat sich an die systematische Erforschung dieser Seite herangewagt. Eine ganze Fülle von Monographien, Quellenpublikationen und Aufsätzen zeugt davon. Die Besetzung nahezu aller deutschen Bischofsstühle in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat Bastgen erforscht. Erwähnt sei sein gewichtiges Werk „Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts", 2 Bde., München 1940. Als letzte Monographie hat der am 4. 5. 1946 als Benediktiner der Abtei Schäftlarn (Oberbayern) verstorbene Beda Bastgen (Beda = Klostername; die frühen Publikationen unter dem Namen Hubert Bastgen) das o. a. Werk (erstmals) 1941 vorgelegt, das nunmehr als Reprint in der Bearbeitung von Reimund Haas erschienen ist.

Das abgegriffene Wort „Habent sua fata libelli" ist angesichts der verwickelten Geschichte der Herausgabe dieses Werkes angebracht. Bastgen hatte sein Buch nach langjährigen Vorarbeiten 1941 in Paderborn zweibändig erscheinen lassen. Politische Umstände verzögerten die Auslieferung; durch Bombenangriffe wurde nahezu die gesamte Auflage vernichtet. Da nur wenige Exemplare des ersten und noch weniger des zweiten Bandes erhalten geblieben waren, hatte die Kirchengeschichtsforschung bis auf wenige Ausnahmen keine Notiz von Bastgens grundlegender Arbeit genommen. Dennoch konnten „Eingeweihte" dank einer privaten Mikroverfilmung das Werk benutzen. Dank den Bemühungen von Bearbeiter und Verlag kann nunmehr Bastgens Werk einem größeren Forscherkreis zugänglich gemacht

werden. Auch wenn in formaler Hinsicht die von Bastgen gewählte (damals allgemein übliche) Mischform von Quellenpublikation und Darstellung heutigen Anforderungen nicht mehr genügt, so ist sein Werk dennoch in vielen Punkten noch nicht überholt.

Bastgen gliedert sein Werk in die drei Teile: Besetzung der Bischofssitze im Westen von Preußen, im Osten von Preußen sowie im Königreich Hannover. Dabei räumt er den einzelnen Bischofsernennungen einen äußerst unterschiedlichen Umfang ein, vom Ermländer Bischof Andreas Stanislaus v. Hatten (gest. 3. 1. 1841), dem er sechs Zeilen widmet (S. 11*), bis zum Münsteraner Bischof Ferdinand v. Lüning (gest. 18. 3. 1825), dessen Ernennung, samt siebzehnjähriger Vorgeschichte, 113 Seiten umfaßt (S. 98–210). Dieses die Lektüre bisweilen störende Ungleichgewicht ist jedoch durch den Umfang des vatikanischen Aktenbestandes bzw. sein völliges Fehlen bedingt; Bastgen will jedoch auch unnötige Wiederholungen vermeiden, wenn er etwa beim Kölner Erzbischof Klemens August v. Droste-Vischering (gest. 19. 10. 1845) auf eigene vorhergehende Publikationen hinweist (S. 262 A 1). Zu den ausführlicher behandelten Gestalten zählt auch der Breslauer Fürstbischof Graf Leopold v. Sedlnitzki (gewählt 27. 10. 1835, abgedankt 10. 6. 1840 auf Drängen Papst Gregors XVI., gest. 25. 3. 1871 als preußischer Staatsrat, nachdem er am 12. 4. 1863 offen zum evangelischen Glauben übergetreten war), die umstrittenste Bischofsgestalt des Buches (S. 64*–107*).

Als Ergebnis seiner letzten Forschungsarbeit zeigt Bastgen, daß Kirche und Staat, trotz aller Schwierigkeiten bei der Besetzung der Bischofsstühle, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stets zu einer Einigung gekommen sind (was sich allerdings nur auf das tatsächliche Zustandekommen der jeweiligen Besetzung und nicht auf den Fortgang der bischöflichen Amtszeit bezieht, wie das „Kölner Ereignis" 1837 beweist); wie wichtig dieses „Zusammenraufen" von Kirche und Staat gewesen ist, zeigt deutlich der Vergleich mit der zweiten Jahrhunderthälfte, die jedoch Bastgen nicht behandelt. Daß er als erster die Nuntiaturforschung, die bis dahin nur die frühe Neuzeit umfaßt hatte, auf die deutsche Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ausgedehnt hat, ist Bastgens bleibendes Verdienst. Dokumentenanhänge von insgesamt 50 Seiten bieten eine wertvolle Bereicherung der Darstellung, da es sich meist um schwer zugängliche vatikanische Aktenstücke handelt (S. 281–322; 226*–233*).

Dem Bearbeiter ist zu danken, daß er die so späte Benutzbarmachung von Bastgens letztem Werk dadurch erleichtert hat, daß er im Vorwort die inzwischen erschienene Literatur aufführt, darunter allerdings auch drei noch nicht erschienene Titel. Für die ursprünglich auf zwei Bände aufgeteilten drei Abschnitte, die zwei sehr unzulängliche Register besaßen, hat der Bearbeiter in der nunmehr einbändigen Ausgabe einen völlig neuen Gesamtindex erstellt, der auf 53 Seiten die Gewähr für eine zuverlässige Benutzung des Werkes gibt. Mit Rücksicht auf die Reprint-Technik konnten Druckfehler der Erstausgabe nur nachträglich vermerkt werden. Dies erfolgte in zweifacher Weise: S. 235* werden einige Zahlen und Sachangaben korrigiert. (Die notgedrungen unvollständige Liste wäre zu ergänzen: S. 88* müßte das Wahldatum von Graf Sedlnitzki heißen: 27. Oktober 1835 statt 1836.)

Die zweite Art von Druckfehlerbeseitigung betrifft ungenaue Namensangaben der Erstausgabe. Hier macht sich die Technik des Nachdrucks besonders unangenehm bemerkbar. Die Korrektur von 37 Namen erfolgt über den Gesamtindex mittels zusätzlicher Kenntlichmachung der falschen Schreibweise, was das systematische Benutzen erleichtert. (Zur Entschuldigung der häufigen Namensvarianten der Erstausgabe sei die Vermutung geäußert, daß die Quellenvorlagen des 19. Jahrhunderts die zu dieser Zeit noch weitverbreitete uneinheitliche Namensschreibung nach dem Gehör widerspiegeln könnten!) Eine Korrektur zum Gesamtindex sei noch vermerkt: S. 279* ist bei Peter Nikolaus Schweitzer die Amtsbezeichnung „Dompropst" zu streichen; Schweitzer hatte sich vergeblich bemüht, Dompropst zu

werden. Ohne die sorgfältige Arbeit von Bearbeiter und Verlag würde die deutsche Kirchengeschichtsforschung des 19. Jahrhunderts eine empfindliche Lücke aufweisen.

*Köln* *Heinz Linn*

Gutram Philipp: Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.) (= Forschungen zur internationalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Band 5). XVI, 470 Seiten, 1 Karte, 4 Abbildungen und zahlreiche Tabellen im Text. Köln (Böhlau) 1974. Brosch., DM 48.–.

Bei dieser Untersuchung eines Sozial- und Wirtschaftsgeschichtlers steht die Geschichte einer über hundertjährigen Wirksamkeit einer elementar aufbrechenden Massenerweckung im Mittelpunkt. Sie erfaßte in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts schließlich mehr als hunderttausend Esten und Letten und wirkt bis in die unmittelbare Gegenwart nach. Hier wurden religiöse und soziale Antriebskräfte sichtbar, die eine im Zustand sozialer Unfreiheit und politischer Entmündigung lebende bäuerliche und der herrschenden deutschen Oberschicht dienende Bevölkerungsschicht der Esten und Letten durch einen ganz persönlich erfahrenen Glauben innerlich frei und unabhängig machte. Ein ganz neues Wertgefühl entstand.

Erstmalig wird in den anfänglich von Zinzendorf und den Herrnhutern erweckten und sich sammelnden Brüdergemeinschaften christliche Bruderschaft praktiziert. Sie bewährte sich unter den schwierigsten Verhältnissen auch bei grassierenden Hungersnöten. Die Esten und Letten errichteten innerhalb der weiträumigen Kirchenspiele ihre eigenen Versammlungshäuser, die bis 1500 Besucher zu fassen vermochten und im Blockhausstil erbaut wurden. Hier kam man nach dem Besuch des sonntäglichen lutherischen Gottesdienstes ihrer deutschen Pastoren zusammen. Bei allen Anfeindungen, die sich bereits unter Zinzendorf einstellten, waren sie nicht völlig alleingelassen. Immer wieder fanden sich vereinzelt tonangebende Adelsfamilien ihrer deutschen „Erbherren", die sich schützend und fördernd zu ihnen stellten. So wurde auch in diesem Rahmen erstmalig christliche Bruderschaft verwirklicht. Die von Herrnhut zu ihnen im 18. und 19. Jahrhundert ausgesandten deutschen „Diasporaarbeiter" bauten eine überörtliche Zusammenarbeit unter ihnen aus.

Doch das Hauptthema der weitgespannten Untersuchung wendet sich der Tatsache zu, daß zuerst eine „bäuerliche Elite" entstand, die wach und bereit war für eine bäuerliche und d. h. auch nationale Emanzipation, so sehr sie sich von den Bauernrevolten fernhielt. Daß dabei die sich verändernden wirtschaftlichen und sozialen Faktoren beschleunigend auf die „Emanzipation der von den Herrnhutern erfaßten Esten und Letten" auswirkten und in einer Doppelpoligkeit sich geistig-religiöse Impulse mit ihnen verbinden, wird einsichtig gemacht. Es wird dabei klar ausgesprochen, daß keinesfalls nationale bzw. soziale Minderwertigkeitsgefühle als Stimulans der religiösen Volksbewegung zu verstehen sind, die original am Anfang der weiteren Entwicklung steht und nicht überfremdet wird.

Unterbaut ist die ganze Arbeit durch eine überraschend breitangelegte eigene Quellenforschung, die sich dabei der modernen Zinzendorfforschung wie der anderen Literatur zur baltischen Geschichte kritisch abwägend bedient. Eine profunde Kenntnis Zinzendorfs überrascht ebenso wie die vom Verfasser erst wirklich überzeugend erarbeitete Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zur Verselbständigung der englischen und amerikanischen Provinzen im Jahre 1857, für die praktisch nur unveröffentlichte Manuskripte im Herrnhuter Archiv nützlich waren. Auf Einzelheiten einzugehen, verwehrt die Fülle des vorgelegten Materials. Man wird aber nicht zu übersehen haben, was schließlich bei der durch das bewußte Zurücktreten der wenigen Herrnhuter Diasporaarbeiter ganz in die Hände der Esten und Letten geratenen großen religiösen Volksbewegung festzustellen ist: „Die Kirchengeschichte bietet kein Beispiel, wo

auch nur annähernd im gleichen Maße aus dem Bauernstand ein so zahlreiches aktives Laienpriestertum hervorgetreten ist. Dabei gelangten auch Frauen zu verantwortlichen Aufgaben."

Daß diese religiöse Volksbewegung mit ihren das ganze Volksleben umgestaltenden Auswirkungen immer wieder in schweren Zerreißproben überraschend Hilfe erfuhr, wird herausgestellt. So geschah es durch Persönlichkeiten in der deutschen Oberschicht, die sich den im Baltikum verspätet eindringenden kosmopolitischen Ideen verpflichtet fühlten. Anderseits schuf eine plötzlich und vehement einsetzende Konversionsbewegung bedrängter Letten und Esten zur russisch-orthodoxen Kirche, um „nur noch zwei Herren, Gott und dem Zaren" zu dienen, einer zur gleichen Zeit einsetzenden Restaurationsbewegung der Brüdergemeinschaften einen neuen Freiheitsraum. Auch das Neuluthertum, von der Dorpater theologischen Fakultät geleitet, das für die Brüdergemeinschaften in dem eigenen Kirchenverständnis keinen Platz einräumte und mit Erfolg verhinderte, daß die wenigen Theologiekandidaten, die Esten und Letten waren, Pfarrstellen in den baltischen Landeskirchen und d. h. unter ihren Landsleuten erhielten, mußte schließlich klein beigeben. Die Erfahrungen der Revolution und des ersten Weltkrieges trieb sie alle zur friedlichen Zusammenarbeit zusammen. Übersehen wird dabei nicht, daß das zeitweilig vorherrschende und hartnäckige Unverständnis innerhalb der deutschen Oberschicht für die berechtigten Anliegen der Esten und Letten eine wachsende Entkirchlichung förderte, so sehr sich der Verfasser überall davor hütet, die ganze Vielschichtigkeit der vorliegenden Faktoren zu vereinfachen.

Neben einem umfangreichen u. a. statistischen Anhang fehlen weder ein Personen-, noch Orts- und Sachregister wie ein englisches und russisches Resümee. Daß bei den einzelnen Kapiteln Wünsche offen bleiben und unerledigte Fragen auffallen, ist bei einer so materialgesättigten Untersuchung unausweichlich. Vielleicht hätte schon die Polemik, die sich in Pamphleten aus dem Baltikum im Beginn der Brüdergemeinschaften äußerte, herangezogen werden können. Hier werden schon die Positionslampen aufgestellt. Johann Philipp Fresenius (1705–61) hat ihnen in seinen „Bewährten Nachrichten von Herrnhutischen Sachen" nur zu bereitwillig Raum gegeben, um auch die deutsche Öffentlichkeit zu alarmieren. Ebenso wird man die vom Verfasser stark betonte Identitätskrise des Herrnhutertum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts differenzierter sehen können. Doch hebt das nicht auf, daß hier ein Werk vorliegt, das sich nicht nur für die weitere Brüdergeschichtsforschung als unentbehrlich erweist, sondern auch für die Geschichte der Erweckungsbewegung im Protestantismus nicht mehr zu Übersehendes beiträgt.

*Feldkirchen-München* *Erich Beyreuther*

Rainer Marbach: Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zu Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche (= Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 22). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. Kart., 246 S., DM 28.–.

Die Literatur zum Thema „Säkularisierung und sozialer Wandel" ist so zahlreich, daß man etwas skeptisch zu dem Buch von Rainer Marbach greift und sich fragt, was für einen neuen Aspekt der Vf. diesem Thema abgewinnen könne. Aufgrund guten Quellenmaterials, einer überlegten sozialgeschichtlichen Fragestellung und durch die Konzentration auf ein überschaubares Gebiet kann Marbach etwas Neues zu diesem Thema beitragen, denn die Säkularisierung im lokalen Rahmen ist nach Wissen des Rez. bisher noch nicht erforscht bzw. zusammenhängend dargestellt worden. Marbach konzentriert sich auf die Inspektion (Superintendenturbezirk) Göttingen II und untersucht in ihr die mit dem Wandel der Erwerbsbedingungen und der davon abhängigen Lebensformen beginnende Säkularisierung in der Zeit 1850–1914. Grundlage der Untersuchung sind die im Rahmen der Visitation von den Pastoren ausgefüllten Fragebogen, die Berichte der Superintendenten, die Bescheide des Konsistoriums dazu sowie die Protokolle der Bezirkssynoden dieser

Inspektion. In diesem Material, das die Amtsführung der kirchlichen Mitarbeiter (Pastoren, Kirchenvorsteher usw.) und den „kirchlichen und sittlichen Zustand" der Gemeinden erfaßt, finden sich eine Fülle von Beobachtungen zu dem Thema ‚Säkularisierung und sozialer Wandel'; denn die Pastoren waren durch die Fragen gezwungen, zu reflektieren, was sich in ihrer Gemeinde in den letzten drei oder vier Jahren verändert hatte und welchen Einfluß diese Veränderungen auf das kirchliche Leben hatten. Marbach beschränkt sich also auf die Wahrnehmung der Pastoren und ihrer Vorgesetzten, wie sie die Entkirchlichung, die „Relativierung der religiösen und sozialen Bedeutung und Funktionen dieses kirchlichen Systems" (S. 41) erlebten und berichteten. Weil er sich auf die Wahrnehmung der Pastoren beschränkt, untersucht Marbach nicht, ob die Berichte völlig der Realität entsprachen – trotzdem läß sich aus den Beobachtungen der Pastoren belegen, daß der Kirchenbesuch an den verschiedenen Sonn- und Feiertagen, zur Beichte und zu den verschiedenen Wochengottesdiensten sank, ja daß insgesamt die Prägekraft ‚christlich-sittlicher Lebensordnung' in der Jugenderziehung, in der Sonntagsheiligung usw. abnahm. Diese Beobachtungen, die Marbach hier (teilweise mit Statistiken) zusammenträgt, sind deswegen besonders reizvoll, weil sie zeigen, daß diese Entkirchlichung nicht von einer plötzlichen Revolution o. ä. ausgelöst wird, sondern daß nur eine allmähliche Lockerung der Bindungen an die Kirche und ihre traditionellen Äußerungsformen eintritt, so daß es „bis zum Ende des Untersuchungszeitraums nur eine verschwindend geringe Anzahl von ‚Unkirchlichen' [gab]" (S. 38).

Zu all diesen Beobachtungen kann Marbach aus der Materialfülle die Reaktion der Pastoren auf diese Erscheinungen zum Teil vorzüglich belegen. Und diese Reaktion hatte einen Grundtenor: „Wir müßen von Dem, das noch steht, Nichts fallen laßen, sondern was gefallen ist oder fallen will, aufzurichten suchen" (S. 206, Anm. 86). Ob die kirchlichen Forderungen und Erwartungen an die Kirchenglieder – ‚das, was noch steht' – noch angemessen waren, wurde nicht gefragt, statt dessen wurde über den ‚verderblichen Zeitgeist' geklagt. Diese Hilflosigkeit, die nicht nach den Ursachen für das veränderte Verhalten fragte, spiegelt sich in den Berichten zu den verschiedensten Themen: zur Landflucht, zum veränderten Familienleben, zur Sozialdemokratie u. a. m. Als Grund für diese Hilfslosigkeit macht Marbach das Neuluthertum namhaft, eine Theologie, die – wenn auch von Marbach zu oberflächlich charakterisiert – von fast allen Pastoren geteilt wurde. In dieser Theologie wurden Christentum und Kirchlichkeit so sehr miteinander identifiziert, daß die Abweichungen von der kirchlichen Norm nur als latenter Abfall vom Christentum begriffen werden konnten. Damit verstärkten die Pastoren aber noch die Unkirchlichkeit, denn die unangemessenen Erwartungen und Reaktionen vertieften die Kluft zwischen Amtsträgern und Kirchenmitgliedern. Marbachs Darlegungen kann man auch ‚die Folgen einer Theologie' nennen, so eindrucksvoll wird der Zusammenhang zwischen der Neuorthodoxie und der Hilflosigkeit der Pastoren geschildert.

Zwei kritische Bemerkungen seien hier noch gestattet: Die Arbeit hätte durch eine stärkere Differenzierung der Positionen der Pastoren noch gewonnen, denn nicht alle Pastoren waren ohne weiteres ‚neuorthodox' – dementsprechend wird auch über manche Maßnahme gestritten (z. B. bei der Beichte, der Katechese usw.). Gerade dann, wenn Marbach diese unterschiedlichen Positionen deutlich macht, gewinnt die Arbeit eine stärkere Farbigkeit und Plausibilität, zumal dann noch stärker der (falsche) Eindruck vermieden worden wäre, daß Marbach nur die konservativen Extrempositionen für seine Arbeit ausgesucht hätte.

Zum zweiten wären Reflexionen auf den Charakter des Materials wünschenswert gewesen mit der Fragestellung, ob bei den Verfassern der Berichte das Bild des Adressaten – das eher noch konservativere Konsistorium – vielleicht auch die Berichte beeinflußt hat. Vielleicht wären dann manche pauschalen Sätze über die Pastoren dieser Inspektion etwas vorsichtiger ausgefallen.

Diese Bemerkungen können aber nicht den Verdienst der Arbeit schmälern,

denn es ist ein Gewinn, daß die zumeist großzügigen Thesen über die Ursachen der Säkularisierung hier einmal historisch genau geprüft wurden und zumindest für den Untersuchungsbereich vom Verfasser auch korrigiert werden konnten.

*Göttingen* *Hans Otte*

Adolph Wagner: Briefe – Dokumente – Augenzeugenberichte, 1851–1917, ausgewählt und herausgegeben von Heinrich Rubner. Berlin (Duncker & Humblot) 1978. XXXII, 452 S., Ln., DM 158.–.

Heinrich Rubner hat in mühevoller Arbeit gesammelt, was an Bruchstücken des unveröffentlichten Nachlasses von Adolph Wagner aufzufinden und greifbar war und bietet damit die Grundlage für eine Biographie des als Staatssozialisten bezeichneten Geld- und Finanztheoretikers Adolph Wagner (1835–1917).

Die chronologisch angeordneten Texte beginnen mit einem Bericht über einen Besuch der Paulskirche durch den 16jährigen Gymnasiasten am 10. 7. 1851 und schließen mit Berichten von seiner letzten Vorlesung 1916 und mit der Todesanzeige des Rektors der Berliner Universität von 1917.

Da die Texte nach neun „Perioden" chronologisch angeordnet sind, gibt der Herausgeber im Anhang eine Erläuterung der Quellengruppen und ihrer Bedeutung. Die Texte sind sehr unterschiedlicher Art: Familienbriefe, vor allem an den Bruder Hermann Wagner (1840–1929) und an den Schwager Otto Benndorf (1838–1907), Korrespondenz mit Kollegen, Redakteuren und Verlagen, Akten und Urkunden, Gutachten, Protokolle von Reden und Diskussionsbeiträgen werden durch Augenzeugenberichte anderer und anonyme Artikel Wagners ergänzt. Es entsteht dabei das Bild eines akademischen Lebenswegs von der Dozentur in Wien über eine kurze enttäuschende Lehrtätigkeit an der Höheren Kaufmännischen Lehranstalt in Hamburg und Lehrstühle an der deutschsprachigen Universität Dorpat im russischen Reich (1865), als Professor für Statistik, Ethnographie und Geographie sowie in Freiburg im Breisgau (1868) und in Berlin (1870), wo Wagner eigentlich erst seinen Standpunkt ausbildete; auch erfährt man einiges über familiäre Schicksalsschläge – Wagner war dreimal verheiratet, da seine beiden ersten Frauen 1868 und 1872 starben und Wagner fünf kleine Kinder zu versorgen hatte, seine Lieblingstochter starb 1894 22jährig – und die nicht gerade einfache Wesensart, die sich freilich nach den Berichten dreier Habilitanden aus ihrem Habilitationskolloquium mit zunehmendem Alter milderte (Brentano für 1871, Helfferich für 1897/99, Oppenheimer für 1909).

Wichtig ist die Edition vor allem in zweifacher Hinsicht:

Einmal fällt manches neue Licht auf Wagners geistige Entwicklung und seine Beziehung zu namhaften Zeitgenossen. Am Anfang steht eine ausgeprägt konservative, kleindeutsche Einstellung, wie die Briefe an H. von Treitschke 1866 und 1870 belegen. Die Berliner Jahre bringen die Begegung mit den sozialen Problemen der Industrialisierung und mit dem Staatssozialisten Carl Rodbertus. Aber erst ab 1877 wendet sich Wagner, der bis dahin ein geschätzter Spezialist für Bank- und Währungsfragen war, sowohl der Politik zu – er wird konservatives Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses (1881–1885) – als auch den sozialen Bestrebungen der konservativen Protestanten um Adolf Stöcker. Jetzt entsteht sein System des „Staatssocialismus", von ihm immer in Anführungszeichen geschrieben, beruhend auf den von ihm erkannten Phänomenen des „Gesetzes der wachsenden öffentlichen Ausgaben" und des „Gesetzes der wachsenden öffentlichen Eingriffe". Dies bringt ihn zur „Christlich-Sozialen Politik" (1878–1885), in ein sehr spannungsvolles, eher distanziertes Verhältnis zu Bismarck und in eine Duellaffäre mit Sturm (1895). Durch die Begegnung mit Stöcker wendet Wagner, dessen Vater aus alter evangelischer Pastorenfamilie stammte, sich auch dem kirchlichen Christentum allmählich wieder zu, nachdem er jahrelang sich aus Skepsis von der Kirche fernhielt und – wie der Alttestamtler Volck spottete – sonntags „Nägel klopfte" (S. 42, 142). Außer den Briefen an Treitschke, Rodbertus und Stöcker ist ferner von besonderem Interesse der Briefwechsel mit seinem Berliner Fachkollegen Gustav Schmol-

ler, zu dem das Verhältnis – abgesehen von einer kurzen Periode nach 1890 – distanziert und kühl war, sowie den Evangelisch-Sozialen Kongreß betreffende Texte.

Zum anderen enthält die Edition kultur- und sozialgeschichtliches Material, das über die Biographie eines einzelnen Gelehrtenlebens hinaus repräsentativ ist für die geistigen und gesellschaftlichen Verhältnisse Berlins zwischen 1870 und 1914: z. B. Wagners finanzielle und politische Zwischenbilanz des Rektorats (S. 295 ff.; 305), Äußerungen hinsichtlich der Einstellung zur Sozialdemokratie, Briefe zur Berufungs- und Wissenschaftspolitik, Eindrücke von Ausländern über Wagners und anderer Professoren Lehrtätigkeit.

Der Herausgeber Rubner hat durch diese verdienstvolle Quellenedition die Voraussetzung für eine erneute Erörterung der Theorie und Geschichte des Staatssozialismus geschaffen, welche in mancher Hinsicht seit der Dissertation von Erich Thier, „Rodbertus, Lassalle, Wagner", Leipzig, 1930 gängige Urteile modifizieren müßte. Er hat durch den Anhang mit Darlegung der Quellenlage, die Zusammenfassung und den Ausblick (S. 428 ff.) sowie ein Personenregister die Texte erschlossen. Offene Fragen bestehen aber noch im Blick auf Briefe Wagners, vor allem in den zentralen Staatsarchiven in Potsdam und Merseburg (S. 425). Erwünscht wären ferner, über die ganz knappen Erläuterungen Rubners, gelegentlich zusätzliche kommentierende Hinweise auf Zeit und Person, welche Wagner vor Augen hatte. Auch vermißt man im Schlußteil eine etwas weitergehende Verknüpfung der Briefe mit den wissenschaftlichen Publikationen Wagners, so wichtig auch Rubners Andeutungen sind. Einige Verweise auf andere Briefe sind in der Datierung ungenau.

Oswald von Nell-Breuning, der als einer der wenigen noch lebenden Hörer Adolph Wagners das Geleitwort beisteuert, erinnert nicht zu Unrecht an den Einfluß Wagners auf die nationalökonomische Theorie der deutschen Jesuiten, vor allem auf Heinrichs Peschs fünfbändiges „Lehrbuch der Nationalökonomie" (1904); – Briefe Wagners an Pesch vor allem religiösen Inhalts sind aufgenommen, seit Wagner durch die Konversion und das Priesterstudium eines Sohnes (1901) tief erschüttert wurde (S. 350) –, indirekt wirkte Wagner ferner auf Gustav Gundlach, Papst Pius' XII. nationalökonomischer Berater.

Es wäre eines Nachdenkens wert, warum Wagner trotz seiner Mitarbeit in der Christlich-Sozialen Politik und im Evangelisch-Sozialen Kongreß so wenig Wirkung auf die Ethik des deutschen Protestantismus ausgeübt hat. Ob dies nicht auch eine Wurzel in der Zurückhaltung evangelischer Theologie gegenüber theoretischem Denken hat? Zu wünschen wäre dem Buch darum in jedem Fall auch die gebührende Beachtung seitens evangelischer Sozial- und Wirtschaftsethik.

*Bonn* *Martin Honecker*

Johann Christoph Blumhardt: Gesammelte Werke. Schriften, Verkündigung, Briefe. Hrsg. v. Gerhard Schäfer. Reihe I: Schriften. Bd. 1: Der Kampf in Möttlingen. Texte, unter Mitarbeit von Paul Ernst, hrsg. v. Gerhard Schäfer, XIII, 400 S., Bd. 2: Der Kampf in Möttlingen. Anmerkungen, unter Mitarbeit von Paul Ernst, hrsg. v. Dieter Ising und Gerhard Schäfer. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1979. 204 S.

Die vorliegende Edition wichtiger Schriften Johann Christoph Blumhardts über seine Erfahrungen mit der Gottliebin Dittus hinterläßt auf der einen Seite einen ausgezeichneten Eindruck. Die Akribie, mit der hier editorische Arbeit geleistet wurde, beeindruckt: Außerordentlich hilfreich die bibliographischen Nachweise zu allen Ausgaben der Schriften Blumhardts; gelungen die Zusammenstellung der einschlägigen Sekundärliteratur zum Fall Blumhardt; von enormer Kenntnis der Sache zeugend die bis ins Detail gehenden Hinweise zu Personen, Umständen und Zusammenhängen, die den größten Teil des zweiten Bandes füllen; wertvoll für jeden Benützer der vorliegenden Ausgabe schließlich die Zusammenstellung von Akten zum Fall Blumhardt aus kirchlichen Archiven sowie der Neuabdruck der

Attacke des aus Sachsen stammenden und in der Schweiz wirkenden Arztes und Evangelisten Dr. Ernst Josef Gustav de Valenti auf Blumhardt sowie dessen Verteidigung durch den Tübinger Professor für Medizin und Naturphilosophie, Dr. Adam Karl August von Eschenmayer, durch welche die aus Blumhardts eigener Feder stammenden Stücke (seine Berichte an Justinus Kerner, ein von ihm verfaßtes Protokoll aus dem Jahre 1842, seine Artikel aus dem „Evangelischen Kirchenblatt" von 1845 sowie seine Erwiderung auf Dr. Valenti und seine 1850 zuerst publizierte und seither in vielen Auflagen erschienene Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus) vorzüglich ergänzt werden. All dies zeugt von Umsicht, von Sachkenntnis und von editorischer Sorgfalt.

Wenn die vorliegende Edition trotzdem nicht ganz überzeugen kann, so liegt dies auf der anderen Seite an der Diskrepanz zwischen der Akribie, mit der die editorischen Aufgaben erledigt wurden und den ebenfalls vorgelegten Abhandlungen, durch die der Fall Blumhardt erklärt und kommentiert wird. Kann man sich heute wirklich mit einer Deutung begnügen, die „möglichst nahe der deutlich zu belegenden Einstellung Blumhardts" liegt, so Gerhard Schäfer im Vorwort zum 2. Band (S. 7)? Wird der Zugang zu einem besseren Verständnis des Falles Blumhardt/Dittus nicht eher versperrt als geöffnet, wenn man, wie Theodor Bovet, dessen Ausführungen „Zur Heilungsgeschichte der Gottliebin Dittus" den Schriften Blumhardts vorangestellt werden, parapsychologische Phänomene und die Existenz von Totengeistern für gesichert hält? Um die Texte Blumhardts aus den Jahren 1842 bis 1850 zu deuten, käme es, so meine ich, demgegenüber vor allem darauf an, diese Texte bis ins Detail historisch-kritisch zu untersuchen. Damit meine ich nicht die Erklärung von Einzelheiten, so wertvoll diese auch sein mag, sondern die quellenkritische Prüfung der Blumhardt-Texte selbst. Dabei müßten verschiedene Schritte beziehungsweise Arbeitsvorgänge unternommen werden. Zunächst wäre es notwendig, in Blumhardts Schilderungen von der Krankheit und Heilung der Gottliebin Dittus die Passagen, in denen er von Dingen berichtet, die er nur aus zweiter Hand kennt, von jenen Passagen zu unterscheiden, über die er aus eigener Erfahrung berichtet. Größtes Mißtrauen wäre dann gegenüber jenen Vorgängen angebracht, von denen Blumhardt nur indirekt etwas weiß, speziell gegenüber den Erzählungen der Dittus (den Erscheinungen, von denen sie berichtet, ihren Selbstmordversuchen usw.); aber auch die Passagen, in denen Blumhardt eigene Erlebnisse schildert, geben wohl kaum genau das wieder, was in Möttlingen in den frühen 1840er Jahren geschah. Zwar schreibt Blumhardt in seiner Hauptschrift einleitend, er wolle „ehrlich und offen" sein (Bd. 1, S. 33); er bemerkt jedoch auch, er habe kein Tagebuch geführt (Bd. 1, S. 62) und betont mehrfach, an Einzelheiten könne er sich nicht mehr genau erinnern (Bd. 1, S. 50 und 74). Ferner wäre es notwendig, sehr viel genauer als bisher die Art und Weise zu studieren, in der Blumhardt auf die Möttlinger Ereignisse reagierte. Anders formuliert: Kann man die Blumhardtsche Schilderung wirklich, wie Theodor Bovet und vor ihm viele andere, die sich mit den Möttlinger Ereignissen beschäftigt haben, als eine „Tatsache", als „hard fact" ansehen, die es nur richtig zu erklären und einzuordnen gilt? Gewiß, Blumhardt reagierte auf die „Krankheit" der Dittus, indem er das dachte und tat, was er als junger Theologe in Tübingen und Basel gelernt hatte: Er erklärte die seltsamen Ereignisse, mit denen er konfrontiert wurde, als Werk des Teufels, kämpfte gegen dieses Teufelswerk mit den Waffen des Christentums, vor allem durch Gebete, und sah im Nachlassen der Krankheitssymptome einen Sieg Jesu. Das erscheint durchaus konsequent. Verschiedene Aspekte der Krankheit der Dittus, so wie Blumhardt sie schildert, können dadurch jedoch noch nicht erklärt werden, vor allem nicht jene Objekte, die Blumhardt nach eigenem Zeugnis der Dittus aus dem Leib zog und die ohne Zweifel deren Tod hätten verursachen müssen. Was stimmt hier nicht? Gab es ganz persönliche Bindungen zwischen Blumhardt und der Dittus, von denen wir nichts wissen, Bindungen, von denen sich zunächst Blumhardt und dann die Dittus nur nach langen Qualen befreiten und die dann von ihm mit einigen einigermaßen seltsamen Metaphern umschrieben

wurden? Oder sind diese Ungereimtheiten dadurch zu erklären, daß Blumhardt selbst vorübergehend von der Hysterie der Dittus angesteckt war oder daß er, da er, wie er selbst schreibt, in der entscheidenden Phase der Auseinandersetzung fastete, Halluzinationen hatte? Und wie stark spielte es dabei herein, daß Blumhardt ein frommer Pietist war und Anhänger des Chiliasmus dazu, daß er also alles, was er erlebte, im Kontext der Heilsgeschichte als Zeichen Gottes oder als Werk des Teufels sah und seine Umwelt nicht, wie noch einmal zu betonen ist, wie ein moderner Naturwissenschaftler beobachtete und beschrieb. Um eine Antwort auf diese Fragen zu bekommen, müßten wir sehr viel mehr als bisher über die theologische Entwicklung des jungen Blumhardt wissen. Zu Recht bemerkt Gerhard Schäfer, eine „genauere(n) Beschreibung der Einwirkung der Theologen des 18. Jahrhunderts auf Blumhardt" fehle (Bd. 1, S. VIII). Wenn Schäfer in der Einleitung zum Anmerkungsband aber dann davon spricht, Blumhardt sei „von der Tradition her" bestimmt „durch die Bibel und den spezifisch schwäbischen Pietismus des 18. Jahrhunderts, durch Bengel und vor allem durch Oetinger" (Bd. 2, S. 11), wenn er hinzusetzt, seine Ethik sei „dagegen eher von der zeitgenössischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts geprägt" worden (S. 12) und wenn er schließlich auf „Verbindungen Blumhardts zu Männern aus dem Umkreis der Spätromantik" aufmerksam macht (S. 13), dann gibt es zwar wichtige Hinweise auf Einflüsse, die auf Blumhardt gewirkt haben mögen, er füllt diese Hinweise aber nicht mit konkretem Inhalt und hilft dadurch bei dem Versuch nicht weiter, eine Antwort auf die Frage zu bekommen, auf welche Weise Blumhardts Theologie seine Berichte von den Möttlinger Ereignissen „färbte".

Schließlich erscheint es mir notwendig, den Fall Blumhardt/Dittus auch noch besser als bisher in die politische, geistige und soziale Welt des Vormärz einzuordnen. Auch zu diesem Punkt müssen einige wenige Bemerkungen genügen. Die Vertreter des kirchlichen Apparats konnten, so scheint es, mit Blumhardts Erlebnissen wenig anfangen; sie waren freilich energisch bestrebt, die von Blumhardt und seinen Freunden schon nach kurzer Zeit als „Erweckungsbewegung" bezeichneten Möttlinger Vorgänge einzudämmen und auf diesen einen Ort zu begrenzen. Die Liberalen sahen dagegen im Fall Blumhardt nichts als krassen Aberglauben und fühlten sich in ihrem Urteil bestätigt, Pietisten seien verstockt und hinter den geistigen Erkenntnissen ihrer Zeit weit zurückgeblieben. Am wichtigsten war der Fall Blumhardt jedoch ohne Zweifel für die Pietisten selbst. Für sie, die seit Beginn des 19. Jahrhunderts mit großem Eifer Bibeln und erbauliche Schriften gedruckt und verbreitet hatten, die bei der Einrichtung von Rettungsanstalten und in sozialer Hinsicht auch sonst sehr aktiv gewesen waren, für sie lieferte Blumhardt, was ihrer Bewegung am meisten fehlte: Er lieferte ihnen, den, wie sie glaubten, unumstößlichen Beweis, daß der Teufel eine real existierende und in der Welt realiter agierende Größe sei und daß Gott auch in ihrer Zeit real und wirksam gegen diesen Teufel vorgehen und diesen besiegen konnte. Blumhardts Berichte halfen also, das pietistische Weltbild an einem entscheidenden Punkt gegen alle liberale Kritik zu verteidigen. Kein Wunder also, daß Blumhardt zum Kronzeugen für die ganze Bewegung der Frommen im 19. Jahrhundert avancierte und daß der Wahrheitsgehalt seiner Schriften von dieser Seite her nie in Frage gestellt wurde.

Zusammenfassend sei nachdrücklich noch einmal auf den Wert der vorliegenden Edition hingewiesen. Nachdem sich bisher vor allem theologisch interessierte Mediziner und Psychologen und einige medizinisch und psychologisch interessierte Theologen mit Blumhardt beschäftigt haben, wäre jedoch zu wünschen, daß diese Edition auch von genuinen Historikern und Kirchenhistorikern benützt wird. Auf ihrem Gebiet gibt es derzeit in der Blumhardtforschung das größte Defizit – gerade für sie ist der Fall Blumhardt jedoch auch heute noch eine besondere Herausforderung.

*Kiel* *Hartmut Lehmann*

Karl Vocelka: Verfassung oder Konkordat? Der publizistische und politische Kampf der österreichischen Liberalen um die Religionsgesetze des Jahres 1868 (= Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie, Band XVII). Wien (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften) 1978. 240 S., brosch., DM 50.–.

Der Verf., seit 1972 Universitätsassistent am Institut für Österreichische Geschichtsforschung, beschäftigt sich seit längerer Zeit eingehend mit dem österreichischen Liberalismus, speziell seiner Kirchenpolitik. Aus diesem Arbeitsprogramm ist vorliegende Untersuchung erwachsen, die unter den Studien zum angesprochenen Komplex (u.a. von Max von Hussarek, Erika Weinzierl-Fischer und Monika Schlichting) durchaus Eigengewicht besitzt. Fast ausschließlich auf gedruckte Quellen gestützt, bringt der Verf. – nach einem sorgfältigen Bericht über Forschungslage, Problemstellung und einem knappen Abriß der österreichischen Kirchenpolitik von Kaiser Joseph II. bis 1855 – Abschluß und Inhalt des Konkordats von 1855, Stellungnahmen dazu bis 1867, die Entwicklung des österreichischen Liberalismus und besonders seine Stellung zur Kirchenpolitik, den parlamentarischen Kampf gegen das Konkordat in seiner pragmatischen Einzelgesetzgebung, die Kampagne der führenden liberalen Presse, die satirischen Zeitschriften und die Broschürenliteratur der Jahre 1867/69, außenpolitische Abhängigkeiten der österreichischen Konkordatspolitik, schließlich einen Ausblick auf die weitere Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche – über die reale Machtprobe im „Fall Rudigier" (Bischof von Linz), das Reichsvolksschulgesetz, die Konkordatskündigung 1870 bis zur Regelung in den Religionsgesetzen von 1874. Die wesentlichen Ergebnisse werden in 23 Thesen knapp zusammengefaßt: Das Konkordat von 1855 galt dem österreichischen Liberalismus als Symbol des Neoabsolutismus und seines politischen Systems. Dieses Konkordat wurde schon mit der Dezemberverfassung (1867) in entscheidenden Punkten durchbrochen (Gleichberechtigung der Konfessionen, Zentralisierung der Gerichtsbarkeit, staatliche Schulaufsicht). Die Problemstellung für den Liberalismus lief am Beginn der konstitutionellen Epoche auf die Frage „Verfassung oder Konkordat" hinaus. Für den Liberalismus war das Konkordat durch einfache staatliche Gesetzgebung revidierbar. In der ungarischen Reichshälfte wurde der Vertrag von 1855, da ohne konstitutionelle Mitwirkung abgeschlossen, sogar als völlig ungültig betrachtet. Aus diesem Geist kamen die konfessionellen Gesetze von 1868 und 1874, über deren Werdegang der Verf. sorgfältig unterrichtet. Dabei stützt er sich vornehmlich auf gedruckte Quellen, nämlich publizistisches Material und parlamentarische Druckschriften, die in den früheren Arbeiten generell zu wenig gewürdigt worden sind. „Der österreichische Liberalismus brachte keine Helden hervor", aber auch „der ultramontanen Partei gelang es nicht, sich mit den Zeiterfordernissen gültig auseinanderzusetzen, da sie die neue, säkulare Bewegung des Liberalismus nur in den ihr vertrauten religiösen Kategorien (Juden, Protestanten, Freimaurer) bekämpfte" (178). Als positivste Folge des Konkordatskampfes von 1867/68 erscheint das Hasnersche „Reichsvolksschulgesetz" von 1869; darin wurde für Österreich erstmals die Schulpflicht, ganz genau die Unterrichtspflicht (denn man konnte sein Kind auch privat unterrichten lassen), gesetzlich festgelegt. Die Schwäche der österreichischen Liberalen lag vornehmlich darin, daß sie völlig deutschorientiert waren und die Herrschaftslegitimierung auf Besitz und Bildung bauten. Der Kulturkampf konnte nur vorübergehend von diesen grundsätzlichen Schwierigkeiten des Liberalismus ablenken. Er hatte in der genannten Bedingtheit weder Verständnis noch Lösungsmöglichkeiten für die brennenden wirtschaftlichen und sozialen Probleme. Die große Masse der Bevölkerung fühlte sich in ihren sozialen und nationalen Interessen vom Liberalismus nicht vertreten und geriet auf dem Land unter den Einfluß klerikaler oder nationaler Agitation, in den Industriegebieten in den Sog der Arbeiterbewegung. – Der Anhang enthält wichtigste Texte, so das Konkordat von 1855 und die drei konfessionellen Gesetze von 1868. Zeitgenössische Bilder und Karikaturen, ferner ein Personen- und Sachregister erhöhen die Brauchbarkeit des gediegenen, wertvollen Bandes.

*München* *Georg Schwaiger*

Hans-Michael Körner: Staat und Kirche in Bayern 1886–1918 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 20). Mainz (Matthias Grünewald) 1977. XXVIII, 212 S., brosch., DM 58.–.

Der stattliche Band ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die von Dieter Albrecht an der Universität Regensburg betreut wurde. Erstmalig wird darin das Verhältnis von Staat und Kirche, die Kirchenpolitik im Königreich Bayern unter dem Prinzregenten Luitpold und König Ludwig III. in einer aus den Quellen geschöpften zusammenfassenden Darstellung untersucht. Auf dem Hintergrund des älteren bayerischen Staatskirchentums, seit der Zeit Montgelas', des Konkordats von 1817 und der Verfassung des folgenden Jahres mit den Religionsgesetzen, bildet die Spätphase der „Ära Lutz" den ersten Hauptteil (1886–1890). Der bayerischen Kulturkampf hatte seine besondere Note getragen. Nun vollzog sich der allmähliche Übergang von der kulturkampfbedingten Konfrontation zu wachsender Verständigungsbereitschaft auf beiden Seiten, hin zur Zusammenarbeit. Die ganze Spätphase der Monarchie in Bayern ist von dem Prozeß der Normalisierung und Annäherung zwischen Staat und Kirche merklich geprägt. Prinzregent Luitpold und Ludwig III., die Regierung, die römische Kurie mit ihrem Nuntius in München, der Episkopat und die Zentrumsfraktion im bayerischen Landtag waren an diesem Prozeß, jeweils unterschiedlich, beteiligt. Die Annäherung vollzog sich in der für Bayern typischen Spannung zwischen liberaler Regierung und konservativer Landtagsmehrheit, seit der Jahrhundertwende zunehmend im Rahmen einer Sammlungstaktik, die auch in der Reichspolitik deutlich wurde, welche Zentrumspartei und katholische Kirche als verlässige Stützen einer monarchisch-konservativen Gesellschaftsordnung betrachtete. Unter dem Ministerpräsidenten Georg Grafen von Hertling (1912–1917) erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt. Die weiteren Abschnitte behandeln das königliche Plazet nach 1890, besonders im Fall des Münchener „modernistischen" Theologieprofessors Joseph Schnitzer (wozu neuerdings die Arbeiten Norbert Trippens heranzuziehen sind), die Auseinandersetzungen um die Kirchengemeindeordnung 1905–1912, das königliche Nominationsrecht für die beiden erzbischöflichen und die sechs bischöflichen Stühle, die Debatten um das Jesuitengesetz von 1890 bis zur Aufhebung 1917, die diplomatischen Beziehungen Bayerns zum Heiligen Stuhl, schließlich einzelne Problemkreise zwischen Staat und Kirche (konfessionelle Spannungen; Hertling und der politische und soziale Katholizismus 1912–1914). Nach einer trefflichen Zusammenfassung fügt der Verf. ein Verzeichnis der bayerischen Minister des Kgl. Hauses und des Äußern, des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten, der Gesandten beim Hl. Stuhl sowie der Erzbischöfe und Bischöfe von 1886 bis 1918 an. Die Arbeit basiert in ihren Hauptteilen auf den Quellen staatlicher und kirchlicher Archive mit kritischer Verwendung des gedruckten Schrifttums. Eine saubere, gediegene Leistung, ein wertvoller Beitrag nicht nur zur bayerischen Staats- und Kirchengeschichte, sondern auch zu den innenpolitischen Strömungen der Epoche vor dem Weltkrieg.

*München* *Georg Schwaiger*

Rudolf Grulich: Die unierte Kirche in Mazedonien (1856–1919) (= Das östliche Christentum, Neue Folge, Bd. 29). Würzburg (Augustinus) 1977. XX, 135 S., geb., DM 26.80.

Diese kurze und prägnante Studie ist der kaum bekannten, sehr kleinen, mit Rom unierten mazedonisch-orthodoxen Kirche gewidmet. Diese Kirche besteht heute nur noch aus fünf Gemeinden im Südosten Jugoslawiens, nahe an der jugoslawisch-griechischen Grenze, nämlich Gevgelija, Bogdanci, Strumica, Radovo und Nova Malaa. Die rund 4 500 bis 5 000 Gläubigen werden von sechs Priestern betreut. Die mazedonisch-unierten Gemeinden sind seit 1923 der unierten Diözese Križevci (Kreutz, nordöstl. von Zagreb) unterstellt, wurden 1972 dem römischen Bischof von Skopje als Apostolisches Vikariat zugeordnet, dabei aus der Diözese Križevci aber nicht ausgegliedert. Die mazedonisch-unierte Kirche wird in den gängigen konfes-

sionskundlichen Darstellungen meist übergangen; im umfassenden „Handbuch der Ostkirchenkunde" (herausgegeben von E. v. Ivánka, J. Tyciak u. P. Wiertz, Düsseldorf 1971) ist sie wenigstens einmal erwähnt (S. 231).

Aufgrund umfangreicher Quellenstudien und zahlreicher Interviews mit Augenzeugen gibt der Autor zur Hauptsache eine Darstellung der mazedonisch-unierten Kirche von der Gründung der ersten Missionsstation der Lazaristen in Monastir (Bitola), 1856, bis zum Friedensvertrag von Neuilly-sur-Seine, 1919, in dem die Alliierten Bulgarien zwangen, einen Teil Mazedoniens an das neu geschaffene „Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen" abzutreten. Vorangestellt ist ein erster Teil über die Situation der Christen in Mazedonien in der Mitte des 19. Jhs., in dem der Verfasser in kurzen Zügen die komplizierten politischen, kirchenpolitischen, ethnischen, rechtlichen und wirtschaftlichen Fragen umreißt und auch auf die nationale Renaissance in Mazedonien eingeht, auf Probleme also, die bis auf den heutigen Tag Gegenstände heftiger Kontroversen sind. Im zweiten Teil ist von den katholischen Unionsbemühungen unter den Mazedonen in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. die Rede. Die Lazaristen, jener 1635 von Vincent de Paul gegründete Orden, der sich vor allem der Christen in mohammedanischen Ländern annahm, hatten nach der Auflösung des Jesuitenordens in Saloniki Fuß gefaßt. 1856 erwarb der Lazarist Joseph Lepavec in Monastir ein Gebäude, richtete dort eine Kapelle und eine Missionsstation ein und gründete eine bulgarische Elementarschule. In den nächsten Jahren folgten ihm weitere Ordensangehörige. 1864 unterwarfen sich die ersten Orthodoxen der katholischen Kirche. Die erste mazedonische Stadt, in der ein großer Teil der Bevölkerung zum Katholizismus übertrat, war das 50 km nördlich von Saloniki gelegene Kukuš. Offensichtlich bestand hier ein Zusammenhang mit der nationalen und religiösen Wiedergeburt in Mazedonien (S. 44 f.). In den folgenden Jahren baten verschiedene mazedonische Dörfer um Aufnahme in die römisch-katholische Kirche bei gleichzeitigem Beibehalten des byzantinischen Ritus und der kirchenslavischen Liturgiesprache. Diese erste Unionsphase endete mit der Entführung des Apostolischen Vikars und Erzbischofs Iosif Sokolski durch die russische Diplomatie und einer mit diesem Ereignis verbundenen Verunsicherung der Gläubigen.

Die zweite Unionsphase (1874–1883) begann mit der Konversion des orthodoxen Bischofs Nil Izvorov zum Katholizismus und brachte einige Erfolge. In Kukuš waren 1 000 Häuser katholisch, wogegen nur noch 30 Familien der orthodoxen Kirche angehörten. Mehrere Dörfer in der näheren und weiteren Umgebung von Kukuš waren geschlossen katholisch. 1879 gab es 36 katholische Gemeinden in Mazedonien, ebensoviel Priester, 28 Kirchen, 25 Schulen, 3 442 katholische Häuser, d. h. etwa 15 000 Gläubige (S. 59); 1883 waren es sogar 60 unierte Dörfer mit angeblich 100 000 Gläubigen (S. 62). Einen gewissen Höhepunkt stellte die Gründung des Seminars von Zeitinlik (südl. von Saloniki) dar, das 1885 mit 43 Schülern eröffnet werden konnte. 1889 wurde außerdem die Kongregation der „Eucharistinki" ins Leben gerufen; die Nonnen verehrten, wie schon der Name sagte, die Eucharistie in besonderer Weise, unterrichteten in Dorfschulen und widmeten sich der Krankenpflege.

Finanzielle Schwierigkeiten sowie Skandale um Bischof Lazar Mladenov (1883–1895), der schließlich seines Amtes enthoben wurde, zur Orthodoxie übertrat und viele Katholiken mit sich zog, führten die mazedonisch-unierte Kirche in eine tiefe Krise. Um die Jahrhundertwende zählte sie nur noch rund 8 000 Gläubige. Verheerend wirkten sich die Balkankriege 1912/13 aus, in denen Mazedonien ein Hauptkampfplatz war. Es wurde von Serben, Bulgaren und Griechen gleichermaßen beansprucht und schließlich in drei Teile geteilt. Die unierte Kirche wurde fast völlig vernichtet, so daß heute nur noch ein kleiner Rest existiert.

Wie problematisch diese Unionsbestrebungen grundsätzlich waren, wird einem bei der Lektüre des Buches von Grulich deutlich bewußt (vgl. z. B. S. 38 f., 40, 43 u. ö.). Der Verfasser zeigt in seiner informativen Darstellung die Gründe und Motive auf, die zur Entstehung der unierten Kirche Mazedoniens führten und be-

schreibt schließlich, wie und warum den Unionsbestrebungen kein dauerhafter Erfolg beschieden war. Das Ziel der Lazaristen, alle Orthodoxen Mazedoniens in die Kirchengemeinschaft mit Rom zu führen, wurde nicht erreicht. Die Errichtung von Schulen, Kranken- und Waisenhäusern war aber für die mazedonische Bevölkerung, nicht zuletzt in den Balkankriegen und im Ersten Weltkrieg, von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

*Erlangen* *Erich Bryner*

Sophie Olszamowska-Skowrońska: Les accords de Vienne et de Rome entre le Saint-Siège et la Russie 1880–1882 (= Miscellanea Historiae Pontificiae 43). Rom (Università Gregoriana Editrice) 1977. XXII u. 556 S.

Nach dem mißglückten polnischen Aufstand 1863/64 begann im russischen Reich eine neue Phase harter Bedrückung der Katholiken, verbunden mit scharfen Maßnahmen der Russifizierung. Am 26. Juli 1877 richtete Kardinalstaatssekretär Giovanni Simeoni an den russischen Kanzler, Fürsten Gortschakow, ein Memorandum, das fünfzehn Beschwerdepunkte über die Bedrückung der katholischen Kirche im Zarenreich enthielt (Principales injustices dont souffre l'Église catholique en Russie et en Pologne). Dieses Memorandum wurde am 8. August vom russischen Agenten, Fürsten Urusow, an den Heiligen Stuhl zurückgeschickt. Diese Annahmeverweigerung und ihre Folgen – die „Affäre Urusow" – brachten die schlechten Beziehungen zwischen Rußland und dem Heiligen Stuhl auf einen neuen, langdauernden Tiefpunkt. In neuen Kontaktversuchen wurden in St. Petersburg die Ziele der russischen Religionspolitik enthüllt: 1. Das Prinzip, die russische Sprache pflichtmäßig in die den Kult ergänzenden Handlungen einzuführen (vor allem Predigt und Religionsunterricht); 2. Ersetzung der polnischen Bischöfe auch in den Westprovinzen durch andere Slawen. In der trostlosen Situation bemühte sich Leo XIII. von Anfang an um eine Verbesserung der Beziehungen. Diese Absicht brachte er bereits in der Anzeige seiner Thronbesteigung an den „Allerhöchsten Kaiser und König" Alexander II. zum Ausdruck. Seit Dezember 1878 wurden über die beiden genannten Punkte zweiseitige Gespräche in Wien geführt, zwischen dem Wiener Nuntius Ludovico Jacobini und dem russischen Botschafter Novikov – zwei Männer von hoher Kultur und bemerkenswerter diplomatischer Geschicklichkeit. Aus diesen Gesprächen wurden bald offizielle Verhandlungen zwischen dem Heiligen Stuhl und St. Petersburg, niedergelegt in einer umfangreichen Korrespondenz. Leo XIII. und Kaiser Alexander II. griffen durch persönliche Entscheidungen in den Gang der Verhandlungen ein. Die Hauptanliegen von seiten des Vatikans betrafen: Besetzung der Bischofsstühle; kanonische Ordnung in den Diözesen Wilna und Minsk (Entfernung der „eingedrungenen" Vikare); Wiederherstellung der bischöflichen Autorität über die Seminare; Gewährung der notwendigen Mittel an die Bischöfe, um religiöse Erziehung und katholischen Religionsunterricht an Volksschulen und Gymnasien zu gewährleisten; Aufhebung der gesetzlichen Behinderung der Seelsorgepriester; volle Unterstellung auch der (katholischen) kirchlichen Akademie in St. Petersburg unter bischöfliche Autorität, wie der Diözesanseminare; Wiederherstellung der aufgelösten katholischen Pfarreien.

Im März 1880 wurde Botschafter Novikov durch den Katholiken Oubril ersetzt, dem aber, mit deutlicher Akzentuierung, bald ein Spezial-Beauftragter aus St. Petersburg beigegeben wurde. Die sehr schwierigen neuen Verhandlungen (seit 12. April) führten am 19./31. Oktober 1880 zu einer Präliminar-Übereinkunft in Wien, unterzeichnet von Botschafter P. d'Oubril und Kardinal Jacobini (dieser Text mit dem zugehörigen Protokoll, Nr. 156 und 157, fehlt bei A. Mercati, Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità civili, I, Città del Vaticano 1954). Eine tatsächliche Lösung der anstehenden Probleme brachte dieses Provisorium nicht. Es waren aber die vierzehn Anliegen von beiden Seiten schriftlich festgehalten. Außerdem war vorgesehen, daß die Verhandlungen in Rom weitergeführt werden sollten, da Jacobini nun anstelle Nina's vom Papst als Staatssekretär bestellt wurde. Die Ermordung Alexanders II. (13. März 1881)

schien dieses Projekt zum Scheitern zu bringen. Dennoch wurden die Verhandlungen unter dem neuen Kaiser Alexander III. wieder aufgenommen, nun in Rom und zunächst von denselben Unterhändlern wie in Wien, Mosolov und Kardinalstaatssekretär Jacobini. Die römischen Verhandlungen von April 1881 bis Dezember 1882, geleitet von Msgr. Spolverini, zeigten in aller Schärfe die fundamentalen Unterschiede zwischen den beiden Parteien auf. Die Russifizierungstendenzen wurden unter dem neuen Kaiser scharf hervorgehoben und vom Oberprokuror Pobedonescev bewußt in sein Idealbild vom alten Moskauer „Heiligen Rußland" eingebaut; für Zugeständnisse an Kirchen und Religionsgemeinschaften außerhalb der russischen Orthodoxie blieb da wenig Raum. Dennoch kam es unter schwierigsten Bedingungen – nach der Abreise Mosolovs im September 1881 – zu den Übereinkommen, die am 12./24. Dezember 1882 in Rom zwischen Michael Butenev und Jacobini schriftlich festgehalten wurden. Schon die Form der Noten zeigt, daß von russischer Seite nur eine vage Bereitschaft bestand, die Anliegen des Heiligen Stuhles wirklich zu bereinigen. Im einzelnen wurde vereinbart: Der Erzbischof und Metropolit von Mohilew wird mit der Administration der Diözese Minsk betraut, der Bischof von Lublin mit der Administration der Diözese Podlachien, der Bischof von Lutz-Zitomir mit der Administration der Diözese Kamenetz. Die Diözesanseminare blieben den Bischöfen unterstellt, die auch Rektor, Inspektor und Professoren – mit Genehmigung der Regierung – ernennen. Für die Teile des Unterrichts, die das Studium der russischen Sprache, Geschichte und Literatur betreffen, sowie für die Lehrer, die diese Teilgebiete unterrichten, wird vom Bischof die vorgängige Genehmigung der Regierung eingeholt. Sonst ist jeder Bischof in der Einrichtung der Kurse und in der Leitung seines Seminars frei. Die gleichen Rechte soll der Erzbischof und Metropolit von Mohilew über die kirchliche (römisch-katholische) Akademie in St. Petersburg üben (doch wird hier nur von „entente" gesprochen, nicht von „accord"). Die russische Regierung versichert die Entschlossenheit, die Ausnahmebestimmungen gegen den römisch-katholischen Ukas vom 14./26. Dezember 1865 mit Ergänzung von 1866 zu beseitigen. Diese Übereinkunft brachte gewiß eine bessere rechtliche Sicherung in den genannten Punkten, aber die besonders hart bedrängten Unierten blieben ausgeklammert und auch die Verstärkung des Studiums der russischen Sprache, Geschichte und Literatur bot ständig Schwierigkeiten, weil der polnische Klerus hier stets massiven Widerstand leistete. Auf der anderen Seite machte Pobedonescev aus seiner Abneigung gegen das Abkommen und seiner Ablehnung aller Konzessionen an die katholische Kirche kein Hehl. So blieb die Lage der katholischen Kirche im russischen Reich weiterhin bedrängt, auch nach den vorübergehenden allgemeinen Erleichterungen im Gefolge des russisch-japanischen Krieges und der ersten Revolution.

Es ist das anerkennenswerte Verdienst der Verfasserin, die umfangreichen Dokumente der Verhandlungen zwischen Rußland und dem Heiligen Stuhl 1880 bis 1882 (französisch, italienisch, lateinisch) sauber ediert und knapp kommentiert zu haben. Zu bedauern sind ziemlich häufige Druckfehler in den nichtitalienischen Textteilen und das Fehlen eines Registers.

*München* *Georg Schwaiger*

Karl J. Rivinius: Mission und Politik. Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 28). St. Augustin (Steyler) 1977. 180 S., kart.

Voraussetzung der Schrift ist der Fund von Dokumenten im Nachlaß des Zentrumspolitikers Carl Bachem bzgl. der deutschen katholischen Chinamission in Süd-Shantung. Die Brisanz der Dokumentenveröffentlichung aus dem Umfeld des Boxeraufstandes (eine kritische Analyse wird ausdrücklich einer vorbereiteten größeren Darstellung über den Steyler Missionsbischof von Anzer vorbehalten) erhellt allein aus der Tatsache, daß die Gegenstücke der Korrespondenz Bachems mit der „Gesell-

schaft des Göttlichen Wortes" (SVD) im Steyler Generalat vermutlich vernichtet worden sind.

Die Arbeit gliedert sich in einen historischen Überblick über die deutsche katholische Mission in Süd-Shantung im 19. Jh. sowie in die Dokumentation (März 1900 – März 1901).

Verf. stellt das neue Erwachen missionarischen Interesses besonders nördlich der iberischen Halbinsel zu Beginn des 19. Jhs. in den Zusammenhang sowohl von Kolonialismus und Imperialismus als auch der Überwindung des Schocks von Aufklärung und Französischer Revolution. Ein Schwerpunkt missionarischer Tätigkeit wurde China, wobei vor allem die enge politische Bindung der Mission an das in Europa isolierte Frankreich auffällt. Mit Recht konstatiert Verf., daß die Verfolgungen christlicher Missionare in China in erster Linie auf den generellen Fremdenhaß der Chinesen infolge der ihnen aufgezwungenen „ungleichen Verträge", erst sekundär auf Abneigung gegen das Christentum zurückzuführen waren (S. 18).

Nach dem Ende des Kulturkampfes und dem Einsetzen deutscher Kolonialpolitik begannen die Aktivitäten der vorwiegend deutschen Steyler Missionare in Süddchina mit dem schließlichen – nicht unproblematischen – Zentrum in Yenchowfu, der Heimat des Konfuzius. Interessant sind die Hinweise auf den Zusammenhang zwischen der Übernahme des Protektorats der deutschen Regierung über die Steyler Chinamission und der Revokation des Verbannungsgesetzes im Reich (S. 22 ff., bes. S. 25), woran den Steylern, einer wegen des Verbannungsgesetzes in Holland gegründeten deutschen Missionsgesellschaft, ihrerseits sehr gelegen war.

Aufschlußreich ist ferner die Darstellung der Ereignisse von Ende 1897, als das Reich die Ermordung zweier katholischer deutscher Missionare für den Kiautschou-Vertrag ausnutzte; in die außen-, innen- und kirchenpolitischen Implikationen spielte auch die Flottenfrage mit Blick auf die Haltung des Zentrums entscheidend hinein (S. 35 Anm. 47).

Einen guten Überblick gibt Verf. über den Aufstand der sog. „Boxer", die aus einer ursprünglich sozialrevolutionären Bewegung zu einem christen- und überhaupt fremdenfeindlichen Geheimbund wurden, andererseits nach dem Scheitern des Aufstandes wieder mehr die Revolutionierung des eigenen Landes betrieben (S. 42 ff.).

Das 2. Kapitel des 1. Teils schildert die Chinapolitik vor dem Deutschen Reichstag und ihre innenpolitischen Auswirkungen (S. 51 ff.). Dabei steht die Auseinandersetzung um den von verschiedenen Seiten erhobenen Vorwurf, die katholischen Missionen seien durch Einmischung in innere Angelegenheiten Chinas, übertriebene Sühneforderungen bei chinesischen Übergriffen etc. maßgeblich am Boxeraufstand schuld gewesen, im Mittelpunkt. Seitdem das Zentrum aus religiös-kulturellen Gründen die Chinapolitik der Reichsregierung mittrug, geriet es notwendigerweise in den parlamentarischen Streit um die Chinafrage hinein. Scharfe Angriffe auf die Missionen kamen dabei von sozialdemokratischer (August Bebel) und freisinniger Seite (Eugen Richter), wogegen sich Carl Bachem in einer (im Dokumententeil S. 109 ff. abgedruckten) Rede nachdrücklich zur Wehr setzte.

Die weiteren innenpolitischen Auswirkungen fanden ihren Niederschlag in Versammlungen, Zeitschriften und Zeitungen (S. 67 ff.). Es wäre gewiß eine lohnende Aufgabe, den dabei eruptiv ausbrechenden Haß gegen die Missionen einmal auf zugrunde liegende geistige Strömungen im journalistischen Bereich systematisch zu untersuchen. Daß es darüber auch zu einer ebenso unerwarteten wie unverständlichen interkonfessionellen Polemik kam, sucht der Autor in einer Fußnote kurz mit dem unterschiedlichen Missionsverständnis zu erklären (S. 68 Anm. 125). Jedenfalls ist der ausgewogenen Gesamtbeurteilung der Kontroverse zwischen dem protestantischen Missionswissenschaftler Warneck und Bischof Anzer (zu den Fragen Kiautschou und Reichsprotektorat) durch den Verf. durchaus zuzustimmen (S. 73 f.).

Diesen Eindruck einer offenen und objektiven Haltung bestätigen auch die (beide Hauptteile der Schrift eigentlich verbindenden) Überlegungen des Autors zu der die Dokumentation auslösenden Frage, warum Carl Bachem die Rolle der Mission bei der Chinaexpedition im Sommer 1900 in seiner großen „Vorgeschichte, Geschichte

und Politik der deutschen Zentrumspartei ..." übergeht; sie gipfeln in der einleuchtenden Annahme, daß Bachem eine dann wohl zwangsläufige Kompromittierung des Bischofs Anzer habe vermeiden wollen (S. 76 f.). Mit um so größerem Interesse wird man daher der im Vorwort angekündigten kritischen Darstellung des Verf. über Bischof Anzer entgegensehen.

In der Dokumentation ergibt sich bei den Dokumenten 1, 2 und 3 in Verbindung mit Anm. 12, 14 und 15 (S. 88), daß der Editor als Adressaten der Dokumente 1 und 2 den Reichstagsabgeordneten Carl Bachem ansieht, während dies tatsächlich offenbar der Herausgeber der „Kölnischen Volkszeitung", Fr. X. Bachem, gewesen ist; die beiden Briefe wären dann als Anlagen zu Dokument 3 (Fr. X. Bachem an seinen Bruder Carl) in den Nachlaß Carl Bachem gelangt. (Gestützt wird diese Auffassung – abgesehen vom Datum der Anlagen 1 u. 3 zu Dok. 3 – durch Formulierungen in Dok. 1 u. a. S. 85: „... an die ganze geehrte Redaktion" und in Dok. 2 u. a. S. 87, wo davon die Rede ist, auf einen Zeitungsartikel des Dr. Warneck „gar keine Antwort zu geben". – Entsprechend zu modifizieren wäre S. 78.)

Immerhin belegen die Dokumente den heiklen Gehalt der Missionsfrage – besonders bzgl. des Schutzes einheimischer Missionschristen –, die mitunter auch von beteiligten Katholiken – Klerikern wie Parlamentariern – mit z. T. unbegreiflichem Ungeschick behandelt wurde, wobei freilich gerade der Reichstagsabgeordnete Carl Bachem durch seinen Nachlaß exkulpiert wird (s. Dok. 8), – was wiederum nicht ausschließt, daß er die Folgen des Einsatzes von Bischof Anzer für den Erwerb von Kiautschou und für die Missionsniederlassung in Yenchowfu doch wohl zu sehr herunterspielt. –

Gewisse Probleme, die die fortlaufende Numerierung der Dokumente für die Übersichtlichkeit (etwa der Zuordnung von Anlagen zu einzelnen Briefen) aufgibt, hilft Verf. durch die Synopse (S. 171) zu lösen. Verdienstlich sind ferner die knappen biographischen Informationen zu fast allen im Text erwähnten Personen sowie die orientierende Zeittafel und Karte im Anhang.

Zusammenfassend sind der historische Überblick aus der Feder des Verf. sowie die Dokumentenveröffentlichung je für sich als respektable Verdienste anzuerkennen, nicht zuletzt wegen der freimütigen Aufhellung ihres z. T. delikaten Gegenstandes. Andererseits empfindet der Rezensent den (ausdrücklichen und vom Autor begründeten) Verzicht auf eine kritische Analyse der publizierten Dokumente insofern als bedauerlich, als die beiden Teile dadurch stellenweise den unmittelbaren Bezug entbehren, den man unter dem gemeinsamen Titel der Schrift hätte erwarten können. Hier wird die Biographie des Bischofs Anzer sicher eine hilfreiche Ergänzung sein.

*Bonn* *Heinz-Jürgen Hombach*

Tasie, G.O.M.: Christian Missionary Enterprise in the Niger Delta (= Studies on Religion in Africa III), Leiden (Brill) 1978. XII, 287 S., Ln., hfl. 78.–

Das Nigerdelta im Osten Nigerias gehört zu den Ländern Afrikas, in denen von Beginn der Missionierung an das afrikanische Element eine einzigartige Rolle gespielt hat. Jenes Gebiet trat, nachdem erst später die geographischen Verhältnisse der von Creeks, Sümpfen und Mangrovenwäldern durchsetzten Küste erforscht waren, in das Bewußtsein der Europäer. Britische Kaufleute erkannten die Bedeutung, die das Delta mit seinen Wasserwegen für die Erschließung des Hinterlands gewinnen könnte. Missionskreise fühlten ihre Verpflichtung, hier mit der Arbeit einzusetzen, womit sich die Hoffnung verband, durch Erziehung und Handel die Lebensbedingungen der Bevölkerung des Deltas, das den Sklavenhändlern gute Möglichkeiten für ihr Gewerbe gegeben hatte, zu bessern.

Vor allem war es die Church Missionary Society (CMS), die um die Mitte des 19. Jahrhunderts dort ihre Arbeit begann. Dabei befolgte sie eine eigene Methode.

Man verzichtete, wohl mit Rücksicht auf das äußerst ungesunde Klima, auf die Stationierung von weißen Missionaren und arbeitete ausschließlich mit afrikanischem Personal. Man meinte, dies zu können, weil in der Person von Samuel Ajayi Crowther (1810–91) ein überragender Afrikaner zur Verfügung stand. Dieser war ein Yoruba, stammte also aus dem jetzigen Nigeria, wurde 1821 als Sklave verkauft und verschifft, von einem britischen Schiff befreit, kam nach Sierra Leone, wurde dort Christ, studierte Theologie und wurde Geistlicher. Er kehrte in seine Heimat zurück, um dort mit Landsleuten, die ein ähnliches Geschick wie er erlitten hatten, zu missionieren. Crowther wurde dann beauftragt, die Nigermission zu gründen und zu leiten. Seine Mitarbeiter in Kirche und Schule wurden in der Regel aus Sierra Leone berufen. Crowther wurde 1864 zum anglikanischen Bischof ordiniert. Dadurch gewann er eine einflußreiche Stellung, wenngleich seine Arbeit finanziell von der CMS abhängig blieb.

In diese in unkonventioneller Weise begonnene und durchgeführte Missionstätigkeit führt das vorliegende Buch ein. Der Missionshistoriker findet in ihm eine Fülle einzelner Fakten. Von der einheimischen Bevölkerung wurde die Mission oft als eine Institution angesehen, welche die Möglichkeit bot, den Anforderungen der neuen Zeit gewachsen zu sein. Unterricht und Erziehung wurden begehrt, weniger die Heilsbotschaft des Christentums. Die Schule wurde aber hier häufig ein wichtiges Reservoir für die werdende Gemeinde.

Was sich seit der Gründung der ersten Missionsstation am Niger 1857 entwickelt hatte, war also eine afrikanische Kirche unter eigener Leitung mit afrikanischen Mitarbeitern. Es war ein Zustand, wie er sich in andern Teilen Afrikas zumeist erst seit dem 2. Weltkrieg ergeben hat. Es zeigte sich aber, daß diese Entwicklung am Delta auch negative Folgen hatte. Vielleicht ist das Urteil des Missionshistorikers Julius Richter „Die Mission verbummelte" (Geschichte der Evangelischen Mission in Afrika, Gütersloh 1922, S. 140) zu hart. Auf jeden Fall aber war die Kirche überfordert. Die CMS versuchte, auf verschiedene Weise Abhilfe zu schaffen. Schließlich wurde eine Neuordnung mit weißen Führungskräften getroffen. Die Folge war, daß sich die Deltagemeinden unabhängig machten und, nachdem Crowther 1891 gestorben war, das Nigerdelta Pastorate gründeten (S. 136). Erfreulicherweise kam es nicht zu dauernder Trennung. Der zweite Nachfolger Crowthers, Bischof Herbert Tugwell, verstand es, die kirchliche Einigkeit wieder herzustellen.

Über die Kirchengeschichte des Deltas hinaus ist es interessant, zu erfahren, daß sich bereits im zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts unter Garrick Braide eine prophetische Bewegung bildete, die zeitlich mit der von W. W. Harris auf der Elfenbeinküste und im jetzigen Ghana ausgelösten Erweckung zusammenfällt.

Zusammengefaßt sei gesagt, daß die Arbeit von Tasie einen instruktiven Einblick in die Geschichte des Christentums im Nigerdelta vermittelt. Einzelne Ereignisse haben über dieses begrenzte Gebiet hinaus ihre Bedeutung. Wahrscheinlich wäre man an manchen Stellen Afrikas gut beraten gewesen, wenn man bei der Bildung selbständiger Kirchen die Erfahrungen berücksichtigt hätte, die im 19. Jahrhundert im Nigerdelta gemacht wurden.

*Pinneberg* *Ernst Dammann*

G. Padderatz: Conradi und Hamburg, Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde. 298 S., Paperback, im Selbstverlag 1978.

Bei diesem Buch handelt es sich um die Dissertation des Verfassers, die unter dem Thema stand „Die Anfänge der Adventgemeinde in Hamburg (1889 bis 1914) unter besonderer Berücksichtigung der organisatorischen, finanziellen und sozialen Aspekte". Ehe er auf das gestellte Thema eingeht, gibt er einen Abriß über die Entstehung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten. Sie hat ihren Ursprung in der „Miller-Bewegung" in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den USA. Diese fand ihr Ende mit der „großen Enttäuschung" von 1844, als die erwartete Wiederkunft Jesu nicht eintraf und die Bewegung zerbrach. Aus einer Restgruppe

bildete sich die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, die zur Zeit der Gründung ihrer Generalkonferenz 1863 insgesamt 3 500 Glieder zählte. Infolge des gewachsenen Willens zur Außenmission wurde 1874 mit J. N. Andrews der erste adventistische Missionar in Übersee entsandt, und zwar nach Basel. In der Schweiz hatte schon einige Jahre zuvor der von der Organisation unabhängige M. B. Czechowski die nahe Wiederkunft Jesu verkündigt und eine Anzahl Adventgläubiger gesammelt, die Kontakt mit Adventisten in den USA aufgenommen hatten.

Aber Basel mit einem kleinen Verlagshaus blieb nicht lange Mittelpunkt der adventistischen Mission. Mit L. R. Conradi, der den Schwerpunkt nach Hamburg verlegte, trat das Missionswerk in eine neue Phase. Conradi (1856–1939), der in jungen Jahren nach Amerika ausgewandert war, dort Adventist wurde und eine Predigerausbildung erhielt, kam im Auftrag der Generalkonferenz 1886 nach Basel. Über ihn heißt es: „Er war ein Mann mit ungewöhnlicher Energie und Begabung, der in den folgenden 45 Jahren die STA-Gemeinden in Europa wie kein anderer prägen, aber auch darüber hinaus entscheidend auf die Entwicklung der STA in Afrika, Vorderasien und Südamerika einwirken sollte" (S. 50, 51).

1889 bereits wurde mit der Mission in Hamburg begonnen und schon Ende des Jahres konnte (in Altona) die erste Adventgemeinde gegründet werden. Vor allem der Bau eines großen Verlagshauses einige Jahre später gab Hamburg eine europäische Bedeutung. Einige auftauchende Krisen konnten durch Conradis zupackendes Handeln überwunden werden. In welchem Maße die Gemeinde wuchs, zeigen folgende Zahlen: Während es in den 90er Jahren in Deutschland rund 1000 Adventisten gab, betrug deren Zahl bei Ausbruch des ersten Weltkriegs 15 000. Die Zahl der Adventisten im Raum Hamburg stieg von 36 Gliedern 1890 auf 646 im Jahr 1914. In dem Maß, wie die Gliederzahl wuchs, ergab sich die Notwendigkeit einer Organisation für kleinere geographische Einheiten. Dank des starken Wachstums der Adventisten in Europa und zumal in Deutschland gab es in den ersten Jahren nach der Jahrhundertwende sogar eine europäische Generalkonferenz, die sich 1907 der amerikanischen Generalkonferenz unterordnete.

Mittel zur Mission war von Anfang an vor allem die von Conradi stark geförderte Kolportage (also der Verkauf von Schriften und Büchern von Tür zu Tür). Die 1889 in Hamburg gegründete Missionsschule sollte auch der Schulung in Kolportage dienen. Im Hamburger Hafen wurde eine Schiffsmission betrieben. Bald wurde mit öffentlichen Vorträgen begonnen, worin auch wieder Conradi mit gutem Beispiel voranging. Padderatz führt den Gliedergewinn auf folgende Gründe zurück (S. 276): die Überzeugung, daß jeder Adventist ein Missionar sei, der zur Rettung von Menschen ausgesandt sei; die Botschaft der Adventisten mit ihrer religiösen Interpretation aktueller Ereignisse zog viele Menschen an; das individualistische Christentumverständnis der Adventisten bedeutete für viele eine Aufwertung ihrer Persönlichkeit.

Die Mitgliedschaft in der Adventgemeinde hatte weitreichende soziale Folgen. Dazu gehörten oft der Verlust des Arbeitsplatzes, Spannungen in Familie und Ehe sowie Gefängnisstrafen beim Militärdienst. „In sozialer Hinsicht gehörten die meisten frühen Adventisten in Hamburg der unteren Mittelschicht, dem Kleinbürgertum an; sie waren vorwiegend Handwerker, Kleingewerbetreibende, Büroangestellte und Dienstmädchen" (S. 277). Ihr Verhältnis zu Kirche, Staat und Gesellschaft war durch ihre „Erfahrung als Minderheit und eschatologische Gruppe" und ihr „elitäres Selbstbewußtsein" (S. 273) geprägt.

Padderatz stellt auch heraus, zu welchen finanziellen Opfern zum Ankauf von Grundstücken und Bau von Anstalten die junge Bewegung imstande war. Im letzten Abschnitt seines Buches weist er noch auf die adventistische Afrika-Mission hin, die von Hamburg aus entscheidende Impulse erhielt, was erneut unterstreicht, welche Bedeutung Hamburg, lange Zeit Sitz der Gemeinschaftsleitung in Deutschland und mit einem leistungsfähigen Verlagshaus, für die Adventgemeinde hatte.

*Köln* *G. Rempel*

Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings, 1911–1931, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von William G. Chrystal. Vorwort von John C. Bennett. St. Louis (Eden Publishing House) 1977. 250 S., Ln.

In diesem Aufsatzband werden die bisher weitgehend unbekannten „Frühschriften" des im Jahre 1971 verstorbenen, wohl bedeutendsten amerikanischen Sozialethikers dieses Jahrhunderts, Reinhold Niebuhr, einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Die zum ersten Mal herausgegebenen Schriften N.s stammen hauptsächlich aus dem Archiv des Eden Theological Seminary, wo N. studiert hat. Einige Beiträge waren bisher noch unveröffentlicht, jedoch die Mehrzahl der Schriften sind interne Publikationen des Eden Seminars oder stammen aus kirchlichen Zeitschriften der Deutschen Evangelischen Synode von Nord-Amerika, der N. angehörte.

Da diese Schriften recht schwer zugänglich sind, waren sie bisher den Niebuhr-Forschern meist unbekannt. Um so verdienstvoller ist es, daß der frühere Archivar im Eden-Archiv, William G. Chrystal, diese zumeist kurzen Beiträge ediert hat. Durch diese Publikation wird die Kenntnis der frühen theologischen Entwicklung N.s um einige Aspekte reicher. Denn N. ist ohne sein kirchen- und bildungspolitisches Engagement innerhalb seiner eigenen Denomination nicht wirklich zu begreifen.

In einer ausführlichen Einleitung beschreibt deshalb der Herausgeber die Geschichte der Deutschen Evangelischen Synode von Nord-Amerika, einer Kirche, die sich in erster Linie aus lutherischen und reformierten Einwanderern aus Deutschland zusammensetzte. N.s Biographie ist erst auf diesem kirchlichen Hintergrund voll verständlich. Mit der Veröffentlichung der Schriften des jungen N. wird somit auch eine Epoche neuerer amerikanischer Kirchengeschichte näher beschrieben.

Die 35 chronologisch angeordneten Beiträge lassen sich in folgende Gruppen unterteilen: Sozialethische Schriften, zeit- und kirchengeschichtliche Dokumente, kirchenpolitische Schriften, Fragen der theologischen Ausbildung, religionspädagogische Schriften und Predigten.

Der *Sozialethik* ist der allererste Beitrag N.s gewidmet, den er im Alter von 18 Jahren in einer Studentenzeitschrift veröffentlicht hat. Er hat einen programmatischen Titel, der gleichsam für N.s Gesamtwerk stehen könnte: „The Attitude of the Church Towards Present Moral Evils". Auch wenn die Kirche eine Institution göttlichen Ursprungs sei, sei sie doch nicht über alle irdischen und Weltprobleme erhaben. Sie müsse sich um die moralischen Übel der gegenwärtigen Gesellschaft kümmern. Im 1918 erschienenen Artikel „A Message from Reinhold Niebuhr" geht es um die Stellung der Kirche zum Ersten Weltkrieg. Da die meisten Pfarrer der Denomination damals Pazifisten waren, stellt N. ihnen die Frage, ob sie gegen jeglichen Krieg seien oder nur gegen diesen besonderen Krieg. Nach N.s Meinung kann man gegen diesen Krieg nur sein, wenn man grundsätzlich gegen jeglichen Krieg ist, denn „there has never been one that had in it so much Christian idealism and that was so full of purpose to use the sacrifice of war for its final abolition" (S. 96 f.). Dies ist ein deutlicher Beleg für N.s jugendlichen Optimismus, der sich in seinem Spätwerk in einen „christlichen Realismus" verwandelte.

Einem Grundproblem der Sozialethik, der „menschlichen Natur", geht N. in „Our Educational Programm" nach. N. ist der Überzeugung, daß die brutalen und selbstsüchtigen Instinkte der menschlichen Natur durch Religion und durch Erziehung verändert werden können.

In verschiedenen Aufsätzen weist N. auf die Wichtigkeit der „Verchristlichung internationaler Beziehungen" hin. Wir leben in einer Welt, in der jede Nation von der anderen Nation abhängig ist. „If the cotton crop in the south is not one hundred percent, the mills in Manchester are out of work" (S. 214). Der 1931 erschienene Beitrag „Christian Education and Society" deutet bereits die Hauptthese seines ein Jahr später publizierten Buches „Moral Man and Immoral Society" an: „We may belong to the Christian Church. We may have a measure of it, but

the Christian spirit is contending against us particularly when you take us in large groups. However lovely people may be as individuals, if you put them in large groups they breed pestilence everywhere" (S. 243).

Als *zeit- und kirchengeschichtliche Dokumente* sind acht Beiträge N.s zu bezeichnen, die er nach mehreren Reisen in Europa in den 20er Jahren als Lageberichte für die amerikanischen Leser geschrieben hat. Diese Publikationen spiegeln die damalige kirchliche und politische Landschaft Deutschlands aus der Sicht eines deutschstämmigen Amerikaners wider. Zugleich sind sie ein politischer Aufruf an die amerikanische Nation, Deutschland, das durch Reparationszahlungen vor dem wirtschaftlichen Ruin steht, zu unterstützen.

In verschiedenen *kirchenpolitischen Schriften* hat sich N. immer wieder für den Zusammenschluß seiner eigenen, zahlenmäßig kleinen, Glaubensgemeinschaft mit bekenntnisverwandten Denominationen eingesetzt. Im Artikel „Where Shall we Go?", in dem er von seiner Teilnahme an einer von der Presbyterianischen Kirche angeregten Konferenz über Kirchenvereinigung im Jahre 1918 berichtet, beackert er den Boden für einen Zusammenschluß mit der reformierten Kirche, der dann später – im Jahre 1934 – vollzogen wurde.

Eng verknüpft mit N.s kirchenpolitischem Einsatz ist sein Engagement für *Fragen der theologischen Ausbildung* innerhalb seiner Kirche zu sehen. Breiten Raum in seinem Schrifttum widmet N. der Verbesserung der theologischen Ausbildung an den theologischen Seminaren seiner Denomination. Er selbst hatte unter der ungenügenden Ausbildung, die ihm an der kirchlichen Ausbildungsstätte zuteil wurde, gelitten. Welcher Provinzialismus sich hinter der im Mittelwesten gelegenen Ausbildungsstätte verbarg, erfuhr er erst, als er an der berühmten Yale-Universität weiterstudierte. Seine frühere Ausbildung wurde nicht anerkannt und er wurde zunächst nur auf Probe zugelassen. N. setzt sich deshalb vehement für „The Future of our Seminaries" ein und bejaht eindeutig die damals innerhalb der Denomination nicht ganz selbstverständliche Frage „Shall a Minister have an Education?" Daß N.s Vorstöße nicht ohne Resonanz geblieben sind, zeigt die Tatsache, daß das Eden Seminar später – unter der Leitung seines Bruders H. Richard Niebuhr – die offizielle Akkreditierung als theologische Hochschule erhielt.

In seinen *religionspädagogischen Schriften*, die meist aus der Zeitschrift „The Evangelical Teacher" stammen, äußert sich N. immer wieder zu Fragen der Sonntagsschule und zur religiösen Erziehung allgemein. In „A Modern Sunday School" setzt sich N. für einen nach Alters- und Entwicklungsstufen unterteilten Kindergottesdienst ein, denn wir sind nicht „efficient, if we do not grade our lessons according to the mental and spiritual capacity of our children" (S. 86).

Im Jahre 1918 schrieb N. in seiner Eigenschaft als Exekutivsekretär der „War Welfare Commission" seiner Kirche einen Artikel über „The Present Day Task of the Sunday School". In erster Linie geht es ihm dabei um die Abschaffung der deutschen Sprache in der Sonntagsschule. Hinter dieser eher pragmatischen Frage steht aber noch mehr. Es verbirgt sich dahinter N.s Patriotismus und seine feste Überzeugung, daß das Eingreifen Amerikas in den Ersten Weltkrieg richtig war. „American entrance into the war has given the conflict a new meaning. What began as a crime is ending as a crusade and for the first time in the history of the world we have the inspiring spectacle of a nation making every sacrifice of blood and treasure for aims which do not include territorial ambitions or plans for imperial aggrandizement" (S. 91).

*Predigten* N.s, die vor allem aus seinem Pfarramt in der Industriemetropole Detroit stammen, runden das mannigfaltige Bild dieses theologischen Denkers ab. Sie zeigen uns, woher N.s Primärerfahrungen für sein sozialpolitisches Engagement stammen. „It is not easy to recognize the personality of the worker in a big factory, but we have not even tried to do it. Every form of industrial democracy is anathema with us because we fear that it will retard production" (S. 169 f.).

Man wird John C. Bennett zustimmen müssen, wenn er im Vorwort schreibt: „These early writings of Reinhold Niebuhr are an important source for understan-

ding the religious and intellectual backgrounds of his later commitments and developed thought" (S. 13). Doch wird man zugleich auch einschränkend sagen müssen, daß diese frühen Schriften N.s noch nicht die theologische Dichte seines Spätwerkes aufweisen.

Das Buch wird für den an Reinhold Niebuhrs theologischer Entwicklung Interessierten bedeutsam sein. Ebenfalls gibt es Einblick in eine Epoche neuerer amerikanischer Kirchengeschichte aus dem Blickwinkel einer Kirche, die das reformatorische Erbe in einer neuen geschichtlichen Situation zu bewahren suchte.

Das Buch weist keine sinnentstellenden Druckfehler auf. Lediglich auf S. 141 muß das Erscheinungsjahr 1923 heißen und nicht 1932!

*Zürich* *Siegfried Karg*

Ulrich von Hehl: Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 23). Mainz (Grünewald) 1977. XXX, 270 S., kart., DM 64.–.

Auf evangelischer Seite gibt es bereits zahlreiche Arbeiten, die das Verhältnis der protestantischen Kirchen zum Nationalsozialismus in den vorgegebenen – geographisch wie organisatorisch – begrenzten Räumen der mittleren Ebene, nämlich den Landeskirchen und Kirchenprovinzen, untersucht haben. Während es an Arbeiten zur Haltung ‚der' katholischen Kirche oder ihrer Institutionen und Vereine im überregionalen Bereich nicht mehr mangelt, sind entsprechende landesgeschichtliche Gesamtuntersuchungen zur Lage in den einzelnen Bistümern erst in geringem Maße erschienen. Doch ist dieses „diözesangeschichtliche Kolorit" notwendige Voraussetzung „für die noch zu schreibende Gesamtgeschichte des Kirchenkampfes" (S. 6). Das gilt in besonderem Maße für die in jenen Jahren an Seelenzahl größte deutsche Diözese: das Erzbistum Köln.

Dies untersucht die vorliegende Bonner philosophische Dissertation in acht chronologisch-thematisch gegliederten Kapiteln. Sie stützt sich u. a. auf eine differenzierte Auswertung bisher veröffentlichter Quellen (z. B. Stasiewski, Akten deutscher Bischöfe, I–III; W. Corsten, Kölner Aktenstücke) und der Literatur; dazu auf bekannte Bestände staatlicher Archive (bes. Gestapo-Akten) sowie als Hauptquellengruppe auf die Generalakten und auf die Cabinetts-Registratur des Erzbischöflichen Generalvikariates (jetzt Historisches Archiv des Erzbistums Köln).

Im Anschluß an die Einleitung, die konzis den Forschungsstand und die Quellenlage analysiert, skizziert Hehl zunächst die Lage von Erzbistum und Diözesanführung „am Vorabend des Dritten Reiches". Sie war u. a. dadurch gekennzeichnet, daß der NSDAP im Rheinland trotz zunehmender politischer Radikalisierung „kein tiefer Einbruch in die Masse der Stammwählerschaft des Zentrums gelang" (S. 28). Kardinal Schulte war im Gegensatz zu seinem Generalvikar David als Nicht-Rheinländer an sich schon deutschnational gesinnt und kirchenpolitisch sehr zurückhaltend.

Trotz ständiger Übergriffe von Parteistellen kam es bei der „Suche nach einem modus vivendi" ab März 1933 im offiziellen Kurs der Bischöfe zunächst zu einer „praktischen Verständigung" (S. 37) mit der neuen Staatsführung. Das Verbot der Beteiligung parteipolitischer Organisationen an Pfarr- und Fronleichnamsprozessionen blieb eine abwehrende Ausnahmeregelung.

Schon vor der Ratifizierung des Konkordates (20. 7. 33) begannen die Schläge gegen das katholische Vereinswesen (bes. Jugendhaus Düsseldorf). Der nationalsozialistische Totalitätsanspruch zeigte sich ab Herbst 1933 im weltanschaulichen Kampf, in den Maßnahmen gegen die katholische Presse und die kirchlichen Verbände, z. B. in der Zwangsüberführung der christlichen Gewerkschaften in die DAF und die polizeiliche Meldepflicht für alle Exerzitienteilnehmer.

Während Kardinal Schulte noch vergebens auf den Erfolg von Eingaben an die Berliner Ministerien und an Hitler hoffte, ging Generalvikar David mit der Einrichtung der ‚Kölner Abwehrstelle' (März 1934 unter Domvikar Teusch) zum Kon-

zept „offensiver Seelsorge" über, nachdem bereits einzelne Geistliche mit der Demonstration des „katholischen Selbstbehauptungswillens" bei Wallfahrten und Versammlungen ungewöhnliche Resonanz im Kirchenvolk gefunden hatten.

Dem äußeren Druck durch weitere Einengung des kirchlichen Wirkungsbereiches und Ausweitung des Kirchenkampfes (Aktionen gegen die Bekenntnisschulen, Devisen- und Sittlichkeitsprozesse) konnte man von kirchlicher Seite ab 1936 nur noch mit einer „Aktivierung der Seelsorge" entgegentreten. Dies geschah u.a. durch: die ‚Katechismuswahrheiten' (Auflage 5 bis 6 Millionen), die Bischöfliche Hauptstelle Düsseldorf und die Verlagerung der pastoralen Arbeit von den bedrohten kirchlichen Vereinen durch die „Katholische Aktion" auf die Pfarrebene.

Die Ende 1936 einsetzende ‚Entkonfessionalisierungskampagne' ließ zwar u. a. die Zahl der Kirchenaustritte ansteigen, aber „die Masse des Kirchenvolkes widerstand geschlossen den . . . Stürmen" (S. 173). Auf die Enzyklika Papst Pius XII. „Mit brennender Sorge" antwortete das NS-Regime mit der Wiederaufnahme der sog. Sittlichkeitsprozesse und erreichte mit deren maßloser propagandistischer Auswertung teilweise die beabsichtigte Verunsicherung der Gläubigen, konnte aber im verbliebenen engen Rahmen ein „verstärktes religiöses und kirchliches Leben" nicht verhindern.

Der Schein trog, wenn – abgesehen von der spektakulären Besetzung der Bischöflichen Hauptstelle und der Auflösung der Jungmänner-Vereinigungen – in den letzten beiden Vorkriegsjahren die Spannungen nach außen zwischen Parteistellen und Kirche nachzulassen schienen. Die Parteiorgane mit ihrem Totalitätsanspruch arbeiteten „um so zäher an stiller Untergrabung der kirchlichen Position" (S. 186), z. B. durch Papierentzug für Kirchenzeitungen und die Einführung der Deutschen Schule entgegen einem überwältigenden Votum der Gläubigen für die Bekenntnisschule.

Trotz opferwilliger und nationaler Haltung von Bistumsleitung, Klerus und Kirchenvolk drohte in den Kriegsjahren das „Stadium der allmählichen Strangulierung" (S. 204) des ohnehin schon stark eingeschränkten religiösen Lebens. In die mehr als einjährige Vakanz des Erzbistums nach dem Tod von Kardinal Schulte (März 1941) fielen der Klostersturm und die zunehmende Auslieferung von Geistlichen und Laien an Konzentrationslager. Soweit Hehl bei den vorliegenden Quellen die überraschende Wahl des bei der Gestapo als „menschenfreundlich und harmlos" (S. 230) eingestuften Regens Joseph Frings nachzeichnen konnte, hatte dieser überhaupt nur als Verlegenheitskandidat die Chance, das staatliche Plazet zu bekommen. Der neue Erzbischof konnte sich angesichts des totalen Kriegsgeschehens nur noch um die Aufrechterhaltung eines Minimums von Seelsorge bemühen.

In der Zusammenfassung arbeitet der Autor noch einmal die Etappen und Hauptlinien der Auseinandersetzungen in Köln schwerpunktartig heraus. Die Arbeit schließt mit einem fünf Tabellen bzw. Quellen umfassenden Anhang und einem detaillierten Index.

Diese kurzen Hinweise auf den reichen Inhalt können nur andeuten, daß es sich – von unwesentlichen kleinen Versehen abgesehen – um eine vorzügliche Arbeit handelt.

In einen gut aufgearbeiteten, allgemeinen kirchenpolitischen Kontext sind die Kölner Besonderheiten organisch eingearbeitet, wobei Reichs-, Diözesan- sowie Dekanats- und Pfarrebene in gelungener Form verknüpft sind, wenngleich das Schwergewicht auf den ersten beiden Bereichen liegt und die lokalen Verhältnisse noch einer Aufarbeitung der Einzelheiten bedürfen.

Aus zahllosen Mosaiksteinen wird ein sehr plastisches Bild gezeichnet, das durchweg hervorragend mit vielen – auch pfarrgeschichtlichen – Details belegt ist (im Durchschnitt neun Anmerkungen pro Seite!). Diese vielen Einzelheiten sind in eine relativ abstrakte, aber klare Sprache und Darstellung eingewoben und von einem äußerst ausgewogenen Urteil geprägt, was besonders in der Behandlung von Kardinal Schulte sichtbar wird. Ohne seine Schwächen zu verleugnen, beurteilt ihn

Hehl aus der genauen Quellenkenntnis, den Zeitumständen sowie dem persönlichen und zeitgenössisch-kirchlichen Selbstverständnis. Daß Schulte anstelle eines Kollisionskurses „sich nur auf einen ‚Eingabenkurs'" (S. 245) beschränkte, war zuweilen nicht einmal von Klerus und Volk ganz verstanden und akzeptiert worden, aber wohl der einzige, in Verantwortung gangbare Weg. „Seine große Zurückhaltung wurde vielfach als Schwäche und Ängstlichkeit empfunden, weil die Bedenken und Rücksichten unbekannt blieben, die Schulte aus übergeordneten kirchenpolitischen Gesichtspunkten glaubte nehmen zu müssen" (S. 242).

Soweit es die Quellenüberlieferung zuläßt, kann man für die anderen Diözesen nur auf Arbeiten nach dem Vorbild dieser mustergültigen Untersuchung für das Erzbistum Köln hoffen.

*Bochum/Köln* *Reimund Haas*

Kurt Nowak: „Euthanasie" und Sterilisierung im „Dritten Reich": d. Konfrontation d. evang. u. kath. Kirche mit d. „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" u. d. „Euthanasie"-Aktion (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes: Ergänzungsreihe: Bd. 12). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. 222 S., kart., DM 38.–.

In der Ergänzungsreihe der Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes ist als Band 12 endlich die 1971 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommene Dissertation Kurt Nowaks erschienen. Der Vf. untersucht in einer sehr sorgfältigen Analyse die Stellung der beiden christlichen Kirchen zur Sterilisierung und zur Vernichtung des sog. „lebensunwerten" Lebens. Dabei behandelt er dieses Thema nicht isoliert, sondern stellt es in den breiten Kontext der historischen Entwicklung, d. h. er untersucht „die ideologischen Hintergründe des Vernichtungsgedankens" (S. 9). Er findet sie zunächst im Sozialdarwinismus, also in der Vorstellung, die das Selektionsprinzip der Natur auf die menschliche Gesellschaft übertrug. Diese Vorstellung habe bereits in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts in den Schriften Alexander Tilles und John B. Haycrafts zu den brutalen Aussagen geführt, auf denen später die Nationalsozialisten aufbauten. Zum anderen verweist der Vf. auf die Ideologisierung des Rassebegriffs, die durch Gobineau und Chamberlain auch im 19. Jahrhundert bereits zu jener Hypostasierung der nordischen Rasse führte, die über H. F. K. Günther u. a. in die NS-Weltanschauung Eingang fand. Die Verknüpfung des Selektionsprinzips („Auslese") mit dem Rassekult schuf die weltanschauliche Grundlage für die „Sterilisierung" und die Ausmerzung sog. „lebensunwerten" Lebens. Das „nordische Zielbild" wurde im Dritten Reich Kriterium für alle eugenischen Maßnahmen (S. 37). In einem zweiten Abschnitt untersucht der Vf. sehr eingehend die Diskussion über die Sterilisierung „Erbkranker" und die „Euthanasie" vor 1933 bei deutschen Medizinern, Rassehygienikern und Juristen. Dabei stellt er fest, daß bereits 1889 ein Mediziner gefordert hat, „gewisse Klassen von ‚Entarteten' unfruchtbar zu machen" (S. 39). Die erste Sterilisierung sei bereits 1897 ausgeführt worden. Eine erhebliche Ausweitung des Sterilisierungsgedankens brachte der Aufruf des Medizinalrats Boeters aus dem Jahre 1924, in dem er forderte, eine „rassenhygienische Unfruchtbarmachung von Blödsinnigen, Epileptikern, blind und taubstumm Geborenen müsse gesetzlich erlaubt sein" (S. 41). Boeters nahm auch selbst Sterilisierungen trotz ihrer Gesetzeswidrigkeit vor. Jedoch fanden solche Vorschläge und Praktiken bei der deutschen Ärzteschaft keine Resonanz, die in ihrer Mehrheit die Unfruchtbarmachung ablehnte. Lediglich die Nationalsozialisten bejahten die Sterilisierung von angeblich „Minderwertigen".

Das Euthanasie-Problem wurde seit 1895 diskutiert. Als Sterbehilfe bei unheilbar Kranken auf deren ausdrücklichen Wunsch hin blieb die Euthanasie umstritten, aber als Vernichtung sog. „lebensunwerten" Lebens wurde sie sehr eindeutig abgelehnt. Erst die Vorschläge von Binding und Hoche (1920) zur Tötung „unheilbar Blödsinniger" stellten hier einen Bruch mit der Rechtstradition dar. Der Vf. analysiert diese wichtige Schrift und ihre Wirkung sehr genau. Er sieht das Bedeutsame

der Diskussion der 20er Jahre weniger darin, daß eine überwiegende Mehrheit besonders der Mediziner und Theologen die Tötung „lebensunwerten" Lebens nach wie vor eindeutig ablehnte, als darin, daß „das Problem nachdrücklich ins Allgemeinbewußtsein gerückt" wurde (S. 64). Der generelle Umschlag von der Theorie in die Praktizierung erfolgte mit dem Machtantritt der Nationalsozialisten. Der Vf. beschreibt zunächst die Gesetzgebung und Organisierung der Sterilisation: Aufgrund des Gesetzes „zur Verhütung erbkranken Nachwuchses", das ohne Einwilligung des Betroffenen eine Unfruchtbarmachung in vielen Krankheitsfällen ermöglichte, wurden bis 1945 „zwischen 200 000 und 350 000 Personen sterilisiert" (S. 65). Sodann schildert er die sog. „Euthanasie"-Aktion 1933–1945, der niemals ein Gesetz zugrunde lag, sondern ein „Führerbefehl". Zu Anfang war es sogar nur eine mündliche Weisung, die die Ermordung kranker Kinder einleitete. Insgesamt sind nach einer Schätzung etwa 5 000 Kinder, auch solche, „deren ‚Krankheit' lediglich in ihrer Rassenzugehörigkeit bestand (Zigeuner- und Judenkinder)" (S. 78) umgebracht worden. „Der Vernichtungsfeldzug gegen die erwachsenen Kranken" begann mit dem von Hitler Ende Oktober 1939 unterzeichneten Geheimbefehl, „daß nach menschlichem Ermessen unheilbar Kranken bei kritischster Beurteilung ihres Krankheitszustandes der Gnadentod gewährt werden kann" (zit. S. 79). Dieser Aktion sind bis zu ihrer Abstoppung 1941 etwa 70 000 Menschen zum Opfer gefallen.

Der entscheidenden Frage, wie sich die beiden großen christlichen Kirchen zu den Maßnahmen des Staates verhielten, widmet sich der Vf. im zweiten Teil seiner Monographie. Man hätte sich diesen Abschnitt, den der Vf. selbst den „Hauptteil" nennt (S. 9), etwas ausführlicher gewünscht. Da dem Vf. die Akten des Reichskirchenministeriums im Zentralen Staatsarchiv der DDR zur Verfügung standen, erwartete man neue Aufschlüsse. Aber auch dieser Teil der Untersuchung ist, wie der erste, stark aus der Literatur erarbeitet, die Aktenauszüge stehen lediglich bestätigend daneben. Es wird deutlich, daß schon vor 1933 im Raum des deutschen Protestantismus eine Sterilisierung erblich „Minderwertiger" (S. 91) nicht eindeutig abgelehnt wurde, da man hier auch in Kreisen der Inneren Mission meinte, aus Verantwortung für die – so hieß es – Schöpfungsordnungen wie Volk und Rasse gegenüber der künftigen Generation nicht nur durch „positive Eugenik", sondern durch direkte Eingriffe in die körperliche Integrität der Kranken mit deren Einwilligung eingreifen zu dürfen. Der Vf. zeigt sehr einleuchtend, daß die Innere Mission das „nordische Zielbild" der nationalsozialistischen Machthaber völlig verkannte, also die Verknüpfung von Eugenik und Rassismus nicht durchschaute. Von da her wird verständlich, daß die Innere Mission das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses" vom 14. 7. 1933 bejahte, obwohl es auch die Zwangssterilisierung vorsah. Der Central-Ausschuß der Inneren Mission schränkte lediglich die Anzahl der dafür vorgesehenen Krankheiten ein. Der Vf. zeigt, daß nicht nur die Deutschen Christen die staatliche Gesetzgebung begrüßten, sondern auch bekenntniskirchliche Kräfte. Die Evangelische Kirche habe eine „grundsätzlich bejahende Haltung" eingenommen (S. 100), weil sie die Gefahren der zwangsweisen Unfruchtbarmachung nicht erkannt habe. Das „Recht des einzelnen auf die Unverletzlichkeit seines Leibes" sei hier ungebührlich in den Hintergrund getreten (S. 100). Vf. verweist lediglich auf die eindeutige Position des Erlanger Professors Althaus, der die Sterilisation ablehnte und die „Bewahrung" der Kranken forderte, denn „Bewahrung geschehe auf Hoffnung, Sterilisierung sei unaufhebbar" (S. 196, Anm. 37), und auf Bonhoeffer, der auch in seiner Ethik die Internierung der Kranken für den einzig möglichen Weg gehalten habe. Bei dieser Einstellung war es klar, daß sich auch evangelische Anstalten an den Sterilisierungs-Aktionen beteiligten, allerdings nicht an den zwangsweisen. Es wurde empfohlen, die hiervon Betroffenen an die öffentlichen Anstalten abzugeben (S. 102). Gegenüber dieser fragwürdigen Haltung stellt der Vf. die Position der Katholischen Kirche als sehr viel eindeutiger heraus. Die Enzyklika „Casti connubii" vom 13. 12. 1930 habe die Lehrmeinung festgelegt: die Unfruchtbarmachung widerspricht der „von Gott geschenkte(n) Gabe der Leiblichkeit mit allen ihren Funktionen" (S. 109). Von da her war es klar, daß die Katho-

lische Kirche das o. a. Gesetz ablehnte, ja sie bekämpfte es geradezu mit öffentlichen Kanzelabkündigungen. Lediglich in der Praxis habe die Kirche an manchen Stellen Konzessionen gemacht (S. 115 ff.). Wenn so in der Frage der Sterilisierung beide Kirchen unterschiedliche Positionen einnahmen, so war dies in Hinsicht auf eine Vernichtung sog. „lebensunwerten" Lebens anders. Hier gab es nur eindeutige Ablehnung, und zwar ging sie in der evangelischen Kirche „durch alle kirchenpolitischen Fronten hindurch, gleichviel, ob es sich um Deutsche Christen radikaler oder gemäßigter Observanz, bekenntniskirchliche Kreise oder die sogenannten Neutralen handelte" (S. 123). Der Vf. zeigt in sehr beeindruckender Weise, daß diese allgemeine Front der Ablehnung erst im Jahre 1940 durch einen Theologen namens Stroothenke durchbrochen wurde, der „war die zwangsweise Vernichtung Kranker ablehnte, sich aber doch für die Tötung mißgestalteter Kinder mit Zustimmung der Eltern aussprach" (S. 125). Der Vf. schildert den zähen Kampf der Inneren Mission vor allem auch durch die Pastoren und Anstaltsleiter Paul Gerhard Braune und Friedrich v. Bodelschwingh für ihre Kranken, der auch von der offiziellen „Kirchenleitung" des Geistlichen Vertrauensrates und des deutschchristlichen Präsidenten der Kirchenkanzlei der DEK, Dr. Werner, unterstützt wurde. Allerdings gerieten gerade diese Kräfte zeitweise in Schwierigkeiten, denn was sollte geschehen, wenn der Staat als Obrigkeit etwa ein Euthanasie-G e s e t z erlassen würde? Der Vf. zeigt in seiner kritischen Interpretation der Eingabe Werners von Anfang 1941, daß d i e s e Evangelische Kirche von einer lutherischen Zweireichelehre her unfähig war, eine staatliche G e s e t z g e b u n g zu bekämpfen, denn eine solche müsse – so heißt es in der Eingabe – „vom Staat selbst ... vor Gott ... verantwortet werden" (zit. S. 138). Man war hier nur bestrebt, die Pfleglinge der Anstalten der Inneren Mission von Tötungsmaßnahmen auszunehmen. Hingegen betonte der Widerstand in Württemberg durch das gemeinsame Handeln der Inneren Mission, des Oberkirchenrates, des Landesbischofs und der Bekennenden Kirche die Wahrung des Wächteramtes der Kirche gegenüber dem Staat, obwohl gerade auch das berühmte Schreiben Wurms vom 19. 7. 1940 an Frick – wie der Vf. in seiner sehr präzisen Analyse zeigt – „die unerhört widersprüchliche und unsichere Haltung eines führenden Mannes der evangelischen Kirche gegenüber den Nazis" deutlich macht (S. 141).

Der Vf. weist darauf hin, daß neben der württembergischen und auch bayerischen Landeskirchenleitung keine andere gegen die Tötungsaktionen protestiert habe. Es habe auch keinen einhelligen Widerstand d e r Bekennenden Kirche gegeben, weil es seit Oeynhausen 1936 keine einheitliche BK mehr gegeben habe. Der Vf. meint darüber hinaus: „Überhaupt waren die Meinungen zu der Tötungsaktion in den bekenntniskirchlichen Kreisen, nicht nur derjenigen Westfalens, geteilt. Teilweise stellte man sich auf den Standpunkt, wenn der Staat derartige Maßnahmen durchführe, könne man, auch wenn man diese Maßnahmen verurteile, nichts tun" (S. 152). Diese Auffassung ähnelte der deutschchristlichen. Es wäre sicher gut gewesen, wenn der Vf. sie belegt hätte. Die andere Seite der BK hingegen wird deutlich dokumentiert. Der Vf. zeigt im einzelnen die Protestschritte von Pfarrern und Gremien der BK (Wilm, Dr. Kreyssig, Diem, Bekenntnissynode der Ev. Kirche der Altpreußischen Union/Breslau etc.). Dieser differenzierten evangelischen Haltung in der konkreten Konfrontation mit dem staatlichen Handeln stand die geschlossene Position der Katholischen Kirche gegenüber, deren Widerstand im vehementen öffentlichen Protest des Münsteraner Bischofs von Galen kulminierte. Der Vf. zeigt sehr deutlich, daß diesem ungebrochenen Nein auch der faschistische Machtapparat – jedenfalls im Kriege – nicht gewachsen war. Die Macht der Geschlossenheit war nach Meinung des Vf. „ein gewichtiger Faktor für die Abstoppung der Aktion" (S. 176). Er schließt unter Hinweis auf Guenter Lewy und Léon Poliakov die Überlegung an, ob nicht ein ähnlich geschlossener Widerstand der Kirchen gegen die Judenvernichtung eine vergleichbare Wirkung gehabt hätte. Kurt Nowaks Monographie ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung von Anpassung und Widerstand der Kirchen im Dritten Reich.

*Wuppertal* *Günther van Norden*

Wilhelm Niesel: Kirche unter dem Wort. Der Kampf der Bekennenden Kirche der altpreußischen Union 1933–1945 (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Erg.-Reihe, Bd. 11). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. XIII, 340 S., DM 61.–.

Waren bisher nur die Verlaufsprotokolle einzelner altpreußischer Bekenntnissynoden sowie die vom Verfasser herausgegebenen Beschlüsse sämtlicher zwölf in den Jahren 1934–1943 abgehaltener altpreußischer BK-Synoden (Um Verkündigung und Ordnung der Kirche. Bielefeld 1950) bekannt, so liegt nunmehr eine gerundete Darstellung vom Standpunkt eines konsequent am Dahlemer Notrecht der Bekenntniskirche orientierten, konfessionell betont reformiert geprägten ehemaligen Mitgliedes des altpreußischen Bruderrates vor. Dem Verfasser, nach 1945 u. a. als Moderator des Reformierten Bundes und in anderen gesamtkirchlichen Gremien führend engagiert und auf dem Gebiet der reformierten Theologie wissenschaftlich hervorgetreten, eignet kritisches Urteil und die Gabe plastisch-pointierender Diktion, die der Anschaulichkeit des Ganzen zugute kommt. Befragungen von weiteren Zeitgenossen erhellen manche Details. Neben eigenen Archivalien wurden die fast vollständig erhaltenen Beschlüsse des altpreußischen Bruderrats ausgewertet (Archiv der Geschichte des Kirchenkampfes der Kirchlichen Hochschule Berlin-Zehlendorf, jetzt im Archiv der Evangelischen Kirche der Union in Berlin-Charlottenburg deponiert). Auch auf die altpreußischen Kirchenprovinzen wird gelegentlich etwas eingegangen.

Aus der Stellung des Verfassers im Kirchenkampf resultiert seine kritisch, gelegentlich recht aversiv getönte Beurteilung mancher bekenntniskirchlichen Exponenten (so der Bischöfe Marahrens und Zänker, Präses Koch u. a.) und Gremien. Auch das Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Wurm wird weitgehend kritisch apostrophiert, wiewohl der altpreußische Bruderrat es selbst mitangeregt und freudig unterstützt hatte (261). Es habe damals kaum Erhebliches zur Festigung der BK beigetragen (267), seine Bedeutung lediglich für die Treysaer Kirchenführerkonferenz 1945 gehabt. Wurms Integrität und Engagement bleibt allerdings unbestritten: „Er hatte sich durch seine mutigen Proteste gegen nationalsozialistische Untaten großes Vertrauen erworben und war so zum Sprecher der evangelischen Kirche geworden" (260). Sonst wird die Tätigkeit kirchlicher Behördenvertreter erheblich beargwöhnt. Auch Vertreter bruderrätlicher Gremien unterliegen der Kritik. „Pharisäische Überheblichkeit" habe dem APU-Bruderrat zwar ferngelegen, sie sei ihm lediglich von anderen angedichtet worden (283). Auf bruderrätliche Verhandlungsbereitschaft wird hingewiesen, so bei den Essener Verhandlungen 1938 wie auch bei der Ausführungsanweisung des Kirchenministers Kerrl vom 24. August 1939, die eigenständige geistliche Vertretungen auch für die altpreußische Union angeregt hatte, aber nicht realisiert werden konnte. Gegenüber der kompromißlosen und darin unrealistischen Haltung von Hermann A. Hesse und Helmut Hesse während des Krieges, die mit dem rheinischen Bruderrat in Konflikt geraten waren wegen verschiedener Konsequenzen aus dem Dahlemer Notrecht, steht der Verfasser voll auf der Seite des altpreußischen Bruderrats, der dem rheinischen Rat sekundierte. Es handelte sich dabei um die Notwendigkeit, „auf die volle Ausübung des Kirchenregiments zu verzichten" und bei illegalen Prüfungen die Amtshilfe intakter Landeskirchen in Anspruch zu nehmen, weil die kirchenpolitische Situation diesen „Umweg" vor Gott und den Menschen jetzt gerechtfertigt habe: „Oder wäre es zu verantworten gewesen, wenn die leitenden Männer der Bekennenden Kirche stur weitergemacht hätten, als wäre nichts geschehen, und in einer Zeit, da jeder in der Leitung der Kirche und der Gemeinde gebraucht wurde, sich selbst den Weg ins KZ bereitet hätten?" (252).

Auch gegen Otto Dibelius, den 1933 zwangspensionierten kurmärkischen Generalsuperintendenten, der 1937 erst „nach langem Zögern" in den altpreußischen Bruderrat gewählt worden war, werden Vorbehalte artikuliert. Bei aller „Achtung vor seiner tapferen Haltung" habe man in ihm einen Vertreter der alten Kirche gesehen, „der sich von der theologischen Wandlung, wie sie in Barmen zutage getre-

ten war, nicht hatte wandeln lassen" (34). Als Mitarbeiter für die laufenden Geschäfte des Bruderrats sei er aber benötigt worden. Seine Selbstinthronisation zum Bischof von Berlin-Brandenburg wird sarkastisch kommentiert und als Grund dafür genommen, daß Martin Niemöller 1945 nicht wieder nach Berlin kam, sondern im Westen blieb (307).

Die Neigung des Verfassers, moderne Entwicklungstendenzen in Theologie und Kirche, insbesondere in den sechziger Jahren, als Transformation von Irrtümern der Kirchenkampfzeit anzusehen und im übrigen zu beklagen, daß Erkenntnisse der Bekennenden Kirche in der Gegenwart erstaunlich wenig gefragt seien, tritt mitunter hervor (39, 218, 226). Wissenschaftliche Kontroverse wird selten betrieben, so gegen Inanspruchnahme der Theologie K. Barths für den Sozialismus (73, Anm. 45) und gegen eine punktuelle Verzeichnung Bonhoeffers durch E. Bethge (222).

Daß der altpreußische Bruderrat eine radikale bekenntniskirchliche Kraft darstellt, die in notrechtlichem Aufbruch den kirchlichen Alleinvertretungsanspruch für die altpreußische Gesamtkirche erhob und sich nicht mit der Beschränkung auf ihren eigenen Bereich begnügen wollte, ist deutlich (28 u. ö.). Insofern gewinnt der Leser ein Bild vom Kirchenkampf, wie er in der größten deutschen Landeskirche in maßstabsetzendem Affront gegenüber aller Neutralität und jedem Versuch zur Frontverbreiterung (36, 312 u. ö.) vom altpreußischen Bruderrat und der Bekenntnissynode engagiert und nicht selten schroff ins Werk gesetzt worden ist. Eine Erfolgsbilanz des Bekenntniskampfes für die Kirche der Gegenwart lehnt der Verfasser ab; er hält sich an die Hoffnung, die in der Verheißung geistlicher Erneuerung beschlossen liegt (316).

*Leipzig* *Kurt Meier*

Ernst Hornig: Die Bekennende Kirche in Schlesien 1933–1945. Geschichte und Dokumente (= Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes Bg. 10). Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1977. XXIV, 381 S., kart., DM 58.–.

Schon im Geleitwort zur Monographie von G. Ehrenforth über „Die schlesische Kirche im Kirchenkampf 1932–1945", in der gleichen Reihe Bd. 4 erschienen (vgl. meine Rezension in ThLZ 93, 1968, Sp. 770 f.), stellte E. Hornig seine nunmehr vorliegende Arbeit in Aussicht. Sie will ein Korrektiv von radikal-dahlemitischer Bekenntnisseite aus bieten. Während Ehrenforth seinerzeit den Standpunkt der schlesischen Christophori-Synode (wegen ihrer Verbindung zu Bischof Zänker auch Bischofs-BK genannt) vertrat und – im ganzen verständnisbereit für die Gegenseite – durch einen kleinen Dokumententeil die theologisch-kirchlich konträren Positionen der gemäßigten Christophori-Synode wie auch der radikalen Bekenntnissynode Schlesiens (nach ihrem ersten Tagungsort Naumburg a. Queis auch „Naumburger BK" genannt) aufleuchten ließ, liegt hier nun eine durch einen Einleitungsteil (S. 1–75) interpretativ aufgeschlossene Dokumentation vor, die den Kampf der Bekennenden Kirche in Schlesien vom Standpunkt der Naumburger BK, der Hornig führend zugehörte, plastisch hervortreten läßt. Auch Dokumente der Christophori-Synode werden gebracht, vor allem um die gegenteiligen Auffassungen zu verdeutlichen. Die 119 repräsentativen Dokumente, die man auch getrost für sich lesen kann (durch Verweisstellen der Einleitung sind sie aber vornehmlich zur Konkretisierung des dort Gesagten gedacht), spiegeln die Geschehnisse dieser Jahre wider: die Aufbauphase der BK, ihre notvolle Trennung im Jahre 1936, Selbstverständnis und Kurs des Provinzialbruderrats und der Naumburger Synode; die Ausgleichsbemühungen Bischof Zänkers, sein der Naumburger BK unverständliches Zusammenwirken mit dem Konsistorium, das einen auch für Zänker nicht immer akzeptablen behördenkirchlichen Kurs steuerte, des Bischofs Zwangsbeurlaubung 1939 und Zwangspensionierung Ende 1941; mancherlei Zusammenstöße der Bekennenden Kirche mit NSDAP und Gestapo, so der Fall der Vikarin Katharina Staritz wegen ihres Engagements für Nichtarier, und schließlich das sehr ausführlich und konkret gezeichnete Bild vom Ende der schlesischen Kirchenprovinz im Frühjahr 1945. Die-

ser auf einem präzisen Gedächtnisprotokoll Beteiligter gestützte Bericht „über kirchliche Vorgänge in der zur Festung erklärten Stadt Breslau Januar bis Mai 1945" (Nr. 114) und andere Dokumente ermöglichen einen so bisher nicht vorhandenen Überblick über die schlesischen kirchlichen Verhältnisse bei Kriegsende. E. Hornig wollte ursprünglich in einem zweiten Teil die eigene Amtszeit als Bischof des Görlitzer Kirchengebietes (1946–1963) noch darstellen und dokumentieren, ist aber kurz vor Erscheinen des Buches infolge eines Unfalls gestorben.

Die Arbeit, im Apparat von der Arbeitsstelle für kirchliche Zeitgeschichte in München dem üblichen Standard angepaßt, versucht, trotz prononzierten eigenen Urteils den anderen Richtungen gerecht zu werden. Sie beschäftigt sich indes – dem Titel entsprechend – vorwiegend mit der Bekennenden Kirche. Zahlenmäßig folgten damals dem Provinzialbruderrat (Naumburger Richtung) etwa 100 Pfarrer und 30 bis 40 Vikare, während die Christophori-Synode 180 Geistliche und ebenfalls 30 bis 40 Vikare aufwies. Es sei leichter gewesen, dem „legalen" Bischof Zänker zu folgen als dem „illegalen" Bruderrat, der das Notrecht konsequent zu praktizieren versuchte und das Konsistorium radikal ablehnte. Anfangs 1935 wurden 110 DC-Geistliche vorausgesetzt, eine Zahl, die sich in der Folgezeit reduzierte, wenngleich die Luther-Deutschen als Nachfolgeorganisation der Reichsbewegung DC gerade in Schlesien relativ konsolidiert blieben. Von der „Mitte" findet man, abgesehen von der Gruppe „Einheit und Aufbau", kaum etwas, obwohl die Hälfte der Pfarrer der „Mitte" zugehörten. Stark deutschchristlich orientiert war die Breslauer Evang.-Theol. Fakultät (S. 28, Anm. 122).

Im ganzen ein eindrucksvoller, gut orientierender dokumentarischer Bericht mit einem übersichtlich geschriebenen Einleitungsteil. Die Darstellung von Ehrenforth wird sinnvoll ergänzt. Man erhält einen Einblick in das spannungsvolle Nebeneinander der beiden BK-Richtungen in Schlesien durch einen engagierten Bekenntnismann vermittelt.

*Leipzig* *Kurt Meier*

Hermann Sasse, Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933–1944. Mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger, hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. Erlangen (Martin-Luther-Verlag) 1979. 240 S., DM 17.–.

„Wir wollen nicht wissen, ob die Partei für das Christentum eintritt, sondern wir möchten erfahren, ob auch im Dritten Reich die Kirche das Evangelium frei und ungehindert verkünden darf oder nicht." Diesen Satz schrieb 1932 der damalige Herausgeber des Kirchlichen Jahrbuches Hermann Sasse (1895–1976) in seinem Bericht über die „Kirchliche Zeitlage", worin er sich vom lutherischen Bekenntnis aus kritisch mit der Satzung der NSDAP, besonders mit Artikel 24, befaßte (teilweise wieder abgedruckt in: H. Sasse, „In Statu Confessionis", Bd. I, S. 251–264, hier S. 263). Hieß es dort: „Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen", so entgegnete dem Sasse, das Bekenntnis der Kirche sei ein permanenter Verstoß gegen dieses ‚Gefühl'. Allein schon die evangelische Lehre von der Erbsünde ließe die Möglichkeit nicht offen, „daß die germanische oder nordische oder auch irgendeine andere Rasse von Natur imstande ist, Gott zu fürchten und zu lieben und seinen Willen zu tun, daß vielmehr das neugeborene Kind edelster germanischer Abstammung mit den besten Rasseeigenschaften geistiger und leiblicher Art der ewigen Verdammnis ebenso verfallen ist wie der erblich schwer belastete Mischling aus zwei dekadenten Rassen" (a.a.O., 262).

Die Erinnerung an diese mutigen Sätze von 1932 prägt die Erwartung, mit der man heute Sasses Predigten und Gemeindevorträge aus der Zeit von 1933 an zur Hand nimmt und läßt fragen, wie er selber in schwieriger Zeit die Aufgabe der Verkündigung wahrgenommen hat, von der er schrieb: „Aber wieviel Widerstand wird diese Verkündigung finden! Es gibt ja nichts in der Welt, was so leidenschaftlichen Widerspruch zu allen Zeiten gefunden hätte wie das Evangelium" (a.a.O., 257).

So ist es zu begrüßen, daß Fr. W. Hopf, der bereits die in zwei Bänden gesammelten Aufsätze von Sasse unter dem Titel „In Statu Confessionis" (1975/76) herausgegenben hat, vierzehn bisher unveröffentlichte Predigten vorlegt, deren Manuskripte sich „unvermutet" im Nachlaß des „einsamen Confessors der lutherischen Kirche" (Hopf, S. 21) gefunden haben. Die zeitliche Beschränkung ist faktisch durch das gefundene Material gegeben, wobei sich allerdings aus dem Jahr 1944 kein Beitrag findet (die letztdatierte Predigt stammt vom 31. 10. 1943). Ergänzt werden diese Arbeiten durch zwei schon früher (1936/37) an entlegener Stelle gedruckte Predigten sowie durch drei Gemeindevorträge über „Das Heilige Abendmahl im Leben der Kirche" (1939), „Die Botschaft der Reformation in der Zeitenwende" (1942) und über „Luthers Glaube an die Eine Heilige Kirche" (1943). Vorangestellt ist aus der Feder des Herausgebers eine kurze Biographie Sasses, der von 1933 an bis zu seinem Weggang in die lutherische Kirche Australiens im Jahre 1949 in Erlangen eine Professur für Kirchen- und Dogmengeschichte sowie für Symbolik innehatte. Leider wird nicht gesagt, aus welchem Anlaß, in welchen Gemeinden und wie oft der frühere Gemeindepfarrer Sasse gepredigt hat.

In homiletischer Hinsicht fällt als äußeres Merkmal die Länge der Predigten auf, die in der jetzigen Ausgabe bei durchschnittlich zehn Seiten liegt. Das Zuhören wird jedoch durch die anschauliche und kurze Sätze bevorzugende Sprache Sasses erleichtert, dem sein früherer Kollege Walther von Loewenich einen „äußerst gewandten, fast journalistischen Stil" bescheinigt (Erlebte Theologie. Begegnungen, Erfahrungen, Erwägungen, München 1979, S. 133). Mit vielen Predigern seiner Zeit teilt er den antirhetorischen Affekt („. . . die donnernde Rhetorik und die Erregung der Gefühle mit allen Mitteln der Beredsamkeit, die manche Menschen vom Prediger erwarten, damit sie ja nicht einschlafen", S. 79) und bedient sich gleichwohl selber rhetorischer Mittel – keineswegs zum Schaden der Predigten. Sasse predigt seelsorgerlich und eindringlich, er beherzigt die alte homiletische Regel „Was nicht per Du ist, ist perdu". So in der Predigt vom 18. 6. 1939 über Röm. 10, 1–13: „Sprich nicht: für mich gibt es keine Rettung. Ich habe keinen Erlöser. Sprich nicht: ich kann mir keinen Erlöser vom Himmel holen. Ich kann mir keinen Erlöser von den Toten auferwecken. Sprich nicht: ich habe keinen Erlöser. Du hast einen Erlöser. Er ist dir ganz nahe. Er ist bei dir. Er ist zu dir gekommen. Er ist dein Bruder geworden" (124). Und den Theologiestudenten unter seinen Hörern legt er ans Herz: „Das ist das Wort vom Glauben, das ihr predigen sollt, ihr, die ihr euch vorbereitet auf das heilige Predigtamt. Dies und nichts anderes. Keine Philosophie. Keine geistlichen Gedanken. Keine religiöse Unterhaltung – nichts als armen Sündern dies Evangelium sagen" (ebd.).

In der Textwahl folgt Sasse überwiegend dem Vorschlag der Perikopenordnung, was erklären mag, daß sich keine Predigt über einen alttestamentlichen Text findet. In der Regel verfährt Sasse nach dem klassischen Schema von Exordium, Narratio (Texterklärung), Thema und Durchführung. Dabei bleibt er auch sprachlich in der Nähe des Bibeltextes, vermeidet jede Moderichtung und den Eindruck von Intellektualität, wodurch er besonders die ‚einfachen' Hörer anspricht: „Wenn ein Hörer mit einer Predigt nichts anfangen kann, ist nicht immer die Predigt und der Prediger daran schuld. Predigt hören ist eine Arbeit, eine Kunst, es will gelernt sein. Eine rechte Predigt hören und in sich aufnehmen, das setzt ein Maß christlicher Bildung und geistlichen Aufgeschlossenseins voraus, wie es sehr viele von uns gar nicht mehr besitzen. Was diese Bildung und dieses Aufgeschlossensein bedeuten, das habe ich, wenn ich das aussprechen darf, am stärksten erlebt bei ganz einfachen Menschen, bei Bauern und Arbeitern und ihren Frauen in fränkischen oder märkischen Dorfkirchen" (78). Neben dem ausgiebigen Gebrauch von Bibelstellen gewinnt Sasse homiletische Argumente häufig aus Zitaten des Bekenntnisses (überwiegend des nicänischen), Luthers Kleinem Katechismus und von Gesangbuchliedern. Gewährsleute sind für Sasse Vilmar, Löhe, Claus Harms und immer wieder Luther.

Fragt man nun nach dem zeitgeschichtlichen Bezug dieser Predigten, so ist er nur gelegentlich ausgedrückt innerhalb der – im positiven Sinne – Monotonie des

in Bibel und Bekenntnis bezeugten Evangeliums. „Es ist der Welt ein Rätsel, daß die Kirche lebt, obwohl sie immer dasselbe predigt. In Wirklichkeit lebt sie ja davon, daß sie immer dasselbe predigt" (110). „Es steht der Kirche nicht frei, sich ihre Botschaft selbst zu wählen . . . heute mit dieser, morgen mit jener Botschaft, einst mit den Mythen der Edda und heute mit dem Mythos des 20. Jahrhunderts und später mit dem Mythos des 21. Jahrhunderts. Die Kirche hat immer dieselbe Botschaft, für alle Zeiten, für alle Völker, für alle Rassen . . . Sie hat einem Bismarck nichts anderes zu sagen vermocht, als was sie dem ärmsten kranken Kinde zu sagen hat. Die Welt entrüstet sich über diese ‚langweilige' Botschaft, die sich nie ändert. Aber die Kirche kann sie nicht ändern" (154 f.).

Grundlegend für den Situationsbezug aller Predigten ist der Gerichtsgedanke, der für Sasse den weitgespannten Rahmen für die Predigt des Sünden vergebenden Evangeliums abgibt. Für das deutsche Volk ist die Stunde des Gerichts gekommen durch die Verkündigung des Wortes Gottes. „Denn Gottes Wort kann zwar vergeblich gehört werden, aber ohne Wirkung wird es nie gehört. Es wird gehört zum Segen oder zum Unsegen, zur Rettung oder zum Gericht . . . Wenn wir dafür noch Beweise brauchen, dann dürfte sie unsere Zeit in unüberbietbarer Fülle liefern. Denn unsere Zeit und unser Volk stehen vor der Frage, ob wir das Wort Gottes noch hören können oder ob es vielleicht zu spät ist" (1941; 79 f.).

Sasse sieht seine Zeit in der Kontinuität einer über zweihundertjährigen Verfallsgeschichte, an deren Beginn die geistesgeschichtliche Revolution der Aufklärung und die Französische Revolution stehen. In dem Gemeindevortrag von 1942 über die „Botschaft der Reformation in der Zeitenwende" führt er dazu aus: „Dann aber kam die große Revolution, die wir die Aufklärung nennen. Ihr Wesen besteht darin, daß sie die menschliche Vernunft zur letzten Richterin über das, was wahr und falsch ist, machte und damit auch zur Richterin über das Wort Gottes" (213). In seiner nach der ‚Reichskristallnacht' gehaltenen Predigt vom 20. November 1938 sagt er: „In der Bibel und in den Bekenntnissen der Kirche sitzt Gott auf dem Richterstuhl und der Mensch auf der Anklagebank. Der moderne Mensch setzt sich auf den Richterstuhl und versetzt Gott in den Anklagezustand. Für Luther war das Thema der Theologie: Rechtfertigung des Sünders. Seit Leibniz seine Theodizee schrieb, ist die Rechtfertigung Gottes, die Verteidigung Gottes ein Hauptthema der Theologie geworden" (186). Sasse sieht im Verlust des eschatologischen Horizontes und in der „Absetzung des Weltrichters" die Wurzel allen Übels auch in seiner Zeit und, ohne sie direkt zu nennen, der jüngstvergangenen Tage: „Bis in das 18. Jahrhundert war das christliche Europa, war auch unser deutsches Volk beherrscht von dem Gedanken, daß es ein göttliches Gericht gibt, in dem jeder Mensch und jedes Volk, in dem alle Geschlechter auf Erden Rechenschaft ablegen müssen. Ein Gericht, in dem alles offenbar werden wird, auch die verborgenste Sünde. Ein Gericht, in dem alle Schuld ihre Sühne finden wird: jede Gewalttat und jeder Rechtsbruch, jede Lüge und jede Lieblosigkeit" (185).

So hat der Gerichtsgedanke Sasse geholfen, seine kritische Distanz zum Nationalsozialismus durchzuhalten. Ohne selber der Bekennenden Kirche anzugehören, die von ihm als „Sekte" bezeichnet wurde (AELKZ 69, 1936, S. 781; nach Loewenich, a.a.O., S. 160), ist er dem Bekenntnis seiner lutherischen Kirche treu geblieben. Es wird allerdings kritisch zu fragen sein, ob Sasse als Theologe gut beraten war, die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung seit der Aufklärung und der Französischen Revolution als Verfallsgeschichte zu charakterisieren und dabei so gegensätzliche Erscheinungen wie den aufgeklärten Rationalismus, den deutschen Idealismus und den politischen Irrationalismus seiner Zeit zu subsumieren. Aber in der Tradition von Claus Harms, Vilmar und Löhe war wohl eine andere Sicht der Dinge nicht möglich. So ist man bei allem Respekt, den einem die entschiedene Predigtweise Sasses abnötigt, geneigt, der Ansicht W. von Loewenichs zuzustimmen, für den Sasse „eine tragische Figur (ist), die einem Ideal nachjagte, das einer vergangenen Zeit angehörte" (a.a.O., S. 136).

*Haan* *Henning Theurich*

Manfred Clauss: Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des Zweiten Weltkrieges (= Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 11). Köln-Wien (Böhlau-Verlag) 1979. XXVI, 207 S., geb., DM 60.–.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Bonner kirchenhistorische Dissertation, deren Ziel es ist, die diplomatischen Aktivitäten des Heiligen Stuhls während des Zweiten Weltkriegs am Beispiel der Beziehungen zu Polen zu untersuchen. Die wichtigste Quellengrundlage der Arbeit bilden die beiden Teilbände der „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale", die Polen und den baltischen Ländern gewidmet sind. Darüber hinaus hat C. weitere Dokumente, die in den übrigen Bänden der Reihe verstreut sind, einbezogen und die umfangreiche deutsche und polnische Literatur zum Thema aufgearbeitet. Archivalien wurden nicht herangezogen; die Archive im Vatikan und in Polen waren nicht zugänglich.

Der Hauptteil der Arbeit ist in vier Kapitel gegliedert. Das erste behandelt auf 18 Seiten denkbar knapp die politische Konstellation in den vatikanisch-polnischen Beziehungen am Vorabend des Krieges (S. 4–21). Das zweite Kapitel schildert die Religionspolitik des Deutschen Reiches und kursorisch die der Sowjetunion im besetzten Polen zwischen 1939 und 1945 (S. 22–73). Kapitel III gilt den offiziellen Aktivitäten des Vatikans und behandelt seine Kontakte mit der Reichsregierung bezüglich der Kirchenpolitik in Polen, die Verhandlungen mit der polnischen Exilregierung, die Hilfsmaßnahmen des Vatikans sowohl für die besetzten polnischen Gebiete als auch für polnische Kriegsgefangene und polnische Arbeiter im Reich, die Hilfe für Exilpolen und das vatikanische Informationsbüro (S. 74–136). Dieses Kapitel stellt zusammen mit dem vierten über die Hauptprobleme des polnischen Katholizismus (Verwaltung der Bistümer, Priester und Seelsorge, Priesternachwuchs; S. 137–171) den Kern der Arbeit dar. C.s Überlegungen in der Schlußbemerkung gelten dem „Schweigen" des Papstes. Im Anhang sind dem Buch neben dem sehr ausführlichen Register ein nützlicher tabellarischer Überblick über die Verwaltung der polnischen Diözesen sowie zwei Karten über die Diözesen im aufgeteilten Polen vor und nach Beginn des Rußlandfeldzuges beigegeben.

Im ersten Kapitel skizziert C. die Friedensinitiativen Pius' XII. vor dem Beginn des Krieges. Er arbeitet heraus, daß nach vatikanischer Auffassung die damaligen Beziehungen des Vatikans es nicht mehr erlaubten, sich direkt an Hitler zu wenden. Deutlicher als er es gegenüber der Reichsregierung tat, habe der Vatikan deshalb seine Wünsche und Vorschläge zur Verhinderung von Eskalationen der polnischen Regierung mitgeteilt (S. 5 f., S. 20). Damit scheint ein Grundakkord der Darstellung angeschlagen zu sein.

Im Zentrum der Entwicklung im besetzten Polen, dem Gegenstand des zweiten Kapitels, stand die nationalsozialistische Religionspolitik im Warthegau, wo rücksichts- und schrankenlos das Modell eines Gemeinwesens nach nationalsozialistischen Prinzipien geschaffen werden sollte. Das kirchenpolitische Ziel bestand in der völligen Zurückdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Leben. Der Breslauer Erzbischof, Kardinal Bertram, der über Verordnungen solcher Tendenz 1940/41 nach Rom berichtete, war, wie C. hervorhebt, der Meinung, daß nur der Vatikan den Polen helfen könne. „Ein Protest gegen das Vorgehen im Warthegau erschien ihm um so notwendiger, da dort erprobt werde, was später im gesamten Deutschen Reich praktiziert werden solle" (S. 30). Den einschneidendsten Akt der Unterdrückung bildete die Verordnung des Gauleiters Greiser vom September 1941, die darauf abzielte, eine römisch-katholische Kirche „deutscher Nationalität" im Reichsgau Wartheland zu konstituieren, und die diese Kirche als juristische Person des privaten Rechts definierte. Von polnischen und von deutschen kirchlichen Würdenträgern im Warthegau wurden darauf dem Vatikan Vorschläge unterbreitet, welche Konsequenzen in administrativer Hinsicht aus dieser Herausforderung zu ziehen seien: Die Polen wollten jeweils eine Diözese für deutsche und polnische Katholiken, die Deutschen wollten eine selbständige deutsche Kirche neben einer eventuell

noch bestehenden polnischen errichten. Sie plädierten für die Annahme der vom Gauleiter festgelegten Rechtsform in der Hoffnung, auf diese Weise die Hierarchie retten zu können. Der Vatikan entschied sich für eine mittlere Lösung, wonach die Trennung der deutschen und polnischen Katholiken um der Seelsorge willen akzeptiert wurde. Er ernannte einen deutschen Apostolischen Administrator für die deutschen Katholiken und einen polnischen Apostolischen Administrator für die polnischen Katholiken. Damit wurden keineswegs die Diözesen aufgelöst, sondern lediglich Möglichkeiten für die seelsorgliche Betreuung der Katholiken geschaffen. Die Kurie selbst erkannte die Verordnung des Gauleiters nicht an, was darin deutlich wurde, daß der deutsche Apostolische Administrator mit dem Gauleiter zwar im Namen der deutschen Katholiken, nicht aber des Heiligen Stuhls verhandeln durfte. Der Vatikan vermied damit den Eindruck, die deutsche Verwaltung im Warthegau anzuerkennen. C. resümiert: „Rom war bereit, die Trennung von deutschen und polnischen Katholiken zuzulassen, wenn dies eine bessere Seelsorge als bisher ermöglichte; darüber hinaus blieb der Vatikan hart" (S. 36). Dieses Hart-Bleiben kennzeichnet, worauf C. nicht explizit hinweist, einen wesensnotwendigen Zug der vatikanischen Politik: Neben der Sicherstellung eines Minimums an Seelsorge, wofür aber letzten Endes die nationalen Kirchenführer selbst zuständig waren – auch wenn sie der Hilfe bedurften –, mußte es dem Oberhaupt der Kirche zu allererst um die Wahrung der weltumspannenden Einheit der Kirche und damit um die – zumindest formale – Aufrechterhaltung der klaren Zuordnung der nationalen römisch-katholischen Kirchen zum Heiligen Stuhl zu tun sein.

Das dritte Kapitel der Arbeit über die offiziellen Aktivitäten des Vatikans vermittelt einen deprimierenden Einblick in die Technik der bürokratischen Behinderung jeglicher karitativer Initiative durch die deutschen Behörden. Die diplomatischen Kontakte des Vatikans mit der deutschen Regierung hingegen wurden nicht direkt behindert, aber sie waren erfolglos. Das lag nicht zuletzt daran, daß sie von gegenseitigen Drohungen begleitet wurden, welche deutscherseits von einer Art waren, daß sie den Heiligen Stuhl allem Anschein nach stark irritierten und zum Stillhalten veranlaßten. Wohl aus diesem Grund vermied es der Vatikan 1942, seine Drohung, daß man aus der bisher geübten Reserve heraustreten werde, falls sich die Lage im Warthegau weiter zuspitze, auch in die Tat umzusetzen (S. 83). Ebenfalls 1942 wurden dem Heiligen Stuhl überdies alle Möglichkeiten genommen, sich auf diplomatischem Wege für die Katholiken in Polen einzusetzen. Eine Note des Hl. Stuhls an die Reichsregierung vom Januar 1942 (S. 84 ff.) unterschied zwischen dem Altreich, wo konkordatäre Bestimmungen galten und den eroberten Gebieten, wo dies nicht der Fall sei. Das gab Hitler den Vorwand, in einem Führerbefehl festzustellen, daß sich der Vatikan damit „automatisch außerhalb jeder offiziellen Verbindung mit den nach September 1939 angeschlossenen oder besetzten Gebieten gestellt" habe. In diesen Gebieten seien von kirchlicher Seite die örtlichen Vertreter der Kirche zuständig (S. 87). Damit schien die Abtrennung der Katholiken im besetzten Polen von Rom geglückt zu sein. C. nennt drei Phasen in den Beziehungen des Vatikans mit der Reichsregierung im Hinblick auf Polen: In den ersten Monaten nach Kriegsbeginn versuchte die Kurie, über die Berliner Nuntiatur etwas für die Polen zu erreichen; zwischen 1941 und 1943 fand ein lebhafter Notenaustausch statt, dessen Wirkungslosigkeit nicht zuletzt durch die mangelnde Festigkeit des Nuntius Orsenigo bedingt war; in den beiden letzten Kriegsjahren resignierte die Kurie (S. 97 ff.). „In der Tat bestanden die ‚Erfolge' des Vatikans für Polen hauptsächlich darin, deutschen Forderungen nach einem noch weitergehenden Zurückdrängen polnischer Institutionen und Interessen begegnet zu sein" (S. 99).

Soweit die polnische Exilregierung den Vatikan zu öffentlichen Stellungnahmen für Polen drängte, verwies man darauf, daß damit letztlich nur die Möglichkeiten zu stiller Hilfe noch mehr eingeengt würden (S. 99–109), da einige Hilfsmaßnahmen trotz aller Behinderungsversuche der deutschen Seite erfolgreich durchgeführt werden konnten (S. 109–136).

Die Hauptprobleme des polnischen Katholizismus (Kapitel IV) lagen zunächst in der Verwaltung der Bistümer. Dem Vatikan ging es darum, diese Verwaltung möglichst reibungslos fortzuführen, wenn die polnischen Bischöfe dies aus Gründen der Vertreibung oder Verschleppung, Krankheit und Tod nicht tun konnten. Die deutsche Besatzungsmacht wünschte eine Verwaltung durch deutsche Bischöfe; dies geschah aus einer spezifischen Notlage heraus in Kulm, wo der Danziger Bischof Splett als Apostolischer Administrator eingesetzt wurde – gegen energische Proteste aus Polen (S. 141 ff.). Aus dem ‚Fall Kulm' hat die Kurie dauerhaft, über die Begrenzung von 1945 hinaus, gelernt.

Die Lage der Priester und der Seelsorger war in einem katastrophalen Zustand, dessen Hauptursache im Aderlaß der Geistlichkeit bestand. Die Priester waren den Deutschen als intellektuelle Führer der Polen besonders gefährlich, für welche ja nichts anderes als ein Helotendasein unter der Führung des deutschen Herrenmenschen vorgesehen war. Insgesamt gerieten von den etwa 10 000 polnischen Priestern über 3 600 während des Krieges in Konzentrationslager, 2 000 kamen darin um (s. 157). Nächst diesem Verlust machten die Unterdrückung der polnischen Sprache und das Verbot, die Beichte auf polnisch zu hören, die Seelsorge weithin unmöglich.

Im Schlußkapitel stellt C. sorgsam abgewogene Überlegungen über das „Schweigen" des Papstes an. Er weist darauf hin, daß Pius XII. von Kriegsbeginn an die Unparteilichkeit des Heiligen Stuhls betonte. Aus diesem Grund habe er sich veranlaßt gesehen, allein auf diplomatischem Wege mit der Reichsregierung zu verhandeln. Darüber hinaus sei es sein Ziel gewesen, nach dem Krieg für Friedensverhandlungen zur Verfügung zu stehen, was nur möglich war, wenn er keine der kriegführenden Seiten öffentlich verurteilte (S. 174). Im Hinblick auf Polen war der Vatikan wohl gezwungen, alle öffentlichen Kundgebungen zu unterlassen, um weitergehende Repressalien gegen Katholiken zu vermeiden, denn seit 1940 bestand Klarheit darüber, daß Hitler dem Vatikan keinerlei Spielraum zuzugestehen bereit war. C. zitiert eine Äußerung Hitlers, wonach der Vatikan, wenn er nur einmal die Unvorsichtigkeit begehe und eine Äußerung gegen den Kampf des deutschen Volkes mache, „vernichtet" werden würde (S. 176). Laute Proteste konnten demzufolge nur verstärkte Repressalien nach sich ziehen, während das Stillhalten wenigstens einen Status quo des religiösen Lebens in Polen „garantierte", der immer noch akzeptabler sein mochte als dauernde Repressalien (S. 177). Daß die Alternative Nationalsozialismus/Bolschewismus den Papst in seiner Haltung gegenüber Polen beeinflußt haben könnte, verneint C.

Den Schlüssel zum Verständnis der Problematik sieht C. in der Haltung des Krakauer Erzbischofs Sapieha, der dem Papst für seine Hilfeleistungen und für seine Briefe dankte, in denen er den Polen Mut und Trost gespendet hatte. Sapieha bedauerte, diese Schreiben nicht veröffentlichen zu können, da dies lediglich die Gelegenheit zu neuen Verfolgungen bieten werde (S. 182). Der Papst habe sich, ohne zu wissen, welcher Weg den Gläubigen in Polen besser nützen werde, entscheiden müssen. „Er stand vor der Wahl, der Welt die Wahrheit zu sagen, dabei aber verstärkte Repressalien gegen die Kirche heraufzubeschwören, oder den Weg der tätigen Mithilfe zu wählen, ohne dabei jedoch die Wahrheit zu verschleiern" (S. 188). C.s Fazit: „Die Geschichte der katholischen Kirche in Polen macht die Entscheidung des Papstes verständlich."

Diesem Fazit ist nach dem Gang der Darlegung und nach der Argumentation zuzustimmen. Dennoch ist es nicht unproblematisch, weil es die Motive der vatikanischen Politik insgesamt zu sehr verkürzt. Eine Darstellung der diplomatischen Aktivitäten des Heiligen Stuhls im Zweiten Weltkrieg am Beispiel der Beziehungen zu Polen muß notwendigerweise die Beziehungen zum Deutschen Reich im Hinblick auf Polen miterfassen und insofern die fundamentale Feindschaft des Nationalsozialismus und seinen Vernichtungswillen gegenüber dem Katholizismus einbeziehen. Das ist zwar geschehen, aber diese Problematik läßt sich weder in ihrer politischen, noch in ihrer ideologischen Dimension bloß am Beispiel Polens disku-

tieren. Hier kann man die leitenden Prinzipien der nationalsozialistischen Politik am konkreten Fall des Warthegaus besonders markant darstellen, nicht aber die leitenden Prinzipien der vatikanischen Politik. Das wird auch aus C.s Arbeit deutlich, aber nicht eigentlich zur Sprache gebracht. Eingangs weist C. zwar darauf hin, daß der Vatikan, weil er 1939 keine Möglichkeiten mehr zu sinnvollen Kontakten mit den Deutschen sah, auf Polen, auf die westlichen Demokratien und auch auf Mussolini stärkeren Druck auszuüben versuchte, daß sie Hitler beschwichtigten und – insbesondere die Polen – jegliche Eskalation vermieden. Schon hier, noch verstärkt nach dem Kriegsbeginn und dann durchgängig während des ganzen Krieges achtete der Papst strikt darauf, nicht aus seiner prätendierten Unparteilichkeit herauszutreten. Eines der denkbaren Motive dieses Verhaltens nennt C. selbst: Pius XII. wollte nach dem Krieg für Friedensverhandlungen zur Verfügung stehen. Hier liegt ein hochpolitisches Element im Verhalten des Heiligen Stuhls vor, das den Anspruch des Papstes als Oberhaupt der Kirche auf eine umfassende Autorität bei der Konzeption einer Friedensordnung ausdrückte. Gemessen an diesem großen Anspruch war der Fall Polen – in politischer Hinsicht – zweitrangig. Es stellt sich daher die Frage, ob aus der Analyse der Beziehungen des Vatikans Anhaltspunkte zu gewinnen sind, inwieweit dieses politisch übergeordnete Motiv die konkreten Maßnahmen des Heiligen Stuhls bestimmt hat. Schon während des Krieges wurde deutlich, daß Pius XII. seine Möglichkeiten, tatsächlichen Einfluß auszuüben, überschätzte. Dennoch erlegte er sich Zurückhaltung auch gegenüber einem Feind auf, der die Kirche zu vernichten trachtete. Die Hoffnungen, die er im Hinblick auf die Gestaltung einer neuen Friedensordnung daran knüpfte, erwiesen sich als trügerisch. Die harte Haltung des Vatikans gegenüber dem Bolschewismus seit 1945, die nicht zuletzt den Polen zugute kam, gibt einen Hinweis darauf, daß man im Vatikan erkannt hatte, wie weit man auf dem von 1939 bis 1945 beschrittenen Weg vom Ziel entfernt geblieben war.

*Berlin* *Anselm Doering-Manteuffel*

Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963, hrsg. von Albrecht Langner. Paderborn, München, Wien, Zürich (Schöningh) 1978.

Die Schrift ist eine Sammlung von Referaten der Autoren Gotto, Morsey, Aretz, Hürten und Hanssler sowie eines Diskussionsberichts des Herausgebers über das Symposion vom 5. bis 7. 10. 1977 in Augsburg, auf dem die Referate gehalten wurden.

1. Klaus *Gotto* untersucht „Die deutschen Katholiken und die Wahlen in der Adenauer-Ära" (S. 7 ff.). Verf. will die These eines katholischen Funktionärs verifizieren, daß CDU/CSU in gleicher Weise von der politischen Einigkeit der Katholiken profitiert hätten wie im Reich Zentrum und Bayerische Volkspartei. Die Beschränkung auf die Bundestagswahlen ist freilich insofern bedauerlich, als infolge der Kulturhoheit der Länder zumindest bei Landtagswahlen weltanschauliche Fragen erheblich ins Gewicht fielen. Es wird dann in Prozentwerten der Nachweis geführt, daß der Anteil der bekenntnistreuen Katholiken an den Zentrumsstimmen der Weimarer Republik dem an den Unionsstimmen 1953 entspricht. Besonders bei diesem verwirrenden Zahlenspiel vermißt man indessen verdeutlichende statistisch-tabellarische Übersichten. Im übrigen wird für diese und die folgenden Wahlen bis 1965 erhärtet, daß die Bekenntnistreue der Katholiken zunehmend den Unionsparteien, Bindungsfreiheit dagegen in erheblichem Maße der SPD zugute kam; überhaupt sind die Gewinne der SPD seit 1961 zu mehr als der Hälfte auf Zuwachs aus dem katholischen Lager zurückzuführen. Daß die Volksparteien nach etwa der Halbierung der Bekenntnistreue der Katholiken um 1970 auf die Belange kirchlich gebundener Wählerschaft weniger Rücksicht nehmen, ist eine nahezu zwangsläufige wahltaktische Konsequenz, die einmal mehr den problematischen Vorrang der sog. „normativen Kraft des Faktischen" vor programmatischer Prinzipientreue unterstreicht. – In einem abschließenden Kapitel gibt der Verf. Bei-

spiele für kirchliche Einflußnahme auf die Wahlen, die er kritisch beleuchtet und deren letzten Endes doch verfehltes Ziel einer Rechristianisierung des „Missionslandes Deutschland" er konstatiert.

2. Rudolf *Morsey* verfaßte die Abhandlung „Katholizismus und Unionsparteien in der Ära Adenauer" (S. 33 ff.). In einer Übersicht über den Forschungsstand verweist er darauf, daß ungedruckte Quellen zu diesem Komplex noch nicht verfügbar sind, so daß sich der Zeitgeschichtsforscher hier auf schwankenden Boden begeben muß. In diesem Zusammenhang kritisiert er (ebenso wie bereits Gotto) die Arbeit von Frederic Spotts (Kirchen und Politik in Deutschland, Stuttgart 1976) als „methodisch anfechtbar und sachlich unzulänglich". Des weiteren untersucht er die unterschiedliche Problematik des „C" der Unionsparteien für Katholiken und Protestanten sowie die Versuche der Gegner der Union, durch Erzeugung einer Katholikophobie daraus Kpital zu schlagen. An Adenauer werden die Bedeutung seiner Kanzlerschaft für die „Anpassung (der Katholiken) an die sogenannte nationale Gesellschaft" sowie sein Eintreten für innerparteiliche konfessionelle Parität und Geschlossenheit hervorgehoben. Unnötig ist dabei der Lapsus, eine Anregung Adenauers von 1952 für einen Aufsatz über die Entwicklung der christlichen Parteien „in den letzten fünfzig Jahren" wiederholt pointiert auf ein intendiertes Anfangsjahr 1922 zu beziehen (S. 40 f.). – Interessant ist die Darlegung über geistliche Parlamentarier, deren es sogar im 1. Bundestag zwei gab sowie auch später noch mehrere in süddeutschen Landtagen und vor allem Kommunalvertretungen. Die Verquickung dieser Frage mit Art. 32 des Reichskonkordats bleibt freilich insofern unbefriedigend, als über die Verbindlichkeit dieses Artikels, zu dem schließlich nie das erforderliche Ausführungsgesetz ergangen ist, keine präzise Angabe erfolgt. – In den Erörterungen über den Wandel im weitgehenden Gleichklang zwischen politischem Katholizismus und Unionsparteien hätte man sich einige schärfere Akzente gewünscht, etwa bezüglich der negativen Auswirkungen der sicherheitspolitisch motivierten Wohlstandspolitik im Sinne eines praktischen Materialismus sowie des Spiels Adenauers mit der Präsidentschaftskandidatur 1959 auf die Glaubwürdigkeit der Union. Demgemäß könnte man die „unhistorische" Schlußfrage des Referates, ob es in Kirche und Katholizismus vielleicht an „Heiligen" zur Unterstützung Adenauers gefehlt habe, dahingehend ergänzen, ob sowohl „Helden" wie „Heilige" nicht auch durch ganz konkrete Fehler den Wandel mitverschuldet haben . . .

3. Der Beitrag von Jürgen *Aretz* über „Katholizismus und deutsche Sozialdemokratie 1949–1963" (S. 61 ff.) konstatiert zunächst die historische Hypothek für den ungebrochenen kulturpolitischen Gegensatz zwischen SPD und katholischer Kirche, der sich besonders in den Grundgesetzberatungen an der Schulfrage entzündete. Im übrigen sollte man jedoch gerechterweise zugeben, daß das – gewiß zu Recht feststellbare – Unverständnis der SPD für theologische Argumentationen wohl auch auf einer diesbezüglichen Zumutung kirchlicherseits beruhte; vielleicht hätte sich umgekehrt die Kirche mehr einer politischen Argumentation befleißigen sollen, etwa mit freiheitlich-pluralistischen Forderungen in der Schulfrage. Nach eher taktischen Begegnungen zu Beginn der 50er Jahre unternahm im Januar 1958 eine auf Anregung Kardinal Wendels in München veranstaltete Tagung („Christentum und Sozialismus") einen ehrlichen Verständigungsversuch, der aber nicht über die Diskussion unterschiedlicher Standpunkte hinauskam, wie auch die kirchliche Reaktion auf kirchenfreundlichere Töne des Godesberger Programms vorerst skeptisch blieb; die Opposition des Limburger Weihbischofs Kampe gegen den dort verwendeten Begriff „Partnerschaft" für das Verhältnis von Kirche und SPD kann man aber wohl nur mit dem oben monierten Unverständnis kirchlicher Kreise für politische Argumentationen erklären. Beachtenswert sind die vorsichtigen Andeutungen des Autors im letzten Teil, daß der wahre Dammbruch in der kirchlichen Front gegen die SPD im Gefolge weltkirchlicher Ereignisse eintrat: der Enzykliken Johannes des XXIII. „Mater et magistra" und „Pacem in terris" sowie des Konzils. Mit entsprechend gespannter Erwartung wird man einer Fortsetzung der Reihe

entgegensehen, in der dann zu erörtern wäre, inwieweit sich die Öffnung für die Kirche gelohnt hat (Ansätze dazu bei Hanssler, siehe weiter unten!).

4. Heinz *Hürten* äußert sich „Zur Haltung des deutschen Katholizismus gegenüber der Sicherheits- und Bündnispolitik der Bundesrepublik Deutschland 1948–1960" (S. 83 ff.). Verf. weist die in der einschlägigen Forschung verbreitete These zurück, daß die katholische Kirche die einflußreichste Macht unter den Befürwortern der Wiederbewaffnung gewesen sei aufgrund gewohnter Disziplin gegenüber der Hierarchie. Gegen diese „Disziplinierungsthese" werden in einer ausführlichen Fußnote (9, S. 85 f.) überzeugende Belege beigebracht (vgl. auch Anm. 11, S. 86 f.), und auch die Skizzierung des Diskussionsverlaufs in der katholischen Presse läßt die Meinung des deutschen Katholizismus zum Thema Wiederbewaffnung keinesfalls als monolithisch erscheinen. Andererseits bewirkte der vor allem im Umfeld des Kölner Domjubiläums 1948 forcierte Gedanke vom „christlichen Abendland" zwar ein mehr übernationales Denken, doch dürfte er ein stärkeres Gewicht im Ost-West-Gegensatz gehabt haben, als Hürten zugeben will. Nichtsdestoweniger kann man dem Resümee zustimmen, „der deutsche Katholizismus (habe) die Politik der militärischen Westintegration nicht angestrebt und sich nur zögernd von ihrer Notwendigkeit überzeugen lassen".

5. Bernhard *Hanssler* geht dem Thema nach: „Der Pluralisierungsprozeß im deutschen Katholizismus und seine gesellschaftlichen Auswirkungen" (S. 103 ff.). Als einer der Mitakteure setzt er bewußt Akzente, über deren Problematik er sich klar ist. Dabei äußert er sich ebenso kritisch über den bildungspolitischen „christlichen Humanismus" Schnippenkötters wie die „Prediger der ‚Gnade des Nullpunkts'" (1945), die, von der Jugendbewegung kommend, später in den „Linkskatholizismus" einmündeten sowie über die Fragwürdigkeit des Laienapostolatsbegriffs der „Katholischen Aktion". Die Wiederbegründung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1953 beurteilt Hanssler als einschneidenden Versuch, eine innerkatholische Frontenbildung zu vermeiden, während er in dem 1960 in Ettal erhobenen Widerspruch gegen den Begriff der „katholischen Geschlossenheit" die ersten Ansätze eines „noch dumpfen pluralistischen Willens" erblickt. Nach kritischer Auseinandersetzung mit Amerys esoterischem Kirchenverständnis und der Diskussion um die „Demokratisierung der Kirche" findet er schließlich im Dialog das entscheidende Kriterium für eine pluralistische Kirche. Die emotionalen Entladungen des Essener Katholikentages 1968 mit kräftigen Worten als die nicht mehr kontrollierbare Ausuferung eines ursprünglich scheinbar harmlosen Nonkonformismus einzustufen, verkennt freilich oder verschweigt die unmittelbare Schockwirkung der Enzyklika „Humanae vitae", deren katastrophale Folgen ja auch heute noch weitgehend tabuisiert werden. Nach der Bezeichnung dieser „neue(n) und tiefe(n) Zäsur" des Jahres 1968 erfährt das Referat einen bemerkenswerten Bruch mit pessimistisch-aporetischen Akzenten. So werden die gesellschaftlichen Auswirkungen des innerkatholischen Pluralismus als „gleich null" (S. 118) eingeschätzt und der Pluralismus mit dem Argument fehlender Herleitung aus dem Wirken des Heiligen Geistes überhaupt abgelehnt. Demgemäß beherrscht die letzten Abschnitte der Begriff „Krise", verbunden mit dem Eingeständnis, daß „niemand ist, der Rat weiß".

Im Diskussionsbericht des Herausgebers Albrecht *Langner* über das Symposion ist als wesentlich neuer Gesichtspunkt hervorzuheben, daß die Auseinandersetzungen um die politische Vertretbarkeit des „C" nach dem Godesberger Programm seitens der SPD vor allem von überzeugten Protestanten auf der Basis der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre vom „Letzten" und „Vorletzten" geführt wurden. Breiten Raum nahm ferner die Klage über Defizite im katholischen Verbandswesen nach 1945 ein; hier müssen aber Gegenfragen erlaubt sein, ob etwa ein Verbandskatholizismus bei der Konkurrenz des feierabendfüllenden Fernsehens heute noch eine Chance hätte und – wichtiger noch – ob er gegen die normativen Auflösungserscheinungen unserer Zeit etwas ausrichten könnte (vgl. Streit des BDKJ mit der Bischofskonferenz). Bezüglich der Europafrage klingt der Appell, im Europaparlament z. B. in der Abtreibungsfrage auf eine „von Grundwerten getragene Rechts-

ordnung" hinzuwirken, wie leerer Schall angesichts der Tatsache, daß inzwischen ausgerechnet mit den Stimmen auch katholischer Christdemokraten eine Vorkämpferin der Abtreibung zur Parlamentspräsidentin gewählt worden ist!

Im ganzen stehen alle Beiträge dem Leitthema freundlich, aber nicht unkritisch gegenüber und man kann ihnen eine breite Ausleuchtung des Gegenstandes attestieren. Wenn man geschichtliche Entwicklungen nicht nur mit dem Wirken anonymer Kräfte und Mächte erklärt, sondern wesentlich als Ergebnisse konkreter menschlicher Entscheidungen begreift, müßten allerdings vor allem Fragen nach evtl. schwerwiegenden Fehlern katholischer Akteure in Politik und Kirche noch vertieft analysiert werden.

*Bonn* *Heinz-Jürgen Hombach*

# Notizen

In einer von A. Fuchs neu herausgegebenen Reihe ‚Die griechischen Apokryphen zum Neuen Testament', die wiederum ein Teil der ‚Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt' ist (Serie B), sind bisher drei Bände erschienen, die sich als nützliche Hilfsmittel für die Arbeit an den griechischen Texten der ntl. Apokryphen erweisen. Band 2: Albert Fuchs, Das Petrusevangelium, mit Beiträgen von Franz Weissengruber und unter Mitarbeit von Ch. Eckmair (1978), ist eine Konkordanz zu diesem Text, dem zwei kurze Beiträge über die Datierung und über die Sprache des Petrusevangeliums beigegeben sind. Band 3: A. Fuchs (unter Mitarbeit von Ch. Eckmair), Konkordanz zum Protevangelium des Jakobus (1978), bietet neben der Konkordanz noch drei Register. Band 4: A. Fuchs und F. Weissengruber (unter Mitarbeit von Ch. Eckmair), Konkordanz zum Thomasevangelium, Version A und B (1978) bietet den Wortbestand, getrennt nach den beiden Versionen, sowie ‚Grammatische Untersuchungen', ebenfalls für A und B getrennt. Zu diesem Band muß allerdings kritisch bemerkt werden, daß doch wohl die nicht weiter erläuterte Voraussetzung der grammatisch-stilistischen Untersuchungen höchst fragwürdig ist. Der Leser erfährt durch keinen Hinweis, daß die griechische Überlieferung dieses Textes sehr schwierige Probleme aufwirft (vgl. A. de Santos Otero, Das kirchenslavische Evangelium des Thomas, PTS 6, 1967, 147 ff.). Die Bände sind zu beziehen bei: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, A-4020 Linz/Österreich, Harrachstraße 7.

*Bad Honnef* *W. Schneemelcher*

Friedrich Heyer (Hrsg.): Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West (= Die Kirchen der Welt Band XVIII). Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) 1978. 231 S., Ln., DM 40.–.

Anders als bei den übrigen Bänden dieser Reihe stellt nicht ein einzelner, sondern eine Gemeinschaft von Angehörigen der armenisch-gregorianischen (monophysitischen) Kirche deren Wesenheit dar. Die Beiträge werden durch eine Einleitung aus der Feder Fr. Heilers zusammengehalten, der eine Gesamtschau mit einigen Schwerpunkten schrieb, in der freilich eine Anzahl von Druckfehlern besonders bei Namen stehen geblieben ist. Aber auch so erhält man ein eingehendes Gesamtbild dieser Kirche, in der sich die Nation der Armenier in ähnlicher Weise verkörpert wie bei den Juden: Religion und Volkstum fallen hier wie dort weithin zusammen. Es entspricht dabei dem Wesen dieser Sammlung, daß die einzelnen Themen weithin im traditionellen Sinn zusammengestellt werden, d. h. so, wie die gregorianischen Armenier sie – weithin ohne historisch-kritische Reflexion – sehen. Das gilt für die Geschichte ebenso wie für die Dogmatik oder die Liturgie. Diese Abschnitte sind damit zu Fundgruben unserer Einsicht in das geworden, was diese

Kirche wirklich – ohne etwaige ökumenische Harmonisierungsversuche – darstellt: das zu wissen, ist vielfach gut. Daneben finden kirchliche Baukunst mit ihrer vielfältigen symbolischen Bezogenheit und Kirchenrecht in seinem Werden und seiner – vielfach vom Staat (Rußland bzw. der Türkei) geprägten – heutigen Form ihre Darstellung.

Kurze Abschnitte behandeln die Teile des armenischen Christentums, die sich von der Mutterkirche gelöst haben: einmal in sehr knapper Weise die Unierten, von denen – mit einem gewissen Recht – der Orden der Mechitaristen in Venedig und Wien besonders herausgehoben wird, schließlich die armenische evangelische Kirche, die im 19. Jh. entstand und heute vor allem im Ausland, auch in Westeuropa, vertreten ist. Dazu tritt als gewichtiger und immer wieder zum Nachschlagen benützter Teil ein kirchlicher Schematismus der gregorianischen und der evangelischen Kirche, während ein Register bedauerlicher Weise fehlt. Das Buch verliert dadurch nicht unbeträchtlich an Wert, den es sonst als genuine Informationsquelle des Wesens dieser alten, wie kaum eine andere national geprägten Kirche bietet.

*Hamburg* *Bertold Spuler*

Hans-Georg Beck: Das Byzantinische Jahrtausend. München (C. H. Beck) 1978, 382 S., Ln., DM 48.–.

„Das Byzantinische Jahrtausend" wird im vorliegenden Werk – ein Quodlibetum, wie es der Verf. in seinem Vorwort nennt – gesichtet in der Perspektive einiger Essays zum hellenistischen (und römischen) Erbe (11–29), zur Geschichte der Verfassungswirklichkeit (33–86), der politischen Orthodoxie (87–108), ihrer Theologie (163–206) und ihres religiösen Defizits, festgemacht an Leerstellen wie z. B. an der Theodizee bzw. an häretischen und nonkonformistischen Bewegungen (257–289), ferner zur Literatur- (109–162; 290–312) und Sozialgeschichte, insbesondere zum Mönchtum (207–231), zur Frage wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Bedingtheit von Ideologien (232–238) sowie zur Wirklichkeit von Kasten, Parteien und Klassen (239–256). Ausgewählte Texte (313–342) und Bildtafeln, knappe bibliographische Hinweise und ausführlichere Register sind bes. im Hinblick auf Nicht-Byzantinisten beigegeben. – Das Buch wurde, wie der Verf. bekennt, „in Erinnerung . . . an zahlreiche Übungen und Vorlesungen vor jungen Leuten, die ich davor warnen wollte, ausgetretene Pfade noch breiter zu treten", geschrieben (7); tatsächlich begegnet in den gen. Essays, wie der Rezensent in Erinnerung an seine eigene Studienzeit im Seminar des Verf. gewahr wurde, die lebendige, zur Kritik erziehende Ansprache von einst auf jeder Seite; die repetita lectio hat wirklich Spaß gemacht. – Der Stil der Gedankenführung ist oft aphoristisch, manchmal nur evozierend; nicht die eingehende Analyse historischer Zeugnisse wird vorgetragen, doch die Kenntnis derselben, ja die Fähigkeit, ihre Tragweite für den Zusammenhang bewerten zu können, wird allenthalben vorausgesetzt. Hierin dürfte eine gewisse Einschränkung gegeben sein, welche der Intention des Verf. zuwiderlaufen mag, „jenen einige Anregungen (zu) vermitteln, die, ohne Byzantinisten vom Fach zu sein, doch an Byzanz . . . interessiert sind" (7). – Leider treten bes. in der zweiten Hälfte des Buches relativ häufig Druckfehler auf; dem Rez. sind rund 50 aufgefallen. Den an der Geschichte von Byzanz Interessierten wird dies gewiß nicht abhalten, in den Essays zum Byzantinischen Jahrtausend eine an-, vielleicht aufregende Lektüre zu entdecken.

*München* *Karl-Heinz Uthemann*

Nach den *Quodlibeta*, den *Quaestiones ordinariae* und *De generatione et corruptione* des Thomas von Sutton werden nun auch die Quästionen *Contra quodlibet Iohannis Duns Scoti* des englischen Dominikaners der Forschung allgemein zugänglich gemacht: Thomas von Sutton: Contra quodlibet Iohannis Duns Scoti. Herausgegeben von Johannes Schneider [(= Veröff. d.

Komm. f. d. Herausgabe ungedr. Texte aus der mittelalterl. Geisteswelt, Bd. 7). München (Bayer. Akad. d. Wiss./Beck) 1978. XIII und 111 Seiten, geb., DM 25.–]. Die Autorschaft des Thomas von Sutton für diese Quästionen steht zwar nicht absolut fest, der Herausgeber hält sie aber – nicht zuletzt nach dem Vergleich mit Nicolaus Trivet und dem berühmten Liber propugnatorius – für gut begründet. Die Quästionen selbst gehen nur auf einen Teil der Quästionen des Quodlibet des Duns Scotus und auch aus diesen nur auf einzelne Probleme ein. Besondere Aufmerksamkeit wird der distinctio formalis und ihrem Für und Wider gewidmet, was der Herausgeber in seiner Einleitung auch gebührend berücksichtigt.

Der Edition stand nur eine Handschrift zur Verfügung, deren Redaktion zudem manches an Sorgfalt zu wünschen übrigläßt. Um so mehr ist die Leistung des Herausgebers hervorzuheben, der sich bei den Quaestiones ordinariae des Thomas von Sutton schon bestens ausgewiesen hat.

*München* *Werner Dettloff*

Among the many valuable projects fostered by the London Institute of Historical Research the revision of William Hardy's three volume edition of the *Fasti Ecclesie Anglicane,* which was originally issued in the early eighteenth century, must appeal particulary to students of church history. For many to their studies it is, indeed, indispensable; the volume, for the diocese of Bath and Wells, illustrates admirably the purposes it serves:

John Le Neve Fasti Ecclesie Anglicane 1541–1857, V, Bath and Wells Diocese, ed. J. M. Horn and D. S. Bailey, University of London, Institute of Historical Research, 1979. Pp. xv + 126.

After the Dissolution of the monasteries, when Bath Abbey became a parish church, Wells was the sole cathedral of the diocese of Bath and Wells. The new chapter was not, it seems, exactly the same as that of an 'old' foundation of secular canons, nor was it a Henrician 'new' foundation. During the period of transition it suffered considerable disruption, its deanery was re-founded in 1548, the archdeaconry of Wells in 1554, and Queen Elizabeth finally intervened to 're-found' the whole chapter, to define the number of residentiaries, and to constitute them a corporation which was responsible for the management of chapter affairs. The revenues which supported the chapter were not very large, and Wells prebends were not much sought after by ambitious churchmen, so that few churchmen of national importance are to be found there. Nevertheless there are some curious features about the chapter, especially in its earlier period, which throw light on the reformed church. Four laymen held the deanery, one archdeaconry also went to a layman in the mid sixteenth century; at the same time the chapter included such survivals from the Henrician past as Peter Vannes and Polydore Vergil. The bishops collated almost all the prebendaries, or granted the next presentation to local gentlemen or merchants, and the chapter was inevitably drawn from a relatively narrow local circle. Canon lawyers disappear from among the prebendaries, but almost all were graduates. The namens recorded in this list, the dynasties of prebendaries and dignitaries, the occasional Huguenot name, present a picture in miniature of the personnel of the English reformed clergy. The evidence it affords for the cursus honorum within the reformed church is indeed a valuable source for a study of the clerical profession.

*University Library, Cambridge* *Dorothy M. Owen*

Mit anerkennenswertem Mut hat sich das kirchliche Rüst- und Freizeitzentrum (Refugium) Lügumkloster in Nordschleswig die Publikation einer Studienreihe zum Ziel gesetzt: Løgumkloster-Studier, Løgumkloster (Refugiets Kulturforening).

Das erste Bänddchen erschien 1978 als Festschrift für die ehemalige Bibliotheksleiterin des Refugiums Olga Bartholdy. Es läßt in etwa den Charakter der Reihe

erkennen. Sie wird in erster Linie Arbeiten zur lokalen und regionalen Kirchen- und Kulturgeschichte Lügumklosters und des westlichen Nordschleswig bringen, darüber hinaus sich auch der Popularisierung historischer Themen widmen. Allerdings erheben Resümees der dänischen Beiträge in deutsch, englisch oder französisch den Anspruch auf mehr als nur regionales Gehör. Einige Beiträge sind dann auch inhaltlich entsprechend ausgerichtet, etwa *P. G. Lindhardt: Præsteuddannelse* (S. 79–91) mit einer Übersicht über die Geschichte der dänischen Pfarrerausbildung und vor allem *Brian Patrick McGuire: Clairvaux og Nordens cistercienserе i 1100-tallet* (S. 11–29), Untersuchung der sozialpsychologischen Voraussetzungen der Etablierung des Zisterziensertums in Dänemark; und der Popularisierung dienen zwei Beiträge zu Aspekten des monastischen Lebens (*(Frans van Haaren: Klosterlivets kætteri* [43–56] und *Basilius van Vessum: Lectio divina* [120–135]). Zur Regionalgeschichte gehören: *Nicolai Haase: Løgumkloster under tredivearskrigen* (57–78) und *Anne Riising: Om Løgumkloster 1863–64* (92–104), ein Stimmungsbild aus der Zeit des Nationalitätenkonflikts in Gestalt von Erinnerungen des Lügumklosterer Pfarrers Ch. S. Gad, die ein Beispiel für die Rolle der Geistlichkeit, hier auf dänischer Seite, in diesem Konflikt bieten.

Das übrige dreht sich um Fragen der Archäologie und Baugeschichte des ehemaligen Klosters.

*Bonn* *K. Schäferdiek*

Walter Ullmann: Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter (= Sammlung Göschen 2211). Berlin-New York (W. de Gruyter) 1978. VIII, 368 S., kart., DM 19.80.

Walter Ullmann, Cambridge, ist heute einer der besten Kenner des mittelalterlichen Papsttums. Dies gilt gerade auch angesichts der Tatsache, daß seine Auffassungen gelegentlich eine fruchtbare Diskussion ausgelöst haben. Etwa ein Vierteljahrhundert lang hatten alle seine Vorlesungen in irgendeiner Weise zu diesem Thema Bezug; es bildete – nach eigenem Zeugnis (S. VI.) – den Kern seiner Lehrtätigkeit und war auch über viele Jahre wesentlicher Inhalt einer intensiven Forschungsarbeit, die in zahlreichen Veröffentlichungen fruchtbaren Niederschlag fand. Es ist dankbar zu begrüßen, daß W. Ullmann sich zu einer – glänzend geschriebenen – kurzen, aber die wesentlichen Entwicklungslinien klar zeichnenden Geschichte des mittelalterlichen Papsttums entschlossen hat. Es gehört heute Mut zu derartigen knappen, aber sehr nötigen Darstellungen einer großen Institution über mehr als tausend Jahre hinweg. Die 1. englische Ausgabe erschien 1972 (A Short History of the Papacy in the Middle Ages, London). Nun folgt der italienischen (Il Papato nel Medioevo, Rom-Bari 1974) die deutsche Übersetzung, leicht überarbeitet und ergänzt, mit Angabe des wichtigsten Schrifttums, das einer ersten Orientierung dienen soll. In der Entwicklung des Papsttums im Mittelalter, vom mühsamen Aufstieg in der spätantiken Welt über das Fortschreiten und die Höhepunkte bis zum inneren Niedergang in der Renaissance, legt der Verf. besonderen Wert auf die Rolle des byzantinischen Kaisertums; denn Antlitz und Aufbau des Papsttums, besonders im frühen und beginnenden Mittelalter, sind in Aktion und Reaktion eng mit der Existenz des byzantinischen Reiches verbunden – eine Tatsache, die bisher meist zu wenig gewürdigt worden ist. Der Verf. betont, das Werk sei vor allem für Studierende geschrieben. Es ist auch dem Historiker eine hochwillkommene, sehr wertvolle Hilfe.

*München* *Georg Schwaiger*

Als Band 14 der „Acta Nuntiaturae Gallicae" erschien kürzlich: Correspondance des Nonces en France. Lenzi et Gualterio, légation du Cardinal Trivultio (1557–1561) éditée par J. Lestocquoy (Rome, Université Pontificale Grégorienne/Ecole Française de Rome, 1977. VIII, 392 S.).

Der Band ist ohne Zweifel einer der interessantesten der ganzen Reihe. In den Jahren von 1557 bis 1561 fielen in Frankreich, vor allem nach dem Tod König Heinrichs II. (1559) wichtige Entscheidungen: Der Friede von Cateau-Cambrésis mit Spanien (1559), die Synode der neugläubigen Gemeinden in Paris im gleichen Jahr und schließlich das daraus resultierende Bestreben, durch eine neugläubige Nationalsynode der Gefahr für die kirchliche Einheit Herr zu werden. Das drohende Nationalkonzil wiederum veranlaßte die Römische Kurie, eine Fortführung der Trienter Kirchenversammlung ins Auge zu fassen. Im Frühjahr 1560 sollten dann durch die Verschwörung von Amboise die Führer der katholischen Partei, Franz und Karl von Guise, gestürzt werden. Unter den spektakulären Ereignissen der Jahre verdient noch das Religionsgespräch von Poissy (September/Oktober 1561) Erwähnung. Apostolischer Nuntius in Frankreich war seit 1557 Lorenzo Lenzi (ca. 1517–1571), dem 1560 Sebastiano Gualterio (1513–1566) folgte. Überdies weilte vom Dezember 1557 bis zu seinem Tod 1559 Antonio Trivulzio als päpstlicher Sonderlegat am französischen Hof.

Das veröffentlichte Material stammt aus dem Vatikanischen Archiv, der Vatikanischen Bibliothek, dem Staatsarchiv Modena, dem Staatsarchiv Florenz und der Nationalbibliothek in Neapel. Aufgenommen sind 328 Stücke, die meisten im vollen Wortlaut. Besonderes Interesse verdient die Instruktion (S. 95–98), die Kardinal Trivulzio Ende Oktober/November 1557 mit auf die Reise nach Frankreich bekam.

*Tübingen* *R. Reinhardt*

Dieses knapp dreieinhalbtausend Titel berücksichtigende Werkverzeichnis katholischer Autoren des 16. Jahrhunderts von Wilbirgis Klaiber (Hrsg.): Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jahrhunderts. Ein Werkverzeichnis. Mit einer Einführung von Remigius Bäumer (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 116). Münster (Aschendorff) 1978, XXVI, 334 S., kart., DM 36.–, ist das bislang beste Hilfsmittel, um den Umfang, die Intensität wie Intentionen der damaligen katholischen Theologie, insbesondere ihre Auseinandersetzungen mit den Führern der Reformation wie der beginnenden protestantischen Orthodoxie vor Augen zu bekommen. Es belegt den hohen Anteil der Orden an der aus vielen Ländern Europas betriebenen Verteidigung der katholischen Kirche und die Aktualisierung ihrer Glaubenslehre. Die Schwerpunkte der theologischen Arbeit wie die Hauptgegner sind durch ein Register erschlossen. Die weitere bibliographische Arbeit an diesem Verzeichnis wird gewiß noch manche Ergänzung erlauben. Zu fragen bleibt z. B. schon heute, warum ein so bedeutender Theologe wie Bellarmin nicht berücksichtigt wurde. Angesichts der teilweise sehr schwierig aufspürbaren Literatur erscheint die Aufnahme eines Fundortnachweises sinnvoller als der Rückverweis auf andere bibliographische Hilfsmittel, die nicht überall greifbar sind.

*Bonn* *H. Faulenbach*

Peter Lang: Die Ulmer Katholiken im Zeitalter der Glaubenskämpfe: Lebensbedingungen einer konfessionellen Minderheit (= Europäische Hochschulschriften Reihe XXXIII Bd. 89). Frankfurt/M. – Bern (P. Lang) 1977. 222 S., geb., Sfr. 48.–.

Diese aus der Schule von Ernst Walter Zeeden hervorgegangene Dissertation hatte sich in zwei Problemkreisen zu bewegen: dem rechtlich-politischen Verhältnis der evangelischen Reichsstadt Ulm zu Institutionen der katholischen Kirche und

dem sozialen Verhalten zweier bekenntnismäßig sich unterscheidender Bevölkerungskreise, von denen der katholische sich einer erdrückenden Mehrheit ausgesetzt sah. Der Leser gewinnt den Eindruck, daß der Verf. dieses seines wissenschaftlichen Erstlings den beiden Aufgaben in verschiedenem Grade gewachsen war. Er wurde der Differenziertheit der Beziehungen zwischen dem Rat und den Ordensniederlassungen insofern nicht gerecht, als er sie unter dem Gesichtspunkt der Abrundung der „Souveränität" sah. Konnte der Rat über das Augustiner-Chorherrenstift zu den Wengen die Vogtei ausüben, die formal zeitweise Jahr um Jahr durch Ratsgastungen symbolisch anerkannt wurde, so hatte er es bei der Deutschordenskommende sozusagen mit einer Dienststelle des Deutschmeisters zu tun, dem das jus territoriale Ulms gegenübergestellt wurde. Dieses setzte das Besteuerungsrecht über die deutschordischen Untertanen durch und ihm unterlag auch nach Reichskirchenrecht das Patronatsrecht des Ordens. Im Prinzip setzte sich also in Ulm das Recht des Augsburger Religionsfriedens durch, wenn dieses auch verschiedenen Interpretationen unterlag, so daß z. B. die Wiederherstellung des Barfüßerklosters vergeblich versucht wurde und nach dem Westfälischen Friedenskongreß die Erwirkung eines paritätischen Reichsstadtstatus erfolglos angepeilt wurde.

In dem soziologischen Bereich sah sich der Verf. den Schwierigkeiten der Schichtendifferenzierung ausgesetzt, konnte aber aufschlußreiche Beobachtungen machen, z. B. für das 16. Jh. die: „Die Konfessionszugehörigkeit ist ganz auf den Besuch der jeweiligen Kirche reduziert." Generalisierungen und Systematisierungen begegnen natürlich Bedenken, weil Beispiele von friedlicher Koexistenz und von wechselseitigen Aggressionen, von Großzügigkeit und Kleinlichkeit im beiderseitigen Verhältnis abwechseln. Interessant ist auch die Feststellung, daß die Behandlung des Andersgläubigen wesentlich von dessen sozialem Status bestimmt war, und daß Fälle des Glaubenswechsels gesellschaftlich, nicht religiös beurteilt (oder verurteilt) wurden.

Die in fleißiger Quellenlektüre gewonnenen Ergebnisse sollten nicht unbeachtet bleiben.

*Erlangen/Nürnberg* *Gerhard Pfeiffer*

# Zeitschriftenschau

## Byzantinische Zeitschrift

*69, 1976*

S. 13–16: W. Röll, Ein zweiter Brief Isidors von Kiew über die Eroberung Konstantinopels (Text nach Cod. Monac. Clm 9711). – S. 17–38: R. Riedinger, Aus den Akten der Lateran-Synode von 649 (Quellen der Ekthesis des Kaisers Herakleios, v. a. Justinian; zum lateinischen Aktentext, besonders zur Sprachenfrage).

*70, 1977*

S. 22–41: H. Müller-Asshoff, Beobachtungen an den Hauptschriften des Gregorios Palamas und Nikolaos Kabasilas (Vergleich der beiden Theologen, vor allem aufgrund der ‚Triaden' des Palamas und des ‚Buches vom Leben in Christus' des Kabasilas; „wahrscheinlich hat Kabasilas aus der Begegnung mit Palamas starke persönliche Impulse mitgenommen. Aber seine Theologie (und erst recht seine Philosophie) hat er nicht von ihm", S. 40). – S. 310–315: St. Maslev, Zur Quellenfrage der Vita Clementis (Auseinandersetzung mit Vaillant; Vorlage der Vita Clementis bulgarischer Herkunft). – S. 324–346: Lowell M. Clucas, Eschatological theory in byzantine hesychasm: A parallel to Joachim da Fiore? (Darstellung der Auseinandersetzung Gregor Palamas – Barlaam; Drei-Welten-Lehre und ihre mögliche Herkunft: Messalianer-Bogumilen, Monarchianer-Montanisten, Joachim von Fiore).

*71, 1978*

S. 10–21: H. G. Thümmel, Neilos von Ankyra über die Bilder (untersucht die beiden, auf dem 2. Nicaenum verlesenen Briefe des Neilos; ikonoklastische Fassung der Briefe wohl ursprünglich). – S. 36–40: A. Vööbus, Entdeckung einer unbekannten Biographie des Athanasius von Alexandrien. Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfaßte Vita (Mitteilung über eine im Cod. 12/17 des syrisch-orthodoxen Patriarchats in Damaskus überlieferte syrische Vita Athanasii, die aber kaum von Amphilochius stammt). – S. 50–61: R. Stichel, Die Inschriften des Samson-Mosaiks in Mopsuestia und ihre Beziehung zum biblischen Text (Inschrift geht auf eine targumartige Tradition zurück). – S. 315–331: J. Koder, Zur Frage der slavischen Siedlungsgebiete im mittelalterlichen Griechenland (untersucht Eindringen der Slawen anhand der Toponymen).

*Bad Honnef* *W. Schneemelcher*

Byzantinoslavica 39, 1 (Prag 1978).

S. 3–18: M. Loos, Quelques remarques sur les communautés rurales et la grande propriété terrienne à Byzance (VII$^{e}$–XI$^{e}$ siècles). (Der Verfasser beschreibt die Lage der Bauern in Byzanz und zeigt deren Abhängigkeit von den Großgrundbesitzern.) S. 19–23: M. D. Martin, The Chrysobull of Alexius I Comnenus to the Venetians and the Early Venetian Quarter in Constantinople. (In der Goldbulle Alexios' I. von 1084 werden erstmals in der Geschichte Konstantinopels einer fremden Macht, nämlich Venedig, Häuser und Hafenanlagen innerhalb der Stadtmauern übergeben; dieser Vertrag, eine Gegenleistung für die venezianische Hilfe im Krieg Konstantinopels gegen die Normannen, ermöglicht gleichzeitig eine immer stärker werdende Einflußnahme Venedigs auf Byzanz.) S. 24–28: Die beiden Leningrader Byzantinisten Zajcev und Ljubarskij kommentieren zwei Schriften des Michael Psellos (russisch und griechisch). S. 29–43: G. Podskalsky, Das Verhältnis von Griechen und Bulgaren. Nach einem Brief des Patriarchen Jeremias I. (1541) an das Athoskloster Kutlumus. (Gegenstand dieser Untersuchung bildet der – bis heute noch nicht abgeschlossene – Prozeß, der kirchenpolitische, kulturelle und religiöse Unterschiede zwischen Griechen und Bulgaren zu großen Gegensätzen werden ließ.)

*München* *Georg Schwaiger*

Studia Theologica 33, (Oslo 1979).

S. 1–23: N. P. Lemche, ‚Hebrew' as a National Name for Israel (Verfasser zeigt, daß die Bezeichnung ‚Hebrew' [Hebräerland] als Name für die Nation Israel in die Zeit nach dem Exil fallen muß, da sie in dieser Verwendung erstmals bei Jonas erscheint). S. 25–43: A. L. Loades, Analogy, and the Indictment of the Deity: Some Interrelated Themes (zu den Spannungen und fruchtlosen Beziehungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie im 19. Jahrhundert). S. 45–67: N. Wyatt: The Old Testament. Historiography of the Exilic Period (Die jüdische Geschichtsschreibung während des Exils versucht, die Not und das Elend des Volkes aus der Vergangenheit heraus zu erklären). S. 69–84: H. Sahlin, Traditionskritische Bemerkungen zu zwei Evangelienperikopen (Der Verfasser gelangt bei der Untersuchung von Mt 5, 38–42; 11, 16–19 und den Parallelen bei Lk (6, 29 f. und 7, 31–35) zu der Hypothese, daß bei diesen Textstellen eine aramäische Quelle vorauszusetzen sei, die in griechischer Version sowohl Matthäus als auch Lukas als Vorlage gedient habe).

*München* *Georg Schwaiger*

Studia Theolgica 32, 2 (Oslo 1978).

S. 95–117: H. S. Kvanvig, Struktur und Geschichte in Dan. 7, 1–14 (Ziel ist für K. eine Untersuchung des Rahmens und die Richtlinien für die Auslegung der Stelle bei einer Analyse der formalen Struktur. Dan. 7 ist nicht Vorhersage, sondern Deutung der Geschichte; hinter der Vier-Reiche-Konzeption liegt historisch erfahrene Realität. Der Verf. bekennt die Taten Gottes nicht in der Geschichte Israels, son-

dern in der Geschichte der Völker. Der Text ist von zwei Strukturen geprägt, der Viererstruktur und der Visionsstruktur). S. 119–131: R. P. Carroll, Second Isaiah and the Failure of Prophecy (zur Problematik um Deutero-Jesaia). S. 133–149: G. R. Evans, Past, Present and Future in the Theology of the Late Eleventh and Early Twelfth Century (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bei Theologen des späten 11. und frühen 12. Jahrhunderts: Hugo von St. Victor, Robert von Melun, Anselm von Canterbury, Rupert von Deutz, Joachim von Fiore, Petrus Manducator, Peter Abaelard, Wilhelm von Conches).

*München* *Georg Schwaiger*

Word and Spirit, a monastic review, ist eine neue im Verlag *St. Bede's Publications*, Box 132, Still River, Massachusetts 01467 (USA), veröffentlichte Zeitschrift. Der Herausgeber wird nicht genannt (Benediktiner-Konvent von Still River?, vgl. S. 137). Die Zeitschrift soll laut Vorwort (S. M. Clare) einmal jährlich erscheinen und jeweils einem bedeutenden biblischen, theologischen oder geistlichen Thema gewidmet sein. Auch Jubiläen großer Ereignisse der Geschichte der katholischen Kirche sollen berücksichtigt werden. Nach dem Inhalt der (knapp 200 Seiten umfassenden) No. 1 (1979) *„In honor of Saint Basil the Great, † 379"*, zu urteilen, besteht nicht in erster Linie die Absicht, an der aktuellen wissenschaftlichen Debatte teilzunehmen, sondern interessierten kritischen (wohl vor allem monastischen) Nichtfachleuten gründliche Einführungen in geistliche Themen der Vergangenheit zu bieten. Dementsprechend ist der Anmerkungsapparat in der Regel sehr beschränkt. Griechische Texte werden in Umschrift geboten. Die meisten Beiträge sind schon einmal gedruckt oder erscheinen gleichzeitig auch an anderer Stelle.

*Inhalt:* S. 1–36: *Maisie Ward* (†), Saint Basil and the Cappadocians (Nachdruck von 1959); S. 37–48: *William Meninger, OCSO*, Basil's Brother, Gregory of Nyssa; 49–85: *Adalbert de Vogüé, OSB*, The Greater Rules of Saint Basil – A Survey (mit ausführlichem Apparat, erscheint französisch in den *Collectanea Cisterciensia);* S. 86–94: *Basil Pennington, OCSO*, Working with Saint Basil; S. 95–108: *Jean Daniélou, SJ*, The Fathers and Christian Unity (Lecture, Oxford 1963; zuerst veröffentlicht in: *The Eastern Churches Quarterly* 16, 1964); S. 109–136: *Jean Gribomont, OSB*, Intransigence and Irenicism in Saint Basil's „De Spiritu Sancto" (revidierter, mit reichen Belegen ausgestatteter Text eines Vortrags von 1975, zuerst spanisch erschienen in: *Estudios Trinitarios* IX, 1975, 227–243. *Gribomont* zeigt die theologische Weite und den Ökumenismus des Basilius und behandelt das zwischen *H. Dörries* und ihm selbst einerseits und *B. Pruche* andererseits kontroverse Problem der basilianischen *oikonomia* und einer ‚monastischen Theologie'. S. 135 Anm. 57 ist versehentlich *K. Holl* statt *F. Loofs* als Verfasser des Buches „Eustathius von Sebaste . . .", 1898, angegeben); S. 137–164: *Cyril Karam, Obl. OSB*, Saint Basil on the Holy Spirit – Some Aspects of His Theology; S. 165–176: *Brian Keleher*, Some Aspects of the Anaphora of Saint Basil the Great (mit ausgewählter Bibliographie S. 173–176; anschließend ohne Seitenzählung der griechisch-englische Text der Anaphora des Basilius nach der Edition von *J. N. W. B. Robertson*, London 1894). Den nicht eigentlich dem Thema des Heftes untergeordneten Abschluß bilden vier kurze *exhortations* des Zisterzienser-Abtes *Thomas Keating* an Mönche, die soeben ihre Profeß abgelegt haben, und eine Meditation von *Louis Dupré* über die Agonie Christi (S. 191–195); (Preis: 4.95 Dollar).

Diese und die folgende, dem hl. Benedikt und der hl. Katharina von Siena gewidmete Nummer 2 (1980) von *Word and Spirit* kann man direkt bei der oben angegebenen Verlagsadresse bestellen.

*Eichstätt* *Reinhard M. Hübner*

25. März 1983
6. April 1983